



Arthur Zijlstra

Een vergelijkend onderzoek

Voorbij

naar de moderniteitsconcepties

zinloosheid

van Frank, Dooyeweerd,

en nihilisme

Luhmann en Taylor

Research Institute for Philosophy,
Theology and Religious Studies

**RADBOD
UNIVERSITY
PRESS**

Radboud
Dissertation
Series

Voorbij zinloosheid en nihilisme

**Een vergelijkend onderzoek naar de moderniteitsconcepties
van Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor**

Arthur Zijlstra

Voorbij zinloosheid en nihilisme. Een vergelijkend onderzoek naar de moderniteitsconcepties van Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor

Arthur Zijlstra

Radboud Dissertation Series

ISSN: 2950-2772 (Online); 2950-2780 (Print)

Uitgegeven door RADBOUD UNIVERSITY PRESS

Postbus 9100, 6500 HA Nijmegen

www.radbouduniversitypress.nl

Design: Proefschrift AIO | Annelies Lips

Cover: Kees de Boer (Haarlem)

Print: DPN Rikken/Pumbo

ISBN: 9789465152851

DOI: 10.54195/9789465152851

Gratis download via: <https://doi.org/10.54195/9789465152851>

© 2026 Arthur Zijlstra

**RADBOUD
UNIVERSITY
PRESS**

Dit is een Open Access boek gepubliceerd onder de termen van de Naamsvermelding-NietCommercieel-GeenAfgeleideWerken 4.0 Internationaal (CC BY-NC-ND 4.0). De gebruiker dient de maker van het werk te vermelden, een link naar de licentie te plaatsen en aan te geven of het werk veranderd is. De gebruiker mag dat op redelijke wijze doen, maar niet zodanig dat de indruk gewekt wordt dat de licentiegever instemt met het werk of het gebruik van het werk. Gebruik voor doeleinden is onder deze licentie niet toegestaan. De gebruiker mag geen juridische voorwaarden of commerciële technologische voorzieningen toepassen die anderen er juridisch in beperken om iets te doen wat de licentie toestaat. Men mag het veranderde materiaal niet verspreiden als men het werk heeft geremixt, veranderd, of op het werk heeft voortgebouwd.

Voorbij zinloosheid en nihilisme

**Een vergelijkend onderzoek naar de moderniteitsconcepties
van Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor**

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Radboud Universiteit Nijmegen
op gezag van de rector magnificus prof. dr. J.M. Sanders,
volgens besluit van het college voor promoties
in het openbaar te verdedigen op

dinsdag 7 juli 2026
om 16.30 uur precies

door

Arthur Zijlstra

geboren op 25 november 1958
te Alphen aan den Rijn

Promotor:

Prof. dr. E. van der Zweerde

Co-promotor:

Prof. dr. M.J. Verkerk

Manuscriptcommissie:

Prof. dr. J.P. Wils (voorzitter)

Prof. dr. S.C. van Bijsterveld

Prof. dr. E.M. Sent

Prof. dr. G.J. Buijs (Vrije Universiteit Amsterdam)

Prof. dr. G.J. van den Brink (Vrije Universiteit Amsterdam)

Inhoudsopgave

Woord vooraf	11
Lijst met afkortingen	19
Hoofdstuk 1 Inleiding: onbehagen en crisis van de moderniteit	23
1.1 Context van het onderzoek: neoliberale modernisering	24
1.1.1 De onzichtbare maar werkzame neoliberale ideologie	24
1.1.2 Excurs: de klassieke grondleggers van het neoliberalisme en hun context	29
1.1.3 De crisis van de moderniteit	31
1.1.4 Kernproblemen van het neoliberalisme en de moderniteit	35
1.2 Vraagstelling van het onderzoek	36
1.3 Opzet van het onderzoek	37
1.3.1 Structuur van dit proefschrift	37
1.3.2 Methode van het onderzoek	38
1.4 Eigen positie in het onderzoek	40
1.4.1 Autobiografische schets	40
1.4.2 Wijsgerige vooronderstellingen	43
1.5 Conclusie	50
Hoofdstuk 2 Conceptualisering van moderniteit	53
2.1 Inleiding: een zaterdagavond in Londen met Van Gogh en Dostojevski	54
2.2 Moderniteit: een betwist begrip of bewegingscategorie	57
2.3 Oorsprong van spanningen in moderniteit en modernisering	62
2.4 Zelf-reflexieve versterking van de instabiliteiten van moderniteit en modernisering	64
2.5 Nieuwe sociologische concepties van moderniteit en hun tekort	67
2.5.1 Reflexieve moderniteit: Giddens en Beck	68
2.5.2 Meervoudige moderniteiten: Eisenstadt	72
2.5.3 Vloeibare moderniteit: Bauman	75
2.6 Onze nihilistische conditie: een kenschets	80
2.6.1 Betekenis(sen) van nihilisme: Sergej Boelgakov als gids	80
2.6.2 Contingentie tegenover naturalisering: (on)vermijdelijkheid?	83
Hoofdstuk 3 Vier denkers: een eerste kennismaking	89
3.1 Inleiding: een kwartet denkers	90
3.2 Semjon Frank: een Russisch denker in ballingschap	92
3.2.1 Biografie	92

3.2.2. Historische, sociale en culturele context	93
3.2.3 Inzet en typering van zijn denken	95
3.2.4 Vier kernbegrippen en -onderscheidingen	96
3.3 Herman Dooyeweerd: een integraal en radicaal christelijk denker	100
3.3.1. Biografie	100
3.3.2. Historische, sociale en culturele context	102
3.3.3 Inzet en typering van zijn denken	103
3.3.4. Vier kernbegrippen en -onderscheidingen	104
3.4 Nikas Luhmann: een systeemdenker pur sang	108
3.4.1 Biografie	108
3.4.2. Historische, sociale en culturele context	110
3.4.3 Inzet en typering van zijn denken	111
3.4.4 Vier kernbegrippen en -onderscheidingen	114
3.5 Charles Taylor: een katholiek denker vermomd als romanticus	117
3.5.1 Biografie	117
3.5.2 Historische, sociale en culturele context	120
3.5.3 Inzet en typering van zijn denken	120
3.5.4 Vier kernbegrippen en -onderscheidingen	122
3.6 Conclusie	126
Hoofdstuk 4 Secularisering	129
4.1 Inleiding	130
4.2 Begripsbepaling van secularisatie: systematische betekenissen	131
4.3 Frank: utopisme, historisme en positivisme als vormen van secularisatie	134
4.3.1 Het profaan humanisme en het utopisme als secularisatie	136
4.3.2 Het historisme en positivisme: theoretische secularisatie	138
4.3.3 De methodische toegang tot de goddelijke principes van de samenleving en de secularisering van het hart	140
4.4 Dooyeweerd: secularisering en de crisis van het humanistisch grondmotief	141
4.4.1 Het onderscheid tussen religie en geloof en de secularisering van het hart	142
4.4.2 Het humanistisch grondmotief als secularisering van het bijbels grondmotief	142
4.4.3 Zinsverduistering en nihilisme als gevolg van secularisering in het humanisme	144
4.4.4 Historisme en sociologisme: theoretische secularisatie	145
4.5 Luhmann: secularisering in relatie tot functionele differentiatie	147
4.5.1 Betekenisverschuiving in secularisering	148

4.5.2 De problematiek van (zelf-)legitimatie(s) van de maatschappelijke orde: gevolg van secularisering	149
4.5.3 Secularisering en het primaat van functionele differentiëring	150
4.5.4 Het seculiere karakter van de (godsdienst)sociologie: theoretische secularisering	151
4.6 Taylor: de fragmentering van het exclusief humanisme	153
4.6.1 Wegvallen van religieuze legitimering: het post-Durkheimiaanse regime	154
4.6.2 Seculiere legitimeringen: de moderne morele orde en sociale voorstellingen	155
4.6.3 Betwiste en verduisterde zin in het exclusief humanisme en de aanvechtingen van het hart	157
4.6.4 De 'bias' van de (godsdienst)sociologie: theoretische secularisering	158
4.7 Conclusie	160
Hoofdstuk 5 Reconstructies van modernisering: over sociale differentiëring	167
5.1 Inleiding	168
5.2 Frank: vier typen van sociale differentiatie en de verloren eenheid van de moderniteit	169
5.2.1 Het 'Wij', de organische metafoor en het eenheidsverlangen van de Romantiek	170
5.2.2 Vier typen van sociale differentiatie	170
5.2.3 Normatieve principes voor sociale differentiatie	172
5.2.4 Sociale integratie	173
5.2.5 Evaluatie: kritische vragen	175
5.3 Dooyeweerd: creatuurlijke verscheidenheid als ontologische basis van sociale differentiatie	176
5.3.1 Een horizontale ontologie van sociale structuren	176
5.3.2 Typen van sociale differentiatie.	179
5.3.3 Ontsluiting versus toesluiting in het proces van sociale differentiëring	180
5.3.4 Vormen van sociale integratie	182
5.3.5 Evaluatie: kritische vragen	183
5.4 Luhmann: functionele differentiatie zonder integratie	185
5.4.1 Moderniteit: het primaat van functionele differentiëring en de verdwenen leefwereld	185
5.4.2 De architectuur van functiesystemen	186
5.4.3 Tweeërlei samenhang tussen functiesystemen	189
5.4.4 Horizontale integratie in een polycentrische samenleving	190

5.4.5 Evaluatie: kritische vragen	192
5.5 Taylor: sociale differentiatie, instrumentele rationaliteit en humaniteit	193
5.5.1 De Moderne Morele Orde en sociale differentiatie: instrumentele rationaliteit	194
5.5.2 De tegenoverstelling van teleologisch-hiërarchische differentiatie en moderne horizontale differentiatie	196
5.5.3 Gedifferentieerde structuur versus ongedifferentieerde anti-structuur	197
5.5.4 Integratie van de moderne samenleving: Reform?	200
5.5.5 Evaluatie: kritische vragen	201
5.6 Conclusie	202
Hoofdstuk 6 (Zelf-)Reflexieve modernisering	207
6.1 Inleiding	208
6.2 Terminologische opmerkingen over (zelf-)reflexieve moderniteit en modernisering	210
6.3 De (zelf-)reflexieve wending in de sociologie	212
6.3.1 Zelf-reflexiviteit van sociale fenomenen	212
6.3.2 Reflexieve sociologie: Bourdieu's uitnodiging	214
6.4 Luhmann; van zelfbeschrijving van de maatschappij naar reflectietheorieën van functiesystemen	217
6.4.1 Eerste en tweede orde waarneming: de figuur van re-entry	218
6.4.2 Zelf-referentie van sociale systemen	222
6.4.3 Reflectietheorieën in functiesystemen	223
6.4.4 Het (zelf-)reflexieve karakter van moderniteit	225
6.4.5 Evaluatie: kritische vragen	227
6.5 Taylor: het zelf-reflexieve karakter van het 'buffered self' en de authenticiteitscultuur	229
6.5.1 Van geleefde ervaring naar 'reflective framework'	230
6.5.2 Moderne identiteit: van het poreuze zelf naar het radicaal-reflexieve 'buffered self'	231
6.5.3 Reflexiviteit in de samenleving: nogmaals de moderne sociale verbeeldingen en de authenticiteitscultuur	233
6.5.4 De zelf-onderminning van de moderniteit: de 'cross pressures' en zelf-reflectie van wereldbeschouwingen	236
6.5.5 Evaluatie: kritische vragen	237
6.6 Conclusie	239

Hoofdstuk 7 Transformatie van de moderniteit: alternatieve conceptualiseringen	243
7.1 Inleiding	244
7.2 Historische alternatieve conceptualiseringen van de moderniteit	245
7.2.1 Blaise Pascal: liefde en gevoel	246
7.2.2 Sergej Boelgakov: Sophia en sobornost'	248
7.3 Transformatie: het concept nader omschreven	249
7.4 Frank: de doorwerking van Gods genade en liefde en het herstel van humaniteit	252
7.4.1 Transformatie in fasen	253
7.4.2 Christelijk realisme als alternatief voor utopisme	256
7.4.3 Transformatie als vervolmaking van de wereld	257
7.4.4 Evaluatie: kritische vragen	259
7.5 Dooyeweerd: de innerlijke reformatie van de moderniteit	260
7.5.1 De betekenis van 'innerlijke reformatie' van de filosofie	261
7.5.2 De betekenis van innerlijke reformatie voor de vakwetenschappen	262
7.5.3 Maatschappij en cultuur: de grondmotieven	264
7.5.4 Evaluatie: kritische vragen	266
7.6 Taylor: een katholieke moderniteit	267
7.6.1 Contouren van een katholieke moderniteit	268
7.6.2 Het concept van transformatie: het immanente kader voorbij	270
7.6.3 De notie van agapè als alternatief voor morele codes	272
7.6.4 Evaluatie: kritische vragen	273
7.7 Luhmann: de moderniteit is wat ze is, of toch niet?	275
7.8 Conclusie	279

Hoofdstuk 8 Oogst en perspectief: denken voorbij nihilisme en zinsverduistering	283
8.1 Inleiding	284
8.2 Terugblik: een tijd om te oogsten	286
8.2.1 Secularisering	286
8.2.2 Sociale differentiëring	288
8.2.3 (Zelf-)Reflexieve modernisering	289
8.2.4 Transformatie: alternatieve conceptualiseringen van moderniteit	290
8.3 Evaluatie van de oogst	292
8.4 Common sense en zintuiglijkheid	295
8.4.1 Onleefbaarheid van onze nihilistische conditie	295
8.4.2 De zintuigen als kanalen van zinervaring	297
8.5 Ontologische blikverruiming	299

8.5.1 Het concept van immanente transcendentie als aanknopingspunt: Taylor en Ferry	299
8.5.2 De objectsfuncties van de 'dingen' bij Dooyeweerd	301
8.5.3 Het antwoord-karakter van de werkelijkheid	303
8.6 Hermeneutiek van liefde, ontvankelijkheid en vertrouwen	305
8.7 De vraag naar de zin van de geschiedenis: een transcendentiaal- eschatologische doorbraak	309
8.7.1 Het imago Dei en de volkeren	309
8.7.2 Cultuurtaak van de mensheid en het metafysische 'Wij'	311
8.7.3 Oogst van de geschiedenis: totalisering en ultieme transformatie	312
8.8 Conclusie	317
Hoofdstuk 9 Conclusie	321
Literatuur	337
Samenvattingen	
Samenvatting	362
Summary	370
Zusammenfassung	378
Резюме	386
Curriculum vitae	398

Woord vooraf

In het leven van eenieder – van onbekend tot groot, van ongeletterd tot gecultiveerd – schuilt altijd een schrijnend verlangen naar een ander, vreugdevoller bestaan. Daardoor wordt het verlangen naar het paradijs, naar het beloofde land geboren en ontstaan de droombeelden van de dichters, de stelsels van de filosofen en een van tijdperk naar tijdperk overlopend smachten naar onbereikbare oorden (Konstantin Paustovski).¹

Voor u ligt een studie over de crisis van de moderniteit, specifiek: haar zingeving- en legitimeringscrisis. De betekenis van beide termen verhelder ik in Hoofdstuk 1. Het is een vergelijkend sociaal-filosofisch onderzoek waarin ik vier denkers op een viertal thema's met elkaar in gesprek breng: Semjon Frank, Herman Dooyeweerd, Niklas Luhmann en Charles Taylor.

Dit proefschrift heeft een lange voorgeschiedenis die verstrengeld is met mijn intellectuele ontwikkelingsgang die ik hierna beknopt schets. Na drie jaar natuurkundestudie in Leiden, waar ik onder meer systematisch leerde denken, besloot ik wijsbegeerte te gaan studeren aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Daar ben ik grondig gevormd, met name in de filosofie van Dooyeweerd. Ik studeerde af in de sociaal-culturele wijsbegeerte en geschiedfilosofie. Mijn leermeesters waren de hoogleraren Sander Griffioen, Egbert Schuurman, Bob Goudzwaard, Henk van Riessen en op iets meer afstand Jacob Klapwijk, Henk Geertsema, Johan van der Hoeven, André Troost en dr. Jan Davidse. Ik noem ook de naam van prof. dr. Meijer Cornelis Smit, in 1981 vlak voor zijn emeritering overleden, van wie ik na mijn afstuderen de Nagelaten Manuscripten (ca. 2.000 pagina's typoscript) op het gebied van de geschiedfilosofie, theorie van de geschiedenis, middeleeuwse wijsbegeerte, middeleeuwse geschiedenis en moderne Rooms-Katholieke filosofie letterlijk in (systeem)kaart heb gebracht. Een encyclopedische geleerde omringd door naar schatting 40.000 boeken, trefzeker getypeerd als een 'eenzame worstelaar met de Engel' (Nico Lettink), want dat was hij! Intussen was ik mij op aanraden van Griffioen gaan verdiepen in de originele en hoogabstracte sociale systeemtheorie van Niklas Luhmann. Ik heb hem twee keer ontmoet, waarvan eenmaal in januari 1994 tijdens een lang gesprek op zijn thuisbasis Universität Bielefeld. Hij had toen al meer dan 50 boeken en honderden artikelen op zijn naam staan – bepaald intimiderend - waarvan ik er een flink aantal bestudeerd heb en er tegelijk in verdwaalde. Tot een proefschrift is het toen (helaas) niet gekomen.

^{1.} Konstantin Paustovski, *De romantici*, opgenomen in: *Lichtend water*, Amsterdam, 2022 (oorspr. 1935), 85.

Vervolgens ontdekte ik vanaf de jaren 1990 in St. Petersburg, die schitterende parel aan de Neva, de rijke traditie van de Russische religieuze filosofie die juist in die tijd na een bruuske onderbreking van zeventig jaar hernomen werd. Er gingen nieuwe (denk)werelden voor mij open: Sergej Boelgakov en Semjon Frank werden mijn favoriete denkers, met op de achtergrond de apostolische gestalte van Vladimir Solovjov met wie deze traditie in Ruslands Zilveren Eeuw (1880-1920) begon. Ik noem de namen van prof. dr. Natalia Pecherskaya (School of Religion and Philosophy) en dr. Konstantin Ivanov (Religieus-Filosofisch Instituut van Open Christianity), moedige en gezaghebbende denkers en geestelijke leiders die mij wegwijds maakten in de intellectuele wereld van Rusland, niet alleen filosofisch maar ook kerkelijk, theologisch en cultureel. Laatstgenoemde bracht mij ook in aanraking met het fascinerende godsdienstfilosofische denken van de vermoorde priester Aleksandr Men' (ik ontmoette ooit zijn zoon Michail in de Staatsdoema in Moskou) en met dolende en gedesorienteerde oud-atheïstische filosofen aan de Faculteit Wijsbegeerte van de Staatsuniversiteit van St. Petersburg, waarvan de toenmalige decaan al vroeg in de ochtend laveloos van de wodka door de gangen zwierf. We schrijven dan de eerste helft van de jaren 1990 toen bij veel Russen afbraak en wanhoop gelijk op gingen met wederopbouw en *great expectations*. Het waren hectische en avontuurlijke tijden, ik dompelde mij er in onder en kwam gelukkig altijd weer boven.

Vanaf 2005 kreeg ik een gastdocentschap ('visiting professor') aan de Faculteit Sociologie van de Staatsuniversiteit van St. Petersburg bij de masteropleiding 'Global Sociology. Comparative Perspectives', een Russisch en Zuid-Koreaans initiatief onder leiding van dr. Rimma Tangalycheva en de onnavolgbare, mysterieuze dr. Dong-In Baek, van wie ik vermoedde dat hij banden onderhield met de geheime dienst, ondertussen op zondag preekte in de Koreaanse kerk en doordeweeks de rationele keuzetheorie in de sociologie uitdroeg. Later kwam ik terecht bij de vakgroep Sociologie van de arbeid van prof. dr. Yuri Veselov en dr. Elena Kapustkina, met wie ik erg plezierig samenwerkte. Zij maakte zich ooit voor mij onsterfelijk met de opmerking: 'This university belongs to the cultural treasures of Russia, visiting professors included.' Op de faculteit ontmoette ik ook dr. Nikolaj Golovin, een Luhmannkenner die ooit diens gastcolleges aldaar redde door het vertaalwerk over te nemen van de officiële tolk die zich geen raad wist met Luhmanns idiosyncratische jargon. En tenslotte prof. dr. Nikolaj Skvortsov, decaan van de faculteit die met zijn melancholieke blik en subtiële humor mij wegwijds maakte in het Russische systeem van hoger onderwijs, daarbij steevast stoom afblazend over de Russische bureaucratie waar hij zich als bestuurder-zijns-ondanks doorheen moest akkeren.

Daarnaast gaf ik gastcolleges aan onder andere de State University of Economics and Finance (prof. dr. Viktoria Jamschanova) en met een Erasmusbeurs van de Radboud Universiteit aan de Lobachevsky University in Nizjni Novgorod (dr. Sergej Sudjin). En tenslotte op uitnodiging van het gastvrije Nederlands-Canadese echtpaar dr. Adrian en dr. Wendy Helleman ook enkele keren bij Filosofie aan de Staatsuniversiteit van Moskou (MGU). Met hen bezocht ik ook een paar keer de Cosmas en Damiaan Kathedraal in hartje Moskou alwaar de veelal jeugdige volgelingen van Vader Aleksandr Men' zich verzamelden voor de heilige liturgie onder leiding van diens opvolger Vader Aleksandr Borisov. Onvergetelijk was ook een bezoek dat we gedrieën brachten aan het stokoude Russisch-Joodse echtpaar Vladimir en Irina – hij wiskundige, zij docente Engels -, zeer klein behuisd aan die eindeloze Leninski Prospekt, maar uit welk een rijk cultureel kapitaal putten zij, met al die duizenden boeken om hen heen. Zij kenden tegelijk ook de school van het (Russische) leven maar al te goed.

Niet onvermeld mag blijven mijn misschien wel meest bijzondere ervaring met gastoptredens: een seminar aan boord van het Sovjet riviercruiseschip 'Aleksandr Herzen' op uitnodiging van de Universiteit van Samara (prof. dr. Liubov' Chetyrova). In juli 2007 voeren we een week lang met een wisselende groep van vijftien collega's ca. 3.000 km over de Wolga tot aan Astrachan langs enorme petrochemische complexen en dromerige dorpjes in de zinderende zon waar de tijd had stilgestaan. Ondertussen een dikke reader bestuderend ter voorbereiding op onze presentaties in de bibliotheek van het schip. Als enige niet-Rus in het gezelschap werd ik geacht mijn licht te laten schijnen over het thema 'The Empire of Nations: The Image of Russia in Contemporary Western Theories', zo stond het in de uitnodiging van de universiteit voor mijn visum. Dat beeld is sindsdien wel drastisch veranderd.

De meeste indruk op mij maakte niet dit op zichzelf zeer boeiende seminar, maar een urenlange rondleiding door het immense mausoleum, met een inferno van artillerievuur uit verborgen geluidsboxen, ter herinnering aan de Slag om Stalingrad met op de heuveltop dat megalomane beeld van Moedertje Rusland met het opgeheven zwaard.² 'A City of Honor and Glory' zoals dat bij allerlei steden in Rusland bij binnenkomst te zien valt en in treinen bij aankomst steevast omgeroepen wordt, waar ik altijd enige scepsis over koester, maar hier niet meer dan gepast is.

² Zie het indrukwekkende tweeluik van Vasili Grossman, die van deze beslissende veldslag als 'embedded journalist' verslag heeft gedaan: *Leven en lot*, Amsterdam, 2008 (oorspr. 1989); *Stalingrad*, Amsterdam, 2024 (oorspr. 1956). Cf. Michel Krielaars, *Rivier van bloed. Een cultuurgeschiedenis van de Wolga*, Amsterdam, 2026, 1^e dr., 277-298.

Zo kwam ik door mijn Russische connectie(s) begin jaren 2000 in Nijmegen terecht bij een leesgroep genaamd de *Journal Club* van (later: prof.) dr. Evert van der Zweerde (politieke filosofie en Russische filosofie) waar we teksten van Russische denkers bespraken. Ik leerde onder andere prof. dr. Wil van den Bercken (kenner van Dostojevski en de Russisch-orthodoxe kerkgeschiedenis), dr. Marin Terpstra (Luhmannkenner), prof. dr. Machiel Karskens (Foucaultkenner), prof. dr. Jean Pierre Wils (kenner van Taylor en de hermeneutische filosofie), dr. Gerrit Steunebrink (kenner van Hegel en Taylor), dr. George Kwaad (kenner van Weber), dr. Wil Martens (kenner van Luhmann en Weber), drs. Paul Baars (kenner van Vader Pavel Adelgeim en de Russisch-Orthodoxe kerk[geschiedenis]), dr. Mathijs van de Sande (kenner van democratie en sociale en protestbewegingen) en dr. Marcel Becker (kenner van deugd- en media-ethiek) kennen en waarderen. Met laatstgenoemde en dr. Johan Snel (Christelijke Hogeschool Ede, historicus en journalist, kenner van Abraham Kuyper) verzorgden we gedrieën als gastdocenten ooit twee onderwijsprogramma's bij Sociologie in St. Petersburg.

Voorts legde ik contact met het Instituut voor Oosters Christendom en ontwikkelde er een collegiale vriendschap met dr. Josephien van Kessel (slavistiek en filosofie), in 2020 gepromoveerd op Sergej Boelgakov. Een ander hoogtepunt waren de jaarlijkse Afdelingsetmalen van de leerstoelgroep Sociale en politieke wijsbegeerte waar we telkenmale een belangwekkend filosofisch boek bespraken, degelijk voorbereid met (co-)referaten en gelardeerd met rijkelijk besproeiende Bourgondische maaltijden. In de jaren 2000 en 2010 tenslotte ontdekte ik tenslotte het werk van Charles Taylor, met name diens grote en invloedrijke studie over de secularisering van het Latijnse Westen. Zijn imposante kennis van de geschiedenis van de Westerse filosofie en de sociale wetenschappen opende nieuwe (denk) horizons voor mij, vooral zijn fascinatie voor (de melancholie en literatuur van) de Romantiek. Daarmee was in zekere zin mijn cirkel rond, vooral toen ik ontdekte dat de vier genoemde denkers een boeiend palet vormen voor een systematische vergelijking over de zingeving- en legitimeringsproblematiek van de moderniteit.

Veel dank ben ik verschuldigd aan mijn promotor prof. dr. Evert van der Zweerde. Jij bent een filosoof en intellectueel pur sang, een polyglot ook. Wij voerden door de jaren heen vele spannende gesprekken, vaak op het scherpst van de snede. Je dwong mij het uiterste van mijn denkkraft te benutten en zo boven mijzelf uit te stijgen. Ik heb veel geleerd van jouw grondige wijsgerige kennis, eruditie, creativiteit en argumentatieve kracht. Ook al zijn we van hetzelfde bouwjaar, je bent een echte 'Doktorvater' voor mij geweest. Ik bewaar warme herinneringen aan onze reizen naar Boedapest, Helsinki en St. Petersburg, vooral die dagtrip op Paaszondag

2012 naar Staraja Ladoga – in de 9^e eeuw de eerste hoofdstad van Rusland - alwaar we verschillende kloosters en musea bezochten en de opgestane Christus als groet van volstrekt wildvreemden ons de hele dag begeleidde.³ Veel dank ook voor jouw zeer nauwkeurige lezing van mijn concept-hoofdstukken en dito commentaar.

Evenveel dank komt toe aan mijn co-promotor prof. dr. Maarten J. Verkerk. Jou ken ik, in woorden van Taylor, 'since times out of mind'. We ontmoetten elkaar ooit bij activiteiten van het Centrum voor christelijke filosofie (Utrecht), verloren elkaar soms perioden uit het oog, maar kwamen elkaar altijd weer tegen. We delen een langjarige fascinatie voor de filosofie van Dooyeweerd, die internationaal school gemaakt heeft in bijkans alle academische disciplines.⁴ Jij hield mij gedurende dit al te lange traject bij de les, dwong mij tot (enige) zelfbeperking in mijn neiging tot associatieve uitweidingen en als ervaren manager tot een realistische planning. De laatste jaren deed je de zeer gewaardeerde dagelijkse begeleiding. Inhoudelijk heb ik van jouw systematische en planmatige werkwijze het nodige geleerd en ook van jouw stijl van filosoferen als natuurwetenschapper. Dat geldt eveneens jouw aandacht voor toegankelijk taalgebruik.

Ik heb jullie geduld danig op de proef gesteld, jullie maanden mij bij tijden vaart te maken, maar bleven op kritieke momenten meer dan ikzelf geloven in het welslagen van dit project. Ik dank jullie tenslotte voor de geboden ruimte om mijn punt(en) te maken en jullie meedenken daarbij!

Voorts mijn hartelijke dank aan dr. Josephien van Kessel en dr. Peter Blokhuis die de meeste hoofdstukken van hun deskundig commentaar voorzagen, waarbij menig idee ontsproten is aan wijsgerige wandelingen met Peter door de wilde wouden rond Ede. Nuttig advies en commentaar ontving ik ook van de internationaal samengestelde PhD-groep van Evert, ik noem in chronologische volgorde de namen van Manon de Courten, Pauline Schrooyen, Olga Kondrikova, Anton Simons, Josephien van Kessel, Tim Houwen, Volkan Etit, Sona Hovsanian, Rashad Shirinov, Aleksandra Komaritskaia, Evi Zacharia, Ilya Pavlov, Barbare Janelidze, Elisa Pontini en Pascal Huiting. Onze workshops waren inspirerende en leerzame hoogtepunten in het academisch jaar. Het scala van onderwerpen van onze proefschriften weerspiegelt de brede belangstelling van onze promotor. Ik dank wijlen prof. dr.

^{3.} Zie voor een reisverslag: Evert van der Zweerde, *Over grenzen. Een filosoof in den vreemde*, Nijmegen, 2017, 154-156.

^{4.} Zie Maarten Verkerk, Gerrit Glas en Suzan Sierksma-Agteres, *De filosofie van Herman Dooyeweerd. 1894-1977. Hoopvol, actueel en praktisch*, Amsterdam, 2025.

Peter Ehlen S.J. met wie ik in september 2011 op zijn thuisbasis in München een lang en leerzaam gesprek voerde over het denken van Semjon Frank.

Vervolgens een warm woord van dank aan de visionaire boer-filosoof Jan Huijgen en 'down-to-earth' boerin-plantenkenner Maaïke Huijgen van de Eemlandhoeve-Eemlandgoed (1993) in Bunschoten-Spakenburg. Met Jan deel ik, sinds wij samen aan de VU studeerden, een langjarige interesse voor Sergej Boelgakov, Maaïke stuurt de vrijwilligersgroep aan, samen met wie ik met veel plezier een bijdrage lever aan het groenbeheer van het uitgestrekte erf, een oase en alternatieve moderniteit ineen.

Ik dank ook de St. Vrienden van St. Petersburg, opgericht door oud-diplomaat mr. Henri C. J. Everaars, waarvan ik bestuurslid en secretaris was vanaf de oprichting in 2005 tot het begin van de Russische invasie in Oekraïne. We organiseerden met lokale partners, zoals de Openbare Bibliotheek genoemd naar Majakovski en het Rode Kruis, tal van concerten en tentoonstellingen op de mooiste locaties in St. Petersburg, alwaar Nederlandse en Russische artiesten optraden of exposeerden. Ten laatste brachten we in de coronaperiode een orgel uit Bakkeveen (Fryslân) naar de voormalige Nederlandse Hervormde Kerk op Nevski Prospekt 20, tijdens een plechtigheid aldaar in november 2021 overgedragen aan het stadsbestuur van St. Petersburg.⁵

Warme dank ook aan prof. dr. Ellen Rutten (slavistiek, voorheen UvA) met wie ik sinds voorjaar 2022 erg plezierig samenwerk in de (virtuele) University of New Europe, gericht op ondersteuning van gevluchte wetenschappers en studenten uit Oekraïne en Rusland. Ik mag als mentor verschillende mentees begeleiden bij hun (her)oriëntatie in den vreemde.

Ik noem hier ook, al is het langer geleden, de St. Vrienden van Open Christianity, die genoemd instituut en school in St. Petersburg financieel, onderwijskundig en bouwkundig ondersteunde en waarvan ik jarenlang secretaris was onder de bezielende leiding van Kuyperiaan Henk Hogeweg ('Ze kunnen niet wachten, geen dag, geen uur'), onderwijsman in hart en nieren. De avonturen die wij met Konstantin Ivanov, Inga Ivanova en hun team in St. Petersburg beleefd hebben waren onvoorstelbaar, nog afgezien van alle opwindende seminars, conferenties en nachtelijke gesprekken aan keukentafels. In het jarenlange, intense conflict met het stadsbestuur over het contract van hun beschadigde gebouw nabij het Aleksandr

⁵ Zie de Nederlands- en Russischtalige 'samizdat' uitgave *Een orgel als cadeau* (onder redactie van Hans van der Maarel et al.), St. Petersburg: Majakovski Bibliotheek, 2021.

Nevskiklooster hebben we alle machinaties, manipulaties en machtsmechanismen van het Russische politieke en juridische systeem van binnenuit meegemaakt, precies zoals Aleksej Navalny in zijn autobiografie *Patriot* (2024) beschreven heeft. Het ging in werkelijkheid om uitschakeling van een sociale beweging met een aanhang van enige duizenden mensen (kinderen, ouders, studenten, docenten, conferentiedeelnemers, priesters enz.) met veel aandacht voor civil society, mensenrechten en oecumenische uitwisseling. Ondanks niet-aflatende steun van bevriende Russische en buitenlandse politici en diplomaten is het bezette gebouw van Open Christianity na een blokkade van zestien dagen in maart 1999 door de OMON (ME) met grof geweld ontruimd.

Tenslotte dank ik mijn vrienden voor hun betrokkenheid: Jan Jaap Baalbergen, Acca de Boer, Kees de Boer en Carla van Walstijn, Sandra Bos, Elisabeth de Groot, Myrtille Hellendoorn en Paul van der Wilt, Frederiek van 't Hooft, Salar Khacho, Dineke Kuiper en Lex van Zuijlen († 2019), Hans van der Maarel († 2023) en Elena Makarova, Anton van der Meijden en Tineke Schouten, Corrie en David Percival, Leo († 2025) en Jannet Smelt, Johan Snel; ook Karina Koot (Boek en Buro Ede) die zorgdraagt voor een immer gestage aanvoer van (bestelde) boeken. Als laatste bedank ik al die anderen die ik hier vergeten ben bij name te noemen, maar die mij ten minste een deel van mijn kronkelende (denk- en levens)weg nabij geweest zijn en mij met hun ideeën en bemoediging geïnspireerd hebben. Het was bij vlagen een eenzaam avontuur in het rijk van de geest waar in het hooggebergte de lucht weliswaar ijl is, maar de panorama's wonderschoon. Op de valreep kwam d(r)s. Ineke van den Beukel in mijn leven, dat is het begin van een nieuw verhaal met ongetwijfeld zijn eigen verrassende 'twists and turns'.

Ik draag dit proefschrift op ter herinnering aan mijn grootvader Jelle Zijlstra Wzn (1880-1980, het achtervoegsel was essentieel voor hem: zoon van Wybe) en mijn ouders Cornelis Zijlstra (1925-2011) en Willy Petronella Zijlstra-De Jong (1928-2017). Zij zijn mij voorgegaan op de weg van het geloof, het geloof dat inzicht zoekt (cf. Anselmus). 'De vreze des Heren is het beginsel der wijsheid' (Spreuken 9:10a; NBG 1951) was de tekst die zij mij meegaven bij mijn afstuderen aan de Vrije Universiteit. Een spreuk die op de voorgevel stond van het Christelijk Lyceum in Alphen a/d Rijn waar ik de middelbare school bezocht. Mijn ouders hebben zich veel onttrokken om mij en mijn zus Ingrid te laten studeren. Dit proefschrift is er de uiteindelijke vrucht van. Zij zijn intussen getransfigureerd en participeren in die immense 'wolk van (geloofs)getuigen' (Hebreeën 11 en 12:1). Grootvader Jelle 'emigreerde' naar eigen zeggen met zijn ouders van Fryslân naar Holland, verliet 'de oerpolder' en gaf gehoor aan 'de stem van het water' om te spreken met twee

boektitels van Hylke Speerstra, chroniqueur van Friese boeren en schippers.⁶ Zo werd hij (binnenvaart)schipper naast God.

Ik eindig met een gedicht dat uitdrukking geeft aan Taylors rake typering van de geest van de Reformatie als ‘the affirmation of ordinary life’ waar God bij uitstek gediend wil worden. Paustovski’s ‘onbereikbare oorden’ zijn soms zomaar te vinden langs de boorden van de Waal.

DE MOEDER DE VROUW

Ik ging naar Bommel om de brug te zien.
Ik zag de nieuwe brug. Twee overzijden
die elkaar vroeger schenen te vermijden
worden weer bure. Een minuut of tien
dat ik daar lag, in 't gras, mijn thee gedronken
mijn hoofd vol van het landschap wijd en zijd-
laat mij daar midden uit de oneindigheid
een stem vernemen dat mijn oren klonken.
Het was een vrouw. Het schip dat zij bevoer kwam
langzaam stroom af door de brug gevaren.
Zij was alleen aan dek, zij stond bij 't roer.
en wat zij zong hoorde ik dat psalmen waren.
O, dacht ik, o dat daar mijn moeder voer.
Prijs God zong zij, Zijn hand zal u bewaren.

Martinus Nijhoff (1934)

Goede Vrijdag en Pasen Anno Domini 2026

⁶ Hylke Speerstra, *De oerpolder: het boerenleven achter de dijken*, Amsterdam, 2007; *De stem van het water. Getuigenissen van de vroegere schipperij*, Gorredijk, 2021. Zijn boeken, waaronder zijn laatste *Testament van de ziel* (Amsterdam, 2023), vonden hun weg naar tienduizenden lezers in Fryslân (en daarbuiten).

Lijst met afkortingen

AW	Archimedes und wir (Niklas Luhmann)
BM	Beobachtungen der Moderne (Niklas Luhmann)
CC	Cosmic Connections (Charles Taylor)
CIS	The Christian Idea of the State (Herman Dooyeweerd)
CTSI	A Christian Theory of Social Institutions (Herman Dooyeweerd)
DC	Dilemmas and Connections (Charles Taylor)
ESR	Essays on Self-Reference (Niklas Luhmann)
FR	Funktion der Religion (Niklas Luhmann)
GG	Die Gesellschaft der Gesellschaft (Niklas Luhmann)
gGG	Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft (Semjon Frank)
GGHL	Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland (Otto Brunner e.a.)
GS I, II, III, IV	Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 1, 2, 3 & 4 (Niklas Luhmann)
GW	Die Gegenstand des Wissens (Semjon Frank)
HMS	Hegel and Modern Society (Charles Taylor)
HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie (Joachim Ritter e.a.)
I	Ideenevolution (Niklas Luhmann)
IESBS	International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences
JRL	Jenseits von rechts und links (Semjon Frank)
LF	Licht in der Finsternis (Semjon Frank)
ML	The Meaning of Life (Semjon Frank)
MM	De malaise van de moderniteit (Charles Taylor)
MSI	Modern Social Imaginaries (Charles Taylor)
MuG	Mit uns ist Gott (Semjon Frank)
NC	A New Critique of Theoretical Thought (Herman Dooyeweerd)
ÖK	Ökologische Kommunikation (Niklas Luhmann)
P	Protest (Niklas Luhmann)
PHS	Philosophy and the Human Sciences (Charles Taylor)
RG	Die Religion der Gesellschaft (Niklas Luhmann)
RM	Die Realität und der Mensch (Semjon Frank)
RSW	Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte (Herman Dooyeweerd)
RV	Wat betekent religie vandaag? (Charles Taylor)
SA	A Secular Age (Charles Taylor)
SA 1, 2, 3, 4, 5, 6	Soziologische Aufklärung, Band 1 t/m 6 (Niklas Luhmann)
SdR	Soziologie des Risikos (Niklas Luhmann)

SFC	Secularism and the Freedom of Conscience (Charles Taylor)
SFS	The Spiritual Foundations of Society (Semjon Frank)
SoS	Sources of the Self (Charles Taylor)
SS	Soziale Systeme (Niklas Luhmann)
TWT	In the Twilight of Western Thought (Herman Dooyeweerd)
U	Das Unergründliche (Semjon Frank)
V	Verkenningen in de wijsbegeerte, de sociologie en de rechtsgeschiedenis (Herman Dooyeweerd)
VB	Vernieuwing en bezinning (Herman Dooyeweerd)
WdW	De Wijsbegeerte der Wetsidee (Herman Dooyeweerd)
WG	Die Wissenschaft der Gesellschaft (Niklas Luhmann)
WiG	Die Wirtschaft der Gesellschaft (Niklas Luhmann)

Hoofdstuk 1

Inleiding: onbehagen en crisis van de moderniteit

Motto

This loss of conviction about the human capacity to craft and steer its existence or even to secure its future is the most profound and devastating sense in which modernity is “over”. Neoliberalism’s perverse theology of markets rests on this land of scorched belief in the modern. ... the hidden hand has gone permanently missing. Neoliberal rationality did not germinate this civilizational despair. However, its figuration of the human, its reality principle, and its worldview – “there is no alternative” – consecrates, deepens, and naturalizes without acknowledging this despair.... Insistence that “another world is possible” runs opposite to this tide of general despair (Wendy Brown).⁷

⁷. Brown (2015, 221-222).

1.1 Context van het onderzoek: neoliberale modernisering

De Britse filmregisseur Ken Loach (1936) heeft een indringende film gemaakt over het leven van de Engelse pakjesbezorger Ricky Turner, getiteld *Sorry We Missed You* (2019). Ricky zit als gevolg van de financiële crisis van 2008 in de schulden die hij samen met zijn vrouw Abbie tegen de klippen op probeert weg te werken. Letterlijk. Zij heeft een flexbaan in de thuiszorg. Ze verkopen hun auto en zijn veel tijd kwijt in het openbaar vervoer. Hij ziet zich genooddaakt via een uitzendbureau flexwerk als pakketbezorger aan te nemen. Bij de geringste tijdsoverschrijding of het zoek raken van een pakketje volgt een boete. Een praatje met collega's op het pakketafhaalpunt wordt stevast gevolgd door gefoeter en gescheld van de gierige en geldbeluste baas Maloney over het verlies van werktijd. Te laat komen kan leiden tot onmiddellijk ontslag. Met hun tienerzoon Seb gaat het van kwaad tot erger, hij spijbelt van school en krijgt problemen met zijn graffiti. Hij en zijn zus Liza Jane krijgen nauwelijks aandacht van hun voortdurend gestresste ouders. Ze eten zelden als gezin aan tafel.

Het is een aangrijpende film die het leven van de hoofdrolspelers treffend in beeld brengt. Er zit een tragische ontwikkeling in, omdat zowel de verhoudingen van Ricky op het werk met directe collega's en zijn baas als zijn gezinsleven geleidelijk aan volledig ontwricht raken door de druk en stress van het werk. Een van de meest trieste scènes is als Ricky tijdens zijn werk op straat beroofd wordt, zijn scanner kwijtraakt en lichamelijk letsel oploopt zodat hij naar de eerstehulp post van een ziekenhuis moet. Zijn baas Maloney is woedend en schreeuwt hem door de telefoon toe dat hij een boete van meer dan duizend pond tegemoet kan zien. Geen enkel medeleven van deze hardvochtige Scrooge (cf. Charles Dickens, *A Christmas Carol*).

1.1.1 De onzichtbare maar werkzame neoliberale ideologie

Vanaf ongeveer 1980 zien we de opkomst van het neoliberale regime met een primaat van de markt, aanvankelijk in de Angelsaksische wereld en kort daarna ook op het Europese continent.⁸ Het naoorlogse evenwicht van kapitaal en arbeid verschuift naar de productiefactor kapitaal. Tegelijk wordt de verzorgingsstaat sterk versoberd. Haar legitimiteit raakt geproblematiseerd. Collectieve verantwoordelijkheid van de overheid verschuift naar de eigen verantwoordelijkheid en zelfredzaamheid van het individu. Naast de opwaardering en heiligverklaring van de markt (een seculiere [af] god), geldt hetzelfde voor het (vrije) ondernemerschap. De zzp-er doet zijn intrede,

⁸ Zie voor de opkomst en geschiedenis van het neoliberalisme: Crouch (2011, 34-47); Butterwegge et al. (2008); Mellink & Oudenampsen (2022); Harvey (2005); Wils (2022, 56-89).

evenwel zonder sociale zekerheid en verplichte pensioenvoorziening. Andere *kenmerken* van het neoliberalisme sluiten hierbij aan: privatisering en deregulering van overheidstaken, voortdurende kostenreducties, belastingverlagingen voor het bedrijfsleven en de hoogste inkomens, winstmaximalisering bij bedrijven ten bate van de aandeelhouders, liberalisering van de internationale kapitaalstromen en vrijhandel, het afwijzen van een serieuze vermogensbelasting.

Hieronder volgt een nadere *tour d'horizon* langs de belangrijkste *effecten* van het neoliberalisme. Ze bestrijken de samenleving in haar breedte. Ik begin met enkele financiële aspecten en noem de monetarisering van de economie (het toegenomen belang van geld[stromen] in het geheel van de economie), het dictaat van de (anonieme) financiële markten voor het overheids- en ondernemingsbeleid, de externalisering van de maatschappelijke en ecologische kosten door (groot) bedrijven oftewel hun afwenteling op de maatschappij. Vervolgens wijs ik op de vermarkting en commodificatie (primaat van de geldwaarde ten opzichte van de intrinsieke waarde) van de niet-economische domeinen van de samenleving. Dan zijn er de effecten van een toegenomen sociale ongelijkheid en armoede in de Westerse wereld met een herverdeling van inkomen van arm naar rijk, een eveneens toegenomen vermogensongelijkheid, afbouw van de sociale zekerheid en arbeidsbescherming en daarmee van bestaanszekerheid, in koopkracht sterk achterblijvende pensioenen. Vervolgens is er de tanende invloed van vakbonden en de flexibilisering van de arbeidsmarkt. Bovendien is er een uitholling van democratie en rechtsstaat ten gevolge van onder andere de vermarkting van het democratisch bestel. Het electoraat wordt opgevat als een te veroveren markt door inzet van marketingtechnieken. In arbeidsorganisaties toont het neoliberalisme zich in een dominante managementcultuur met een dwang tot monitoring van en verantwoording voor professionals en een focus op hun zelf-management.

Voorts is er de verschraling van het publieke domein: infrastructuur, openbaar vervoer, onderwijs en zorg zijn al enkele decennia structureel verwaarloosd. Over het universitaire bestel kan geconstateerd worden dat wetenschap meer en meer een te verhandelen goed op de (wereld)markt is geworden. Er komen internationale *rankings* die een krachtige stimulans zijn gebleken voor maximale kwantitatieve output in de vorm van Engelstalige publicaties in internationaal erkende toptijdschriften. Opmerkelijk is dat deze krachtige tendens zich heeft doorgezet ondanks enkele decennia met aanhoudende kritiek vanuit de academische wereld.⁹ Tenslotte is er de toegenomen meritocratisering van de samenleving met als motto: succes is (net als falen) een keuze, maar met als effect

⁹ Cf. Münch (2011); Nussbaum (2010); Lorenz et al. (2008).

een scherpe(re) tweedeling tussen hoger en lager opgeleiden.¹⁰ Overigens zijn er naast het neoliberale marktdenken ook andere, hier niet-besproken oorzaken van alle genoemde effecten die het neoliberalisme op zijn beurt hebben versterkt.

Hoe zouden we het neoliberalisme kunnen omschrijven? Ik volg de definitie van Hall en Lamont: ‘... neoliberalism (is) understood as a wide-ranging shift in prevalent ideas and social relationships privileging more intense market competition, less state intervention, and an entrepreneurial orientation to action.’¹¹ In aanvulling hierop geef ik de omschrijving van Brown: ‘... neoliberalism (is) a peculiar form of reason that configures all aspects of existence in economic terms ...’¹² De relevantie hiervan voor mijn onderzoek is dat neoliberale modernisering een eigen logica en type rationaliteit impliceert en volgt. In de kern gaat het om een gedepolitiseerde vorm van *managerial governance*. De term *governance* herinnert aan de uitdrukking *gouvernementalité* bij Foucault waarin ook het moment van mentaliteit besloten ligt.

Dit zijn de belangrijkste empirische maatschappelijke veranderingen die we kunnen samenvatten als de economische kolonisering van de samenleving in al zijn domeinen, instituties en haarvaten (cf. Foucault over de microfysica van de macht en Habermas over de kolonisering van de leefwereld door economie [geld] en politiek [macht]). Zij wordt gevoed en gelegitimeerd door een ideologie of utopie; volgens Achterhuis de utopie van de vrije markt die beslag legt op de geesten en vorm krijgt in het beleid van de mondiale economische en politieke elites, onder aanvoering van de Verenigde Staten.¹³ De neoliberale utopie draagt de belofte in zich van een seculiere heilsweg naar menselijk geluk: maximale consumptie, maximaal genot, maximale rijkdom verwerven en het maximale uit zichzelf halen (totdat burn-out en dood erop volgen).¹⁴ Als utopie of misschien beter als ideologie weet het neoliberalisme zichzelf goeddeels onzichtbaar te maken, maar ze is daardoor des te werkzamer. Slechts weinige aanhangers en sympathisanten noemen zichzelf liberaal.

Het contrast is opmerkelijk omdat dezelfde elites – alsook de lagere echelons van management op meso-niveau – zichzelf steevast wel modern noemen. ‘Neoliberaal’ is in het publieke domein een tamelijk onbepaald scheldwoord geworden, ‘modern’ wil (bijna) iedereen zijn. Zo zijn vrijwel alle overheidsbezuinigingen en de uitholling van publieke voorzieningen eufemistisch gelegitimeerd als modernisering.

¹⁰. Cf. Young (1994); Sandel (2020); Wils (2022, 65-70, 85-88); Piketty (2014).

¹¹. Hall & Lamont (2013, 3).

¹². Brown (2015, 17; cf. 21, 28, 115-131, 176, 201).

¹³. Achterhuis (2010); Duménil & Lévy (2011).

¹⁴. Han (2011); Wils (2022, 82-84).

En wie kan er nu tegen moderniseringën zijn, daarmee de hegemonie voor een neoliberaal beleid opeisend?! Het neoliberalisme veronderstelt niet primair een kleine(re) overheid, maar juist een actief ingrijpen van de overheid om hindernissen voor de vrije markt weg te nemen. Het leidt in het neoliberalisme tot een paradoxaal begrip van staat en praktisch beleid.¹⁵ Vrijheid van burgers roept tegelijk intensieve(re) vormen van (digitale) controle door de overheid op. Bureaucratie bloeit als nooit tevoren.

Het hoogtepunt van de marktwerking en het geloof in haar heilzame werking valt in de periode van de jaren 1990 tot aan de financiële crisis van 2007-2008. Het was tegelijk ook de hoogtij van een nieuwe mondialiseringsgolf – technologisch mogelijk gemaakt door ICT, later door Big-Tech en Big-Data, nu door AI - en gaf daarmee een nieuwe impuls aan de modernisering van de samenleving. Toch is het neoliberale denken en beleid niet verdwenen, ondanks dat de zwarte schaduwzijden na 2008 steeds zichtbaarder geworden zijn in falend beleid in tal van maatschappelijke domeinen. Wat is hiervan de oorzaak? De ideologie van het neoliberalisme heeft een hegemoniaal karakter gekregen en houdt de geesten nog altijd in de greep, vooral van degenen die profiteren van marktwerking en vrijhandel. Het is een regime met een systemisch (stelselmatig) karakter geworden, een vorm van zacht totalitarisme (cf. Charles Taylor, ontleend aan De Tocqueville).¹⁶ De suggestie is dat er geen andere economische en maatschappelijke orde mogelijk is en ontkent de politieke orde (TINA, There Is No Alternative). In andere woorden: het neoliberale regime naturaliseert de bestaande sociale orde tot een marktmaatschappij en sluit mogelijke systeemalternatieven uit.¹⁷ Daarbij komt dat het neoliberalisme succesvol is gebleken, met name voor bepaalde groepen in de samenleving die hechten aan (het behoud van) hun (materiële) verworvenheden.

De opkomst van het populisme sinds de laatste eeuwwisseling kan mede begrepen worden uit de onvrede bij de verliezers van de neoliberale mondialisering. Ik noem de flexibilisering van de arbeid, achterblijvende inkomens en koopkracht, het eroderen van bestaanszekerheid en het wegvallen van sociale bescherming, het verlies van de vertrouwde kaders van de natiestaat, eigen regio en buurt met ontheemding en ontregeling (anomie, cf. Durkheim) als schrijnende gevolgen. Een enigszins relativerende kanttekening bij de neoliberale hegemonie: de toegenomen macht van het dictatoriale Chinese staatskapitalisme in de

¹⁵ Cf. Crouch (2011, 95-108); Brown (2015, 40, 48-49, 212).

¹⁶ Cf. Crouch (2011); Vogl (2016); Giroux (2008); Elchardus (2021, 167-181); Boltanski & Chiapello (2007).

¹⁷ Zie voor mogelijke alternatieven: Giroux (2008, 147-180); Wils (2022, 210-250); Lijster (2022); Bude (2019); Goudzwaard & Bartholomew (2017), Balkenende & Buijs (2024).

afgelopen decennia vormt intussen een geopolitieke bedreiging voor de neoliberale vrijhandelsspolitiek. Dat geldt ook van de autocratische Russische grondstoffeneconomie die als geopolitiek wapen wordt ingezet. Hier staat tegenover dat in beide landen belangrijke kenmerken van het neoliberalisme zijn doorgedrongen zoals meritocratie, liberalisering van de arbeid en een omvangrijk precariaat. En Rusland was in de jaren 1990 ten tijde van Jeltsin onder leiding van zijn (vice-)premiers Gaidar en Tsjoebais onderworpen aan een neoliberale shocktherapie die desastreus uitpakte voor de bevolking.¹⁸

De bankencrisis liet al zien dat nationale overheden gedwongen waren banken te nationaliseren, in strijd met hun neoliberale ideologie en beleid. Met belastinggeld van burgers moesten de grootbanken gered worden van een roemloos faillissement. Ze profiteerden van het 'too big too fail' en gingen na ontvangen staatssteun grotendeels op de oude voet verder. Op het niveau van Europese Unie en Europese Centrale Bank werden krachtige, nauwelijks democratisch gecontroleerde maatregelen genomen. Vervolgens maakte de coronapandemie tussen 2020 en 2022 duidelijk dat de markt als het erop aankomt een dergelijke bedreiging van de volksgezondheid niet oplost (neem de tekorten aan hulpmiddelen) en de staat ongekend ingrijpende maatregelen moest treffen zoals lockdowns en avondklokken.

De parlementaire democratie is in de meeste Westerse landen gaan lijken op een formele façade, een soort Potjomkin-dorp dat tijdens verkiezingscampagnes als façade wordt opgetuigd, terwijl in werkelijkheid de lobby's van grootbedrijven op basis van informele invloed de richting van de politieke besluitvorming meebepalen.¹⁹ Dat geeft aan de overheid corporatistische trekken, omdat de belangrijkste vertegenwoordigers van het bedrijfsleven het sociaal-economisch beleid naar hun hand trachten te zetten. Voorts ontberen internationale gremia als de Europese Centrale Bank, het Internationaal Monetair Fonds, de OESO, de Wereldhandelsorganisatie en het Wereld Economisch Forum (Davos) iedere vorm van democratische legitimatie en controle. Neoliberale mondialisering van de markteconomie en democratie staan op gespannen voet met elkaar.²⁰ Hiertegenover is het klassieke liberalisme (John Locke) juist één van de bronnen van de moderne representatieve democratie.

^{18.} Klein (2007).

^{19.} Crouch (2011, 186-192); Lösch (2008, 221-283); Wils, (2022, 184-207).

^{20.} Zie Elchardus (2021, 119, 185-188, 192, 267-269); Crouch (2011, 182); Wils (2022, 56-58); Vogl (2016, 137-192); Lösch (2008, 221-283); Nachtwey (2017, 89-94); Brown (2015, 151-173); Herzog (2025, 39-72).

1.1.2 Excurs: de klassieke grondleggers van het neoliberalisme en hun context

Het neoliberalisme heeft oudere papieren dan de periode sinds de jaren 1980. Toen is het herontdekt nadat het in de jaren rond de Tweede Wereldoorlog voor het eerst werd geformuleerd. Friedrich von Hayek (1899-1992) en Milton Friedman (1912-2006) gelden als de belangrijkste intellectuele grondleggers en inspiratiebronnen van het neoliberalisme. Hun hoofdwerken zijn respectievelijk *The Road to Serfdom* en *Capitalism and Freedom*.²¹ Beiden reageerden op de sterk afgenomen populariteit van het *laisser-faire* kapitalisme dat geen antwoord had op de economische depressie van de jaren 1930.

Friedman is één van de leidende economen van de Chicago School in de economie die zich kenmerkt door het zogenoemde monetarisme. Hierin ligt de focus op de limitering van de geldhoeveelheid in de economie teneinde de inflatie te beteugelen. Dat is de taak van centrale banken. Von Hayek behoort tot de Oostenrijkse school van het zogenoemde ordo-liberalisme. Bij hem ligt de nadruk op de markt als spontaan gegroeide ordening van het economisch handelen van individuen. Het spontane verwijst naar de wijsheid van eeuwen die gerespecteerd dient te worden en staat tegenover een geconstrueerde sociale orde. Ze veronderstelt een organische evolutie van de maatschappij, waarin de staat niet op een kunstmatige manier behoort in te grijpen, anders dan in het scheppen van de juridische voorwaarden voor de markt (de instituties van het privé-eigendom, het contractrecht en andere). De markt is volgens Von Hayek de belangrijkste spontaan gegroeide institutie van de samenleving. Het rechtssysteem zou ten dienste moeten staan van de economie.

Wat zijn de belangrijkste verschillen tussen Von Hayek en Friedman enerzijds en het neoliberalisme vanaf de jaren 1980 anderzijds? Ze hebben betrekking op de veranderde maatschappelijke en politieke context die hun diagnoses van de economie en politiek bepaalden. De context van Von Hayek vormde het in zijn tijd dominante collectivisme dat zowel tot uiting kwam in nationaalsocialisme en fascisme als in het socialisme in de Sovjet-Unie. Het collectivisme – met een leidende en sturende rol van de staat in de economie – vormde een bedreiging voor de vrijheid van het individu. Von Hayek zag in genoemde ideologieën het gevaar dat een geleide economie of een planeconomie onherroepelijk zou leiden tot centralisme en een toenemende greep van de politieke machthebbers op de economie noodzakelijk zou maken. Dat zou vanzelf uitlopen op een totalitaire samenleving waarin de vrijheid is verdwenen. Een socialistische planeconomie

²¹ Von Hayek (2006); Friedman (1982).

is aldus gedoemd om te mislukken, omdat ze tot totalitarisme leidt. Het prijsmechanisme van de vrije markt reduceert de onzekerheid over de toekomst en het tekort aan informatie hierover bij economische actoren.

Friedman reageerde op zijn beurt op de New Deal van Roosevelt (president van de VS van 1933 tot 1945) en de achterliggende economische theorie van Keynes. Volgens Keynes diende de overheid in geval van een economische crisis in te grijpen met stimuleringsmaatregelen zoals het scheppen van werkgelegenheid. De Verenigde Staten kenden evenwel nooit het collectivisme waartegen Von Hayek zich keerde. Friedman ging uit van de stelling dat economische vrijheid ten grondslag ligt aan politieke vrijheid. Een democratische rechtsstaat veronderstelt een (vrije) markteconomie. Dat maakte dat Friedman begin jaren 1970 een economisch experiment in overeenstemming met zijn economische theorie (een 'shock' waarmee de vrije markteconomie na een staatsgreep geïntroduceerd werd ten koste van bestaande economische instituties, ontluikende democratie en sociale voorzieningen) steunde in het Chili van dictator Pinochet; een experiment dat grote aantallen slachtoffers veroorzaakte. Ook Von Hayek was een aanhanger van de neoliberale economische revolutie in Chili, die overigens bepaald niet spontaan tot stand kwam maar een grote breuk betekende met de bestaande maatschappelijke orde aldaar. Intussen is Friedman niet alleen een voorstander van zo weinig mogelijk overheidsbemoeienis met de economie, binnen de economische sfeer reikt de sociale verantwoordelijkheid van bedrijven niet verder dan winstmaximalisatie ten gunste van de aandeelhouders. Bedrijven dragen geen verantwoordelijkheid voor maatschappij en milieu.²²

De context van de jaren 1980, waarin het neoliberalisme herontdekt werd, was een totaal andere dan die van Von Hayek en Friedman. Met name in West-Europa groeide in de tweede helft van de jaren 1970 de crisis van de verzorgingsstaat, was er een hoge hardnekkige inflatie en stagneerde de economische groei. Het gevolg was onder andere een ongekennde massawerkloosheid. Daarnaast stuitte het internationale handelsverkeer op belemmeringen en barrières op het terrein van nationale regelgeving zoals tarieven voor import en export en protectie van de eigen industrie. Vervolgens was er de macht van de vakbonden die opkwamen voor het behoud van werkgelegenheid en nivellering van inkomens, en die vanuit liberaal gezichtspunt vernieuwing van de economie en economische groei in de weg stonden. Tenslotte maakte de ICT-revolutie vanaf begin jaren 1980 een aanzienlijke versnelling van het maatschappelijk leven en het handelsverkeer

²². Zie Verkerk (2013, 209–221, met name 212–213).

mogelijk. Het collectivisme van de socialistische planeconomie verdween met de implosie van de Sovjet-Unie en het Oostblok in de periode 1989-1991.

1.1.3 De crisis van de moderniteit

De neoliberale modernisering van de westerse samenlevingen heeft de al langer op spelende crisis van de moderniteit, onder andere tot uiting komend in de crisis van de verzorgingsstaat, niet kunnen terugdringen. Ze is eerder een uitdrukking gebleken van een vlucht naar voren met een op hol geslagen consumptie, productie en mobiliteit. Zo gebruiken sociologische moderniseringstheorieën geregeld de (zelf-)typering late moderniteit.²³ Deze uitdrukking draagt de suggestie in zich dat de moderniteit op het punt staat te verdwijnen, omdat ze in haar laatste (terminale?) fase verkeert. Zo spreekt de Duitse socioloog Oliver Nachtwey over de 'regressive Moderne' en stelt Wolfgang Streeck de vraag naar het einde van het kapitalisme; Mark Elchardus verdedigt de stelling dat het (neo-)liberalisme destructief is en gezorgd heeft voor een instabiele wereld.²⁴ De post-moderniteit belichaamt eveneens de crisis van de moderniteit zonder de maatschappij een richting te wijzen. Ze heeft zichzelf verteerd in haar nihilistische ironie zoals bleek toen ze na de terreuraanslagen op de Twin Towers (9-11-2001) geen antwoord had op het islamitisch fundamentalisme. Ook tegenover herlevend nationalisme en populisme stond ze in geestelijk opzicht met lege handen.

Noch de moderniteit, noch het neoliberalisme, noch de combinatie ervan in neoliberale modernisering heeft de crisis in de maatschappij (haar fragmentering en tweedeling), de ecologische crisis en klimaatcrisis, de culturele en geestelijke crisis (zingeving!) van het Westen tot een verlichting, laat staan tot een oplossing gebracht. Gemeenschappelijk aan deze crises is hun chronisch karakter, ook al vindt dat geen algemeen gedeelde erkenning. Andere regio's in de wereld worden er ook door geraakt en in meegesleept. Indien Wendy Brown gelijk heeft, dan heeft de (Westerse) wereld geen toekomst en rest slechts wanhoop zoals uit de slotpassage van haar boek blijkt.²⁵ Zij legt daarmee ook de zingevingscrisis van de moderniteit bloot. Henri Giroux huldigt een vergelijkbaar standpunt: 'Central to these new movements [van verzet tegen het neoliberalisme, AZ] is the notion

²³ Dit begon al bij de Frankfurter Schule in de jaren 1960 met hun begrip van het late kapitalisme en leeft voort bij Habermas; recenter bij Giddens (zie **2.5.1**), Reckwitz (2020) en Reckwitz & Rosa (2021).

²⁴ Bij Nachtwey (2017) staat de sociale daling van de middenklasse naar de onderklasse centraal, onderbouwd met veel empirische gegevens over de ontwikkelingen in Duitsland. Cf. Streeck (2016); Elchardus (2021, 12).

²⁵ Brown (2015, 221-222). Zie het motto van dit hoofdstuk.

that neoliberalism has to be understood within a larger crisis of vision, meaning, education, and political agency.²⁶

Veel analyses van de neoliberale modernisering beperken zich tot economie, politiek en mondialisering. Het valt mij in de (kritische) literatuur over het neoliberale regime op dat er wel aandacht is voor het ideologisch karakter ervan, maar niet of nauwelijks voor de geestelijke dieptedimensie. Daar ligt juist het *Anliegen* van mijn onderzoek: thematiseren van de weinig populaire geestelijke dieptedimensie van de crisis. Ik vermoed dat daar ook de samenhang in schuilt tussen al die crises.²⁷ Wils stelt terecht dat we ons op een keerpunt bevinden: 'Der Ausgangspunkt der Blickrichtung beginnt demnach bei der Anerkennung der krisenhaften und kritischen Verfasstheit unserer Gesellschaft. Wir sind ökologisch und sozial an einem Wendepunkt gekommen. Wir dürfen nicht mehr so weiter, und bald werden wir es auch nicht mehr können.'²⁸ In die zin zou het neoliberalisme zowel culminatie als eindpunt van moderniteit en modernisering kunnen zijn.

Dat zal voor sommige mensen een ongemakkelijk gevoel oproepen. Verdringing ervan is een menselijke, ja al te menselijke eigenschap. Dat wist een Heidegger al die het menselijk bestaan typeerde als een 'Sein-zum-Tode'. Intussen is voor mij het neoliberalisme de aanleiding en ingang om breder en dieper in te gaan op de zingevings- en legitimeringscrisis van de moderniteit. Ondanks het falen van het neoliberale beleid op tal van maatschappelijke terreinen in de Westerse wereld en daarbuiten is, zoals gezegd, het neoliberalisme, althans in het Westen, nog altijd de enige, publiek gedeelde ideologie, zeker onder de economische en politieke elites alsook de beleidsmakers op het meso-niveau van organisaties.²⁹ Ook het populisme heeft dat tij niet weten te keren, bij gebrek aan serieuze alternatieven en vooral vanwege de geest van ressentiment en rancune die het drijft.³⁰ Daarbij komt een opportunisme met een telkens andere dominante focus: eerst een anti-Islam retoriek, tegelijkertijd en vervolgens een anti-migratie vertoog en sinds Covid-19 een uitwaaierend complot-denken.

Intussen is mijn vermoeden dat de neoliberale ideologie een geestelijk vacuüm heeft gevuld dat na de secularisering van het publieke domein in de meeste

²⁶. Giroux (2008, 3). Cf. Lösch (2008, 251-257).

²⁷. Wils ziet de Covid-19 pandemie als het voorspel voor de nog grotere klimaatcrisis, zie Wils (2022, 12). Over de samenhang van de crises zie ook Goudzwaard & Bartholomew (2017, 224-231).

²⁸. Wils (2022, 238).

²⁹. Cf. Crouch (2011, 170).

³⁰. Zie voor de relatie tussen liberaal regime en populisme Vogl (2021); Elchardus (2021); Houwen (2013).

Westerse landen is ontstaan. Misschien is dat wel de belangrijkste reden waarom de maatschappij er geen afstand van kan nemen: hoe dan de dreigende leegte (een *horror vacui*) te vullen? Het neoliberalisme is dus niet (alleen) het gevolg van de implosie van het socialistische systeem in Oost-Europa, historisch gezien kwam het al 10 tot 15 jaar eerder op. Ook de sociaaldemocratie is sinds de jaren 1980 geen alternatief gebleken, zelfs niet na de bijna-implosie van het internationale bankensysteem in 2008. De arbeidersklasse van voorheen emancipeerde zich via het onderwijs naar de middenklasse. Het nieuwe precariaat van migranten en de laagopgeleide, autochtone bevolkingssegmenten is te heterogeen om een nieuwe klasse te vormen met een duidelijk afgebakende identiteit en herkenbare levensstijl.³¹

Het motto van dit hoofdstuk, ontleend aan Wendy Brown (zelf geen gelovige), spreekt over een theologie van de markt. Uit het citaat spreekt ook een nihilistische leegte en in politiek-economische zin de machteloosheid van 'links'. Intussen heeft het marktfundamentalisme een quasi-metafysisch of zelfs quasi-religieus karakter aangenomen, terwijl een moreel neutraal geacht publiek domein aan het nihilisme is prijsgegeven (de erosie van het publieke ethos). Zelfs zingeving is geprivatiseerd en vermarkt. In termen van Gods eigenschappen volgens de klassieke theologische dogmatiek: het neoliberale kapitalisme lijkt alomtegenwoordig, maar ook alwetend en almachtig. Het Oude Testament laat evenwel zien dat de God van Israël niet gemanipuleerd kan worden, niet met magische rituelen en nog minder met hedendaagse marketingtechnieken.

Creston Davis spreekt in zijn inleiding op een discussie tussen Slavoj Žižek en John Milbank over 'the advent of this capitalist nihilism' wanneer hij verwijst naar de neoliberale mondialisering en maakt dan de volgende opmerking, die aansluit bij mijn vermoeden:

In response to the advent of this capitalist nihilism, thought – the act of thinking – was forced to find a new way forward, a new source of hope. It had to appeal to a tradition that could resist the hegemony of capitalism and its presupposition – the individual will-to-power. Thinkers of resistance to capitalist depreciation could no longer appeal to the humanist-Marxist tradition alone, especially as the history of actually existing Marxism finally folded before the juggernaut of capitalism. This was the opening for the theological. The portal to theology was opened precisely because capitalism is ultimately a self-enclosed structure, and

³¹. Zie Standing (2015); Vuyk (2017); Elchardus (2021, 188-195).

*so theology gives us a way to transcend capital premised on rationality and not on Ego (the Hegelian "In-Itself").*³²

Ik noteer hier het contrast met het motto van Brown waarmee ik dit hoofdstuk begon. Bij haar is er de typering van het neoliberalisme als een 'perverse theologie', bij Davis komt theologie naar voren als mogelijkheid om het kapitalisme te transcenderen. Waar Brown in het vervolg van het gegeven citaat spreekt in termen van wanhoop, aangezien zich geen alternatief aandient voor het neoliberalisme, spreekt Davis in bovenstaand citaat over een nieuwe bron van hoop.

Evenals Davis ziet ook Crouch een verband tussen het primaat van het neoliberalisme en het nihilisme in de maatschappij: 'Wenn jedoch, wie es unter die Dominanz neoliberaler Ideen geschieht, die Prinzipien des Marktes zum wichtigsten Massstab des Handelns auch der Institutionen anderer Bereiche werden, breitet sich diese Amoralität über die gesamte Gesellschaft aus.'³³ In **Hoofdstuk 8** kom ik hier op terug en zal ik betogen dat vanuit het transcendente gezichtspunt van het christelijk geloof – aldaar verwoord als de transcendentiaal-eschatologische doorbraak - de meest radicale kritiek mogelijk is op de (nihilistische leegte van de) moderniteit en in het verlengde daarvan op de in zichzelf besloten, alleen naar zichzelf verwijzende neoliberale marktideologie.³⁴ Bovenstaande passage van Davis is een belangrijke overweging waarom ik in dit proefschrift een analyse wil geven van de geest van de moderniteit. Hiervan is de geest van het neoliberalisme (de ideologie van de vrije markt) slechts de meest recente uitdrukking.

Het nieuwe van het neoliberalisme ligt (1) in de opvatting van de staat als een onderneming die ook dienovereenkomstig dient te functioneren en (2) een strikte overheidsregulering – met name op het niveau van de Europese Unie - van de markt zodat er een gelijk speelveld is met eerlijke competitie tussen actoren. (3) Verder gaat economische vrijheid samen met controle, in de Nederlandse context door tal van Autoriteiten zoals de Autoriteit Consument en Markt, de Autoriteit Financiële Markten en de Autoriteit Persoonsgegevens. (4) Anders dan het klassieke liberalisme van de 19^e eeuw breidt het neoliberalisme de werking van de markt en haar principes uit van de sector van de economie naar andere sectoren van de maatschappij. (5) Behalve een marktsamenleving biedt het neoliberalisme ook een op marktcategorieën afgestemde antropologie: mensen worden opgevat als

³². Zie Davis (2009, 3, cf. 21). Het kapitalisme als 'a self-enclosed structure' komt in een abstractere vorm, namelijk in de conceptie van autopoïësis (zelf-[re]productie) van sociale systemen, terug bij Luhmann (zie **3.4.4** en **5.4**).

³³. Crouch (2011, 51, cf. 153-154).

³⁴. Zie Zijlstra (2013).

ondernemende en concurrerende individuen die hun capaciteiten en persoonlijk nut maximaliseren (een variant van de *homo economicus*) en dienen in zichzelf als *human capital* te investeren, zichzelf te vermarkten en te presenteren als een sterk merk (*personal branding*); het laatste sluit ook een aantrekkelijk uiterlijk oftewel esthetisch kapitaal in. Dat alles vraagt om een flexibilisering van de mens met als effect 'the corrosion of character' naar het gelijknamige boek van Sennett.³⁵

Bij wijze van recapitulatie van het voorafgaande merk ik op dat er in wijsgerige zin een sterke samenhang bestaat tussen de neoliberale (markt)ideologie en de (late) moderniteit. In een schematische interpretatie weergegeven: (1) de Verlichting kiest voor het licht van de rede als bron, dat vervangt (seculariseert) het licht van het Woord van God als bron van het samenleven; (2) de late moderniteit ruilt een universele visie op de werkelijkheid, ethiek en wijsheid in voor een (radicaal) individualistische visie; (3) het neoliberalisme beperkt en concentreert het radicale individualisme tot/op markt en geld; (4) de hierboven gegeven voorbeelden zijn empirisch van aard en roepen de vraag op *waarom* en *hoe* ze samenhangen met de (late) moderniteit.³⁶

1.1.4 Kernproblemen van het neoliberalisme en de moderniteit

Ik wil mijn onderzoek richten op de moderniteit aangezien het neoliberalisme in haar context tot wasdom is gekomen en er ook een eigen wending aan heeft gegeven; een wending die geleid heeft tot een viertal onopgeloste kernproblemen. Zij transformeren het persoonlijk probleem van de pakketbezorger ('ik word uitgebuit, ik wil beter en eerlijker behandeld worden, ik zou een leukere baan willen') naar de *aard* van het probleem. Ik zie een viertal kernproblemen die tezamen mijn probleemstelling vormen:

1. Er is een legitimatie- en zingevingscrisis in de moderne samenleving, samen te vatten als het kernprobleem van secularisering van de moderniteit.³⁷ Dat uit zich in geestelijke leegte en visieloosheid.

³⁵. Cf. Sennett (1999); Bröckling (2007); Han (2011); Han (2014).

³⁶. Cf. Ferry (2007, 204-207). Ik anticipeer hier op mijn systematische onderscheiding tussen concepties (praktijken) en conceptualisering (theorieën) van de (late) moderniteit (cf. 2.2).

³⁷. Cf. het lemma 'Legalität, Legitimität', in: HWPh, Bd. 5, 161-166; het lemma 'Legitimität, Legalität', in: GGHL, Bd. 3, 677-740. Legitimering heeft in deze lemma's betrekking op de rechtvaardiging van de macht van de staat op basis van algemeen geldende principes (677). Mijn omschrijving van legitimering (legitimiteit) in 4.1 als de instemming met en aanvaarding van de maatschappelijke orde heeft een grotere reikwijdte dan de institutie van de staat.

2. Het primaat van de economie in de maatschappij en de instrumentalisering van de niet-economische domeinen vragen om een doordening van het kernprobleem van sociale differentiatie.
3. De zelfsturing op het niveau van individuen en organisaties, tot uiting komend in evaluaties en monitoring gericht op zelfverbetering en reorganisatie, maakt het kernprobleem van de (zelf-)reflexiviteit van de moderniteit zichtbaar.
4. De continue verandering en versnelling van het maatschappelijk leven vraagt om een doordening van het kernprobleem van de transformatie in en van de moderniteit.³⁸ Toegespitst op de nihilistische leegte van de moderniteit: in hoeverre en hoe zou zij zelf getransformeerd kunnen worden?

Deze problemen komen als deelvragen terug in mijn onderzoeksontwerp en vervolgens respectievelijk in de hoofdstukken 4, 5, 6 en 7 van dit proefschrift.

1.2 Vraagstelling van het onderzoek

In deze studie verricht ik een systematisch vergelijkend onderzoek naar de zingevings- en legitimatiecrisis van de moderniteit. Dat doe ik aan de hand van vier denkers: Semjon Frank, Herman Dooyeweerd, Niklas Luhmann en Charles Taylor. In Hoofdstuk 3 geef ik een verantwoording van mijn keuze en stel ik hen aan de lezer voor. Ik wil hen, gegeven mijn hierboven uitgesproken vermoeden over de geestelijke leegte van de moderniteit, plaatsen tegenover zinloosheid en nihilisme als contrapunt. Ik wil in de verschillende hoofdstukken laten zien hoe zij zich hiertoe verhouden en welke onderlinge verschillen en overeenkomsten daarbij opvallen. Frank, Dooyeweerd en Taylor zoeken ieder voor zich naar (nieuwe) vormen van zinervaring die het nihilisme te boven komen. Dat is echter niet de inzet van Luhmann die zich juist lijkt te voegen in de nihilistische conditie van de moderniteit.

De voorgaande omschrijving van de context van het onderzoek brengt mij tot de volgende doelstellingen:

³⁸. Wils (2022, 15, 22, 39, 47, 77) constateert dat de Covid-19 pandemie een abrupte stilstand van de samenleving tot gevolg had. Een maatschappij die aan een toenemende versnelling van haar modernisering onderworpen was, zo Hartmut Rosa naar wie Wils verwijst. Hiertegenover voert hij een pleidooi voor een temporisering van de dynamiek van de moderniteit. Een citaat: 'Nichts widerspricht der Signatur der Moderne jedoch mehr als eine solche radikale Verlangsamung' (47). Cf. Rosa (2005).

1. Een kritische analyse van de problematiek van de (zelf-)legitimatie- en zingevingscrisis van de moderniteit bij Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor.
2. Een kritische vergelijking van de transformatieperspectieven op de (zelf) legitimatie- en zingevingscrisis van de moderniteit bij Frank, Dooyeweerd en Taylor met Luhmann als hun contrapunt.
3. Een eigen bijdrage aan het denken over en voorbij de nihilistische kern van de moderniteit.
4. Gegeven de voorgaande doelstellingen: een bijdrage aan de (wijsgerige) verheldering van mijn probleemstelling (zie **1.1**)

De vraagstelling van mijn proefschrift is:

- *waarin* bestaat de zingeving- en legitimatiecrisis van de moderniteit volgens Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor?
- en *hoe* kan zij volgens hen in haar nihilistische kern en consequenties te boven gekomen worden?

Gegeven deze vraagstelling formuleer ik een vijftal onderzoeksvragen:

1. *Secularisatie*. Welk verband zien Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor tussen de secularisering van het moderne wijsgerige denken en de moderne maatschappij enerzijds en de (zelf-)legitimatie en zingeving van de maatschappelijke orde anderzijds?
2. *Sociale differentiatie*. Hoe waarden Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor de sociale differentiëring van de maatschappij in domeinen met een eigen logica als hart van het moderniseringsproces?
3. *Reflexieve modernisering*. Welke interpretatie en waardering geven Luhmann en Taylor aan de reflexieve wending in de moderniteit en modernisering?
4. *Transformatie*. Welke transformatie(s) zijn er volgens Frank, Dooyeweerd en Taylor nodig om de zingeving- en legitimatiecrisis van de moderniteit te boven te komen?
5. *Eigen visie*. Hoe zou een denken voorbij het nihilisme en de zinsverduistering en daarmee voorbij de moderniteit mogelijk zijn en eruit kunnen zien?

1.3 Opzet van het onderzoek

1.3.1 Structuur van dit proefschrift

Mijn studie heeft de volgende opzet. In Hoofdstuk 2 geef ik een analyse van de spanningen en tegengestelde waarden van de moderniteit. Ik bespreek er ook een drietal hedendaagse conceptualiseringen van moderniteit. Vervolgens stel ik

in Hoofdstuk 3 de vier denkers voor die in deze studie centraal staan. Ik ga bij ieder van hen in op hun biografie, de historische en wijsgerige context van hun denken alsook de inzet van hun denken en de kernbegrippen die zij gebruiken. Daarna volgt een viertal hoofdstukken waarin de vier kernproblemen van de moderniteit, zoals omgezet in de vier onderzoeksvragen, kritisch geanalyseerd worden. In deze hoofdstukken komt uit mijn dubbele vraagstelling vooral de *waarin*-vraag aan de orde. Hoofdstuk 4 behandelt het thema secularisering, Hoofdstuk 5 het thema sociale differentiëring, Hoofdstuk 6 het thema (zelf-)reflexieve modernisering en Hoofdstuk 7 het thema transformatie. Tenslotte ga ik in Hoofdstuk 8 denken voor eigen rekening, dat wil zeggen een eigen visie geven op de (nihilistische) geest van de moderniteit en haar kernproblemen. In Hoofdstuk 7 en 8 ga ik in op de *hoe*-vraag uit mijn dubbele vraagstelling. Hoofdstuk 9 bevat de conclusie van mijn onderzoek.

1.3.2 Methode van het onderzoek

Het onderzoek is een systematisch-vergelijkende studie van thematische aard. Daarmee is het een onderzoek waarbij de afzonderlijke denkers niet uitputtend worden geanalyseerd en evenmin op hun doorwerking (*Wirkungsgeschichte*) worden bevraagd. Ook zal niet worden nagegaan op welke wijzen de gekozen denkers elkaar hebben beïnvloed, voorzover daar al sprake van is. Dat is dus een dubbele abstractie. Het onderzoek is disciplinair verankerd in de sociale filosofie en ten dele in de (theoretische) sociologie. Ik wil mij vooral *denkend* verhouden tot de moderniteit en alleen waar dat illustratief en ondersteunend is gebruik maken van sociologische inzichten (een *kijkende* of observerende verhouding tot de moderniteit).

Hoewel een wijsgerige en sociologische benadering tegenwoordig meer en meer vervlochten zijn geraakt – ik noem hier de zelf-reflexieve wetenschapssociologie en de sociologie van de filosofie als nieuwe varianten van de kennissociologie – hecht ik aan het disciplinaire en methodische onderscheid tussen beide. Dat gaat terug op verschillen in het object van onderzoek van beide disciplines. De methode van onderzoek hoort mijns inziens een afgeleide te zijn van het object van onderzoek en niet omgekeerd de methode de (constructivistische) maatstaf voor het object van onderzoek. Wellicht een belangrijker overweging om hier zuiver te (blijven) onderscheiden is dat anders de filosofie een (te) gemakkelijke prooi wordt voor een sociologisch reductionisme (sociologisme).³⁹

³⁹. Cf. Zijlstra (2014).

Mijn methode van onderzoek is hermeneutisch-interpretatief en begripsanalytisch van karakter.⁴⁰ Er wordt uitsluitend literatuuronderzoek gedaan dat gericht is op zelfstandige filosofische theorievorming. Mijn interesse en aanpak zijn dus eerder discursief-reflectief dan historisch-empirisch van karakter. Gelet op de systematische inzet van mijn onderzoek verwerk ik de secundaire literatuur, met name over de vier gekozen denkers, selectief en kies ik op basis van inhoudelijke relevantie en wetenschappelijk belang. De focus van mijn analyse is de systematische vergelijking van de vier denkers op het kernthema en daarvan afgeleide deelthema's in de afzonderlijke hoofdstukken. Voor zover hiervoor direct relevant ga ik ook in op spanningen en vooronderstellingen van hun denken. De vooronderstellingen vallen uiteen in theoretische en boven-theoretische (of buitenwetenschappelijke) vooronderstellingen. De laatsten vinden hun oorsprong buiten de wetenschap zoals geloofsovertuigingen, morele opvattingen, economische belangen, culturele invloeden, politieke sympathieën, artistieke smaken, sociaal milieus en klassen enzovoort.

Ter afronding van dit onderdeel maak ik enkele opmerkingen over de status van de *empirie* in mijn onderzoek: (1) empirische toetsing en onderbouwing van de theoretische analyse en interpretatie valt buiten de doelstellingen van het onderzoek; (2) de positieve functie van de empirie is ter *illustratie* van de analyses en interpretaties; (3) mijn onderzoek is *empirisch geïnformeerd*, dat geldt in verschillende mate van alle vier denkers die ik vergelijkend onderzoek. Zij maken gebruik van door anderen, onder andere sociologen, verworven empirisch materiaal (over de relatie tussen sociale filosofie en sociologie, zie **1.4.2**). (4) Ik maak zelf *cursorisch* gebruik van empirisch-sociologisch onderzoek bij Beck, Nachtwey, Reckwitz, Rosa en anderen; (5) de sociale systeemtheorie van Luhmann en de modaliteitentheorie van Dooyeweerd zijn en worden gebruikt voor het verrichten van empirisch onderzoek (cf. **3.3.4**, **7.5.2**); (6) door de tekst heen maak ik her en der *empirische claims*, variërend van bovengenoemde film van Ken Loach tot verwarde personen op straat aan het slot van mijn betoog, met als extreem voorbeeld de verschrikkingen in Gaza en Oekraïne als argument tegen een praktisch nihilisme (cf. **8.4.1**).

⁴⁰ Er is recent meer aandacht gekomen voor de betekenis en het gebruik van methoden in de filosofie en breder: de geesteswetenschappen. Ik verwijs naar de PhD-workshop in Nijmegen op 12-5-2017, georganiseerd door mijn promotor Evert van der Zweerde. Daar gaf Cees Leijenhorst een presentatie over 'Method in Philosophy'. Hij onderscheidt verschillende methoden in de (academische) filosofiebeoefening. Ik denk zelf dat de toegenomen aandacht voor methoden een gevolg is van de verwetenschappelijking en specialisering van de academische filosofie. Cf. Williamson (2022).

1.4 Eigen positie in het onderzoek

In de geesteswetenschappen en de sociale wetenschappen doet de persoon van de wetenschapper ertoe in alle fasen van de onderzoeks-cyclus. Zelfs kwantitatief onderzoek in de sociale wetenschappen is niet zuiver objectief, maar vraagt van de onderzoeker om selectie, duiding en interpretatie van data. Daarin werken vooronderstellingen en belangen van de wetenschapper door. Dat maakt onderzoeksresultaten niet van de weeromstuit subjectief en – extreem gesteld – waarheid niet “ook maar een mening”. Er blijft de noodzaak van logisch samenhangende argumentatie, verantwoording voor het forum van vakgenoten (wetenschapsbeoefening is een intersubjectief proces), zorgvuldigheid en nauwkeurigheid in de omgang met data en bronnen. Waarheidsvinding vereist de integriteit van onderzoekers.⁴¹

1.4.1 Autobiografische schets

Hoe duid ik mijn eigen positie en rol in het onderzoek? Ik wil eerst enkele opmerkingen maken over mijn eigen biografie voor zover relevant in deze context.⁴² Daarna ga ik in op de vooronderstellingen waar ik in mijn onderzoek van uitga. De kortst mogelijke typering van mijn *Sitz im Leben* is: ontzuild maar niet ontzield. Dat vraagt uiteraard om toelichting. Geboren aan het eind van de vijftiger jaren ben ik opgegroeid tijdens de nadagen van de verzuiling. Ons gezin behoorde tot de lagere middenklasse maar met de mentaliteit van de arbeidersklasse. In ons provinciestadje in het Groene Hart, gelegen aan de oude rijksgrens [*limes*], kwamen nagenoeg alle gezindten voor die Nederland destijds kende, ook al was mijn geboorteplaats gesitueerd in de *Bible Belt* met het protestantisme als grootste stroming.⁴³ Ik heb, afkomstig uit een orthodox-protestants milieu, de ontzuiling en ontkerkelijking (twee vervlochten maar verschillende processen) van binnenuit meegemaakt. Toen ik halverwege de jaren 1980 in Amsterdam ging wonen behoorde ik tot een kleine minderheid. Geleidelijk aan bleek dat na alle krimp de Protestantse Kerk Amsterdam (toen nog in wording) weer initiatieven nam die we nu zouden aanduiden als ‘de secularisering voorbij’ of in sociologische termen: ‘post-seculier’.

Intussen behoor ik door mijn geboortejaar niet tot de generatie van de babyboomers oftewel de protestgeneratie. Zij hield decennialang alle interessante posities in

⁴¹. Becker et al. (2010); Paul (2018); Van der Zweerde (2012, 57-77).

⁴². In het **Woord vooraf** ga ik wat uitvoeriger in op mijn intellectuele ontwikkelingsgang.

⁴³. Ik herinner mij dat begin jaren 1970 de twee protestants-christelijke politieke partijen, ARP en CHU, de helft van de zetels in de gemeenteraad bezetten. In 1980 gingen beide partijen op in het (C)DA.

de samenleving bezet met als gevolg dat jongere generaties maar moeizaam aan bod kwamen. Naast dit generatie-effect was er in de jaren 1980 een crisis op de arbeidsmarkt met onvoldoende werkgelegenheid voor de beroepsbevolking. Ik behoor tot wat sommige sociologen noemen de verloren generatie.⁴⁴ Een generatie die gesocialiseerd is tijdens de hoogtijdagen van de verzorgingsstaat. Daarin stond de georganiseerde solidariteit tussen de sterkeren en zwakkeren in de maatschappij centraal, onder andere tot uiting komend in een goed stelsel van sociale zekerheid. Er groeide een door de overheid gesubsidieerde kwartaire sector (non-profit dienstverlening) met professionals die zich grotendeels richtten op het welzijn van de bevolking.

Vanaf de jaren 1980 – toen ik inmiddels studeerde – kwam er een omslag en doemde er een sinds de jaren 1930 ongekende economische depressie op met massawerkloosheid en ten gevolge daarvan even ongekende bezuinigingen op de sociale zekerheid en andere overheidsuitgaven. Na mijn afstuderen bij Filosofie aan de VU stopten uiteraard de studentassistentenschappen. Er waren nauwelijks banen, alleen omscholingstrajecten voor wie de IT in wilde gaan. Ik heb evenwel geen aanleg voor de digitale wereld en blijk geplaagd door digibetes-2. Ook waren er enkele jaren geen betaalde promotieplaatsen beschikbaar. Er resteerde het doen van vrijwilligerswerk en eindeloos maar tevergeefs solliciteren om mijn uitkering veilig te stellen. Vanaf die tijd werd ik geleidelijk en ongemerkt meer een waarnemer van dan een deelnemer aan de hedendaagse samenleving. Dat maakte ook dat ik – mede onder invloed van het werk van de econoom Bob Goudzwaard – sceptisch werd over het kapitalisme en het vooruitgangsgeloof van de moderniteit.⁴⁵

Het maakte dat ik – ook gegeven mijn protestantse levensovertuiging – innerlijk afstand nam van de moderniteit met haar eindeloze vernieuwingsdrang. Het optimisme van de jaren 1990, toen de economie floreerde, is mij altijd vreemd gebleven, vooral vanwege de materialistische en consumentistische levensstijl die ze cultiveerde. Wie maatschappelijk overbodig is en nooit echt zijn draai heeft kunnen vinden, komt mentaal vanzelf aan de rand van de samenleving te staan. Dat is het lot geweest van een deel van de verloren generatie. Ook al kwam ik zelf na enkele kleinere deeltijdbanen bij toeval, opnieuw in deeltijd, terecht in het

⁴⁴ Vgl. Becker (1997). De verloren generatie is het cohort van de Nederlandse bevolking dat geboren is tussen 1955 en 1970. De babyboom-generatie is het cohort dat geboren is tussen 1946 en 1954. Booy (1980) – geboren en getogen in hetzelfde stadje als ikzelf – spreekt enigszins poëtisch over een 'kaleidoscoop der generaties'. Ter relativering van het denken in generaties zij opgemerkt dat het generaliserend is en te weinig recht doet aan verschillen in levensloop, gender, sociaal milieu qua afkomst enzovoort.

⁴⁵ Cf. Goudzwaard (1976), in 2024 opnieuw uitgegeven met een introductie door Govert Buijs.

hoger beroepsonderwijs, de permanente vernieuwingsdrang en veranderzucht – rechtvaardiging voor het wankel bestaan van managers en onderwijskundigen daar – bleef mij verbazen en vooral weerstand oproepen. Ik zag er, met name in de staf, veel banen zonder inhoud en betekenis.⁴⁶

Op de werkvloer nam ik intussen waar hoe jaar op jaar de kwaliteit van het onderwijs – ook door de toename van het aantal tijdelijke en flexibele contracten – achteruitging ondanks een opgetuigd evaluatie- en accreditatiesysteem. Dat deed evenwel de vakinhoudelijke expertise van docenten nauwelijks recht. Er stromen semi-analfabeten in en zij stromen vier jaar later even efficiënt en semi-analfabeet weer uit. Dat heet rendement.⁴⁷ Ten aanzien van de persoonsvorming viel mij op hoezeer een neoliberale antropologie steeds dominanter werd in de onderwijskundige aanpak. Studenten werden en worden geacht een ondernemende, pro-actieve instelling te hebben, zzp-er te worden en zichzelf te vermarkten, resultaatgericht te werken (de ‘zesjes-cultuur’), pragmatisch en flexibel te handelen, het maximale uit zichzelf te halen (met als onvermijdelijk gevolg een burn-out epidemie onder jongvolwassenen) en vooral succesvol en competitief te zijn. Maar maakt succes ook gelukkig?

Ook viel mij op dat er in de curricula steeds meer aandacht kwam voor coaching en supervisie. Studenten werden gedwongen om te reflecteren op hun (beginnend professioneel) handelen en op hun leven gericht op de toekomst. De intelligentere studenten hadden na een jaar alle trucjes van deze eindeloze zelf-reflectie door en namen het nauwelijks nog serieus. Ze waardeerden het juist positief wanneer ik de sociologische en wijsgerige vooronderstellingen ervan (trefwoord: sociaal constructivisme) besprak in mijn colleges. Ik acht de overmatige aandacht in het onderwijs voor coaching en supervisie een vorm van verlicht egoïsme. Ze brengen paradoxaal genoeg nauwelijks zelfkennis voort, daarvoor zijn kerk, synagoge of moskee geschikter, aangezien waarachtige zelfkennis onmogelijk is zonder Godskennis (cf. Augustinus en Calvijn).

Het geïnstitutionaliseerde narcisme in het onderwijs heeft ook tot gevolg gehad dat (het primaat van) vakkennis en ‘know how’ naar de achtergrond zijn gedrongen, ook in het docentencorps. Voor studenten betekent het een versmalling van hun vorming en ontwikkeling, ten koste van een breder georiënteerde en mijns inziens noodzakelijke *Bildung*. Het (hoger) onderwijs levert, in weerwil van haar pretenties, helemaal geen authentieke mensen (beroepsbeoefenaren, onderzoekers) af, maar

⁴⁶. Zie Graeber (2018).

⁴⁷. Cf. Furedi (2009); Van Haperen (2018).

gelijkgeschakelde individuen die aan de eisen van de neoliberale arbeidsmarkt dienen te voldoen. Daarbij wordt duidelijk dat veel studenten niet passen in de neoliberale mal, omdat ze willen bijdragen aan de samenleving met hun artistieke gaven, zorggaven, intellectuele gaven enzovoort. Ook karakterologisch biedt het neoliberalisme geen ruimte aan dromers, introverten, melancholici, afwachtenden (niet pro-actief!), zachtmoedigen, mystici, verstrooiden (zelf-management!); kortom aan ieder die niet geld-, carrière- en succesgedreven is, wil of kan zijn.

Hierom ook hield ik in mijn colleges bij de premaster 'Sociologie van arbeid en organisatie' – een *Fremdkörper* in de hogeschool omdat we klassiek voorbereidend academisch onderwijs gaven met hoor- en werkcolleges, zonder afvinklijstjes met competenties – regelmatig beziel(en)de pleidooien voor de *losers* van het neoliberale beleid op wie veel mensen uit de brede middenklasse en de elite neerkijken. Zij worden door de overheid en haar uitvoeringsorganisaties steeds meer gedisciplineerd. De *losers* (oftewel de *deplorables* van Hillary Clinton) van de neoliberale mondialisering spelen een prominente rol in de *Atlas van afgehaakt Nederland*.⁴⁸ Zij kunnen hun hart niet volgen zoals al die zelf aan werkloosheid ontsnapte coaches, supervisors en personeelsfunctionarissen hen als een worst voorhouden. Zij zijn gedwongen om te overleven. De angst van de middenklasse is dat belangrijke levensgebeurtenissen (ontslag, echtscheiding, ernstige ziekte) sociale daling tot gevolg kunnen hebben waardoor bevoorrechte mensen (en hun kinderen!) zomaar *losers* kunnen worden.

1.4.2 Wijsgerige vooronderstellingen

Ik kies in mijn onderzoek, zoals gezegd, methodisch voor een positie *buiten* de moderniteit, dus voor een (transcendent) waarnemersperspectief en niet voor een (immanent) deelnemersperspectief. Mijn overweging is dat ik dan meer intellectuele ruimte heb om mijn kritische punten te maken. Bovendien kan ik dan ook, waar nodig of mogelijk, vergelijkingen met voormoderne en antimoderne gezichtspunten maken die niet al a priori zijn ingegeven door de horizon van de moderniteit. Anders gezegd, modern en anti-modern kunnen dan beter als een spanningsvol complex gedacht worden (zie **Hoofdstuk 2**). Ik erken dat ik leef in een (niet zelf gekozen) moderne conditie en erdoor beïnvloed wordt en er soms ook positieve vruchten van pluk. Tegelijk ben ik er niet de gevangene van, omdat

⁴⁸ Rapport in opdracht van het Ministerie van Binnenlandse Zaken, geschreven door Josse de Voogd & René Cuperus, gepubliceerd in december 2021. Volledige titel: *Atlas van afgehaakt Nederland. Over buitenstaanders en gevestigden*. De heersende Haagse politiek is grotendeels losgezongen van omvangrijke segmenten van de bevolking en verwijst alleen nog maar naar zichzelf. Luhmann noemt dat autopoïësis. Alleen al het feit dat zo'n rapport nodig is laat de onoverbrugbare kloof zien tussen de elites en een groot deel van de bevolking. Ze hebben sinds lang geen contact meer.

(1) mensen het vermogen hebben hun situatie en culturele conditie in vrijheid te transcenderen, er als het ware van buitenaf als waarnemer tegenaan te kijken en (2) er altijd ook de door- en nawerking is van voor-moderne en niet-moderne tradities in weerwil van de kritiek op traditie(s) in de moderniteit.

In zoverre het protestantisme aan de wieg heeft gestaan van de moderniteit (vgl. Webers these over de affiniteit van protestantisme en kapitalisme) maakt dat mijn dubbelheid in waardering van de moderniteit ook terugslaat op mijn eigen wereldbeschouwelijke *Sitz im Leben*. Dat is een belangrijke reden waarom vooral sinds de jaren 1990 nogal wat protestanten sympathie zijn gaan koesteren voor de Oosters-Orthodoxe traditie en liturgie die sindsdien ook zichtbaarder werden. In mijn geval is dat de Russisch-Orthodoxe traditie waarmee ik in St. Petersburg kennismaaakte. Ze heeft mij (zelf-)kritischer gemaakt ten aanzien van mijn eigen protestantse traditie, die mijns inziens in meerdere of mindere mate aansluiting heeft gezocht bij de moderne tijdgeest en daarmee zichzelf ondermijnt. Ik noem de teloorgang van het eeuwigheidsbesef ten gunste van het (consumptieve) leven hier en nu, het verdwenen *memento mori*, het verlangen naar de hemelse heerlijkheid zoals onder andere weerspiegeld wordt in de ikonen. In positieve zin is er in de Orthodoxie een liturgie die appelleert aan alle zintuigen en zich niet beperkt tot de rationaliteit van preek en theologie. Ook is er een sterke waardering van de ononderbroken grote traditie van de Kerk die ons onder andere verbindt met de Kerkvaders van het Oosten (Johannes Chrysostomus, Basilius van Caesarea, Gregorius van Nyssa, Maximus Confessor en anderen) en de vroege Kerk. Er is ook het doorleefde lijden van de Russisch-Orthodoxe kerk in het grootste deel van de 20^e eeuw dat de Kerk in het Westen zo niet heeft gekend en haar ontwend heeft aan het martelaarschap.

Tot mijn *basic beliefs* behoren: (1) de aanname dat de spanningen in de moderniteit en het moderniseringsproces alleen als zodanig benoemd kunnen worden tegen de achtergrond van een gegeven ordening van de werkelijkheid. Een argument uit het ongerijmde: indien de werkelijkheid als zodanig een chaos zou zijn van op elkaar botsende en conflicterende, anonieme machten, dan verliest het spreken in termen van spanningen en instabiliteiten zijn betekenis. Nietzsche en in zijn voetspoor Weber, Foucault en het postmodernisme hebben deze opvatting – die ook een ‘basic belief’ is, want niet rationeel dwingend aantoonbaar – van de werkelijkheid als chaos ingenomen. Ferry laat in zijn bespreking van Nietzsche zien hoe ook hij niet ontkomt aan enigerlei vorm van ordening.⁴⁹ Dat sluit aan bij een basale intuïtie van Dooyeweerd dat iedere filosoof en ieder wijsgerig systeem respondeert op een

⁴⁹. Zie Ferry (2007, 163, 169 en 177).

gegeven orde van de werkelijkheid.⁵⁰ (2) Indien de werkelijkheid geordend is, dan impliceert dat ook dat de spanningen er idealiter niet zouden moeten zijn. God noemt het resultaat van zijn scheppend handelen (zeer) goed. Dat is het refrein in Genesis 1: 'En God zag dat het goed was.' Maar goed is niet hetzelfde als perfect of volmaakt (dat is alleen God): er was van meetaf de dreiging van de duisternis en het water als boze machten.⁵¹ Bovendien krijgen mensen de opdracht tot ontwikkeling en beheer van de aarde. Hieronder werk ik mijn vooronderstellingen verder uit en vul deze aan.

1. Een eerste vooronderstelling betreft het onzelfgenoegzame karakter van de werkelijkheid, ze rust niet in zichzelf. Naar mijn overtuiging gaat de werkelijkheid terug op het scheppend handelen (de wil) van God en is daarom contingent. Er is een kwalitatief verschil tussen Schepper en schepping.⁵² Het Woord van God (*Logos*) heeft de schepping voortgebracht. Het persoon-zijn en spreken van God – in dialoog met zichzelf – geeft aan al het geschapene een antwoord-karakter (de uitdrukking is gemunt door Henk Geertsema en Calvin Seerveld).⁵³ Het geschapen-zijn van de werkelijkheid is de bron van verscheidenheid, samenhang en eenheid, alsook van zinvolheid en zinvaring. In de moderne filosofie heeft zich een overgang voltrokken van een (onproblematisch) gegeven zin naar geproblematiseerde zingeving. Zin bestaat (horizontaal) in de onderlinge relaties tussen dingen, planten, dieren en mensen alsook (verticaal) in hun (terug) verbinding met God. In deze betekenis bestaan niet alleen historische perioden, maar alle creaturen *unmittelbar zu Gott* (Von Ranke) of *coram Deo* (Luther). Ze hebben een transcendentale openheid en belichamen hierom een goddelijk geheim.⁵⁴ De werkelijkheid heeft een onuitputtelijk karakter. De gegeven samenhang van de werkelijkheid vormt een begrenzing voor een verzelfstandigd pluralisme en (kentheoretisch) perspectivisme.

^{50.} Dat blijft ook na de wending van de kosmische orde naar het subject in de moderne filosofie sinds Descartes volgens Dooyeweerd het geval. Het verschil ligt mijns inziens hierin dat de epistemologische en hermeneutische toegang tot zo'n orde en haar erkenning problematisch geworden is. Frank en Dooyeweerd zijn 20^e eeuwse denkers die zich door de(z)e Kantiaanse problematiek heen gedacht hebben.

^{51.} Een gedachte die ik ontleen aan Geertsema (2021, 53-57, 66-77, 78-81).

^{52.} Hiermee neem ik afstand van het pantheïsme (God bestaat in alle dingen) en het panentheïsme (alle dingen bestaan in God).

^{53.} Geertsema (2021); Geertsema (1992, 102-156); Buijs et al. (2005); Seerveld (1980); Seerveld (2000). Zie ook **8.5.3.**

^{54.} Cf. Van den Beukel (1990); Smit (1955); Smit (1987, 12-42). Frank (gGG, 168-169) spreekt in vergelijkbare bewoordingen over het mystieke karakter van de wet, de staat, huwelijk en gezin.

2. Een tweede wijsgerige aanname is dat de werkelijkheid een betekenisvolle ofwel een zinvolle ordening kent die aan het menselijk kennen – onder andere in de wetenschap – voorafgaat. Het spreken van God heeft aan de wereld het karakter gegeven van een tekst waarin de afzonderlijke creaturen letters en zinnen vormen (cf. Augustinus, Franciscus, Calvijn, Gadamer).⁵⁵ De tekst van de werkelijkheid toont een grote verscheidenheid van ‘dingen’ en zijswijzen met hun eigen betekenis. Vormen van reductionisme in wetenschap, techniek, economie of politiek brengen deze gegeven pluraliteit terug tot één of enkele immanente principes die maatgevend worden voor de inrichting van de samenleving. Naturalisme reduceert het statuut van de mens tot de categorieën van de natuurwetenschappen, technicisme en sociaal constructivisme verabsoluteren het moment van menselijke maakbaarheid van de werkelijkheid. Sciëntisme brengt de kennis van de werkelijkheid terug tot wat rationeel-empirisch meetbaar is en deprecieert andere vormen van menselijk kennen. Het economisme, zoals van het neoliberale regime, beziet de veelheid en verscheidenheid van sociale relaties exclusief vanuit monetaire en marktprincipes onder negatie van hun eigenheid. Reductionisme staat op gespannen voet met de veelkleurigheid van de schepping, of wijsgerig uitgedrukt: met ontologische pluraliteit.

3. Hiermee kom ik tot een derde vooronderstelling: de verstoring van de werkelijkheid onder invloed van het *radikal Böse* (Kant) in de mens en boze machten (demonen) buiten de mens, tezamen aangeduid als het Kwaad. Alleen al de wrede verschrikkingen van oorlogen en gewelddadige onderdrukking in de 20^e eeuw en de vroeg 21^e eeuw doen mensen huiveren. Niet zelden is idoolvorming – de verheerlijking en verabsolutering van iets goeds in de schepping – aanleiding geweest voor het ontstaan van utopische ideologieën zoals de neoliberale utopie. Het kwade parasiteert op de goedheid van de schepping. Niet alleen in de maatschappij, ook in het verscheurde innerlijk van de mens doet het Boze van zich spreken. Zulke ervaringen kunnen leiden tot een besef van malaise, zinloosheid en nihilisme. Overigens geef ik er – gezien het zinvolle karakter van de werkelijkheid – de voorkeur aan te spreken over zinsverduistering. Ons zicht op de gegeven zin van de werkelijkheid kan (tijdelijk) teloorgaan. Het lijden kan mensen overweldigen of zo maar uit het niets opkomen, vandaar dat mijns inziens menselijke zelfontplooiing nooit onproblematisch en verre van vanzelfsprekend is. Het vindt zijn grens in de realiteit van het kwaad en de dood. In de afgelopen periode is hier in de

⁵⁵. Het beeld van de werkelijkheid als tekst of boek van God vormde in de 17^e eeuw een belangrijke stimulans voor het ontstaan van de moderne natuurwetenschap. Vgl. Jorinck (2006); Hooykaas (1972); Klaaren (1977).

filosofie opnieuw aandacht voor gekomen.⁵⁶ Niettemin is er vanuit een christelijk werkelijkheidsverstaan een hernieuwde ervaring van zin mogelijk door lijden, leegte en dood heen (cf. het *Supplement* bij dit proefschrift over Dostojevski en Van Gogh). Ik ben geneigd te zeggen: *alleen* door lijden, leegte en dood heen.⁵⁷

4. Een vierde vooronderstelling heeft betrekking op de antropologie. Naar mijn overtuiging is de mens geschapen naar het beeld en gelijkenis van God (*Imago Dei*) en hierom aangelegd op de (terug)verbinding (*religio*) met de Schepper. Mensen zijn heteronome wezens. Dat is bepalend voor de identiteit van de mens. Zijn uniciteit als schepsel schuilt niet in een specifiek menselijk vermogen zoals zijn verstand (*animal rationale*), zijn sociabiliteit (*animal sociale*), zijn vermogen tot geloof (*animal adorans*) enzovoort. Menszijn is antwoord-zijn en antwoord geven.⁵⁸ Dat komt tot uiting in de vorming van cultuur en het beheer en ontsluiting van de natuur. Rentmeesterschap verwijst naar deze koninklijke taak van de mens, maar dient vanwege de verstoring van de werkelijkheid aangevuld te worden met de noties van het profetische (maatschappij- en cultuurkritiek) en het priesterlijke (herstel en verzoening) in de cultuurontwikkeling (zie **8.7.2**). Mensen kennen vanuit hun schepsel-zijn een oorspronkelijke vertrouwdheid met de werkelijkheid. Ervaringen van kwaad en vervreemding maken hierop een inbreuk zonder dat ze geheel teloor gaat. Anders zouden we vervreemding ook niet meer als zodanig kunnen opmerken, namelijk als een toestand of ervaring die niet normaal is.

5. Een vijfde vooronderstelling legt een relatie tussen antropologie en epistemologie. Kennen begint vanuit een intuïtieve vertrouwdheid met de wereld om ons heen. Dat noemen we het alledaagse of voor-theoretische kennen (*common sense*). Het wetenschappelijk kennen gaat – onder andere in begripsvorming gebaseerd op de taal – terug op het alledaagse kennen. Daartoe behoren ook de fundamentele overtuigingen (*beliefs*) van mensen zoals hun godsdienstige overtuigingen (*faiths*).

Wetenschap is uit op het ontdekken van (universele) wetmatigheden en patronen in (onze ervaring van) de werkelijkheid. Daarom is het wetenschappelijk kennen abstract van karakter, het ziet af van het unieke van verschijnselen. Het is ook abstract, omdat het zich concentreert op een specifieke modus of zijnswijze (in het geval van interdisciplinair onderzoek op meerdere modi) van concrete entiteiten:

⁵⁶ Zie bijvoorbeeld Safranski (1997); Banham & Blake (Eds., 2000); Neiman (2004).

⁵⁷ Frank schrijft over de relatie tussen het lijden, zelfverloochening en de zin van het leven (onder andere) het volgende: 'Without sacrifice and renunciation, one cannot find the meaning of life or (...) the genuine life. ... Life as pleasure ... is meaninglessness.' (ML, 2010, 99; 101; cf. 111, 116-117, 131). Zie voor een uitwerking hiervan **8.4.1**.

⁵⁸ Vgl. Buijs et al. (2005).

het numerieke, het ruimtelijke, het fysische, het biologische, het psychische, het logisch-analytische, het technische, het sociale, het talige, het economische, het juridische, het esthetische, het morele en/of het pistische aspect (zie **3.3.4**). Wetenschappelijk kennen is betrokken op een pluraliteit van zijnswijzen en gebruikt (idealiter) een veelheid van onderzoeksmethoden. Ik kies dus, tegenover iedere vorm van reductionisme, voor een methodenpluralisme.

In de moderne kenleer en wetenschapsbeoefening wordt het menselijk kenvermogen als regel beperkt tot een combinatie van rationaliteit en zintuiglijkheid. Hiermee wordt de menselijke ervaringshorizon ingesnoerd tot de logisch-analytische ervaring (rationaliteit) en de zintuiglijke ervaring (empirie), terwijl ten aanzien van de zintuigen op haar beurt een primaat wordt toegekend aan het zien (het meest 'geestelijke' zintuig) boven gehoor, reuk, tastzin en smaakzin. Naar mijn mening is de menselijke ervaringshorizon veel rijker geschakeerd en ook ons kenvermogen. Zo hebben we sociaal gevoel, inlevingsvermogen of empathie, moreel besef, artistieke smaak, besef van recht en onrecht, geloofservaringen e.a. Ik noem ook onze intuïtie en ons geweten.⁵⁹ Met iedere zijnsmodus correspondeert vermoedelijk een eigen kenvermogen van de mens. Hoe dan ook, onze ervaringshorizon is breder en meeromvattend dan onze zintuiglijke ervaring en rationaliteit danwel de combinatie ervan. In de (geschiedenis van de) filosofie zijn de zintuigen en in het verlengde daarvan het menselijk lichaam een ondergeschoven kind gebleven totdat vanaf de jaren 1920 de fenomenologie (Merleau Ponty c.s.) er haar focus op richtte. De rede voerde totdien steevast de boventoon.

Het kennen van de werkelijkheid begint dus met een oorspronkelijke vertrouwdheid met de wereld. In de moderne kentheorie is evenwel de splitsing tussen kennend subject en object dominant. Om het object in de greep te krijgen en zekere kennis te verwerven, prevaleert een instrumentele benadering. Daarin gaat het om beheersing van de wereld van het object, niet zelden vanuit een technologische en economische interesse. Tegenover een dergelijke hermeneutiek van instrumentele beheersing ga ik uit van een hermeneutiek van liefde en respect (zie **8.6**). Het uitgangspunt hiervan is dat ons kennen van de dingen begint met liefhebben ervan (Augustinus, Solovjov, Boelgakov, Milbank). In het denken van Taylor en Frank speelt de bijbelse conceptie van de liefde opgevat als respectievelijk *agapè* en christelijk realisme een sleutelrol in de transformatie van de moderniteit (zie **7.4 & 7.6**).

6. Een laatste vooronderstelling heeft betrekking op de relatie tussen (sociale) filosofie en sociologie. In **1.3.2** heb ik enigszins schematisch gesteld dat filosofie

⁵⁹. Vgl. Van Woudenberg (1996, 21-85); Wils (2002, 9-57); Geertsema (1992, 40-68).

zich onderscheidt door *denken* over de werkelijkheid, terwijl sociologie gericht is op het *zien* van de (sociale) werkelijkheid. Filosofie zou dan discursief, theoretisch en normatief zijn, terwijl sociologie vooral empirisch, feitelijk en descriptief is. In de zelf-reflexieve conditie van de late moderniteit staat dit disciplinaire onderscheid onder druk. Bij Luhmann zien we een sociologisering van de filosofie. De epistemologie wordt omgevormd (mijns inziens vervormd) tot een constructivistische kennissociologie. Ik denk dat er een genuanceerdere kijk nodig is op de onderlinge relatie van filosofie en sociologie.

a. Filosofie is niet alleen theorie, er vindt ook reflectie plaats op de menselijke ervaringshorizon. Daartoe reken ik alledaagse en existentiële ervaringen van mensen, maar ook de hermeneutische articulatie van de ervaringshorizon zelf en haar mogelijkhedenvoorwaarden. In die zin heeft wijsbegeerte ook een empirisch moment. Daarnaast verwerkt de filosofie ook de (empirische) kennis uit de vakwetenschappen waaronder de sociologie. Ze poogt verbanden aan te geven tussen de kennisresultaten uit de verschillende wetenschapsgebieden. Vandaar dat filosofie van de vakwetenschappen een belangrijk onderdeel is van de wijsbegeerte.

b. Op haar beurt is de sociologie niet uitsluitend empirisch van karakter, het vak kent een waaier van theoretische richtingen en stromingen die als verklaring(smodellen) gebruikt worden voor de verzamelde data. Ze vallen niet zonder meer samen met hoofdstromingen in de sociale filosofie (zoals bijvoorbeeld symbolisch interactionisme, rationele keuze theorie en [neo]functionalisme typisch sociologische theorieën zijn). Kennelijk hebben sociologische theorieën een zekere zelfstandigheid ten opzichte van sociaal-filosofische theorievorming. Bovendien hechten sociologen aan de *sociologische blik* (Wright Mills) waarmee zij de samenleving waarnemen. De slotsom is dat zowel sociologie als filosofie dus een verbinding beogen tussen theorie en empirie die uiteenlopende uitwerkingen krijgt.

c. Hoewel de sociologie onder invloed van het positivisme en neokantianisme (Weber) in de filosofie de waardevrijheid hoog in het vaandel heeft, is dat binnen het vak zelf omstreden. Dat zien we al bij grondleggers als Durkheim en Marx. In de sociologie zijn altijd ook emancipatoire overtuigingen normerend en richtinggevend geweest, meestal gericht op achtergestelde groepen of onderdrukte minderheden in de samenleving zoals arbeiders, vrouwen, homo's, gekken, vluchtelingen enzovoort. En filosofie is niet alleen normatief van aard, er is ook een descriptief moment in op te merken. Sociaal-filosofen willen ook rechtdoen aan de sociale werkelijkheid zoals ze zich aandient en er niet alleen een normatief idee of theorie aan opleggen.

In zowel filosofie als sociologie worden normativiteit en descriptiviteit met elkaar verbonden, terwijl de articulaties ervan (kunnen) verschillen.

d. Filosofie is gericht op de samenhang van de werkelijkheid en dus (wetenschaps-filosofisch) ook op de samenhang van de vakwetenschappen. Sociologie richt zich daarentegen op één facet of modus van de werkelijkheid, namelijk de menselijke sociabiliteit oftewel de omgang tussen mensen en hun instituties. Tegelijk heeft het vak ook vaak omvattende(r) pretenties gehad, met name onder invloed van het organische of, nauwkeuriger: organicistische denken. Bij een proto-socioloog als Comte leidde dat tot een hiërarchie van wetenschappen met de sociologie (in plaats van theologie en/of filosofie) als hoogste wetenschap. Hier botsen de totaliteitspretenties van wijsbegeerte en sociologie met elkaar. Dat zien we ook terug in de zelf-reflexieve sociologie van Luhmann die niet alleen een expliciet constructivistische epistemologie uitwerkt, maar ook een impliciete ontologie en metafysica bevat.⁶⁰ Kennelijk kan een overspannen sociologie het niet stellen zonder een ontologie en metafysica!

1.5 Conclusie

Het nieuwe van dit onderzoek zie ik in twee dingen. Allereerst maak ik een systematische vergelijking tussen Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor op de vier hierboven beschreven kernproblemen. Dat is nog niet eerder gedaan. Ik beschouw mijzelf als de regisseur die hen op het toneel van het denken op een specifieke wijze, in wisselende configuraties, tot elkaar doet verhouden, gegeven de vraagstelling van mijn onderzoek. Ik leg hen kritische vragen voor en probeer spanningen in en vooronderstellingen van hun denken te benoemen. Op deze manier wil ik een dieper inzicht verkrijgen in de spanningen en problemen van de moderniteit. Ten tweede ontvouw ik in **Hoofdstuk 8** een aantal relevante gedachten voor eigen rekening. Ze bieden een inhoudelijke reflectie op de moderniteit, met name op de problematiek van het nihilisme en de mogelijkheid van zinervaring voorbij de moderniteit. Aangezien ik daarbij behalve op 'mijn' vier denkers sterk leun op het werk van andere, voor mij inspirerende denkers, claim ik geen oorspronkelijkheid. Eerder schuilt het nieuwe in wat en wie ik in het afsluitende hoofdstuk bijeenbreng en thematisch op elkaar betrek. Dat weerspiegelt een leven lang lezen en nadenken, in toegenomen mate meer als waarnemer van dan als deelnemer aan het (moderne) leven. Filosofen handelen niet, zij denken. Soms denken ze na over het handelen, terwijl denken altijd ook een vorm van (innerlijk) handelen is.

⁶⁰. Zie de conclusies in Zijlstra (2014).

Ik realiseer mij dat systematische studies in de filosofie beperkingen hebben. Ze kunnen per definitie niet uitputtend zijn in de verwerking van de relevante bronnen. Er is simpelweg teveel literatuur. Dat impliceert een selectief gebruik van de beschikbare (primaire en secundaire) bronnen. De kracht van systematisch-wijsgerig onderzoek is dat het bij uitstek geschikt is voor een brede en complexe problematiek zoals de zingeving- en legitimatiecrisis van de moderniteit. Historisch-interpretatieve studies in de filosofie zijn weliswaar vollediger in het gebruik van de relevante bronnen, maar mijns inziens minder avontuurlijk en tegenwoordig helaas hyper-gespecialiseerd. Ze hebben een specifiekere bereik van vooral vakgenoten in hetzelfde specialisme.

Er is in de universitaire wereld een overproductie aan publicaties. Daar draagt uiteraard en helaas ook deze studie aan bij. Waarom is de academische filosofie overwegend historisch-interpretatief en veel minder systematisch georiënteerd? Ik denk dat een belangrijke reden hiervan is dat de 20^e en vroege 21^e eeuw weinig nieuwe wijsgerige systemen te zien hebben gegeven en des te meer 'wijsgerige kruimels' (cf. Kierkegaard). Ontologie en metafysica, de kroonjuwelen van de systematiek, hebben, om begrijpelijke redenen, sterk aan aanzien en belangstelling ingeboet onder vakgenoten.⁶¹ Mijn agenda is om vier belangrijke systematische denkers te vergelijken en ook zelf een bijdrage te geven aan systematisch-wijsgerig denken. Wat is er mooier in de filosofie dan begripsvorming, de introductie van nieuwe onderscheidingen en, vooruit, *Begriffsgeschichte*?! De grote vragen en thema's van het (samen)leven zoals de vragen naar waarheid, gerechtigheid, goedheid, schoonheid en de zin van het leven, weerspiegeld in eeuwen van gepassioneerde filosofiebeoefening, zijn (uit verlegenheid?) goeddeels verbannen uit de academische wijsbegeerte en hebben asiel gevonden in de publieksfilosofie. Daar zijn ze statushouders geworden, hoeders van het 'huis van het Zijn' (cf. Heidegger) of misschien beter: 'het huis van de zin' (cf. **8.7.3**). In mijn onderzoek naar de zingeving- en legitimeringscrisis van de moderniteit probeer ik echter beide, academische filosofie en publieksfilosofie, op elkaar te betrekken gelet op het maatschappelijke en culturele belang van deze crises. Vandaar dat ik hecht aan toegankelijkheid en leesbaarheid voor een breder publiek dan alleen vakgenoten. In het volgende hoofdstuk ga ik met de lezer op verkenning om de contouren van moderniteit en modernisering in het vizier te krijgen.

⁶¹. Bij wijze van uitzondering op deze tendens noem ik Van der Heiden (2021); Gabriel (2016); Dreyfus & Taylor (2015). Cf. Griffioen (2022a, 20-21): 'Er zijn nog maar weinig pogingen een wijsgerige systematiek door te voeren dan wel te reviseren of zelf te ontwerpen. In dit post-metafysische tijdperk heeft filosofie-als-kritiek de beste overlevingskansen aan de universiteiten.'

Hoofdstuk 2

Conceptualisering van moderniteit

Motto

Ze geloven nog altijd in de beloften van de wetenschap, of in die van emancipatie, of in beide. Toch klinkt hun vertrouwen in modernisering niet meer zo oprecht in de kunst, de economie, de politiek, de wetenschap of de techniek. In de kunstgaleries en de concertzalen, langs de gevels van de huizenblokken en in de internationale organisaties voel je dat hun hart er niet meer voor klopt. De wil om modern te zijn lijkt aarzelend aanwezig, soms zelfs achterhaald. ... En wat als we nooit modern zouden zijn geweest? (Bruno Latour).⁶²

⁶² Zie Latour (2021, 24-25).

2.1 Inleiding: een zaterdagavond in Londen met Van Gogh en Dostojevski⁶³

We schrijven Londen in de tweede helft van de 19^e eeuw. Het Britse Gemenebest is op de toppen van zijn macht. De Industriële revolutie is op stoom gekomen en de (r)aderen van het Verenigd Koninkrijk komen samen in de toenmalige *hotspot* onder de Europese (hoofd)steden, Londen. Wie de ontwikkeling van modernisering en haar schaduwzijden wil proeven, voelt de polsslag van de tijd nergens sterker kloppen dan in dit machtscentrum dat tegelijk het economisch-financiële hart is van een immens imperium.

Binnen een tijdsbestek van vijftien jaar verbleven Vincent van Gogh en Fjodor Dostojevski afzonderlijk van elkaar in Londen. Van Gogh was er van juni 1873 tot mei 1875 toen hij er bij een kunsthandelaar werkte. Dostojevski bracht er in de zomer van 1862 ongeveer een week door, ten tijde van de befaamde wereldtentoonstelling in het Crystal Palace. Beide artiesten beschreven naderhand hun ervaringen in dit bruisende hart van de moderniteit. Beiden articuleren in hun werk (ook) de geestelijke dynamiek en dieptedimensies van het moderne leven, inclusief de begeleidende verwarring en desoriëntatie. Hoewel Van Gogh als altijd getroffen was door de bittere armoede van de arbeiders en de hectiek van het stadsleven, schildert hij in een brief aan broer Theo niettemin de bijkans idyllische sfeer van een zaterdagavond waarop de zondag zich al aankondigt:

De voorsteden van Londen hebben een eigenaardige schoonheid; tussen de kleine huisjes en tuinen zijn open plekken met gras begroeid en meestal met een kerk of school of armhuis tussen de bomen en struiken in het midden en het kan daar zo mooi zijn als de zon rood ondergaat in de fijne avondmist. Gisterenavond was het zo en later had ik wel gewild, [dat] gij die Londense straten eens gezien hadt, toen het begon te schemeren en de lantaarns werden aangestoken en allen en alles naar huis ging; aan alles kon men merken dat het zaterdagavond was en in al dat gewoel was vrede, men voelde als het ware de behoefte aan en de blijdschap over de naderende zondag. O, die zondagen en wat er gedaan en gewerkt wordt op die zondagen, het is zo'n verkwikking voor die arme

⁶³. Deze paragraaf is gebaseerd op Zijlstra (2005). Kunstenaars – vaak meer dan filosofen en intellectuelen – zijn seismografen van culturele en maatschappelijke veranderingen. Cf. Zemel (1997, xxi): ‘to use the artist as a lens onto the wider culture’ (xxi).

*buurten in woelige straten. In de City was het donker, maar het was een mooie wandeling langs die reeks van kerken waar men langskomt.*⁶⁴

Dostoevski geeft een veel grimmiger beschrijving van zijn ervaringen in de metropool. Hij lijkt vooral geraakt door de tegenstelling tussen de technologische vooruitgang en de mensonterende omstandigheden waarin de arbeidersklasse moest leven. Dat maakte Londen voor hem tot een net zo vervreemdende machine als zijn thuisstad, het door hem verafschuwde, kunstmatig geconstrueerde St. Petersburg.⁶⁵ Joseph Frank geeft de volgende beschrijving, ontleend aan Dostoevski's impressies geboekstaafd in zijn *Winterse opmerkingen over zomerse indrukken* (1863):

*For a socially conscious Russian, London was the capital city of the classic land of the dispossessed proletariat, and Dostoevsky's attention is riveted by this aspect of lower-class life. In London, he says, "one can see the masses in such proportions and in such circumstances as nowhere else in the world." Someone has described to him (...) how every Saturday night a half-million workers, with their wives and children, swarmed through the downtown streets to celebrate the beginning of their one day of leisure: "All of them bring their weekly savings, what they have earned by hard labor and amidst curses." Everything remains open, all the butcher shops and the eating places continue to do business, and night is transformed into day as the streets are lit by powerful gas lamps. ... Dostoevsky wandered among such a crowd at two o'clock one Saturday night, and, he says, "the impression of what I had seen tormented me for three whole days."*⁶⁶

Een stad die twee tegenovergestelde ervaringen opriep: zijn de ervaringen van Dostoevski en Van Gogh van het 19^e eeuwse Londen niet kenmerkend voor onze omgang met moderniteit en modernisering sinds het begin ervan in de 18^e eeuw? Enerzijds genieten mensen volop van alle verworvenheden (welvaart, gezondheid, comfortabele woningen, onderwijs, reizen, persoonlijke vrijheid en zelfontplooiing, democratie en rechtsstaat, enzovoort), anderzijds is er het sluimerende onbehagen en het verlangen om te ontsnappen aan de greep van de moderniteit op ons leven (bureaucratie, natuurvernietiging, dehumanisering, vervreemding van

⁶⁴. *De brieven van Vincent van Gogh* (1990, brief nr. 92 [7 oktober 1876], 164-169, citaat op 167).

⁶⁵. Zie Buckler (2005), met name Ch. 5 *Literary Centers and Margins: Palaces, Dachas, Slums and Industrial Outskirts*, 158-194. Vgl. Schlögel (2003).

⁶⁶. Frank (1986, 187).

mens en natuur, de beheersingsdrang in arbeidsorganisaties, verlies van vrijheid, gemeenschapszin en zinervaring, enzovoort). Huizen er in moderne mensen niet tegelijk twee strijdende zielen: het streven naar vooruitgang en het (terug) verlangen naar een arcadisch levensideaal?

In meer (historisch-)filosofische termen: strijden Verlichting en Romantiek als twee zijden van moderniteit niet om voorrang met elkaar? Laveert de hedendaagse samenleving niet tussen het primaat van een instrumentele rationaliteit in het publieke domein en het primaat van authentieke zelfontplooiing in het privé-domein? En wat zijn de bronnen van legitimering en zingeving van de moderne samenleving? Zijn zij niet geleidelijk aan opgedroogd en is er daarom sprake van een (sluimerende) legitimerings- en zingevingscrisis van de moderniteit? Waarom zouden we eigenlijk modern zijn, voor-modern, anti-modern, post-modern dan wel een combinatie hiervan? Kortom, de ambivalentie van moderniteit en modernisering vormt het kernthema van dit hoofdstuk. De crux is hier dat de moderniteit zo slecht met (de ervaringen van) het kwaad kan omgaan, gelet op de overtuiging van de Verlichting dat mens en maatschappij door middel van opvoeding, rationaliteit en wetenschap (inclusief technologie) geperfectioneerd kunnen worden.⁶⁷

Het *doel* van dit hoofdstuk is om enkele belangrijke spanningen en tegengestelde waarderings te laten zien van moderniteit en modernisering. Ik doe dat aan de hand van drie hedendaagse sociologische conceptualisering van moderniteit, namelijk van Giddens & Beck, Eisenstadt en Bauman. Uit de analyse van deze conceptualisering zal blijken dat vier thema's de hoofdrol opeisen: (1) secularisering, (2) sociale differentiëring, (3) reflexieve wending en (4) transformatie. De opzet van dit hoofdstuk is aldus. In **2.2** laat ik op cursorische wijze zien in welke opzichten moderniteit en modernisering onderwerp van geschil en debat zijn. Vervolgens ga ik in **2.3** in op de stelling van Gillespie (2008) dat de spanningen in de moderniteit veel verder teruggaan dan in de sociologie veelal wordt aangenomen, te weten tot de nominalistische revolutie in de late Middeleeuwen. In **2.4** betoog ik dat de instabiliteiten, die moderniteit en modernisering kenmerken, versterkt zijn door de wending naar een zelf-reflexieve moderniteit in de tweede helft van de 20^e eeuw. Dat heeft in de sociologie haar weerslag gevonden in nieuwe interpretaties van moderniteit. In **2.5** bespreek ik achtereenvolgens de theorieën van reflexieve moderniteit (Giddens & Beck), meervoudige moderniteiten (Eisenstadt) en vloeibare moderniteit (*liquid modernity*; Bauman). De focus is de legitimerings- en zingevingscrisis waartoe moderniteit en modernisering aanleiding hebben gegeven

⁶⁷. Cf. Goudzwaard (1976, 39-46, 169-171); Goudzwaard & Bartholomew (2017, 109-110).

en die binnen deze recente interpretaties niet tot een bevredigende en duurzame oplossing wordt gebracht. In **2.6** geef ik een kenschets van de nihilistische conditie waarop de moderniteit is uitgelopen. In **2.7** rond ik af met enkele conclusies.

2.2 Moderniteit: een betwist begrip of bewegingscategorie

In deze paragraaf verken ik wat de status van moderniteit en modernisering zou kunnen zijn. Ik doe dat uitgaande van een dubbele onderscheiding, namelijk (1) moderniteit als een tijds- en historische categorie versus moderniteit als een systematische categorie en (2) moderniteit als concept oftewel empirisch fenomeen tegenover conceptualisering(en) oftewel theorie(ën) van moderniteit.

Een begripsbepaling van modern, moderniteit en modernisering is niet alleen complex, maar in objectieve zin als zodanig onmogelijk. Dat is vanwege het gegeven dat reflexiviteit inherent is aan moderniteit (cf. **6.2**). Er is sprake van een voortdurende reflectie *van* de moderniteit *op* de moderniteit. Hierom zijn er vele interpretaties en opvattingen over modern, moderniteit en modernisering, zoals we in het vervolg zullen zien. Anders gezegd, modern is als zodanig een polemisch en omstreden begrip (Terpstra, 2016). Een objectief en neutraal begrip van moderniteit is onmogelijk. Voorshands kies ik voor de bestaande, plausibele typering van Ferry (2007, 1998) als beginpunt. De kern van moderniteit ligt voor hem in de afwijzing van ieder beroep op bronnen buiten de mens en daarmee op ieder extern gezag.⁶⁸ In positieve bewoordingen: de autonome mens maakt keuzes op basis van zijn rede/rationaliteit. Modern-zijn betekent dan niet terugvallen op enigerlei (gezags)instantie buiten de mens.⁶⁹

⁶⁸ Zie Ferry (1998, 41-46, 56-58; 2007, 233; cf. **8.5.1**). Cf. de negatie van gezag in het nihilisme (**2.6.1**); voorts de breuk met het kerkelijk gezag in het post-Durkheimiaans regime volgens Taylor (**4.6.1**).

⁶⁹ Ferry (2007, 26-28) hanteert drie criteria ter interpretatie van de geschiedenis van de filosofie: (1) het begrijpen van de wereld (theorie); (2) het verlangen naar rechtvaardigheid (ethiek); (3) het zoeken naar heil (wijsheid). Het verschil tussen de *hoge* en *late* moderniteit komt in alle drie criteria naar voren. Voor de ethiek toont het verschil zich in de tegenoverstelling van een universele ethiek (Kants categorische imperatief) gericht op de mensheid en een individualistische, pluralistische ethiek gericht op authentieke zelfontplooiing (Ferry, 2007, 99-110, 129-135, 149-156, 161-163, 200-208). Cf. Taylor in **3.5.4**, **4.6.1**, **6.5**. In *historische* zin is er voor Ferry een geleidelijke overgang van de middeleeuwen naar de moderne tijd en vertegenwoordigt hij de continuïteitsthese (zie hieronder); in *systematische* zin zijn er zijns inziens breuken tussen voor-modern en modern en modern en post-modern. Cf. Verkerk (2010, 14-17). Verkerk et al. (2025, 53-56).

In **2.1** schetste ik enkele ambivalenties van moderniteit en modernisering zoals ze zich getoond hebben sinds de 18^e en 19^e eeuw. Zij kunnen in twee opzichten gearticuleerd worden. Allereerst als een (latente) legitimeringscrisis toegespitst op de sociale orde die de vrucht was van het moderne kapitalisme (de Industriële Revolutie) en de opkomst van de burgerij (de Franse Revolutie). Revoluties leken sindsdien nooit ver weg, ze zijn namelijk het principe van moderniteit. Acceptatie en rechtvaardiging van de maatschappelijke orde was en is geenszins vanzelfsprekend in de context van moderniteit. Ook in de tweede helft van de 20^e eeuw – de periode van de verzorgingsstaat – werd er gesproken in termen van een legitimeringscrisis van het ‘late kapitalisme’.⁷⁰ Ten tweede toonde het onbehagen met de moderniteit zich als een zingevingscrisis. De ervaring van de ‘staalharde behuizing’ (*stahlhartes Gehäuse*, Weber) in de anonieme bureaucratische organisatie en het opkomend nihilisme (**2.6**) – Taylor spreekt van een ‘malaise van de moderniteit’ – verduisterden het zicht op een betekenisvolle (maatschappelijke) werkelijkheid.⁷¹ Ook ideologieën als sciëntisme, nationalisme en communisme losten hun beloften niet in.⁷² Tot de schaduwzijden van de moderniteit behoort een nihilistische tendens waarbij mensen zich in hun heers- en hebzucht geen grenzen (meer) laten stellen. Beide wereldoorlogen, de Holocaust en de Goelag, sociale en economische uitbuiting, de milieu- en klimaatproblematiek zijn er evenzoveel uitingen van. De moderniteit kent – misschien onschuldiger – ook een continue drang naar vernieuwing in alle sectoren van de maatschappij waarbij het nieuwe van vandaag het achterhaalde van morgen is.⁷³ Niettemin heeft ‘modern’ voor velen nog wel een positieve connotatie, ook al is haar glans verloren (zie het motto van Latour).

Niet alleen in empirisch opzicht, ook in theoretisch opzicht zijn moderniteit en modernisering omstreden begrippen. Het is niet evident wat precies bedoeld wordt met deze twee termen en welke hun (ontologische) status is. Ze delen zelf in de instabiliteit van de verschijnselen en processen waarnaar ze verwijzen. Ter illustratie haal ik eerst enkele controverses over hun betekenis naar voren uit gezaghebbende handboeken.⁷⁴ Een eerste discussiepunt betreft de oorsprong van het begrip moderniteit. In de sociologie wordt als regel teruggegrepen op

⁷⁰. Zie Habermas (1973) en PHS (248-288).

⁷¹. Zie MM (15-25); SA (299-321).

⁷². Zie Ferry (2007, 143-148, 153-154).

⁷³. Zie Terpstra (2016, 13); Giddens (1992b, 48); Eisenstadt (2000, 11-12, 25); Bauman (2000, 28); Stegmaier (2016). Wagner (2001, 9952) spreekt eveneens in termen van ‘... the threat of self-cancellation of modernity’. Er is geen immuniteit tegen deze (zelf-)vernietiging, tenzij de nihilistische conditie doorbroken zou kunnen worden. (zie **2.6, Hoofdstuk 8**).

⁷⁴. Zie HWPPh, Bd 6 [Mo-O], 54-62 [het lemma Modern, die Moderne]; GGH (1978, Bd. 4 [Mi-Pre], 93-131 [het lemma Modern, Modernität, Moderne]; IESBS [lemma’s Modernity: History of the Concept, Modernity, Modernization, Sociological Theories of; 9949-9954, 9939-9944].

de Verlichting of zelfs nog later ter aanduiding van de moderne samenleving (IESBS, 9949), terwijl de filosofie veel verder teruggaat: het eerste gebruik van de term modern [*modernitas*] komt al voor in de 11^e en 12^e eeuw in de zin van het onderscheid tussen de tegenwoordige tijden (het heden) en het verleden (GGHL, Bd. 4, 96-98).⁷⁵ Het is dan een tijdsbepaling waarmee perioden ten opzichte van elkaar afgebakend worden. Hieruit kan in ieder geval afgeleid worden dat de term moderniteit in uiteenlopende domeinen van cultuur en samenleving – waaronder de wetenschappelijke disciplines – in verschillende perioden opkomt met telkens een eigen betekenis. Het begrip kent daarom een ongelijkmatige ontwikkeling ofwel een gelijktijdige ongelijktijdigheid.⁷⁶ Sociale differentiatie is niet alleen een kenmerk van de moderne maatschappij, maar kan ook op de moderniteit zelf toegepast worden.

Een tweede geschil betreft de vraag of de moderniteit een breuk met de voorafgaande Middeleeuwen veronderstelt danwel juist een continuïteit belichaamt. De continuïteitsthese – de moderniteit is een (bastaard)kind van de Middeleeuwen danwel, bij erkenning van alle verschil, van de Reformatie – is verdedigd door onder andere Hegel, Weber, Johan Huizinga, Löwith, Taylor, Gauchet en Gillespie. De discontinuïteitsthese – de moderniteit brengt iets wezenlijk nieuws voort dat niet herleidbaar is tot eerdere perioden – is met name krachtig verwoord door Burckhardt, Marx, Blumenberg, Wagner en Ferry. De eerste stelling verbindt moderniteit met (de secularisering van) het Christendom, de tweede grijpt soms over en achter het Christendom terug op (onder andere) de Grieks-Romeinse Oudheid. Blumenberg typeert de *Neuzeit* met de term *Selbstbehauptung*, die verwijst naar menselijke autonomie en zelfbeschikking.⁷⁷ In Wagner's variant heeft de discontinuïteitsthese betrekking op de moderniteit als een breuk in het historisch bewustzijn verbonden met het onderscheid tussen tijdperken (IESBS, 9949-9950). Hoe dan ook, moderniteit heeft als tijdscategorie of periodebegrip geen eenduidige betekenis (HWPh, 54, 56; IESBS, 9940). Bovendien heeft ze geen eenduidige relatie met het Christendom en de secularisatie (zie **1.1.3**).

Een derde punt van debat betreft de relatie tussen het begrip moderniteit en het empirisch fenomeen waarnaar het verwijst. Wagner constateert een spanning tussen conceptualiteit en historiciteit oftewel tussen de theoretische interpretatie

⁷⁵ De term *modernitas* is afgeleid van het woord *modus* in de betekenis van 'maat', 'maat van de tijd' en 'just now'. Zie Gillespie (2008, 2-4); Terpstra (2016, 15-17).

⁷⁶ Gumbrecht gebruikt bij zijn bespreking van de termen *Modern*, *Modernität* en *Moderne* een dubbel indelingscriterium: perioden en domeinen (*Erfahrungsbereiche*; GGHL, Bd. 4, 95). Over gelijktijdige ongelijktijdigheid zie Koselleck (1989, 323 e.v.)

⁷⁷ Zie Blumenberg (1983).

van moderniteit en historische beschrijvingen van een breuk (IESBS, 9950). Moderniteit is niet alleen een omstreden, maar ook een ambivalent begrip. Dat volgt uit het temporeel karakter van de term, nader: uit de relatie met het moderne historisch bewustzijn sinds de 18^e eeuw. Moderniteit is zelf een dynamisch begrip dat voortdurend aan verandering onderhevig is en gedurig ondermijnd wordt. Het staat voor dat wat voorbijgaand is.⁷⁸ Gumbrecht verklaart de instabiliteit van de moderniteit (in empirische zin) uit de ervaring – vanaf ongeveer 1830 – van de versnelling van de tijd en de geschiedenis: ‘... die Einsicht, daß “jede neue Modernität dazu bestimmt ist, sich selbst zu überholen”, die wir in der Ablösung der gängigen Verwendung des Wortes ‘modern’ als Epochenbegriff durch seinen Gebrauch zur Bezeichnung einer als Durchgangspunkt empfundenen Gegenwart nachvollziehen können’ (GGHL, Bd. 4, 109-112). De vergankelijkheid van de betekenissen en interpretaties van de term moderniteit is ook een belangrijke bron van onenigheid en debat. Deze historisering van de tijd impliceert ook een (latente) crisis in de legitimering van (traditionele) instituties, zij zijn afhankelijk van een ‘gesedimenteerd tijdsbewustzijn’ waarin het heden verbonden is met het verleden (GGHL, Bd. 4, 115). Juist deze binding van het heden aan het verleden heeft sinds de opkomst van het moderne historische bewustzijn plaatsgemaakt voor een (eenzijdige) oriëntatie op de toekomst en bijgevolg op institutionele vernieuwing. Daar gaat een voortdurende dwang (‘Imperativ’, GGHL, Bd. 4, 115, 120) toe uit. Modern-zijn is een voorwaarde om modern te blijven. Dat kondigt de zelf-reflexieve wending in de moderniteit aan en laat haar voortdurende transformatie zien (cf. **1.1.3; Hoofdstuk 6**).

Bovenstaande voorbeelden laten zien dat moderniteit een ‘wezenlijk omstreden begrip’ is, zoals Terpstra (2016, 44-46) het in navolging van Gallie verwoordt; omstreden ook in de zin van een polemisch begrip. Wagner verbindt hieraan het voorstel om de spanningen in het moderniteitsbegrip te zien als de ontsluiting van een interpretatieve ruimte waarin het debat over een ‘pluraliteit en diversiteit van interpretaties van deze ruimte’ gevoerd kan worden.⁷⁹ Zo maakt hij van de

⁷⁸. De versnelling van de tijd sinds ongeveer 1830 maakt ook dat het periodebegrip “modern” als aanduiding van de huidige tijd ineenkrimpt van enige eeuwen tot de dag van vandaag (GGHL, Bd. 4, 112, 119, 121, 123, 126). Moderniteit als een bewegingscategorie vindt haar uiteindelijke grens in het heden opgevat als een ‘punt des tijds’ (cf. Paulus in 1 Corinthiërs 15:52). In Gumbrecht’s woorden: ‘Mit der Erfassung der bis auf einen Punkt des Zeitablaufs verkürzten, transitorischen Gegenwart scheint eine semantische Grenze des Begriffs “modern” erreicht, die überschritten wird, wo die Gegenwart als Moment der Gestaltung der Zukunft sich gleichsam selbst vorgreift.’ (121). Zo ook Bauman (2000, 28-29): ‘Being modern means being perpetually ahead of oneself, in a state of constant transgression (in Nietzsche’s terms, one cannot be *Mensch* without being, or at least struggling to be, *Übermensch*) ...’ Zie ook Rosa (2005, 2017).

⁷⁹. Zie zijn lemma ‘Modernity’ in IESBS, 9951 alsook Wagner (2009).

nood een deugd: het moderniteitsbegrip kan niet (langer) monolithisch vanuit een interpretatiemonopolie opgevat worden (cf. 2.3 en 2.4).

Wat in bovenstaande beschouwing opvalt is dat moderniteit en modernisering uitsluitend als historische categorieën gebruikt worden, onder andere als tijdperk of stadium. Modernisering veronderstelt en impliceert een historisch perspectief: de mogelijkheid en realiteit van ontwikkeling zoals ze in de Middeleeuwen alleen niet als ontwikkeling gearticuleerd werd. Het is evenwel ook een systematische categorie die staat voor een specifieke modus, rationaliteit, logica, set van praktijken en dergelijke. Ze komt in empirische zin voor naast niet-moderne vormen. Tegenbegrippen zijn dan traditioneel, voor-modern, post-modern, anti-modern, onmodern en andere. In systematische zin heeft moderniteit tenminste twee betekenissen: (1) moderniteit in meervoud zoals het begrip van *multiple modernities* of meervoudige moderniteiten (zie 2.5.2) en (2) meerdere conceptualisering van één moderniteit met een vaste kern met universele kenmerken zoals sociale differentiëring, secularisering, individualisering, vrijheid, mensenrechten, urbanisering, rationalisering enzovoort. Toegepast op mijn onderzoek: ik kies zelf voor de betekenis van meervoudige moderniteiten in verband met het transformatieperspectief van moderniteit dat ik nodig acht (cf. **Hoofdstuk 7**). Hoe positioneer ik de vier denkers uit mijn onderzoek? Frank en Dooyeweerd passen vermoedelijk het best bij betekenis-2; Taylor waarschijnlijk bij betekenis-1 gezien zijn sympathie voor Eisenstadts *multiple modernities*. Luhmann past eenduidig bij betekenis-2 met dien verstande dat hij uitgaat van een moderniteit met een universele reikwijdte en een systematische uitwerking met een sterke focus op functionele differentiatie (zie 5.4.1, 6.4.4, 3.4.4, 4.5.3).

Gegeven het intrinsiek historische en ambivalente karakter van het concept moderniteit – het derde punt van debat hierboven – kunnen we alleen al hierom niet beweren dat de moderniteit *is* wat *ze is* (zie ook 7.7). Modern begon aan het einde van de 17^e eeuw in Frankrijk als een polemisch begrip: *La Querelle des Anciens et des Modernes*. De term is aan voortdurende verandering onderhevig en ontwikkelde zich van een periodebegrip (de moderne tijd) tot een punt in de tijd (het steeds voorbijgaande heden). Niettemin kan er in systematische zin onderscheiden worden tussen (voorbijgaande) concepties en (evenzeer voorbijgaande) conceptualisering van moderniteit. Dat is een andere verwoording van het hierboven gemaakte onderscheid tussen moderniteit als empirisch fenomeen en moderniteit als theoretisch begrip.

Hoe duid ik de verhouding tussen concepties, opgevat als concrete vormgevingen van moderniteit, en conceptualisering, opgevat als theoretische interpretaties van moderniteit? Gelet op de huidige zelf-reflexieve conditie van de moderniteit (zie **1.1.3**, **1.2**, **1.4.2**, **2.4** en de uitwerking in **Hoofdstuk 6 & 7**) interpreteer ik hun onderlinge relatie als een hermeneutische cirkel. Conceptualisering van moderniteit maken zelf deel uit van en beïnvloeden daarom als zodanig concepties van moderniteit oftewel concrete vormgevingen van de moderne maatschappij. Ze veranderen hiermee als zodanig die concepties. Op hun beurt impliceren veranderende concepties van moderniteit weer aanpassingen en vernieuwingen in de conceptualisering van moderniteit enzovoorts. Deze hermeneutische cirkel, of precieser: spiraal, gaat voorbij de epistemologische tegenstelling van realisme en idealisme. In deze sluit ik mij aan bij de reflexieve wending van de moderniteit zoals we zien bij Giddens, Beck, Bauman, Bourdieu, Luhmann en Taylor.

2.3 Oorsprong van spanningen in moderniteit en modernisering

Michael Gillespie verdedigt in *The Theological Origins of Modernity* (2008) de stelling dat de spanningen en conflicten van moderniteit niet eerst ontstaan zijn met en na de Verlichting. Ze gaan veel verder terug in de Westerse geestesgeschiedenis. Hij ziet hun oorzaak in de 14^e eeuwse nominalistische revolutie van Ockham c.s.: ‘... for many today the Enlightenment is modernity, and modernity is or at least begins with the Enlightenment. Indeed, one of the purposes of the preceding argument has been to demonstrate that modernity is broader, deeper, and older than the Enlightenment’ (257).⁸⁰ Alvorens nader in te gaan op Gillespie’s stelling, noteer ik dat voor hem moderniteit niet goed gedacht kan worden zonder haar verworteling in de theologie, breder: het Christendom. Voor hem is de moderniteit – uiteraard een omstreden opvatting – niet atheïstisch of agnostisch, maar theologisch gestempeld. Ze ontwikkelde – sinds de nominalistische revolutie – een nieuwe visie op de christelijke godsdienst en haar rol in het menselijk leven (xi, 12, 261, 273). Gillespie vertegenwoordigt dus de continuïteitsthese (zie hierboven).

De nominalistische revolutie is een omwenteling in het metafysisch, ontologisch en theologisch denken waarbij de status van de universalia (soortbegrippen) ter discussie kwam te staan (19-43). Tegenover het ontologisch realisme in het scholastieke denken (Thomas c.s.) – met als vertrekpunt de hiërarchische kosmische orde waarin alle zijnden hun welbepaalde positie innemen en de goddelijke rede

⁸⁰. Alle paginanummers in deze paragraaf verwijzen naar genoemd boek.

(Logos) belichamen – kwam er een andersoortig denken op waarin een (radicaal) ontologisch individualisme centraal kwam te staan.⁸¹ Het primaat van de rede werd ingeruild voor het primaat van de wil. God was niet langer kenbaar uit de schepping zelf en daarmee onvoorspelbaar geworden (14-15, 22-25).

Hiermee ontstond er een theologisch-filosofisch conflict over de natuur van God (primaat van de rede of van de wil) en de aard van het zijn (universeel of individueel). Deze kwestie staat volgens Gillespie aan het begin van de moderniteit (15).⁸² Het primaat van de wil en het individu in het nominalisme ligt ten grondslag aan het zelfbewustzijn van de moderniteit en de wending naar het subject bij Descartes (36, 40). Hier tekent zich al voorafgaand aan Descartes de wending naar het (menselijk) subject af als uitgangspunt voor niet alleen de filosofie, maar ook voor het project van de moderniteit (40). Moderniteit is sinds Bacon en Descartes getypeerd door een revolutionaire notie van vrijheid en vooruitgang (5).⁸³ Ze wil zichzelf onderscheiden van het verleden door haar originaliteit en superioriteit aan te tonen (6, 11, 19). Daarin ligt haar polemisch karakter. Het moderniteitsvertoog kan mijns inziens hierom (ook) geïnterpreteerd worden als een anti-nominalistische reactie.

De overgang van het realisme naar het nominalisme had volgens Gillespie tot gevolg dat er een onoplosbare theologische en filosofische problematiek naar voren kwam waarin de vrije wil van de mens geplaagd werd tegenover de wil van God en diens voorbeschikking van het menselijk leven. Dat kwam pregnant naar voren in het debat tussen Erasmus en Luther dat hij uitvoerig analyseert (135-169). Vervolgens laat hij zien op welke manier deze spanning terugkomt in het debat tussen Descartes en Hobbes over vrijheid en determinisme (262-270). Tenslotte maakt hij aannemelijk dat de antinomie tussen vrijheid (van de mens) en beheersing (van de natuur) bij Kant geïnterpreteerd kan worden in het licht van beide discussies.

Het gaat mij hier niet om de vraag welke interpretatie Gillespie van deze spanningen en conflicten precies geeft en in hoeverre ze juist is, maar dat hij een belangrijke problematiek uit de moderniteit weet te verbinden met een achterliggend en onopgelost theologisch en metafysisch-ontologisch probleem. Dat heeft als ongemakkelijke consequentie dat moderniteit en christelijk geloof - met name

^{81.} Voor de achtergrond en inhoud van de conflicten in de metafysica, ontologie en theologie, zie daarvoor Gillespie.

^{82.} Indien Gillespie gelijk heeft met zijn stelling van de nominalistische revolutie als kraamkamer van moderniteit, dan zou spreken over *de* moderniteit zelf al anti-modern zijn want essentialistisch.

^{83.} De mogelijkheid van een radicaal nieuw idee van vrijheid als zelfbepaling is geopend in het nominalisme, (24). Het nominalisme leidde tot een nieuwe visie op de mens met een sterk(er) focus op de wil (27), ook als afgeleide van de toegenomen betekenis van de wil van God (27-28).

ook hun onopgeloste spanningen - nauwer op elkaar betrokken zijn dan veelal wordt aangenomen. Gillespie is overigens wel van mening dat de theologische spanningen in de ontwikkeling van de moderniteit minder zichtbaar geworden zijn (261, 270-276). Daarmee zijn ze evenwel niet verdwenen zoals in de (sociologische) secularisatiethese wordt verondersteld (zie **4.6.4**). Ook heeft er een overdracht plaatsgevonden van eigenschappen van God naar de mens (275-277). Voor de samenleving noemt hij noties als 'de algemene wil' en 'de onzichtbare hand', voor de geschiedenis noties als 'vooruitgang', 'dialectische ontwikkeling' en 'de list van de rede' (273). Samengevat in Gillespie's woorden:

What actually occurs in the course of modernity is thus not simply the erasure or disappearance of God but the transference of his attributes, essential powers, and capacities to other entities or realms of being. The so-called process of disenchantment is thus also a process of rechantment in and through which both man and nature are infused with a number of attributes or powers previously ascribed to God (274, cf. 275-277).

Indien Gillespie's interpretatie hout snijdt, dan is hij ook een blinde vlek van de sociologie op het spoor gekomen, te weten: de identificatie van modernisering en secularisering.⁸⁴ Dat geldt zowel de bredere historische horizon die nodig is om de (spanningen in de) moderniteit goed te duiden alsook voor de inhoudelijke herkomst ervan. Ferry stelt in enigszins vergelijkbare bewoordingen dat in de overgang naar de moderniteit – het humanisme – een problematisering van God en kosmos aan de orde is.⁸⁵ Hier ligt een belangrijk aanknopingspunt voor een (sociaal-)filosofische analyse van de zingeving- en legitimeringscrisis van de moderne samenleving. Het biedt ook de mogelijkheid om een (historisch) bredere en diepere analyse te geven van de moderniteit dan binnen de sociologie mogelijk is.

2.4 Zelf-reflexieve versterking van de instabiliteiten van moderniteit en modernisering

In de tweede helft van de 20^e eeuw zijn de instabiliteiten en spanningen van moderniteit en modernisering verdiept. Daarmee is ook de urgentie van de legitimerings- en zingevingscrisis groter geworden. De nihilistische kern – waarvan

^{84.} Zie ook zijn stelling: 'I will argue that the attempt to read the questions of theology and metaphysics out of modernity has in fact *blinded us* to the continuing importance of theological issues in modern thought in ways that make it very difficult to come to terms with our current situation' (xii, cf. 261; mijn cursivering, AZ).

^{85.} Ferry (2007, 100, 132, 133, 135).

de eerste tekenen zich in de tweede helft van de 19^e eeuw aandienden (opgemerkt door Toergenjev, Dostojevski, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Mann e.a.) – van de moderniteit is voorgoed blootgelegd en daarmee zichtbaar(der) geworden.⁸⁶ Het is de vraag of onze nihilistische conditie zich op enigerlei wijze laat mitigeren. Als dat niet het geval zou zijn, wordt *de facto* het nihilisme genaturaliseerd en daarmee buiten kritiek gesteld. Het is nu eenmaal de conditie van de Westerse cultuur, zonder dat we daar achter terug of aan voorbij kunnen. We raken dan verslonden in het zwarte gat van het niets (zie **2.6**).

Intussen zijn transcendente legitimatie(s) van de moderniteit weggefallen. Een ontologisch-metafysische verankering van de sociale orde in de grote keten van het zijn (cf. Lovejoy, 1964) – heeft in de overgangsperiode van de 16^e tot en met de 18^e eeuw plaatsgemaakt voor immanente legitimatie(s) of zelf-legitimatie(s). Anders gezegd, de moderniteit is sinds de Verlichting een zichzelf dragende en rechtvaardigende constructie, vrij zwevend in de tijd.⁸⁷ Terpstra doet in dit verband terecht de volgende constatering: ‘Onenigheid in de vorm van een *omstreden* moderniteit moet zich de vraag stellen of een samenleving wanneer het er echt op aan komt niet terug moet grijpen op een eenheidsstichtend verhaal, dat de burgers voldoende bezielt om zich voor die samenleving in te zetten. Onenigheid kan betekenen dat een gemeenschap uiteenvalt en zichzelf verzwakt.’⁸⁸

Hieronder onderscheid ik vier ontwikkelingen die opkomen uit het zelf-reflexief worden van de moderniteit en een intensivering van haar instabiliteiten tot (onbedoeld?) gevolg hebben gehad. Allereerst is er de problematisering van de rede, zoals tijdens de Verlichting geformuleerd; ze is niet langer het onbetwiste uitgangspunt van de moderniteit. Vanuit verschillende wijsgerige invalshoeken (onder andere historisme, existentialisme, levensfilosofie, pragmatisme, post-modernisme, wetenschapsfilosofie sinds Kuhn) is het geloof in de autonomie en het zelfbeschikkingsrecht van de rede in een crisis geraakt, in ieder geval geproblematiseerd.⁸⁹ Anders gezegd, de ratio als noodzakelijk apriori van de Verlichting en de moderniteit is in de 20^e eeuw gebleken zelf ook contingent te zijn.⁹⁰ De kritische rede heeft niet alleen alle vormen van traditie, geloof en openbaring aan een niets ontziend oordeel onderworpen, ze ondermijnt

^{86.} Een klassieke reconstructie biedt Löwith (1981). Cf. Hermans (2023).

^{87.} Zie SS, 173-177; Giddens (1992a, 39).

^{88.} Terpstra (2016, 25-26, cf. 31, noot.26 en 39).

^{89.} Zie Welsch (1996, 30-50).

^{90.} Zo ook Ferry (2007, 149 e.v., met name 150). Voorts zou je hierin een herneming kunnen zien van Gillespie's stelling van de overgang van het primaat van de rede naar het primaat van de wil ten tijde van de nominalistische revolutie (cf. **2.3**)

uiteindelijk ook zichzelf: het zelf-reflexieve karakter van de rede buigt uiteindelijk de kritiek ook terug naar zichzelf en daarmee naar de Verlichting. Taylor articuleert de reactie van de 'immanent counter-Enlightenment' met haar 'immanent revolt' (SA, 369-374, 636-639).

Ten tweede is de moderne samenleving beroofd van haar belangrijkste immanente bron van zingeving of eenheidsstichtende verhaal, in termen van Max Weber: het proces van rationalisering (inclusief verwetenschappelijking, vertechnisering en economisering) als motor van maatschappelijke vooruitgang. Al bij Weber kondigt zich een pluralisering en fragmentering van de rede aan: de gedifferentieerde en conflicterende waardesferen (economie, politiek, godsdienst, kunst en andere) kennen ieder hun eigen specifieke rationaliteit. Bij Luhmann zet de ontbinding van een omvattende rationaliteit (rationalisering) verder door. Er is alleen een veelheid van onverbonden, zelf-referentiële systeemrationaliteiten met hoogstens contingente isomorfieën.⁹¹ In die zin is Luhmann de 'nominalist' in mijn beschouwing. Ten gevolge van de toegenomen complexiteit van de 20^e eeuwse, laat-moderne samenleving, in vervlechting met de eveneens toegenomen contingentie(s) en risico's ervan, is de moderniteit verder gedestabiliseerd.⁹² Instituties als kerk en staat, huwelijk en gezin, arbeidsorganisaties en arbeidsverhoudingen zijn hun levende bindingen met tradities en wereldbeschouwingen kwijtgeraakt en daarmee stuur- en richtingloos geworden. De neoliberale marktwerking heeft bovendien sociale instituties gereduceerd tot opzegbare ruilrelaties.

In de derde plaats is het autonome menselijk subject sinds de late 19^e eeuw geproblematiseerd. De trotse drager van de moderniteit en het moderniseringsproces is gefragmenteerd tot een verdeeld zelf (cf. de psycho-analyse van Freud) met een kwetsbare en instabiele identiteit.⁹³ Het project van authentieke zelfontplooiing kan niet alleen slagen of mislukken, maar is ook instabiel vanwege het gebroken ego van de mens. Dat spitst zich toe op vrijheid en rationaliteit als de kenmerken bij uitstek van het moderne autonome subject. Vrijheid is omgeslagen in haar tegendeel: vervreemding, desoriëntatie, overheersing en disciplineren. Hetzelfde geldt voor de omslag van rationaliteit in irrationaliteit: het subject blijkt net zo goed gedreven te worden door emoties, duistere driften, demonen en machten van het kwaad die hij niet kan controleren.⁹⁴ Bovendien is er een proces van zelf-reflexivisering van het subject ingezet, tot uiting komend

⁹¹. Zie Zijlstra (2010), voorts **3.4**.

⁹². Zie Luhmann (SS, 157-159; SdR); IESBS, 9952; Holzinger (2007).

⁹³. Zie Bauman (2000, 82-83, 133); cf. Walzer (1994, 85-104) over de 'divided self'.

⁹⁴. Cf. Ferry (2007, 132-140, 149 e.v.)

in onder andere zelf-bespiegeling en zelf-evaluaties, gevoed door destabiliserende psychotechnieken ('uit je comfortzone stappen', 'out-of-the-box' denken) die het post-moderne subject als zodanig onzeker maken. Het ego dient voortdurend zichzelf te (re)construeren zonder terug te kunnen vallen op een gegeven identiteit.

Tenslotte kan modernisering als proces van ontwikkeling niet langer een dragend, collectief Subject veronderstellen dat er richting en oriëntatie aan geeft. Dat volgt uit de drie voorgaande overwegingen. Alle Subjecten uit een eerdere fase van de moderniteit hebben hun geloofwaardigheid (dus legitimerend vermogen) verloren: de onzichtbare Hand of Voorzienigheid, de Rede, de Vrijheid, het Proletariaat, het Volk, de Vooruitgang enzovoort. Hetzelfde zal ook met de Markt gebeuren zodra de grote mondiale implosie plaatsvindt die in 2008 al zeer nabij was. De wereldgeschiedenis kent – binnen de horizon van de (post-)moderniteit - geen (diepere) samenhang, eenheid en ordening meer.⁹⁵

Verleden, heden en toekomst zijn niet langer op een zinvolle wijze met elkaar verbonden, maar ten opzichte van elkaar geïsoleerd geraakt (GGHL, Bd. 4, 120, 125, 128). Hoe dit ook zij, de neoliberale mondialisering als meest recente fase van het moderniseringsproces kenmerkt zich door visieloosheid, richtingloosheid en doelloosheid. Daarin toont zich (opnieuw) de nihilistische kern van de moderniteit.

2.5 Nieuwe sociologische concepties van moderniteit en hun tekort

De hierboven gesignaleerde ontwikkelingen hebben gemeen dat moderniteit en modernisering in een staat van geestelijke ontbinding verkeren.⁹⁶ Scherper geformuleerd: modernisering *is* geestelijke ontbinding, zeker gelet op haar nihilistische kern. De Westerse samenleving valt steeds meer terug op haar substraat: (nihilistische) machtsvorming en machtsbehoud inclusief gewelds-uitoefening zonder enig samenbindend machtsverstijgend normatief perspectief of Archimedisch punt. Het heeft recentelijk ook de sociologie genoopt om te zien naar andere conceptualisering van moderniteit die genoemde ontwikkelingen verwerken. In deze paragraaf bespreek ik achtereenvolgens de reflexieve

⁹⁵ Zie Ferry (2007, 161, 172). Voorts Jansen (2010) en Burckhardt (2018).

⁹⁶ Schinkel (2008, 16-41) maakt een vergelijkbaar punt als hij spreekt over de hedendaagse maatschappij als een terminaal ziek lichaam, dat om die reden continu bezig is zichzelf te monitoren. De samenleving is zelfs een 'overbodige hypothese' (247-303). Ik betwist echter zijn aanvaarding van het nihilisme. Kennelijk is dat onder intellectuelen de *default position* ofwel een genaturaliseerd vooroordeel (zie 2.6.2).

moderniteitsconceptie van Giddens en Beck, de conceptie van meervoudige moderniteiten (*multiple modernities*) van Eisenstadt en de conceptie van vloeibare moderniteit (*liquid modernity*) van Bauman. Mijn stelling is dat geen van deze nieuwe moderniteitsconcepties erin slaagt om de legitimerings- en zingevingscrisis van de moderniteit achter zich te laten. Ze zijn “post”-modern in de zin van “after”, but not “over”.⁹⁷ Er is eerder sprake van een verdieping van deze crises. Het meest opvallend is intussen dat er binnen de sociale theorievorming niet één dominant of hegemoniaal paradigma over moderniteit en modernisering is geformuleerd.⁹⁸ Er is daarentegen sprake van een veelheid van zich polemisch tot elkaar verhoudende hegemoniale projecten. Dat suggereert dat moderniteit ‘intrinsiek’ pluraal is.

2.5.1 Reflexieve moderniteit: Giddens en Beck

Giddens heeft samen met Beck de conceptie van reflexieve moderniteit ingang doen vinden om nieuwe maatschappelijke ontwikkelingen sinds de jaren 1980 op begrip te brengen. Hij gebruikt in *The Consequences of Modernity* ook de term ‘high modernity’ (163). Dat wekt de suggestie dat de moderniteit op haar hoogtepunt verkeert zoals ook in de aanduiding hoge Middeleeuwen. Dit is een misleidende interpretatie, aangezien er mijns inziens eerder sprake is van een nihilistische crisis van de moderniteit. Tegelijk gebruikt Giddens daarnaast ook als synoniem het begrip ‘late modernity’.⁹⁹ Met name ‘high modernity’ is Giddens’ alternatief voor post-moderniteit. Bij reflexieve moderniteit is de relatie met post-moderniteit onduidelijker, want is (de) post-moderniteit zelf ook niet (zelf-)reflexief van karakter?! Reflexieve moderniteit betekent intussen voor Giddens de zelf-verheldering van het moderne denken oftewel van zijn zelf-verstaan.¹⁰⁰ Een vergelijkbare kanttekening kan gemaakt worden bij de notie van ‘late moderniteit’. Zij impliceert dat haar einde nabij is. Giddens hinkt mijns inziens met ‘hoge’ en ‘late’ moderniteit conceptueel op twee gedachten die moeilijk onderling verenigbaar zijn.

⁹⁷. Volgens Brown betekent ‘post’ in post-X ‘after X, but not over’. Zij schrijft: ‘... the prefix “post” signifies a formation that is *temporally after but not over* that to which it is affixed.’ (2010, 21). Post-moderniteit betekent een radicalisering van de moderniteit, namelijk: (1) kritiek op de rede als de dragende grond van de (sociale) werkelijkheid, (2) een radicaal individualisme en pluralisme met alleen een gedeeld mens-zijn, (3) het wegvallen van een gedeeld moreel kader. Zingeving en legitimering zijn individuele projecten geworden. Cf. Welsch (1997); Ferry (2007, 149-199).

⁹⁸. Dat is precies ook het belangrijkste kritiekpunt van Luhmann op de 20^e eeuwse sociologie: het eindeloze (re)combineren van bestaande sociale theorieën zonder dat er een nieuwe *grand theory* tot wasdom is gekomen. (SS, 7-8).

⁹⁹. Giddens (1991, 3-4. 10-34); Beck, Giddens und Lash (1996, 113, 319, 323, 336). De term ‘late moderniteit’ veronderstelt dat de moderniteit bijna voltooid is en er retrospectief een oordeel mogelijk is waarin de tijdsaanduiding ‘laat’ een welomlijnde betekenis heeft. Sterker, ze veronderstelt een weten van een cyclus: blijkbaar weten we al dat de moderniteit ten einde loopt. Hoe kun je zoiets weten?

¹⁰⁰. Giddens (1992a, 48-49, 51).

Reflexieve moderniteit is geradicaliseerde moderniteit.¹⁰¹ Dat komt tot uiting in ten minste twee ontwikkelingen: (1) de teloorgang van het vooruitgangsgeloof en (2) de ondermijning van de rede door de rede.¹⁰² Giddens spreekt over een wijdverbreide scepsis t.a.v. 'de providentiële rede' als gevolg van de reflexieve wending van de moderniteit: 'But the reflexivity of modernity actually undermines the certainty of knowledge, even in the core domains of natural sciences.'¹⁰³ De rede heeft een circulair of zelf-referentieel karakter aangenomen. Ze wordt uitsluitend nog gelegitimeerd in termen van de rede, dus in termen van zichzelf. De moderniteit is daarmee vrijzwevend geworden. In de kern is ze raadselachtig.¹⁰⁴ Het reflexieve karakter van de moderniteit betekent intussen dat de moderniteit zelf gemoderniseerd wordt. Er is zowel continuïteit als discontinuïteit ten opzichte van eerdere fasen in het moderniseringsproces.¹⁰⁵ Late moderniteit onderscheidt zichzelf door een radicale reflexiviteit.¹⁰⁶ Ze is m.a.w. zelf-referentieel geworden en haar instituties kunnen alleen nog immanent gerechtvaardigd worden.¹⁰⁷ Vanwege de radicale twijfel waarmee zelflegitimaties van instituties gepaard gaan, is er derhalve een structurele destabilisering van legitimatie(s) en zingeving.¹⁰⁸

De modernisering van de moderniteit betekent volgens Giddens en Beck niet een (postmoderne) afwijzing van moderniteit maar juist een verdere ontwikkeling ervan.¹⁰⁹ Ze brengen dat op formule als de overgang van de eerste naar de tweede moderniteit¹¹⁰; de laatste ook aangeduid in termen van een 'chaotische gelijktijdigheid van het ongelijktijdige' waarmee een tijds categorie van Koselleck wordt gebruikt (cf. **2.2**).¹¹¹ De sociologie van de tweede moderniteit – oftewel reflexieve moderniteit – is nog niet ontwikkeld, terwijl de vanzelfsprekende legitimaties van de eerste moderniteit (trefwoord: de industriële samenleving)

^{101.} Giddens (1992a, 36, 51).

^{102.} Giddens (1992a, 10, 39); Giddens (1991, 21, 27-28); Beck et al. (1996, 24).

^{103.} Giddens (1991, 21, 27-28).

^{104.} Giddens (1992a, 49).

^{105.} Beck et al. (1996, 45).

^{106.} Giddens (1991, 29).

^{107.} Giddens (1991, 6, 8).

^{108.} Giddens (1991, 3). Deze aanname ligt ten grondslag aan Luhmanns conceptie van autopoïëtische sociale systemen die zichzelf (re)produceren en rechtvaardigen onder uitsluitend gebruik van hun eigen elementen zoals bijvoorbeeld betalingen in de economie. De autopoïëtische geslotenheid maakt dat ieder sociaal systeem zichzelf uitsluitend immanent kan legitimeren of niet. Externe, laat staan transcendente legitimaties zijn dan voorgoed uitgesloten.

^{109.} Beck et al. (1996, 24-25). Beck spreekt als regel van 'die Moderne'.

^{110.} Beck et al. (1996, 11, 22, 27)

^{111.} Beck et al. (1996, 29). Giddens en Beck gebruiken als synoniemen ook de uitdrukkingen '*andere Modernen*' of '*Gegenmodernen*' (29, 31, 43, 58 e.v.).

uitgehold zijn.¹¹² Beck schrijft: 'In der Phase reflexiver Modernisierung geht es überall um den Bestand von Prämissen – bisheriger Lebensführung, Arbeit, Produktion, Organisation, Politik und *damit* auch spezieller Soziologien. Es geht normativ und faktisch, wissenschaftlich und politisch darum, ob und wie Selbstverständlichkeiten erodieren, weitergelten, erneuert und gegen Infragestellungen und Infragesteller abgesichert werden können'.¹¹³ De overgang van eerste naar tweede (zelfreflexieve) moderniteit verwijst naar mijn kernprobleem-4 'Transformatie' (1.1.3).

Ik merk hierbij op dat sociologie als vakwetenschap voor Giddens en Beck kennelijk een belangrijke legitimerende functie dient te vervullen voor een reflexief gemoderniseerde samenleving.¹¹⁴ In dat geval zou sociologie het nieuwe 'master discourse' worden oftewel een nieuwe 'theologie' (cf. Milbank, 2002). Bij Giddens wordt goed zichtbaar hoe sociologie zich transformeert van vakwetenschap tot filosofische totaliteitswetenschap van de moderniteit als hij opmerkt dat de moderniteit ten diepste sociologisch is:

*The discourse of sociology and the concepts, theories, and findings of the other social sciences continually "circulate in and out" of what it is that they are about. In so doing they reflexively restructure their subject matter, which itself has learned to think sociologically. Modernity is itself deeply and intrinsically sociological.*¹¹⁵

Een dergelijke interpretatie van de legitimerende en zinstichtende betekenis van sociologie is vanuit een wijsgerig gezichtspunt niet(s) anders dan een zelfoverschatting van de sociologie. Daarom is Gillespie's stelling over het (impliciet) theologisch karakter van de moderniteit een heilzaam tegenwicht tegenover deze pretenties van de sociale wetenschap. Het verwoordt ook mijn kernprobleem-1 'Secularisatie' (1.1.3). Er is volgens Beck binnen de (reflexieve) moderniteit een legitimatietekort, omdat alles dwingend gelegitimeerd moet worden (want niets is uit zichzelf legitiem).¹¹⁶ Hij noemt dat 'Begründungszwang' of ook 'Begründungspflichtigkeit' die op hun beurt geradicaliseerd worden. Beck schrijft: 'Gibt es eine Art "reflektierter Ursprünglichkeit" (Scott Lash), die in einer Welt, die immer auch anders sein könnte, Zusammenhang und Zusammenhalt

¹¹² Beck et al. (1996, 33).

¹¹³ Beck et al. (1996, 31-32)

¹¹⁴ Dat blijkt ook uit Giddens' (1991, 20) omschrijving van geïnstitutionaliseerde reflexiviteit als 'the regularised use of knowledge about circumstances of social life as a constitutive element in its organisation and transformation.'

¹¹⁵ Giddens (1992a, 43); cf. Giddens (1991, 20)

¹¹⁶ Beck et al. (1996, 45, 55, 60).

stiftet?’¹¹⁷ Zo worden zowel de legitimerings- als de zingevingscrisis van de moderniteit in de conceptie van reflexieve moderniteit eerder bevestigd en versterkt dan overwonnen.

Over de zingevingproblematiek constateren Giddens en Beck een individualisering van zingeving. Er is geen gemeenschappelijke, maatschappijbreed gedeelde zinervaring (meer). Giddens typeert de reflexieve moderniteit hierom als post-traditioneel zonder bindende morele en emotionele kracht.¹¹⁸ Tradities belichamen zowel legitimatie als zingeving van een samenleving. De conceptie van reflexieve moderniteit houdt rekening met een voltooiing van de moderniteit.¹¹⁹ De hedendaagse maatschappij verkeert evenwel in een toestand van desoriëntatie waarin geen eenduidige ontwikkelingsrichting voor en naar zo’n voltooiing te ontwaren valt.¹²⁰ In mijn terminologie is er volgens Giddens en Beck dus sprake van zinsverduistering en zingevingscrisis.

Dat raakt ook die individuen die hun leven als zinloos ervaren. Volgens Giddens zijn zij existentieel geïsoleerd geraakt van de morele bronnen van de Westerse cultuur. Hij schrijft: ‘Personal meaninglessness – the feeling that life has nothing worthwhile to offer – becomes a fundamental psychic problem in circumstances of late modernity. We should understand this phenomenon in terms of a repression of moral questions which day-to-day life poses, but which are denied answers.’¹²¹ De kracht van deze constatering is dat Giddens de persoonlijke zin(geving)scrisis niet wil interpreteren in (uitsluitend) psychologische categorieën, maar dat hij inziet dat hier sprake is van een morele, ja een existentiële problematiek. Dat voorkomt ook een therapeutisering van zingevingsvragen.

De individualisering van zingeving blijkt ook in een basale verandering in de levensloop van mensen. Giddens signaleert een overgang van de standaard-biografie naar een keuzebiografie van mensen.¹²² Het laatste begrip verwijst naar een toegenomen variatie in levenslopen en levensvormen. De levensloop heeft een contingent(er) karakter gekregen en is vanwege de keuzemogelijkheden

^{117.} Beck et al. (1996, 11).

^{118.} Beck et al. (1996, 113-194, met name 124).

^{119.} Beck et al. (1996, 317)

^{120.} Beck et al. (1996, 317-318, 113)

^{121.} Giddens (1991, 9; cf. 201-202).

^{122.} Giddens (1991, 209-231).

tegelijk (zelf-)reflexiever geworden.¹²³ Om deze reden hebben Giddens en Beck de term *life politics* geïntroduceerd en ontwikkeld. Daarvan is de kern authentieke zelfontplooiing.¹²⁴ De toegenomen variatie in levenslopen verwijst naar mijn kernprobleem-2 'Sociale differentiatie' (zie 1.1.3).

2.5.2 Meervoudige moderniteiten: Eisenstadt

Beck et al. constateren dat de klassieke moderniseringstheorie geen weerwoord heeft op het verwijt dat ze een Westerse, preciezer: Amerikaanse, vorm van moderniteit zou opleggen.¹²⁵ Daarom pleiten zij voor de noodzaak van een 'Gegen-modernisierung' die het legitimiteitsverlies ervan kan opvangen. In dat verband dient Eisenstadts theorie van meervoudige moderniteiten (*multiple modernities*) zich aan als een specifieke vorm van reflexieve moderniteit.¹²⁶ En ook als een mogelijke oplossing voor het legitiematieverlies van het project ('program', 8) van modernisering opgevat in termen van verwestersing ('westernization') van niet-westerse samenlevingen (22, 24). Dat roept wel de vraag op waarom modernisering een programma is. Eisenstadt laat in het midden *wiens* programma moderniteit is oftewel wat de (collectieve) drager ervan is. Juist als het een contingent proces zou zijn – en dus ook anders mogelijk of zelfs omkeerbaar – waarom dient het zich dan aan als onontkoombaar ('inescapable') en onomkeerbaar?

Eisenstadts theorie van meervoudige moderniteiten breekt met de sociologische opvatting van modernisering als een eenvormig, universeel en lineair proces waarin samenlevingen, gegeven hun ontwikkelingsniveau, zich in uiteenlopende fasen van modernisering bevinden. In zijn conceptualisering ligt de nadruk op culturele programma's in verschillende samenlevingen die aan modernisering een eigen inhoud, variatie en richting geven. Hiervan vormen religies een belangrijk bestanddeel. Cultuur is voor Eisenstadt een bron van (morele) motivatie, zingeving

^{123.} Taylor (MM, 55-61) en Luhmann (1989, 149-258, met name 155-159, 189-190) beschrijven de vergelijkbare overgang van een gegeven sociale identiteit naar een individueel gekozen persoonlijke identiteit. In het laatste geval dient ieder individu zelf zin en legitimering te geven aan het eigen leven met als risico dat dit kan mislukken. En alleen het individu zelf is daarvoor verantwoordelijk (een aanknopingspunt voor het neoliberale regime) zonder te kunnen terugvallen op enigerlei sociaal verband of traditie. Tegelijk is het leven een zelf-reflexief project of een aaneenschakeling van projecten geworden. Zie ook Beck et al. (1996, 21); Giddens (1991, 12, 33-34) en Bauman (2000, 31-33).

^{124.} Giddens (1991, 9; cf. 186-187).

^{125.} Beck et al. (1996, 56 e.v.).

^{126.} Alle paginanummers verwijzen naar Eisenstadt (2000). Strikt genomen is de uitdrukking 'multiple modernities' of meervoudige moderniteiten een pleonasme en is het grammaticaal zuiverder om de uitdrukking meervoudige moderniteit te gebruiken, tenzij er meerdere moderniteiten zijn die elk in het meervoud voorkomen. Ik kies in de tekst evenwel voor de meervoudsvorm die Eisenstadt in het Engels gebruikt.

en legitimering. Tegelijk blijft er wel een gemeenschappelijke kern die alle varianten van moderniteit en modernisering samenbindt. De culturele programma's zijn aan een doorgaand proces van vorming en hervorming onderhevig. Eisenstadt schrijft: 'The idea of multiple modernities presumes that the best way to understand the contemporary world – indeed to explain the history of modernity – is to see it as *a story* of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs.' (2, mijn cursivering, AZ). Culturele programma's omvatten zowel institutionele als ideologische programma's. Het zijn daarom vormen van zingeving en legitimaties van 'different programs of modernity' (2).

In essentie herneemt en actualiseert Eisenstadts theorie van meervoudige moderniteiten het historisch-sociologische programma van Weber over de relatie tussen culturen (vooral religies) en moderniteit (vooral het moderne kapitalisme). Weliswaar met dien verstande dat voor Weber bij alle verschil tussen de wereldgodsdiensten, culturen en samenlevingen er uiteindelijk sprake is van één omvattend rationaliseringsproces. Maar ook bij Eisenstadt sluit de verscheidenheid van moderniteiten een gemeenschappelijke kern niet uit (3, 14). Alle moderniteiten (of zijn het toch uiteenlopende vormen van één moderniteit?) onderscheiden zich door de natiestaat en de markteconomie (16, 18), de autonomie van de mens ('human agency') inclusief een 'intensieve reflexiviteit' (3, 5), de beheersing van de natuur door middel van wetenschap en techniek (5) en de mogelijkheid tot zelf-correctie of kritiek (11, 25). Hierbij merkt Eisenstadt op dat met name de natiestaat en de markteconomie vanwege de mondialisering niet meer vanzelfsprekend zijn. In mijn woorden: het zijn niet langer passende vormen.

Als we het bovengenoemd citaat uit Eisenstadt nader beschouwen, komt de volgende vraag op: hoe dienen we de uitdrukking '*a story*' te interpreteren? Ik kies voor de interpretatie dat Eisenstadt bedoelt 'one comprehensive story' in de zin van een meta-narratief met de naam 'meervoudige moderniteiten' waarbinnen alle culturele programma's (religies, wereldbeschouwingen, ideologieën) hun eigen legitieme plaats innemen. 'Narratief' heeft hier de betekenis van een (narratieve) legitimatie van moderniteit. In eerste instantie lijkt er sprake te zijn van een abstracte en lege eenheid, in tweede instantie blijkt dat er een gemeenschappelijke kern is die als substituut optreedt voor de ontmanteling van traditionele legitimaties van de sociale en politieke orde in het programma van de moderniteit: 'Central to the modern idea was the breakdown of all traditional legitimations of the political order, and with the opening up of different possibilities in the construction of a new order' (5, cf. 14).

Aangezien deze nieuwe, moderne orde een menselijke constructie is, is haar legitimering en zingeving van begin af aan omstreden en kwetsbaar. De nieuwe legitimaties dragen – juist omdat ze menselijke constructies zijn – de kiemen van hun ontbinding vanaf hun conceptie in zich. Ze zijn immers slechts contingent en dus altijd ook anders mogelijk. Dat geeft aan de moderniteit – ook in meervoudige vorm – een instabiel karakter.¹²⁷ Legitimaties kunnen zomaar hun geloofwaardigheid en daarmee hun acceptatie door grote delen van een bevolking verliezen. Het moderne standpunt is dat dat voor alle eerdere legitimaties ook gold. De teloorgang van de bindingskracht van traditionele legitimaties verwijst naar mijn kernprobleem-1 ‘Secularisatie’ (zie 1.1.3,,).

Hoewel Eisenstadt een opening maakt naar uiteenlopende vormen van moderniteit en modernisering – ingegeven door uiteenlopende culturele programma’s of culturele inbeddingen – houdt hij tegelijk vast aan *het* culturele programma van de moderniteit (3). En dat is dan toch vooral het Westerse programma sinds de Verlichting met als kenmerken: de autonomie van de mens, de zelf-reflexiviteit van actoren en de onttovering (zinverlies) van de wereld (3, 5, 8). Dat blijkt ondanks alle pluralisering en fragmentering, een hegemoniaal karakter te behouden: ‘Rather, the trends of globalization show nothing so clearly as the continual reinterpretation of *the* cultural program of modernity;’ (23-24, mijn cursivering, AZ). Zo ontstaat het beeld dat er weliswaar (meer) ruimte komt voor culturele en religieuze verschillen in de vormgeving van moderne samenlevingen, maar dat culturen en godsdiensten bij Eisenstadt uiteindelijk in het keurslijf van de Verlichting geperst worden.

Het plurale en zelf-reflexieve karakter van hedendaagse samenlevingen maakt alle culturele programma’s contingent, omstreden en kwetsbaar (19, 24, 25). Hun legitimering en zingeving is als zodanig instabiel (geworden). Eisenstadt sluit *het* culturele programma van de moderniteit (in essentie de Verlichting) op voorhand uit van deze destabilisering en dat kan alleen maar inconsequent genoemd worden. Anders geformuleerd: hoe meervoudig is Eisenstadts conceptie uiteindelijk? Het concept ‘meervoudige moderniteiten’ tendeert naar een ideologische verhulling van een doorgaande Westerse hegemonie in een gemondialiseerde conditie,

¹²⁷. Eisenstadt maakt een onderscheid tussen procedurele en substantiële vormen van legitimatie van moderne (politieke) regimes. De eerste verwijst vermoedelijk naar het liberalisme, de tweede naar ‘various primordial, “sacred”, religious, or secular-ideological components.’ (9)

inclusief de nihilistische kern van de moderniteit (21).¹²⁸ Eisenstadt aarzelt niet te spreken over ‘... the fragility and changeability of different modernities as well as the destructive forces [verwijst naar de trauma’s van de moderniteit zoals de Franse revolutie, de Holocaust en de Goelag, AZ] inherent in certain of the modern programs’ (25). De conceptie van meervoudige moderniteiten biedt geen uitweg voor de legitimerings- en zingevingscrisis van de moderniteit (zie **1.1.3**, kernprobleem-3 ‘Reflexieve wending in de moderniteit’).

2.5.3 Vloeibare moderniteit: Bauman

Evenals Eisenstadts conceptie van meervoudige moderniteiten kan ook Baumans begrip van een ‘vloeibare’ moderniteit gezien worden als een specifieke vorm van reflexieve moderniteit. Het betreft bij hem met name individuele zelfreflectie in het kader van de inrichting van het eigen leven die hij net als Giddens en Beck aanduidt met de term *life politics* (23).¹²⁹ Wat bij de laatsten de tweede of reflexieve moderniteit is, benoemt Bauman als fluide of vloeibare moderniteit (6, 33). In vergelijking met Giddens en Beck heeft Baumans laatste concept een eigen spits en focus waarmee hij het eigene van de postmoderne conditie en levenservaring wil benoemen. Vandaar dat hij - zijns ondanks - te boek staat als de postmoderne socioloog *par excellence*. Indien evenwel sociologie en moderniteit intrinsiek met elkaar verbonden zijn, dan roept de aanduiding ‘post-moderne sociologie’ de vraag op naar haar houdbaarheid. Indien Brown evenwel gelijk heeft, dan gaat het bij Bauman om een sociologie die in de tijd na (‘after’) de moderniteit komt, maar die niet voorbij (‘over’) is. Dan zou post-moderne sociologie een adequaat begrip zijn.

Met de term vloeibare moderniteit geeft hij aan dat vaste afbakeningen en begrenzingen in de maatschappij - zoals de duurzame differentiatie tussen sociale domeinen en maatschappelijke klassen - hebben plaatsgemaakt voor geflexibiliseerde en geïndividualiseerde netwerkachtige structuren (14, 29). De conceptie van vloeibare moderniteit komt bij Bauman in de plaats voor de solide (‘solid’) moderniteit. Zoals gassen en vloeistoffen in vergelijking met vaste stoffen vormloos van karakter zijn en niet een vaste en duurzame structuur hebben, zo geldt dat ook voor de huidige fase van moderniteit. De teloorgang van een duurzame sociale differentiatie verwijst naar mijn kernprobleem-2 sociale differentiatie (**1.1.3**).

¹²⁸. Eisenstadt bevestigt deze interpretatie als hij opmerkt: ‘Western patterns of modernity are not the only “authentic” modernities, though they enjoy historical precedence and continue to be a basic reference point for others.’ (3). Voorts zijn opmerking: ‘Processes of globalization are evident also in the cultural arena, with the hegemonic expansion, through the major media in many countries, of what are seemingly uniform Western, above all American, cultural programs or visions.’ (16)

¹²⁹. Alle paginanummers verwijzen naar Bauman (2000).

De (extreme) mobiliteit en veranderlijkheid, die de moderniteit tegenwoordig kenmerkt, roept voor Bauman de associaties van lichtheid en gewichtloosheid op (2). De vloeibare moderniteit is daarom in mijn interpretatie vrijzwevend geworden, d.w.z. zonder een ontologisch verankerde sociale orde, daarmee permanent door onzekerheid omgeven en open voor plotseling opdoemende veranderingen, crises en manipulaties. Ze is daarom ook zonder enigerlei duurzame legitimatie.¹³⁰ Voorspelbaarheid en rationele calculaties – zoals belichaamd in de dominantie van instrumentele rationaliteit die karakteristiek was voor het productiemodel van Ford in het ‘zware’ kapitalisme met de strak begrensde institutie van de fabriek (54-59) – zijn ingeruild voor een maatschappelijke ordening waarin deregulering, flexibilisering, liberalisering en vrijheid van actoren dominant geworden zijn.

Baumans conceptie van moderniteit – en dat geldt zowel de vaste als de vloeibare variant – gaat uit van het onderscheid tussen sociale orde en individuen, de laatsten getypeerd als in vrijheid handelende actoren (‘free agents’; 5, 8). Hij signaleert een toegenomen kloof tussen beide. Het sociale systeem kent niet langer een identificeerbaar centrum, zodat (politieke) revoluties ondenkbaar geworden zijn (5). Ook is er niet meer een collectief subject dat er de drager van zou kunnen zijn. Er zijn alleen individuen die hun (samen)leven construeren, politiek heeft plaatsgemaakt voor *life politics*. Politiek is betrokken op een identificeerbare, min of meer duurzame gemeenschap, *life politics* gaat alleen over de levensstrategieën van individuen. In mijn termen schetst Bauman een naturalisering van de neoliberale sociale orde. Maar het paradoxale is tegelijk dat de conceptie van vloeibare moderniteit een radicale contingentie van het sociale leven vooronderstelt die voor individuen leidt tot een leven in permanente onzekerheid als prijs van de gewonnen vrijheid.¹³¹

Intussen legt Bauman uit wat er veranderd is in het ‘smeltvermogen’ (‘melting powers’; 6) van de moderniteit. Wat is het verschil tussen de fluïditeit van de moderniteit en de befaamde uitspraak van Marx en Engels in het *Communistisch Manifest* dat ‘all that is solid melts into the air’ (3)? Voor Bauman zit het cruciale

^{130.} Het zou zomaar kunnen dat de vloeibare moderniteit van Bauman overgaat in een vluchtige (gasvormige) moderniteit indien de netwerken verdampen waarin individuen zich nu nog (laten) verbinden. Dan zijn er alleen nog vrijzwevende individuen die toevalligerwijs op elkaar botsen zoals moleculen in een gas.

^{131.} Bauman gaat in zijn interpretatie van moderniteit uit van een paradoxale verhouding tussen vrijheid en zekerheid (orde). In de situatie van de ‘vaste’ moderniteit ligt de nadruk op zekerheid en beheersing (zoals in de fabriek van Ford) ten detrimente van de menselijke vrijheid. In de vloeibare moderniteit zijn de bordjes verhangen: individuen hebben een grote mate van vrijheid bij de inrichting van hun leven en werk, maar slechts tegen de prijs van een toegenomen onzekerheid (Bauman, 1995). Dooyeweerd zou Baumans paradox van vrijheid en zekerheid duiden in termen van het dialectisch grondmotief van het humanisme (zie 4.4.4).

verschil in de overweging dat bij Marx c.s. de ene vaste vorm – te weten van de traditionele en vervolgens de bourgeois maatschappij – wordt omgesmolten tot een nieuwe vaste vorm. Fluiditeit is bij hen een overgangsfase tussen twee verschillende productiewijzen. In Baumans woorden:

... all this was to be done not in order to do away with the solids once and for all ..., but to clear the site for new and improved solids; to replace the inherited set of deficient and defective solids with another set, which was much improved and preferably perfect, and for that reason no longer alterable (3).

Voor Bauman is het smeltvermogen van de moderniteit niet langer gericht op de totstandbrenging van nieuwe vaste sociale vormen, maar op de onttaking en desintegratie van iedere maatschappelijke vorm *tout court*.¹³² Dit verwijst naar mijn kernprobleem-4 'Transformatie' (1.1.3). Er is daarom volgens Bauman sprake van een sociale desintegratie (14, 29-30, 163-165). Zoals vloeistoffen zich niet in stabiele vormen organiseren, zo geldt dat ook van de sociale netwerken voor de vloeibare moderniteit. Bauman schrijft:

These days patterns and configurations are no longer 'given', let alone 'self-evident'; there are just too many of them, clashing with one another and contradicting one another's commandments ... And they have changed their nature and have been accordingly reclassified: as items in the inventory of individual tasks. ... The liquidizing powers have moved from the 'system' to 'society', from 'politics' to 'life-policies' ... Ours is, as a result, an individualized, privatized version of modernity, with the burden of pattern-weaving and the responsibility for failure falling primarily on the individual's shoulders (7-8, cf. 29-32, 38; mijn de-ursivering, AZ).

De vloeibare moderniteit is voor Bauman daarom een geïndividualiseerde moderniteit. Wat betekent Baumans conceptie van vloeibare moderniteit nu voor de vraag naar de legitimatie ervan? Ik denk dat de vervaging van de grenzen van sociale domeinen en instituties, hun oplossing in netwerken van individuen, een tweeledige betekenis heeft. Enerzijds lijkt het legitimatieprobleem zelf ook te verdwijnen als sociale configuraties kortstondig opkomen en snel weer

^{132.} De vraag is of Baumans fysische analogie wel vol te houden is. Hij heeft niet de mogelijkheid om de normatieve vraag te stellen of het smeltvermogen niet doorgeschoten is. Ook is onduidelijk wat of wie dit smelten mogelijk maakt? Tenslotte is bij dit analogisch gebruik onduidelijk waarom een vloeibare moderniteit niet (opnieuw) kan stollen in vaste sociale vormen?

voorbijgaan. Of minder radicaal: legitimaties delen in dezelfde fluïditeit als de sociale netwerken die ze tijdelijk rechtvaardigen. Tegelijk is de sociale orde die dit mogelijk maakt genaturaliseerd. Dat wil zeggen dat de naturalisering zelf de legitimatie ervan is.¹³³ Anderzijds is de legitimatiecrisis van de (fluïde) moderniteit dieper dan in andere conceptualisering van moderniteit, omdat contingentie en willekeur, vrijzwevendheid en lichtheid dominant zijn geworden.

De netwerken en configuraties zijn volgens het hierboven gegeven citaat niet vanzelfsprekend. Waarom zouden de verliezers – veelal de zwakkeren in de samenleving, die nauwelijks mobiel zijn in vergelijking met de vrijzwevende kosmopolitische elites – zich neerleggen bij hun situatie? Existentiële en maatschappelijke pech, zoals ziekte en werkloosheid, kan een individu in de vloeibare moderniteit alleen maar aan zichzelf toerekenen (34, 65). Het is dus - en daarin lijkt Baumans analyse op de neoliberale naturalisering van de sociale orde – niet aan een externe instantie toe te rekenen, omdat die er niet (meer) is. Hoe dan ook, zonder gemeenschappelijk gedragen legitimatie rest er dan niets dan een nihilistische rancune. Hier ligt een impliciete relatie met mijn kernprobleem-1 'Secularisatie' (1.1.3).

De individualisering van de moderniteit raakt ook gemeenschappelijke vormen van zingeving. Het publieke goed is - gegeven zijn fluïditeit - aan zinverlies onderhevig (37). Bauman schrijft: '... as stable orientation points and by which one could subsequently let oneself be guided, that are nowadays in increasingly short supply' (7). Het vooruitgangsidee – lange tijd de legitimering en zingeving van modernisering – verwijst niet langer naar de realisering van een rechtvaardige samenleving als einddoel. De privatisering van de moderniteit heeft het politiek-ethische vertoog verplaatst naar individuele mensenrechten (29). We zijn in Baumans woorden getuige van: '... the gradual collapse and swift decline of early modern illusion: of the belief that there is an end to the road along which we proceed, an attainable *telos* of historical change, ... some sort of good society ...' (29; cf. 125, 132 e.v., 137).

De maatschappij kent in de fase van de vloeibare moderniteit niet een gemeenschappelijke bestemming en is daarmee zelf twijfelachtig geworden (30, 64).¹³⁴ Dat sluit ook gedeelde zingeving uit: 'Society is truly autonomous once it "knows, must know, that there are no "assured" meanings, that it lives on the surface of chaos, that

^{133.} Dat is volgens Žižek (1989, 15-16, 27-30) in navolging van en in correctie op Marx precies de werking van een ideologie.

^{134.} Bauman verwijst hier naar Thatcher's beruchte uitspraak: 'There is no such thing as society' (30, 64). Het is ook hierom dat hij te boek staat als post-modern socioloog. Dat roept de vraag op naar de status van het 'is' in het citaat.

it itself is a chaos seeking a form, but a form that is never fixed once for all” (212). De utopie is eveneens geïndividualiseerd tot het najagen van persoonlijke levensdoelen (*life politics*, cf. 62).¹³⁵ Een geïndividualiseerde moderniteit gaat gepaard met een gedereguleerde en geprivatiseerde vooruitgang waarin individuen – vaak tevergeefs – pogen grip te krijgen op hun onzekere bestaan in het heden (135). De menselijke conditie laat zich het best beschrijven met de metafoor van het labirint: toeval en serendipiteit nemen daarin de plaats in van rationaliteit (138, cf. 153). Een individueel levensplan met doelen op de langere termijn – zoals een loopbaan – is niet langer mogelijk (117). De levensloop zelf is een opeenvolging van episodes zonder een onderliggende (zin)samenhang (139). De hedendaagse zzp-er die geen vaste werkgever wil, heeft dit geïnternaliseerd.

Evenals bij Giddens, Beck en Eisenstadt vormt Bauman's conceptualisering van vloeibare moderniteit eerder een bevestiging van het nihilistisch karakter van de moderniteit dan een overtuigend antwoord erop.¹³⁶ De sociale orde en haar belangrijkste instituties zijn dermate contingent en instabiel geworden dat zij continu omgesmolten worden en er alleen nog maar vrije individuen bestaan als ‘bouwstenen’ voor kortstondige sociale bindingen in het kader van hun levenspolitiek.¹³⁷ Daarbij ontberen zij stabiele oriëntatiepunten. Legitimatie en zingeving zijn in de conditie van een vloeibare moderniteit bijkans onmogelijk geworden en individuen blijven verweesd en eenzaam achter (30, 34–35, 65).¹³⁸ Tekenend voor Bauman's positie is de volgende uitspraak: ‘No more great leaders to tell you what to do and to release you from responsibility for the consequences of your doings; in the world of individuals, there are only other individuals from which you may draw examples of how to go about your own life-business ...’ (30, cf. 64).

^{135.} Dit waardeert Bauman overigens positief, omdat de utopieën van de Verlichting terreur (Holocaust en Goelag) en totalitaire samenlevingen hebben voortgebracht. Zie zijn *Modernity and the Holocaust*. Zinverlies hangt samen met het verlies van orde (regelmaticheid, herhaling, voorspelbaarheid, 55). Bauman gaat in veel publicaties uit van een geconstrueerde tegenoverstelling van orde en zekerheid versus vrijheid en onzekerheid (angst). Maar, zo vraag ik mij af: is dat geen oneigenlijke tegenstelling? Dit herinnert aan Dooyeweerd's typering van het grondmotief van het humanisme in termen van de dialectiek van beheersing en vrijheid (3.3.4, 4.4.2).

^{136.} Bauman (1989) verdedigt de stelling dat de Holocaust niet een terugval in barbarij was, maar veeleer de uiterste consequentie van de moderniteit (zoals arbeidsdeling, bureaucratisering, technische efficiëntie e.a.). Indien hij gelijk heeft, is de moderniteit intrinsiek gewelddadig met als consequentie dat haar transformatie problematisch kan zijn, zo niet onmogelijk is. Eerder hebben ook Adorno en Horkheimer – vermoedelijk de inspiratiebron van Bauman (1995, 32) – in hun *Dialektik der Aufklärung* (1948) de these verdedigd dat het nazisme de logische en ultieme consequentie is van het Verlichtingsdenken.

^{137.} Dat roept wel de vraag op naar de ontologische status van individuen. Waarom zouden zij – in het denkkader van Bauman – niet even fluïde zijn als de moderniteit?

^{138.} Zie Bauman (2014, 20; cf. 17–18, 24, 31, 34).

Zo bezien biedt Bauman een sociologische conceptualisering van moderniteit die naadloos aansluit bij het neoliberale regime. Tegelijk en in spanning hiermee is het volgens hem de roeping van de sociologie om maatschappelijke vanzelfsprekendheden, evidenties en dogma's open te breken door hun geconstrueerde karakter bloot te leggen (203, 215). Sociologie kan zelfs – evenals bij Giddens – een zelfstandige bron van legitimatie vormen: 'Wat de sociologie een intrinsiek politieke activiteit maakt, ligt buiten het feit dat het een aparte bron van legitimatie van gezag biedt, als alternatief voor de geïnstitutionaliseerde politiek' (Bauman, 2014, 20). Ook onderling contact biedt geen soelaas voor vereenzaamde individuen: 'But what one learns ... from the company of others is that the only service companies can render is advice about how to survive in one's own irredeemable loneliness, and that everyone's life is full of risks which need to be confronted and fought alone' (35-36, cf. 66, 71). Voor hun zingeving zijn ze in Baumans vloeibare moderniteit uitsluitend op zichzelf aangewezen.

2.6 Onze nihilistische conditie: een kenschets

2.6.1 Betekenis(sen) van nihilisme: Sergej Boelgakov als gids

Het nihilisme is in deze studie het contrapunt waartoe de vier denkers zich ieder op een eigen manier verhouden. Het is ook de kern van de moderniteit, althans haar uiteindelijke consequentie in de 20^e en 21^e eeuw (cf. **1.1.2**, **1.2** en **2.5**). Het vooruitgangsgeloof van de 19^e eeuw baarde (onbedoeld) het nihilisme en ondermijnde daarmee zichzelf en de (legitimering van de) maatschappelijke orde (cf. Löwith, 1981; Boelgakov, 2002, 315-348). In de scherpe bewoordingen van de Russische econoom, filosoof en theoloog Sergej Boelgakov (2002, 344-345):

One thus sees the difference between the idea of apocalyptic culmination proper to Christian millenarianism and evolutionary progress with its immanent achievements of "petty-bourgeois" humanism. ... Eschatological progress is a condition of the end, while evolutionary progress is a complete rejection of the end, its replacement by bad infinity, which continues on the same historical plane. ... There is only a succession of generations, which can be united only in the abstract. And this subject of immanent progress is abolished by the existence of death. On the contrary, it is universal resurrection that synthesizes and really restores one humanity as the subject of the achievements of history, although in a different dimension of being. ... Carpe diem is the sole conclusion of godless historiosophy. ...

In deze passage contrasteert Boelgakov het evolutionaire vooruitgangdenken van het humanisme met de eschatologische voortgang van de geschiedenis die culmineert in de wederopstanding van de doden op de Jongste Dag. Daarbij wordt de ene mensheid als drager van de geschiedenis hersteld (cf. **8.7.2**). Hij plaatst dat tegenover Fjodorovs opvatting van een immanente, technisch-wetenschappelijke overwinning op de dood.¹³⁹ Boelgakov (2002, 345-346) vervolgt:

*The tendency of de-godded Fyodorovism (humanistic resurrectionism) is to eliminate eschatology, to make superfluous the second coming of Christ and the final transfiguration of the world.. Therefore the "project" of this great elder which he conceives as the fulfillment of Christ's work on the pathways of the "common task" of humankind, is transformed into the idea of the Tower of Babel, built by theomachic humankind without and against God. Technological resurrection is the supreme and final achievement of "petty-bourgeois" progress, beyond which ... there is nothing to do. This is the kingdom of insurmountable emptiness and boredom, of mutual cannibalism on the ruins of sentimental love (one of Dostoevsky's nightmares). ... This is the inner end of the antichrist whom Christ "shall consume with the spirit of his mouth, and shall destroy with the brightness of his coming" (2 Thess. 2:8). ... Fyodorov's "project" is a touchstone for godless progress. ... If he [man, AZ] is only an aggregate of atoms that fall apart only to be collected again, then man does not really exist. There is no one to resurrect and no one to do the resurrecting; there is only the ewige Wiederkehr [...] nightmare of Ecclesiastes-Nietzsche. ... Therefore, the de-godded "project" is not the triumph but the total collapse of the theory of progress, an abyss of despair that opens up before man at the end of his path. ... It would take the art of a Dostoevsky to show the whole depth of this collapse (cf. Boelgakov, 2021, 1-28; **2.1; 8.7.1, 8.7.3**).¹⁴⁰*

¹³⁹. Over Nikolaj Fjodorov (1829-1903) zie Nikolai Fyodorov (philosopher) - Wikipedia (geraadpleegd op 22-1-2025). Cf. Janssen (2025).

¹⁴⁰. Voor de bredere context van deze passage zie Frede (2020, 152-168) over het Russisch nihilisme, dat gemarkeerd werd met Toergenjev's roman *Vaders en zonen* (1862). Het begon evenwel al in de jaren 1840 als een meer *theoretisch nihilisme* bij Vissarion Belinskij, Aleksandr Herzen en Ivan Toergenjev (156-163), om zich vervolgens in de jaren 1860 bij Dmitrii Pisarev en anderen te ontpoppen in meer *praktische zin* (164-166; cf. 152). In dezelfde periode werden in St. Petersburg de eerste terroristische aanslagen gepleegd. Radicalisme en nihilisme vielen goeddeels samen in de jaren 1860, met name bij de intelligentsia. Ook het werk van Dostoevski gaat, historisch eerder dan Nietzsche (1844-1900), in op de problematiek van het nihilisme (cf. Kroeker & Ward, 2001, 246-255 over de waardering van Nietzsche voor Dostoevski). Het Russisch nihilisme onderscheidt zich door een sterke gerichtheid op de morele en politieke *praxis* (cf. Frank, 1994, 131-155; Frank, 2003, 198-241; Van der Zweerde, 2022, 27-35; GGHL Bd. 4, 400-404).

In de citaten van Boelgakov zien we panoramisch vrijwel alle facetten van onze nihilistische conditie – in mijn typering de projectie van het nihilisme in cultuur en maatschappij¹⁴¹ - terugkomen: (1) De godloosheid en de dood van God; een evolutionaire vooruitgang als een totale verwerping van het einde en daarmee ook van de zin van de geschiedenis; (2) De maakbaarheid van de overwinning op de dood als culminatie van wetenschap en techniek, een te realiseren utopie; (3) De fragmentering van de horizontale (immanente) geschiedenis in opeenvolgende generaties en het verlies van de eenheid van de mensheid. Het nihilisme brengt uiteindelijk de totale desintegratie van het vooruitgangsgeloof voort. De geschiedenis heeft na deze ineenstorting geen Subject meer als drager. Dat is ten diepste de crisis van de moderniteit. (4) In die situatie rest voor mensen alleen nog een hedonisme (*carpe diem*) als laatste horizon en de verveling van een eeuwig heden; (5) Er vindt een omkering van het bijbelse (opstandings)geloof plaats, daarin vertoont Fjodorov een zekere gelijkenis met Nietzsche's *Umwertung aller Werte*. Dat blijkt uit de maakbaarheid van de Nieuwe Mens (de *Übermensch*, voorbij de afbraak door het nihilisme en voorbij het verschil tussen goed en kwaad). Dit gaat langs de weg van een technologische wederopstanding van de doden, de zonen die de vaders weer tot leven wekken (cf. Toergenjev), een menselijke voortzetting van het werk van Christus. Maar die technologische weg loopt uit op de/een Toren van Babel waarbij (de sociale) orde plaatsmaakt voor chaos, wantrouwen en desoriëntatie.

(6) Het nihilisme is opgekomen in een cultuur, gestempeld door het christelijk geloof, scherper: het is erdoor mogelijk geworden en parasiteert erop. (7) Het nihilisme betekent ook het einde of de dood van de mens en de ethiek van humaniteit, menslievendheid en solidariteit, door Boelgakov gecontrasteerd met het eschatologische herstel (wederopstanding) van de *ene* mensheid (cf. **8.6, 8.7**). (8) Het slot van het citaat tekent de uitzichtloze crisis van de late moderniteit. 'Laat' betekent dat haar (apocalyptische) einde nabij zou *kunnen* zijn ('an abbys of despair'). (9) Het gaat in het nihilisme uiteindelijk om de strijd tussen de zinvolheid en zinloosheid van en in de geschiedenis, toegespitst op het idee van vooruitgang. Ze loopt uit op het laatste oordeel van Christus over de antichrist (de verwijzing naar 2 Thessalonicenzen 2:8-9). Tenslotte, wat Boelgakov betitelt als 'eschatological progress' zou ik liever met de term 'progression' (voortgang) benoemen om het verschil met het seculiere vooruitgangsgeloof ('evolutionary progress') scherper aan te geven en ook om meer recht te doen aan de pieken en dalen in de geschiedenis.

¹⁴¹. Bij Nietzsche heeft de term nihilisme de betekenis van een toestand: 'Der Begriff bezeichnet einmal einen historischen Zustand, d.h. die Geschichte des Übergangs zur Moderne, die im Schatten des Ereignisses vom "Tode Gottes" verläuft; und zum anderen bezeichnet er einen "psychologischen Zustand", d.h. die Bewußtseins-einstellung des Menschen in einer wert- und sinnlos gewordenen Welt' (GGHL, Bd 4, 405).

We leggen nu Boelgakovs typering van het nihilisme naast de handboeken hierover.¹⁴² Daarin valt mij op dat nihilisme een containerbegrip is waarvan de grootste gemene deler *ontkenning* of *negatie* is (cf. Frede, 2020, 152): (1) van God en godsdienst, (2) van mens, humaniteit en solidariteit, (3) van orde en morele principes voor het handelen, (4) van waarheid, goedheid en schoonheid, (5) van diepgang en levensernst, (6) van een gegeven zin(volheid) van het leven en de (wereld)geschiedenis, (7) van hoop en perspectief, (8) van iedere vorm van gezag, gevoed door radicalistische en revolutionaire maatschappijkritiek (Frede, 2020, 152; Verbrugge, 2023). In plaats hiervan resteren als substraat: (1) god(de)loosheid en de Anti-christ, (2) de (fictieve) *Übermensch*, anti-humanisme en (rationeel) egoïsme, (3) wanorde, chaos en grondeloosheid, (4) waarheidsperspectivisme, leugen en *post-truth*¹⁴³, wegvallen van het verschil tussen goed en kwaad, genot, nuttigheid en efficiëntie (utilitarisme), (5) leegte en oppervlakkigheid, (6) intrinsieke zinloosheid van het leven en de (wereld)geschiedenis, (7) wanhoop, absurditeit en desoriëntatie (de uitgewiste horizon), (8) de-legitimering van gezag, anarchie en anonieme werking van macht oftewel de heerschappij van het niets, wat dat dan ook moge zijn (cf. Nietzsche en Foucault).

2.6.2 Contingentie tegenover naturalisering: (on)vermijdelijkheid?

Het nihilisme is sinds haar inceptie in de 19^e eeuw niet meer van het toneel van de Westerse en Russische cultuur verdwenen. Het behoort inmiddels tot het gezonken cultuurgoed en is daarmee van een aangelegenheid van intellectuele en artistieke elites ge vulgariseerd in brede(re) lagen van de bevolking zoals in de 'sociale' media met hun ondermijning van democratie en rechtsstaat. In die zin is het nihilisme genormaliseerd en zelfs genaturaliseerd. Ondanks de poging van Nietzsche om te komen tot een zelfoverwinning van het nihilisme, een overwinning van binnenuit, is dat voorshands niet gelukt.¹⁴⁴ Misschien is het nihilisme uiteindelijk onze onuitwisbare (ervarings)horizon geworden? Nietzsche's nadruk op de dionysische roes van het leven tegenover de apollinische levens- en lichaamsvijandigheid van het Platonisme en het Christendom heeft zich doorgezet, onder andere in de hedendaagse nadruk op een passievolle en consumentistische belevingscultuur (Zijlstra, 2007, 74-92).

¹⁴² Zie Manfred Riedel, Lemma Nihilismus, in: GGHL, Bd. 4 Mi-Pre, 371-411; HWPh, Bd. 6, Lemma's: Nihilismus, 846-854; Nichts, Nichtseiendes, 806-835 (auteurs: W. Müller-Lauter, W. Goerd, Th. Kobusch); Frede (2020, 152-168); Cf. Frank (2003, 198-241); Frank (1994, 131-155). Voor de bredere culturele context: Hermans (2023); Goudsblom (1987). Toegespitst op het nihilisme bij Luhmann en Nietzsche: Stegmaier (2016).

¹⁴³ Cf. Luhmanns waarnemingsrelativisme (6.4.1), Stegmaier (2016, 60-92) verbindt dat met Nietzsche.

¹⁴⁴ Bremmers et al. (2018, 90-91, 113-115, 117-118, 126-128); cf. Stegmaier (2016, 39-42).

In de afscheidsbundel voor Paul van Tongeren valt mij op dat alle auteurs lijken uit te gaan van de vooronderstelling van een, in mijn woorden, naturalisering van het nihilisme.¹⁴⁵ De titel *Beyond Nihilism?* is veelzeggend, vooral dat vraagteken! Naturalisering wil zeggen dat de moderne cultuur en maatschappij er als zodanig door gestempeld zijn. Roodt merkt in zijn bijdrage 'Living with Nihilism' op: '... overcoming nihilism is per definition beyond the scope of human achievement. For creatures such as ourselves, animated both by purposes and by doubt, human existence is congenitally, intrinsically, unavoidably nihilistic. There is no beyond nihilism; there is only living with nihilism, or not living at all!'.¹⁴⁶

Binnen een immanent kader is het vraagstuk van het nihilisme en de zin van het leven onoplosbaar.¹⁴⁷ Het nihilisme is inderdaad onze conditie geworden waarvan we ons rekenschap dienen te geven. Maar impliceert dat ook noodzakelijkerwijs dat het ons (nood)lot is geworden? Dat is mijns inziens niet het geval zoals in de voor-christelijke Griekse tragedies, waar Nietzsche veelvuldig op terugvalt. Als onze nihilistische conditie onvermijdelijk zou zijn, dan is het eerder paradoxaal genoeg een zelfgekozen 'lot' van de Europese cultuur.¹⁴⁸ Wij kunnen er inderdaad niet achter terug, maar ons er wel doorheen worstelen (zie **Hoofdstuk 8**). Bovendien relativeert het contingente karakter van de (moderne) maatschappij (zie Luhmann in **4.5.2, 4.5.3, 5.4.2, 6.4.1, 6.4.3, 6.6**) de vooronderstelling van de onvermijdelijkheid van het nihilisme.

Onze nihilistische conditie is geen 'natuurlijke' conditie, maar in een specifieke wijsgerige, culturele en godsdienstige constellatie opgekomen in de 19^e eeuw. Dat is een contingente situatie zoals iedere historische constellatie, dat wil zeggen ook anders mogelijk was/is (cf. Joas, 2017b). Hierom geloof ik ook niet – mijn vooronderstelling – dat onze nihilistische conditie een onvermijdelijk lot is, laat staan een noodlot. De uitdaging is dan om er zich doorheen te denken en (voor al!) te leven (cf. **8.4.1**).

^{145.} Bremmers et al. (2018, 9, 71-83, 89-90).

^{146.} Bremmers et al. (2018, 78, cf. 83).

^{147.} Bremmers et al. (2018, 76-77).

^{148.} Hermans (2023) laat in een panoramisch en meeslepend cultuurhistorisch narratief zien hoe het nihilisme zich in de Europese cultuur nestelde en ontwikkelde, waarbij 'decadentie' en 'verval' de wachtwoorden zijn. Hij kiest het literaire werk van Nobelprijswinnaar Thomas Mann als zijn uitgangspunt en drapeert daar voorgangers en tijdgenoten omheen: Baudelaire, Kierkegaard, Wagner, Dostojevski, Nietzsche, Ibsen, Freud, Ruskin, Flaubert, Toergenjev, Tsjechov en Spengler.

2.7 Conclusie

Uit mijn ideeënhistorische peiling van het begrip moderniteit bleek dat het eerste gebruik van de term teruggaat op de 11^e en 12^e eeuw waarbij de betekenis is het onderscheid tussen de eigen tijd en voorbije tijden. Moderniteit kent vervolgens als betwist begrip een ongelijkmatige ontwikkeling: in verschillende domeinen van wetenschap (vooral filosofie en sociologie) en samenleving komt het in verschillende perioden naar voren en krijgt het ook eigen betekenissen. Een tweede geschilpunt betrof de vraag in hoeverre het concept moderniteit nu juist continuïteit dan wel discontinuïteit met het verleden (de Middeleeuwen en Reformatie) impliceert. In het eerste geval sluit de term modernisering secularisering van het Christendom in, in het tweede geval komt er in het begrip iets wezenlijk nieuws naar voren, zoals het ideaal van menselijke zelfbeschikking. Moderniteit bleek vervolgens niet alleen een omstreden en ambivalent begrip te zijn, het is zelf een dynamisch en dus vergankelijk begrip. Het is een historiserend én gehistoriseerd begrip. De betekenis(sen) is (zijn) onderworpen aan de tijd en de versnelling ervan sinds het einde van de 18^e eeuw. Als bewegingscategorie krimpt moderniteit ineen van een periode tot een punt in de tijd oftewel het 'nu'. Dat impliceert dat instituties niet langer met een beroep op traditie(s) gelegitimeerd kunnen worden, maar alleen vanuit een oriëntatie op de toekomst. Kortom, moderniteit is een complex en omstreden begrip. In systematisch opzicht maak ik een onderscheid tussen (voorbijgaande) concepties en (evenzeer voorbijgaande) conceptualisering van moderniteit. Hun onderlinge verhouding typeer ik als een zelf-reflexieve hermeneutische spiraal: concepties maken deel uit van en beïnvloeden conceptualisering en omgekeerd.

Gillespie beargumenteert dat moderniteit als begrip niet samenvalt met de Verlichting. Daarmee is hij een blinde vlek van de sociologie op het spoor gekomen. De spanningen in de moderniteit – vooral die tussen vrijheid en beheersing – gaan terug op een onopgeloste metafysisch-theologische problematiek over de aard van het Zijn en de natuur van God. Deze problematiek is ontstaan in het 14^e eeuwse nominalisme. Het nominalisme werd zo een belangrijke wegbereider van de moderniteit. In de moderniteit vindt volgens Gillespie een overdracht plaats van eigenschappen van God naar eigenschappen van de mens. De ontgoddelijking en onttovering van de werkelijkheid ging gepaard met een betovering en vergoddelijking van de mens en de maatschappij. De legitimering van de sociale orde is ontkoppeld van de kosmische orde. Een metafysische legitimering van de maatschappelijke orde heeft plaatsgemaakt voor een immanente zelf-rechtvaardiging. Een transcendent verankerde zinvolle ordening van de werkelijkheid is vervangen door uiteenlopende vormen van menselijke zingeving (cf. Seligman, 2000).

De moderniteit is tot het einde van de 19^e eeuw gebaseerd op enkele noodzakelijke apriori's: de autonomie en vrijheid van de mens en het vertrouwen op een rationele vooruitgang van de maatschappij. Beide vooronderstellingen zijn in de 20^e eeuw geproblematiseerd. De (zelf-)reflexieve wending binnen de moderniteit leidde tot een ervaring van de contingentie van deze als vanzelfsprekend aanvaarde uitgangspunten van de moderniteit. Het subject bleek intussen minder stabiel en innerlijk gefragmenteerd met een broze identiteit, de geschiedenis verloor haar richting en perspectief toen het vertrouwen op een collectief subject als drager en zingeving van de vooruitgang wegviel. De moderniteit keerde haar kritisch uitgangspunt tegen zichzelf en legde zo haar nihilistische kern (voorgoed) bloot. De Verlichting riep de reactie van een immanente tegen-Verlichting (cf. Ferry, 2007; SA) op. Hierdoor raakten de moderniteit en haar legitimering en zingeving verder geproblematiseerd.

Binnen de sociologie leidden deze ontwikkelingen tot nieuwe conceptualisering van moderniteit. Giddens en Beck deden het voorstel om te komen tot een theorie van reflexieve moderniteit. Dat impliceert een modernisering van de moderniteit zelf. Zelflegitimaties van instituties zijn ten prooi gevallen aan een radicale twijfel en daarom instabieler dan in een eerdere fase van de moderniteit. Voor Giddens vervult de sociologie als vakwetenschap een belangrijke legitimerende functie, vooral omdat zijns inziens moderniteit ten diepste sociologisch van karakter is. In de toestand van reflexieve moderniteit is er niet langer de mogelijkheid van gedeelde zingeving of zinervaring, er rest niets anders dan geïndividualiseerde zingeving.

Vervolgens brak Eisenstadt met de gangbare sociologische opvatting van modernisering als een eenvormig, universeel en lineair proces van vooruitgang, gedomineerd door het Westen. Dat is een aanname die mijns inziens de grenzen van de sociologie als sociologie te buiten gaat en eerder wijsgerig en wereldbeschouwelijk van karakter is. Als alternatieve conceptualisering heeft hij het idee van meervoudige moderniteiten geïntroduceerd. De meervoudigheid is ingegeven door verschillende culturele inbeddingen van het moderniseringsproces, afhankelijk van land en regio in de wereld. De focus ligt op uiteenlopende culturele programma's waarvan religies de kern uitmaken. Ze vervullen een legitimerende en zingevende rol. Tegelijk hebben de meervoudige moderniteiten wel een gemeenschappelijke kern: de natiestaat, de markteconomie, de autonomie van de mens, natuurbeheersing en de rol van kritiek. De natiestaat en de markteconomie hebben in het moderniseringsproces wel hun vanzelfsprekendheid verloren en daarmee is hun legitimering niet meer gegarandeerd. Als zingeving van de moderniteit komt bij Eisenstadt een meta-narratief naar voren waarvan de uiteenlopende culturele

programma's de kern vormen. Tegelijk is de gedeelde kern van modernisering het normatieve kader waarin ze zich dienen te voegen.

Waar bij Giddens en Beck zingeving in hun begrip van reflexieve moderniteit geïndividualiseerd is, daar is in Baumans theorie van vloeibare moderniteit de moderniteit zelf geïndividualiseerd en geprivatiseerd. Sociale instituties zijn gedynamiseerd en geflexibiliseerd tot snel wisselende sociale netwerken die teruggaan op constructie(s) door individuen. Vaste vormgevingen van het maatschappelijk leven zijn verdwenen en daarmee is ook hun geproblematiseerde legitimering vervluchtigd. In Baumans interpretatie van moderniteit bestaan alleen handelende individuen die hun vrijheid hebben verworven tegen de prijs van een leven in onzekerheid. Toch zijn de netwerken zelf geenszins vanzelfsprekend, want contingent van karakter. De maatschappelijke orde die hen mogelijk maakt is bij Bauman genaturaliseerd zodat er geen revoluties of transformaties meer mogelijk zijn. De onbeantwoorde vraag is of beide (contingentie en noodzakelijkheid) zich zonder spanningen tegelijk laten denken. Voor zingeving is alleen het individu beschikbaar en uitsluitend op zichzelf aangewezen aangezien het publieke goed volgens Bauman zelf ook vervluchtigd is. Politiek heeft plaatsgemaakt voor levenspolitiek (*life politics*). Daarmee is zinervaring zelf ook onzeker geworden want individuen bevinden zich in een labyrint.

Uit de geboden alternatieve conceptualisering van moderniteit leid ik af dat de sociologie er voorshands niet goed in slaagt om – gezien de pretentie van Giddens, Beck en Bauman – de legitimerings- en zingevingscrisis van de moderniteit tot een oplossing te brengen. De conditie van een reflexieve moderniteit heeft het tekort van de sociologie op dit punt eerder verdiept dan teniet gedaan. Dat blijkt ook uit mijn kenschets van onze nihilistische conditie die met haar negaties, vooral van God, humaniteit, maatschappij en vooruitgangsgeloof, de geestelijke context vormt waarin sociologie beoefend wordt. Mijn conclusie is dat de sociologie zichzelf overschat tot een pseudo-theologie of nieuw seculier *master discourse* als van haar een uitweg wordt verwacht. Maar of en in hoeverre de (sociale) filosofie voor de ontrafeling en verheldering van deze crisis betere papieren heeft, valt in het vervolg (nog) te bezien. Ik kies voor de omweg van een wijsgerige analyse van genoemde vier kernproblemen van de moderniteit: secularisatie, sociale differentiatie, reflexieve wending in de moderniteit en haar transformatie(s). In het volgende hoofdstuk stel ik de vier denkers aan de lezer voor die ik daartoe wil analyseren en vergelijken. Zij banen voor mij het pad op mijn (om)weg om uiteindelijk voorbij zinloosheid, nihilisme en moderniteit te komen.

Hoofdstuk 3

Vier denkers: een eerste kennismaking

Motto

Es ist eine Funktion der Philosophie, den Idioten zu spielen. ... Jeder Philosoph, der ein neues Idiom, eine neue Sprache, ein neues Denken hervorbringt, wird notwendig ein Idiot gewesen sein. Allein der Idiot hat Zugang zum *ganz Anderen*. ... Heute scheint der Typus des Außenseiters, des Narren oder des Idioten aus der Gesellschaft so gut wie verschwunden zu sein. Die digitale Totalvernetzung und Totalkommunikation erhöht den Konformitätszwang erheblich. Die Gewalt der Konsens unterdrückt Idiotismen (Byung-Chul Han).¹⁴⁹

Je filosofeert pas echt als je maling hebt aan de filosofie (Blaise Pascal).¹⁵⁰

^{149.} Zie Han (2014, 107-108, cf. 109 e.v.); cf. Dostojewski (2013).

^{150.} Zie Pascal (1997, fragment 513, 259).

3.1 Inleiding: een kwartet denkers

In dit proefschrift staan vier nogal uiteenlopende denkers centraal: Semjon Frank (1877-1950), Herman Dooyeweerd (1894-1977), Niklas Luhmann (1927-1998) en Charles Taylor (1931). Ze leefden niet alleen in verschillende maatschappelijke en culturele contexten, maar ook in verschillende, elkaar deels overlappende tijdvakken. Het zijn vier grote, oorspronkelijke denkers die een spoor getrokken hebben in en door de filosofie van hun tijd en daarna. Het doel van dit hoofdstuk is om een rechtvaardiging te geven van mijn keuze en hen in chronologische volgorde aan de lezer voor te stellen. Ik geef telkens een beknopte biografie in historische context, typeer de inzet van hun denken en besluit met enkele van hun kernbegrippen. Mijn selectie is ingegeven door wat ik nodig heb in de volgende hoofdstukken. In de conclusie (3.6) herneem en verdiep ik mijn motivatie om hen te kiezen met behulp van een onderlinge vergelijking, in denkcoalities, op een vijftal relevante wijsgerige invalshoeken.

Waarom heb ik deze vier denkers gekozen? Zij hebben behoorlijk verschillende wijsgerige opvattingen, een kritische lezer zou zelfs kunnen opmerken dat ze onvergelijkbaar zijn. In dit hoofdstuk beweer ik het tegendeel en beargumenteer ik dat het zinvol is hen met elkaar te vergelijken, met name op mijn vraagstelling naar de zingevings- en legitimeringscrisis van de moderniteit. Voor mijn keuze heb ik een aantal overwegingen die ik rangschik naar toenemende wijsgerige relevantie.

1. Allereerst een autobiografische reden: ik leerde hun werk in opeenvolgende perioden van mijn leven kennen: tijdens mijn filosofiestudie aan de Vrije Universiteit in de jaren 1980 eerst Dooyeweerd, direct aansluitend in de jaren 1990 Luhmann, vervolgens aan de Radboud Universiteit in de jaren 2000 Frank en tenslotte in de jaren 2010 Taylor (zie **Woord vooraf**).

2. Ten tweede vertegenwoordigen Frank, Dooyeweerd en Taylor verschillende hoofdstromen in het wereldwijde Christendom, respectievelijk de Russisch-Orthodoxe, de Gereformeerde en de Rooms-Katholieke tradities. Luhmann beschouwde zichzelf als agnost, zij het van Evangelisch-Lutherse komaf.¹⁵¹ Hoewel ik bewust afstand houd tot de theologie – dit is een wijsgerig proefschrift –, is mijn vooronderstelling dat het filosofisch denken beïnvloed wordt door buiten-wetenschappelijke overtuigingen zoals een geloof of ideologie. In die zin zijn

¹⁵¹. Ontleend aan een persoonlijke mededeling van Luhmann tijdens een gesprek in Amsterdam op 24 juli 1995. Hij werkte toen aan *Die Religion der Gesellschaft* en verklaarde dat hij na bestudering van zijn bronnen wellicht tot een nadere positiebepaling zou komen.

hun uiteenlopende wereldbeschouwelijke opvattingen van belang, temeer daar genoemde tradities in het Christendom een moeizame worsteling hebben doorgemaakt met de moderniteit.

3. Vervolgens opereren ze alle vier in het grensgebied van filosofie en sociologie, zij het met een verschillend soortelijk gewicht. Dit is voor mij relevant aangezien de sociologie ten nauwste verweven is met de moderniteit.¹⁵² Daardoor heeft ze ook een veel beperktere historische horizon dan de filosofie, die immers niet uitsluitend verstrengeld is met de moderniteit. Dat maakt filosofie minder kwetsbaar voor blinde vlekken in de analyse ervan.¹⁵³ Luhmann is de meest uitgesproken socioloog en neemt kritisch afstand van de gehele geschiedenis van de westerse wijsbegeerte, maar is voor vakgenoten ironisch genoeg te theoretisch. Frank en Dooyeweerd hebben gericht aandacht geschonken aan de sociale filosofie en haar relatie tot de sociologie. Taylor was van aanvang kritisch over de doorwerking van het naturalisme in de sociale wetenschappen.

4. Drie van de vier denkers zijn systeembouwers met ieder een eigen begrippen-apparaat. Alleen Taylor onderscheidt zich als een meer historisch georiënteerd denker. Dooyeweerd, Frank en Luhmann zijn als systeembouwers aan elkaar gewaagd qua originaliteit en denkkraft. Deze drie hebben overigens elkaars werk niet gekend. Dat geldt ook van Luhmann en Taylor.

5. De vier denkers hebben gemeen dat ze zich verhouden tot het contrapunt van zinverlies en nihilisme, waarop hun visies nogal uiteenlopen. Voor Luhmann is zinverlies strikt genomen onmogelijk. Dooyeweerd heeft het nihilisme en het zinverlies in de moderniteit serieus genomen en zag het als uiting van de crisis in de Europese cultuur. Dat geldt eens te meer voor Frank en Taylor: zij hebben op onderscheiden wijzen het nihilisme en de zinloosheid van de moderniteit diep in de ogen gekeken.

6. Behalve in wijsgerige zin is er ook in politiek opzicht een aantrekkelijke spreiding van de vier denkers: Frank en Dooyeweerd vertegenwoordigen het (christendemocratische) politieke midden, Luhmann de a-politieke technocratie en Taylor de sociaal-democratie, zij het uiteraard in nogal verschillende politieke contexten en historische perioden.

^{152.} Cf. Heilbron (1991).

^{153.} Zie mijn bespreking van Gillespie in 2.3 met zijn herleiding van de ambivalenties en spanningen in de moderniteit tot hun theologische en filosofische wortels in de late Middeleeuwen. Sociologen gaan als regel niet verder terug dan de 17^e of 18^e eeuw. Zie bijvoorbeeld Bauman (1995, 348).

3.2 Semjon Frank: een Russisch denker in ballingschap



3.2.1 Biografie

Semjon Frank (1877-1950) heeft een veelbewogen leven achter de rug. Geboren in een (half-)Joods gezin groeide hij op met de Wet en de Profeten. Zoals zovelen van zijn generatie kwam hij in zijn tienerjaren onder de invloed van de revolutionaire ideeën van het marxisme. Hij studeerde rechten aan de Universiteit van Moskou (1894-1899), maar werd wegens opruiende activiteiten verbannen naar Kazan'. Kort na het schrijven van een boek over de marxistische arbeidswaardetheorie (1900) brak hij met het marxisme dat zijns inziens slechts een theorie bood. Hij miste de verbinding met de actualiteit en de sociale problematiek van zijn tijd. De intellectuele aanleiding voor deze breuk was Nietzsche's *Also sprach Zarathustra*.¹⁵⁴ Zijn kortdurende

engagement met de politiek maakte geleidelijk aan plaats voor de filosofie, al bleef hij beschouwend op de politiek betrokken. In de aanloop naar de Russische revolutie en ook in de decennia daarna nam hij politiek gematigde standpunten in: iemand van het politieke midden, gevoed door zijn wereldbeschouwelijke opvatting van het 'christelijk realisme' dat voor hem een alternatief was voor ieder maximalistisch utopisch, revolutionair denken en handelen.¹⁵⁵

Hij bekleedde docentschappen in St. Petersburg (1912-1917) en Saratov (1917-1921). In 1912 trad hij toe tot de Russisch-Orthodoxe kerk. Zijn ontwikkelingsgang was typerend voor zijn generatie: van het marxisme via het (Duits) idealisme – in zijn geval het neo-kantianisme – naar de religieuze filosofie die begonnen was met het wijsgerige systeem van Vladimir Solovjov (1853-1900).¹⁵⁶ In 1922 werd Frank met een groep van 220 'bourgeois' intellectuelen (onder wie ook Sergej Boelgakov en

¹⁵⁴. Cf. Frank (2003, 198-241) en Frank (1994, 131-155).

¹⁵⁵. Zie Frank (2012, 275-291).

¹⁵⁶. Cf. Evtuhov (1997).

Nikolaj Berdjajev) door Lenin uit de Sovjet Unie verbannen.¹⁵⁷ Hij kwam na enige omzwervingen terecht in Berlijn. Vanwege zijn Joodse wortels moest hij in 1937 met zijn gezin vluchten uit Nazi-Duitsland en ging naar Frankrijk. Aan het eind van de Tweede Wereldoorlog emigreerde hij naar Londen alwaar hij in 1950 overleed. Ondanks zijn nomadische bestaan heeft Frank veel gepubliceerd. Zijn belangrijkste religieus-filosofische werken schreef hij in ballingschap.

Frank geldt als de belangrijkste Russische (religieus) filosoof van de 20^e eeuw, zoals Solovjov dat was voor de 19^e eeuw, vooral als systematisch denker die streefde naar een integrale wereldbeschouwing en filosofie. Evenals Solovjov wilde hij een universele wijsgerige synthese tot stand brengen, gericht op de Al-Eénheid, teneinde de tweedelingen in het moderne denken (onder andere de subject-object en materie-geest tegenstellingen) te overwinnen. Het bracht hem tot een symbolisch, wellicht zelfs sacramenteel verstaan van de werkelijkheid met als kern het 'God-mensdom' ('Divine humanity') oftewel de Incarnatie (God wordt mens) en de deïficatie van de mens (de mens wordt opgeheven naar God; ML, 87).

Binnen de filosofie verschoof zijn belangstelling van aanvankelijk epistemologische thema's naar de religieuze filosofie en uiteindelijk de godsdienstfilosofie. Hij publiceerde in 1915 zijn boek *The Object of Knowledge*, in 1917 gevolgd door zijn proefschrift *The Soul of Man*. In 1925 hield Frank voor verbannen en gevluchte Russische studenten en collega's lezingen die in 1926 zijn uitgegeven onder de titel *The Meaning of Life*. Hij wilde zijn toehoorders die alles hadden moeten opgeven in de ervaren zinloosheid en het lijden een nieuw zinvol perspectief bieden. Hij was een mystiek aangelegd denker die sensitief was voor de geheimenissen van het zijn. Mysterie en mystiek vloeiden bij hem in elkaar over. Daarvan getuigt ook zijn godsdienstfilosofische hoofdwerk *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion* (1938). Het bracht hem tot de formulering van een christelijk neo-platonisme dat door de moderne filosofie, breder: de moderniteit, is heengegaan en haar verwerkt heeft. Hierin schuilt de kracht van zijn wijsgerige systeem. Dat gold ook voor zijn personalisme.

3.2.2. Historische, sociale en culturele context

De opkomst van de religieuze filosofie in Rusland maakte deel uit van een bredere en grotere culturele bloei die bekend staat als Ruslands Zilveren Tijdperk (1880-1920).¹⁵⁸ Niet alleen filosofie, ook klassieke muziek, literatuur, schilderkunst,

^{157.} Zie voor het relaas van hun verbanning Chamberlain (2006).

^{158.} Het Gouden Tijdperk van Rusland (1820-1880) had een beperktere reikwijdte en richtte zich vooral op de literatuur (Poesjkin, Lermontov, Nekrasov, Gogol, Dostojevski en Tolstoj).

ballet, architectuur en wetenschap maakten een ongekeerde opgang. Het begin van de 20^e eeuw was een politiek en maatschappelijk zeer onrustige tijd in Rusland. In 1905 was Frank getuige van een mislukte revolutie tegen tsaar Nicolaas II, die de tekenen des tijds volledig misverstond. De opstand werd zeer bloedig onderdrukt. Het was primair een liberale revolutie van de Constitutionele Democraten met onder andere Struve.¹⁵⁹ Het vormde voor Frank en zijn confraters Sergej Boelgakov, Nikolaj Berdjajev en Pjotr Struve de aanleiding voor de publicatie in 1909 van een bundel essays getiteld *Vechi* (mijlpalen, oriëntatiepunten).¹⁶⁰ De gemeenschappelijke noemer van alle bijdragen was een kritiek op het nihilistische, maximalistische en revolutionaire denken van de intelligentsia met haar schrijnend gebrek aan besef van verantwoordelijkheid voor de maatschappij. De *intelligenty* waren volgens Frank seculiere monniken van een nihilistische religie (Frank, 1994, 148-151). Het boek maakte grote indruk en veroorzaakte de nodige ophef in radicale kringen en daarbuiten. In 1918 kwam er een vervolgbundel uit getiteld *Out of the Depths* (een toespeling op Psalm 130) waaraan ook Frank bijdroeg.¹⁶¹ Intussen had Frank zich in 1905 aangesloten bij de gematigde Kadetpartij die een constitutionele monarchie nastreefde in een democratisch bestel. Hij zag de noodzaak in van sociale en politieke hervormingen, zij het langs de weg der geleidelijkheid.

Een dieptepunt voor Frank waren beide Russische revoluties in 1917. De Februarirevolutie leidde tot de afzetting van tsaar Nicolaas II, en werd gevolgd door de instabiele regering van de sociaal-democraat Aleksandr Kerenski (1881-1970); daarna kwam de Oktoberrevolutie van Vladimir Lenin met de machtsgreep van de bolsjewieken.¹⁶² Frank ervoer uit eerste hand de verschrikkingen van het totalitaire Sovjetbewind, tegelijk woedde de Eerste Wereldoorlog die tezamen een huiveringwekkende dehumanisering te zien gaven. Het nationaal-socialisme was na het communisme in de Sovjet Unie de tweede totalitaire ideologie waarvan hij zijn vege lijf moest zien te redden. Het maakt begrijpelijk waarom Frank zich zo principieel keerde tegen iedere vorm van utopisch denken en handelen. Zijn levenservaringen brachten hem in wijsgerige zin tot een (christelijk) personalisme dat hij deelde met Joodse denkers als Buber, Rosenzweig en Levinas. Zijn filosofisch denken oriënteerde zich op de Duitse filosofie, met name het neokantianisme en de fenomenologie van Husserl.¹⁶³ In dat opzicht is hij, evenals andere Russische religieuze filosofen, niet een typisch Russische denker.

^{159.} Zie Van der Zweerde (2022, 92-99).

^{160.} Berdiaev et al. (1994).

^{161.} Zie Woehrlin (ed., 1986). Frank schreef 'De Profundis' (219-234), het "titelessay".

^{162.} Volgens de in Rusland destijds gebruikte Juliaanse kalender, volgens de Gregoriaanse kalender vonden beide revoluties plaats op respectievelijk 8 maart en 7 november 1917.

^{163.} Zie Ehlen (2002, 11-77; 2009, 21-62); Stammer (2016, 17-19).

3.2.3 Inzet en typering van zijn denken

De vraag naar de mens en de zin van diens leven is vanaf het begin de leidende vraag van Franks denken. Dat sluit ook de vraag naar de zin van het samenleven in.¹⁶⁴ Frank stelde zich in zijn denken kritisch op tegenover totalitarisme en utopisme en het ermee verweven nihilisme (de noodzakelijk geachte vernietiging van de bestaande sociale structuren). Hij ervoer zelf de dehumaniserende gevolgen ervan, met name het grootschalige geweld en de repressie jegens andersdenkenden. Zijn belangrijkste bezwaar gold het streven naar een perfecte, maakbare maatschappij waarin geen rekening werd gehouden met de doorwerking van de menselijke zonde en het kwaad en met pluraliteit. Dat maakt een aardse heilstaat ten ene male onmogelijk. Tegelijk was hij ervan overtuigd dat sociale hervormingen nodig waren, maar langs de weg van het *christelijk realisme*.¹⁶⁵ Dat is zijn alternatief voor het utopisme. Voor zover moderniteit en modernisering een utopisch karakter hebben, gelet op het perfectibiliteitsideaal van de Verlichting, staat Frank daar beslist kritisch tegenover zonder dat hij anti-modern is.¹⁶⁶ Hij aanvaardt zonder voorbehoud typisch moderne verworvenheden zoals de democratische rechtstaat, godsdienstvrijheid en sociale differentiatie.

Zijn kritische houding tegenover het utopisme en het achterliggende nihilisme werkt Frank in zijn systematische filosofie langs twee onderling verbonden wegen uit. Allereerst is er zijn streven naar een eerherstel van de humaniteit. Hij doet dat door de mens opnieuw te verbinden met God vanuit het uitgangspunt van de *God-menselijkheid* (zie 3.2.4). De crisis van het (profaan) humanisme gaat zijns inziens terug op precies het omgekeerde: de vergoddelijking van de mens. Die heeft de Europese cultuur in een diepe impasse gebracht. Ze is onvoldoende bestand gebleken tegen de gevolgen van het historisme en relativisme die met het utopisme ook het nihilisme baarden. De God-menselijkheid vormt de bron voor de rehabilitatie van de humaniteit, door Frank uitgewerkt als een christelijk personalisme en een religieus humanisme. Franks personalisme gaat uit van een verschil tussen de mens als persoon en als individu. De basale sociale relatie is die tussen 'ik' en 'gij', ze komt voor Frank op uit het boventijdelijke, metafysische 'Wij'.

Zijn tweede weg leidt Frank de diepte in van het zijn en wel naar de geestelijke grondslagen van het zijn; toegepast op de maatschappij: haar binnenkant naast haar empirische buitenkant. Het laatste onderscheid bepaalt voor hem ook de

^{164.} Zie Ehlen (2000, 18; 2009, 21) en Frank (1926).

^{165.} Zie Frank (LF, 228-239) en Kantor (2008, 11-35, met name 31-35).

^{166.} Zie gGG (85, 203, 215-219); LF (55-65, 74-84). In de 20^e eeuw is de 'bittere levenservaring van het moderne' dat irrationele boze machten triomferen over de machten van het Goede (LF, 56).

werkverdeling tussen sociale filosofie en sociologie. Via een weg van introspectie oftewel zelfinkeer van de ziel, mogelijk vanwege het zelf-zijn van de mens, wil Frank uitkomen bij de transcendentale, eeuwige principes die maatschappijen werkelijkheid *tout court* mogelijk maken en niet vernietigd kunnen worden. Hij staat daarom te boek als een transcendentaal filosoof.¹⁶⁷ In zijn eigen uitwerking van ontologie en metafysica staat de conceptie van de Al-Eénheid van de werkelijkheid (inclusief de Al-Eénheid van de mensheid in het blijvende 'Wij' in boventijdelijke zin) centraal. Dat bracht hem tot een christelijk neo-platonisme met een verticale ontologie.¹⁶⁸

Met deze inzet wil Frank komen tot een overwinning van de zinloosheid van het leven en de (empirische) werkelijkheid. De zin(ervaring) van het leven wordt gevoed en kan alleen gevoed worden uit een metafysische-transcendente bron (cf. **3.2.4**).

3.2.4 Vier kernbegrippen en -onderscheidingen

1. Franks al genoemde 'Wij' is een metafysische categorie die de grondslag vormt van zijn personalisme: de mens als persoon tegenover het atomistische individu en het onpersoonlijke epistemologische subject.¹⁶⁹ Het levende 'ik' is uniek en vol inhoud (RM, 148-151; LF, 114-115). 'Darum ist Wir nicht die Mehrzahl des ersten Person, nicht viele Ich, sondern die Mehrzahl als Einheit der ersten und zweiten Person, als Einheit von Ich und Du (ihr)' (gGG, 136). Het 'Wij' is even oorspronkelijk als het 'ik', het 'ik' kan alleen gedacht worden als lid van het 'Wij' (gGG, 137; RM, 204). Het persoon-zijn van de mens gaat terug op de verwantschap met God (de mens als *Imago Dei*) alsook op de Incarnatie (God wordt mens) en derhalve ook met zijn medemensen. Mensen zijn geen geïsoleerde individuen of subjecten, maar zijn op een metafysisch niveau met elkaar verbonden in het 'Wij' (gGG, 131-140).¹⁷⁰ De mens als persoon is ontologisch verankerd in de bovenempirische en boventijdelijke realiteit waar hij eigenlijk thuis is en voelt zich daarom een vreemdeling in de empirische, objectieve werkelijkheid (RM, 251-252). De ontkenning van de verworteling van de mens in de(z) realiteit leidt uiteindelijk tot een ontpersoonlijking of dehumanisering van de mens.

¹⁶⁷. Cf. Ehlen (2009, 123-138, 184-200).

¹⁶⁸. In een gesprek en begeleidende correspondentie daaraan voorafgaand met Peter Ehlen op 27-9-2011 in München bestrijdt hij mijn interpretatie dat Frank een verticale ontologie heeft. Eén van zijn argumenten is dat Frank de cartesische wending van de (hiërarchische) kosmische orde naar het subject ten volle heeft geïncorporeerd in zijn denken. Ik acht Ehlen's overweging niet overtuigend, ik noem hier alleen de hiërarchie van de (geestelijke) binnenkant en de (empirische) buitenkant van de maatschappij. Vgl. gGG (127-131, 140-147, 215-216).

¹⁶⁹. Zie Förster (2011, 33-41) en Rörig (2011, 105-112).

¹⁷⁰. Voor een uitvoeriger analyse en verantwoording van het 'Wij' als verbinding van 'Ik' en 'Gij' zie U (220-265). Voorts Ehlen (2009, 105-122).

2. Franks conceptie van het 'Wij' – zijn meest originele bijdrage aan de sociale filosofie – veronderstelt een onderscheid tussen de *werkelijkheid* (empirisch) en de *realiteit* (metafysisch). Met de realiteit bedoelt hij de sfeer van het ideële zijn, het omvat onder andere de eeuwige principes waarop de samenleving is gebaseerd. De realiteit is bovenruimtelijk, boventijdelijk en bovenrationeel.¹⁷¹ Ze is niet in logische begrippen te vatten en daarom ondoorgrondelijk. De werkelijkheid verwijst naar het vergankelijke empirische zijn dat zich in ruimte en tijd bevindt en rationeel kenbaar is. Hoe verhouden realiteit en werkelijkheid zich tot elkaar? Het zijn volgens Frank geen twee totaal van elkaar verschillende sferen. Hoewel de realiteit de grenzen van de (empirische) werkelijkheid overstijgt, dringt ze als haar grondslag door in de werkelijkheid:

Aber sie [de realiteit, AZ] durchdringt auch die objektive Wirklichkeit, bildet ihre Grundlage, gleichsam ihr substantielles Wesen. Aus diesem Grund tritt auch das überweltliche Wesen der Realität – in Gestalt des inneren Selbstseins des Menschen und der ihn durchdringenden übermenschlichen Kräfte – in die objektive Wirklichkeit ein und beteiligt sich aktiv an ihr, d.h. hat eine Seite, mit der es in deren Bestand eingeht (RM, 371, cf. 161ff).

In zijn sociale filosofie toont de realiteit zich als de (geestelijke) binnenkant of het innerlijk van de samenleving. De realiteit vormt de geestelijke diepte van uiteenlopende sferen als de kunst, de gemeenschap ('Gemeinschaft' van Ik en Gij in het 'Wij') en de morele ervaring die ons met het gezag van een onvoorwaardelijke verplichting confronteert. In deze sferen komen we volgens Frank direct in aanraking met de realiteit zelf.¹⁷² De realiteit is ook de ontologische basis waar de Al-Eénheid van het 'Wij' thuis is (cf. RM, 197-209). De realiteit onttrekt zich aan onze begripsmatige kennis. Ze heeft een boven-logisch (ook: meta-logisch) en onuitputtelijk karakter:

Die Realität ist immer grösser als sie selbst, wie immer wie versuchen sie festzulegen: Sofern sie ein abgesondertes, absolut eigentümliches, allem übrigen gegenüber andersartiges Prinzip ist, ist sie etwas Grösserers, da sie auch alles übrige umfässt und durchdringt; und sofern sie allumfassendes Ganzes ist, ist sie etwas Grösseres als nur das Ganze, da sie ihre eigene, von allem übrigen verschiedene Natur hat (RM, 184; Franks de-cursivering).

¹⁷¹. RM (135, 137, 171, 176, 181).

¹⁷². RM (191-197, 199-200, 211-212).

In een formule samengevat: $R = R + W$ (Realiteit = Realiteit + Werkelijkheid). De (metalogische) realiteit gaat de logische wet van de uitgesloten tegenspraak ($A \vee \neg A$) te boven. Ze vormt het gemeenschappelijke van A en $\neg A$ (GW, 289-295). Hoe krijgt de mens volgens Frank toegang tot de realiteit? Het zelf-zijn van de mens biedt een *directe* toegang tot de realiteit, terwijl poëzie en filosofie *indirect* aan de realiteit raken. De dichtkunst maakt gebruik van beeldtaal en emoties voorbij de abstracte begrippen (RM, 177). Wijsbegeerte tast de realiteit af aangezien zij zich bevindt aan de grens van de begripsmatige kennis. Ze heeft voor Frank een bovenrationeel moment: 'Indem wir die Begrenztheit der begrifflichen Erkenntnis feststellen, erfassen wir in Kontrast dazu mittelbar die Eigenart dessen, was über ihre Grenzen hinausgeht, nämlich die Realität selbst.' (RM, 178; cf. 179). Het contrast tussen de realiteit en het veld van rationele kennis is zelf bovenrationeel (RM, 179).

3. We kwamen de uitdrukking hierboven al enkele keren tegen: het *God-mensdom* ('Divine Humanity').¹⁷³ Het God-mensdom geeft uitdrukking aan de oorspronkelijke verwantschap tussen God en mens en (indirect) tussen Schepper en schepping. Het persoon-zijn van de mens is een afgeleide van het persoon-zijn van God: 'Die Idee der Gottmenschlichkeit ist die Idee von der Verbindung zwischen Gott und Mensch, oder zwischen dem göttlichen und dem rein menschlichen Prinzip.' (RM, 283, cf. 260, 289). Deze verbinding tussen God en mens, teruggaand op hun affiniteit, is cruciaal voor Frank. Het profane of seculiere humanisme heeft in de moderniteit deze band verbroken. Dat heeft geleid tot de *hybris* of (zelf-)vergoddelijking van de mens, dat wil zeggen 'man-Godhood', al gebruikt Frank bij mijn weten deze inverse term niet.¹⁷⁴ Hier ziet hij een verband met de eigenmachtige verlossingsweg van de utopieën van de moderniteit. De vermeende heerschappij van de mens kenmerkt zich onder andere door een technologische en wetenschappelijke beheersing van natuur en samenleving. Hiertegenover is voor Frank de vrijheid van de mens een afgeleide van de vrijheid van God. Het God-mensdom toont zich bij uitstek en heel pregnant in de Incarnatie (God wordt mens) en de theosis (de groeiende gelijkenis van de mens met [het beeld van] God). Het Christendom is dan ook vooral de religie van de Godmenselijkheid, ook wel aangeduid als de religie van de humaniteit (LF, 247).

4. Als laatste introduceer ik de onderscheiding van *zin(volheid)* en *zinloosheid*. Frank ziet hier een scherp verschil dat teruggaat op zijn minder scherpe onderscheiding tussen realiteit en werkelijkheid. Hij vergelijkt zinvolheid en zinloosheid met licht en duisternis (ML, 34-35, cf. 87). Het aardse leven en de werkelijkheid zijn van zin

¹⁷³. Zie Ehlen (2009, 239-264, met name 244-246).

¹⁷⁴. Ik ontleen deze term, nader aangeduid als 'the heroism of self-worship', aan zijn medestander Sergej Boelgakov (1994, 26-28; cf. 36, 39).

verstoken, omdat ze onderworpen zijn (a) aan de tijd en dus aan vergankelijkheid en dood en (b) aan het zinloze spel van de blinde krachten van de natuur en het lot. Uiteindelijk is het ultieme menselijk geluk, hoe geslaagd een leven ook mag zijn (Frank noemt Goethe als voorbeeld), onbereikbaar. Bovendien zijn (c) de fragmenten van ons leven zinloos zolang ze niet op het metafysische geheel (lees: de realiteit) betrokken zijn (ML, 85-87, 97).

Bij Frank is er sprake van een transcendente richting ten aanzien van zin, ze komt voort uit de realiteit, het Goede of de eeuwigheid: 'Eternity is nothing other than the integral, all-embracing,, immediately given full-ness of being ...' (ML, 70-71). In het licht van de eeuwigheid is zin(volheid) de verbinding van verleden, heden en toekomst. De zin van de geschiedenis kan dus niet gelegen zijn in afzonderlijke tijdperken, maar veronderstelt hun betrokkenheid op een metafysisch geheel. Dat geeft ook zin aan onze individuele levens en hun episoden. (ML, 85-87, 97). Uiteindelijk heeft zin(volheid) een transcendent en mystiek karakter. Frank spreekt hier van het verband tussen de geestelijke diepte, de volheid van het leven en zin.¹⁷⁵ Het (samen)leven heeft hierom geen zin in zichzelf en kan zichzelf derhalve niet rechtvaardigen. Het veronderstelt een goed dat het leven zelf transcendeert, zoals de liefde (ML, 31-32, 73-74).

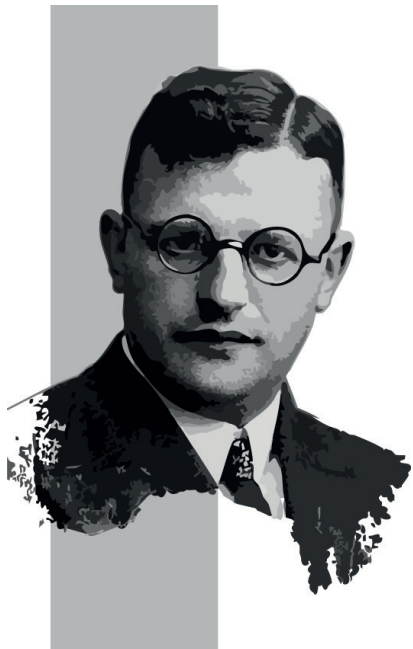
Zoals de realiteit (in)direct kan doorwerken in de werkelijkheid, zo kan volgens Frank ook de (transcendente) zin doorwerken in een zinloze wereld die door lijden, zonde en kwaad getekend is. Om zin te ervaren dienen mensen op een infuus van boven (of uit de metafysische diepte) aangesloten te zijn. De illuminatie van een zinloze wereld door een transcendente zin(volheid) maakt volgens Frank dat er een strijd is tussen zin en zinloosheid.¹⁷⁶ Wat mij opvalt is dat Frank vooral of misschien wel uitsluitend aandacht heeft voor de transcendente of verticale dimensie van zin, terwijl de horizontale (immanente) betekenis van zin opgevat als de verwijzing van de dingen naar elkaar evenals menselijke zingeving ontbreekt. Dat is een belangrijk systematisch verschil met Dooyeweerd, Luhmann en Taylor.¹⁷⁷

¹⁷⁵. ML (23, 31, 70-72, 78, 83).

¹⁷⁶. ML (73-74, 77-78, 83, 102, 104).

¹⁷⁷. Zie voor een uitwerking **3.3.4, 3.4.4, 3.5.4** en **4.7**.

3.3 Herman Dooyeweerd: een integraal en radicaal christelijk denker



3.3.1. Biografie

Herman Dooyeweerd (1894-1977) staat te boek als de meest originele filosoof die Nederland heeft voortgebracht.¹⁷⁸ Ook al vond hij erkenning voor zijn wetenschappelijke prestaties, toch heeft hij bij leven in Nederland niet de bredere waardering gekregen als vernieuwer van de filosofie. Enerzijds kon hij zich dankzij de Nederlandse verzuijing intellectueel ontwikkelen, anderzijds was dat ook een beperking voor zijn doorwerking. Die beperkte erkenning en weerstand gold ook de gereformeerde wereld die hem voortbracht en waarmee hij zich, ook toen hij zich later in oecumenische richting ontwikkelde, altijd diep verbonden heeft gevoeld. Zijn filosofie bottelde hij eerst onder het label van 'de wijsbegeerte der wetsidee' en ontwikkelde hij

samen met zijn minder bekende jeugdvriend en zwager Dirk Vollenhoven.¹⁷⁹

De gemengde respons op zijn wijsgerige systeembouw strekte zich ook uit naar de Vrije Universiteit waaraan hij het grootste deel van zijn werkzame leven verbonden was als hoogleraar aan de Faculteit der rechtsgeleerdheid. Met de scholastiek en rationalistisch georiënteerde gereformeerde theologen hadden Vollenhoven en hij een moeizame verstandhouding. Zij wilden onder andere de filosofie en theologie zuiveren van niet-christelijke, vooral Griekse en scholastieke, wijsgerige invloeden.¹⁸⁰ Zo verwierpen zij het traditionele leerstuk van de onsterfelijkheid van de ziel, huns inziens een insluipsel in de theologie vanuit de Griekse filosofie.

^{178.} Ter gelegenheid van Dooyeweerds zeventigste verjaardag typeerde Gerard E. Langemeijer, voorzitter van de KNAW en procureur-generaal bij de Hoge Raad, hem als 'de meest oorspronkelijke wijsgeer die Nederland ooit had voortgebracht, zelfs Spinoza niet uitgezonderd'. Zie Verburg (1989, 385).

^{179.} De benaming gaat terug op de vooronderstelling van Dooyeweerd en Vollenhoven dat iedere filosoof en ieder wijsgerig systeem teruggaat op een idee of interpretatie van de orde van de werkelijkheid, ook als die orde opgevat wordt als een menselijk construct. Voor hen was deze orde de goddelijke scheppingsorde die de kwalitatieve grens vormt tussen God en de schepping.

^{180.} De Boer (1984, 248) schrijft: 'Ik zou hier trouwens überhaupt een eresaluut willen brengen aan de moed en de helderziendheid waarmee Dooyeweerd en Vollenhoven scholastische, of misschien kan ik beter zeggen, Griekse voorstellingen in de theologie hebben onderkend en bestreden.'

Tegenover het dualisme van lichaam en ziel benadrukten zij de eenheid van de lichamelijke bestaanswijze van de mens. De onsterfelijkheid van de ziel maakt plaats voor de betekenis van het bijbelse opstandingsgeloof.

Dooyeweerd groeide op in een gereformeerd gezin in Amsterdam en studeerde rechten aan de Vrije Universiteit. In 1917 promoveerde hij daar op een staatsrechtelijk proefschrift getiteld *De Ministerraad in het Nederlandsche Staatsrecht*. Vervolgens werkte hij enige jaren als ambtenaar, onder andere op het Departement van Arbeid. Hierna was hij van 1922 tot 1926 als onderzoeker verbonden aan de Dr. Abraham Kuypersstichting in Den Haag, het wetenschappelijk bureau van de Anti-Revolutionaire Partij (ARP). Tussen 1918 en 1926 begonnen de contouren van zijn filosofie vorm aan te nemen. Hij was in dat opzicht een autodidact. Hij ontdekte onder andere de religieuze wortel van het wijsgerig denken en de wijsgerige betekenis van de schepselmatige diversiteit van de werkelijkheid. Dat bood hem een alternatief voor alle vormen van reductionisme die hij in de filosofie en vakwetenschappen ontwaarde.

In 1926 volgde zijn benoeming aan de Faculteit der rechtsgeleerdheid van de VU met als leeropdracht de encyclopedie van de rechtswetenschap, het oud-vaderlands recht en de rechtsfilosofie. Zijn belangrijkste werken zijn *De Wijsbegeerte der Wetsidee* (1935-1936) en de bewerkte Engelse vertaling ervan: *A New Critique of Theoretical Thought* (1953-1958). Dooyeweerd heeft niet primair in Nederland maar vooral internationaal school gemaakt, eerst met name onder nazaten van protestantse emigranten in Canada, de VS, Z-Afrika en Australië.¹⁸¹ Vanaf de jaren 1980 kwam er ook een groeiende belangstelling uit de presbyteriaanse gemeenschap in Z-Korea, de evangelicals uit het VK en andere landen. Zijn invloed in Nederland verliep vanaf 1947 via de bijzondere leerstoelen Calvinistische wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteiten waar generaties studenten uit de vakwetenschappen geestelijk gevormd werden. Aan de VU waren vanaf de oprichting filosofiecolleges verplicht voor alle studenten van alle faculteiten. Zij werden veelal gegeven in de geest van Dooyeweerds denken. Een vrucht van zijn werk was ook dat er aan de VU veel aandacht was voor de wijsbegeerte van de vakwetenschappen en hij ook daar diverse leerlingen had. Hierin toonde zich de doorwerking van het integrale karakter van zijn systematische denken.¹⁸²

^{181.} Het Dooyeweerd Centre, gevestigd aan Redeemer University College (Ancaster, Ontario), bezorgt de *Collected Works of Herman Dooyeweerd*. Zie Dooyeweerd & Pascal Centres | Redeemer University (geraadpleegd op 15-3-2023). Voorts Verkerk et al. (2025, 175-178, 182-183).

^{182.} Toch heeft de VU in de breedte zich nooit *con amore* geschaard achter Dooyeweerds grootse project. Er waren teveel weerstanden, aanvankelijk van de theologen, maar na de Tweede Wereldoorlog ook binnen andere faculteiten. Zie Klapwijk (1980, 528-593); Van Deursen (2005) en Woldring (2013).

3.3.2. Historische, sociale en culturele context

De gereformeerde wereld was de context waarin Dooyeweerd geleefd en gewerkt heeft. Na de heroïsche beginperiode van de schoolstrijd om de gelijke publieke behandeling van het bijzonder onderwijs, beslecht met de pacificatie van 1917, trad er vanaf de jaren 1920 een periode van consolidatie in. Een nieuwe, jongere generatie waartoe Dooyeweerd en Vollenhoven behoorden stond kritisch tegenover de dreigende verstarring en bracht nieuw elan. Vele gereformeerden waren gevestigde burgers geworden, gewaardeerde leden van de (hogere) middenklasse. Zij wilden evenals Kuiper het calvinisme afstemmen op de moderne tijd. Daar lag mijns inziens ook de achilleshiel van hun project: het streven naar herkerstening van maatschappij en cultuur sloeg ongemerkt om in secularisering van de eigen gemeenschap.¹⁸³

Dooyeweerd's werkzame periode viel grotendeels samen met de hoogtij van de verzuiling. De VU was, met een rake typering van de historicus Van Deursen (2005) 'een hoeksteen in het verzuild bestel'. Zijn systematische filosofie was ook het hoogtepunt en de bekroning van de Kuiperiaanse wereld(beschouwing), al heeft ze in wijsgerige zin natuurlijk een eigen betekenis en dynamiek gegeven de filosofische context van neo-kantianisme (Windelband en Rickert) en fenomenologie (Husserl) waarin ze ontwikkeld werd. Haar betekenis kan niet gereduceerd worden tot de sociale context waarin ze ontstond. Van Kuiper en de irenische dogmaticus Herman Bavinck (1854-1921) nam hij de opvatting over dat Gods genade de door zonde geschonden schepping radicaal en integraal herstelt. Wolters schrijft: '... this central understanding of creation, fall, and redemption is the key to Dooyeweerd's philosophy and to the entire intellectual project to which he devoted his life.'¹⁸⁴ (zie 3.3.4 over het christelijk grondmotief).

Met Vollenhoven begon hij het nog altijd bestaande wetenschappelijk tijdschrift *Philosophia Reformata* waarvan Dooyeweerd van 1935 tot 1975 hoofdredacteur was. Eerder stond hij in 1924 aan de wieg van het politiek-wetenschappelijke tijdschrift *Anti-revolutionaire staatkunde* dat tot 1980 bestond. Het blad publiceerde zowel doorwrochte beschouwingen over kerk, staat en maatschappij alsook praktisch-politieke adviezen voor anti-revolutionaire politici in den lande. Het was zijn levensroeping om met zijn filosofie dienstbaar te zijn aan de VU, de gereformeerde wereld en de Nederlandse samenleving. Hij zocht het gesprek met andersdenkenden, daartoe diende de inzet van de zogenoemde 'transcendentale kritiek van het theoretisch denken' (zie 3.3.3).

¹⁸³. Cf. Chaplin (2011, 20-25). Dooyeweerd en Vollenhoven stonden aan het begin van de overgang in de gereformeerde wereld van een rationalistische theologische scholastiek naar de betekenis en toeëigening van de ervaring en het gevoel. Zie Booij (1956).

¹⁸⁴. Wolters (1985b, 5; cf. 4) en Wolters (1985a).

3.3.3 Inzet en typering van zijn denken

Dooyeweerd heeft vrijwel alle deelgebieden van de filosofie doordacht. Hij wilde de secularisering, het verval (fragmentering) en zinverlies in de (moderne) wijsbegeerte en cultuurkritisch doordenken en er een radicaal en integraal bijbels genormeerd alternatief voor bieden. Dat is een ambitie in de geest van de grote wijsgerige systeembouwers. 'Radicaal' en 'integraal' zijn de wachtwoorden die toegang bieden tot Dooyeweerds complexe systematiek.

Dooyeweerds inzet kenmerkt zich door drie met elkaar samenhangende doelen. Het eerste is om in zijn zogeheten transcendentale kritiek met rationele argumenten de noodzakelijke religieuze bepaaldheid van het theoretisch denken aan te tonen. Hij stelt daartoe een onderzoek in naar de universele en noodzakelijke mogelijkheden-voorwaarden ervan.¹⁸⁵ Zijn project is dat van 'de rede binnen de grenzen van de religie'.¹⁸⁶ Filosofie en vakwetenschappen zijn uiteindelijk gebaseerd op veelal impliciete religieuze vooronderstellingen die tot uitdrukking komen in de zogeheten grondmotieven van de cultuur. De wijsgerige context van zijn tijd werd gekleurd door het geloof in de neutraliteit of waardevrijheid van de wijsbegeerte alsook in de autonomie van de rede (TWT, 3). Het gaat hem om de ontmaskering van 'de mythe van de religieuze neutraliteit' van de wijsbegeerte en de vakwetenschappen.¹⁸⁷ Wie daarvan uitgaat verwijt Dooyeweerd een dogmatische, onkritische denkhouding. Zijn basisstelling is dat iedere stroming en school in de filosofie, ja iedere wijsgeer onwillekeurig uitgaat van enigerlei ultieme overtuiging, ook al is hij niet gelovig in de godsdienstige zin van het woord. In andere woorden: ieder wijsgerig systeem heeft een idee van de oorsprong van de werkelijkheid dat buiten het theoretisch denken zelf gelegen is, het zogenoemde Archimedisches punt. De persoon van de filosoof of vakwetenschapper, in zijn terminologie: de boventijdelijkheid van het hart, vervult een sleutelrol in Dooyeweerds argumentatie.

Dooyeweerds tweede doel is om te komen tot een 'innerlijke reformatie' van de filosofie en de vakwetenschappen.¹⁸⁸ In bredere zin ook van de cultuur waarvan in zijn tijd de belangrijkste stromingen - katholicisme, calvinisme en humanisme - strekten om de hegemonie. Chaplin (2011, 29) schrijft: 'His aim was to develop a systematic philosophy that was internally integrated with biblical religion and that could therefore serve as the framework for Christian scholarly work in the special sciences.' Dooyeweerd biedt een complexe kosmologie (ontologie) die

^{185.} WdW (5-33); NC I (3-21, 34-113); TWT (10-19).

^{186.} Cf. Wolterstorff (1976). De aanduiding is een omkering van het project van Kant. Marlet (1954) typeert in zijn proefschrift Dooyeweerds denken als een vorm van christelijke transcendentiaalfilosofie,

^{187.} Cf. Clouser (1991).

^{188.} NC I (117-118, 176-177); VB (166); cf. 7.5

recht wil doen aan de diversiteit-in-samenhang van de schepping. Deze focus maakt dat hij kritisch staat tegenover iedere vorm van reductionisme in filosofie en wetenschap. Bovendien wil Dooyeweerd recht doen aan de resultaten van het empirisch onderzoek in de vakwetenschappen. Hij streeft naar een empirisch geïnformeerde wijsbegeerte.

Een derde doel is om bij te dragen aan 'het herstel van de denkgemeenschap van het Avondland': de communicatie tussen wijsgerige opvattingen, richtingen en scholen. Zij passeren elkaar niet zelden als schepen in de nacht en blijven in hun eigen *bubble* (tijdschriften, conferenties, uitgevers, websites) bevangen (Dooyeweerd, 1941, 1-20). De achtergrond hiervan is de fragmentering van de filosofie sinds de tweede helft van de 19^e eeuw. Dat ziet Dooyeweerd als een gevolg van de crisis en het verval van humanisme en Christendom. Zijn hoop en verwachting was dat juist zijn transcendente kritiek zou kunnen bijdragen aan het herstel van de wijsgerige communicatie. Een dialoog over de diepste motivaties van filosofen kan volgens Dooyeweerd het wederzijds begrip en verstandhouding versterken. Hoe verdeeld opvattingen ook kunnen zijn, uiteindelijk is er de 'common ground' van de gedeelde werkelijkheid.

3.3.4. Vier kernbegrippen en -onderscheidingen

1. Allereerst Dooyeweerds begrip *zin* of nauwkeuriger: het *gegeven zinkarakter* van de schepping. Hij geeft aan zin een tweeledige universele betekenis: (a) het verwijzen van de dingen en hun modale aspecten naar elkaar ('referring') en (b) het uitdrukken van Gods bedoeling met de schepping ('expressing') (NC I, 3-4). Dat laatste geldt in het bijzonder voor de mens als uitdrukking van het beeld van God. De eerste betekenis toont de horizontale dimensie van zin (die bij Frank ontbreekt), de tweede betekenis haar verticale of transcendente dimensie. Zin geeft uitdrukking aan de afhankelijkheid van de schepping van God en aan de afhankelijkheid van de dingen van elkaar.¹⁸⁹ De implicaties van Dooyeweerds opvatting zijn: (a) de zin(volheid) kan niet vernietigd worden door de mens, hoe ingrijpend zonde en kwaad ook kunnen zijn; (b) onze ervaring van de zin van de werkelijkheid kan hierdoor wel verstoord worden. Ik noem dat zelf bij voorkeur zinsverduistering (zie **1.4.2**); (c) onze ervaring van zinsverduistering kan opgehelderd worden zodat we weer omgeven zijn door de zon van de zin¹⁹⁰; (d) de werkelijkheid *heeft* geen zin, maar *bestaat* (is) als zin. Dat geldt a fortiori voor de mens: diens leven heeft geen zin, maar *is* zin. Zin is voor Dooyeweerd primair gegeven door God als Schepper. In secundaire zin geven ook mensen zin aan hun leven en de wereld. Hij noemt

¹⁸⁹. Chaplin (2011, 32).

¹⁹⁰. Toespeling op het werk van Christus – de Zon der gerechtigheid (Maleachi 4:1).

dat een ontsluiting van de gegeven zin. In de moderne filosofie staat daarentegen het subject centraal en verschuift het primaat van zingeving door God naar de mens als bron van zin. Zinervaring wordt dan uitsluitend een menselijk construct. Gegeven mijn contrapunt van het nihilisme is het relevant op te merken dat voor Dooyeweerd zinloosheid strikt genomen onmogelijk is. De scheppingsorde garandeert – ondanks chaos en vernietiging – een ondergrens waar mensen niet doorheen kunnen vallen, zoals dat voor Frank de geestelijke grondslagen van de samenleving zijn.

2. Een tweede basaal onderscheid is dat van *entiteiten* en *modaliteiten*. Entiteiten zijn concrete gehelen: dingen, planten, dieren, samenlevingsverbanden met een min of meer duurzaam karakter. Maar ook gebeurtenissen (de 'Glorious Revolution'), processen (chemische reacties, botsende sterren), historische ontwikkelingen (mondialisering van handelsstromen, modernisering) en handelingen zijn entiteiten met een min of meer dynamisch karakter. Hij gebruikt als synoniemen voor modaliteiten ook zijnswijzen ('modes of being'), modale functies of wetskringen. Alle entiteiten functioneren in alle modale functies, maar ieder op een voor hen typerende wijze. Ze zijn dus universeel en tegelijk specifiek. Modaliteiten zijn geordend in een tijdsordening van eerder en later, nadrukkelijk niet van lager naar hoger.¹⁹¹ Dooyeweerd onderscheidt in totaal vijftien zijnswijzen, maar verklaart nadrukkelijk dat er een empirische openheid is om nieuw ontdekte modaliteiten toe te voegen. Hij onderscheidt in volgorde van eerder naar later achtereenvolgens: het arithmetische of getalsmatige aspect (discrete kwantiteit), het ruimtelijke aspect (continue uitgebreidheid), het kinematische aspect (beweging), het fysische aspect (energie), het biotische aspect (leven), het psychische aspect (gevoel), het logisch-analytische aspect (onderscheiden), het historische aspect (vormgeving naar vrij ontwerp), het taalaspect (symbolische aanduiding), het sociale aspect (omgang en verkeer), het economische aspect (waarde-afwegende besparing), het esthetische aspect (harmonie), het juridische aspect (vergelding), het morele aspect (liefde) en het pistische of geloofsaspect (transcendentale zekerheid).¹⁹² Transcendentale zekerheid verwijst naar het grenskarakter van de geloofsfunctie.¹⁹³ Tussen haakjes staat hierboven telkens de zogenoemde *zinkern* die het eigensoortige karakter van

^{191.} Dooyeweerd interpreteert de werkelijkheid als een tijdelijke werkelijkheid. De scheppingsorde is een tijdsorde. Hierom is tijd een meer fundamentele categorie dan de modale aspecten. Alleen het menselijk hart en de mensheid zijn *boventijdelijk* van karakter. God is aan de tijd en boventijdelijkheid ontheven, Hij is eeuwig, in God vallen alle tijden samen: verleden, heden en toekomst. Cf. Verkerk et al. (2025, 67-72).

^{192.} Zie voor een systematisch overzicht met toelichting Van Woudenberg (1992, 74-113) met aldaar literatuurverwijzingen naar Dooyeweerd (en Vollenhoven).

^{193.} Dooyeweerd bedoelt met geloof in dit verband niet (*religious*) *faith*, maar (*epistemic*) *belief*.

een modaal aspect bepaalt.¹⁹⁴ Zinkernen zijn alleen intuïtief, breder: uit de naïeve ervaring kenbaar en derhalve niet in een sluitend begrip of definitie te vatten. Vandaar dat er over vrijwel alle aspecten en zinkernen discussies zijn geweest onder interpreteren van Dooyeweerd. Het normatieve criterium om aspecten en hun (onderling onherleidbare) zinkernen te onderscheiden is de *soevereiniteit in eigen kring*, een concept dat hij aan Kuyper ontleende en dat afgeleid is van Gods soevereiniteit over de werkelijkheid.¹⁹⁵ Hij verbreedde de werking van dit principe van maatschappelijke sferen naar de kosmologie (ontologie). Zijnswijzen zijn onderling onherleidbaar (NC I, 101).

Als tegenhanger van soevereiniteit in eigen kring ziet Dooyeweerd een complexe samenhang van modale aspecten: ieder aspect komt namelijk voor in alle andere aspecten, telkens op een manier die aansluit bij de zinkern van het betreffende aspect. Enkele voorbeelden: de figuur van de taaleconomie verwijst binnen het talige aspect vooruit naar het economische aspect (afzien van wijdlopie taalgebruik); de figuur van het rechtsgebied van een staat verwijst binnen het juridische aspect terug naar het ruimtelijke aspect. Zo ontstaat een complex en subtiel vlechtwerk waarbinnen alle aspecten naar alle andere aspecten verwijzen. Dooyeweerd gebruikt hiervoor het normatieve concept van de *universaliteit in eigen kring* als complement van de soevereiniteit in eigen kring.

3. Ten derde is er de notie van *het (menselijk) hart* of het 'zelf' in relatie tot de *grondmotieven* van belang. Dat is een structureel uitgangspunt voor zijn transcendentale kritiek van het theoretisch denken (TWT, 25). Het hart is het persoonscentrum of geestelijk concentratiepunt van de mens waarin allereerst heel zijn (lichamelijk) bestaan gecentreerd is (TWT, 21-27). Het hart vormt de boventijdelijke eenheid van de samenhang-in-verscheidenheid van de tijdelijke werkelijkheid. Het 'zelf' kan volgens hem niet zelfstandig, statisch en geïsoleerd bestaan (TWT, 21, 25, 123, 124). Het hart van de mens is onrustig, tenzij het terugverbonden is met God.¹⁹⁶ Bovendien kan het 'zelf' alleen (voort)bestaan

^{194.} Het begrip zinkern veronderstelt het zinkarakter van de werkelijkheid.

^{195.} Kuyper (1880) introduceerde het begrip bij de oprichting van de Vrije Universiteit. Dooyeweerd voegt zich met Kuyper, Groen van Prinsterer, Althusius en Calvijn in het bijbels spreken over de soevereiniteit (gezag) van God over de schepping (NC, III, 663; CIS, 20-21). Het goddelijk gezag wordt verdeeld en gedifferentieerd over de verschillende samenlevingskringen. Geen enkel samenlevingsverband mag aanspraak maken op een absoluut of totaal gezag. Het is slechts een relatief, want afgeleid gezag. Het principe van soevereiniteit in eigen kring is voor Dooyeweerd (en Kuyper) een zekering tegen totalitarisme. In 5.6 vergelijk ik Dooyeweerd en Luhmann op dit punt.

^{196.} Augustinus (1988, I, I, 1) schrijft in zijn *Belijdenissen*: 'Gij hebt ons voor U geschapen, en rusteloos is ons hart tot het rust vindt in U'. Calvijn ziet een vergelijkbare, onontkoombare relatie tussen Godskennis en zelfkennis in de openingspassage van de *Institutie* (I, I, 1-3).

in verbinding met medemensen en de boventijdelijke mensheid alsook met de omringende werkelijkheid (TWT, 124-126).¹⁹⁷

4. In zijn cultuurfilosofie speelt de notie van de *grondmotieven* een cruciale rol. Dooyeweerd geeft de volgende omschrijving:

Now a religious community is maintained by a common spirit, which as a dynamis, as a central motive-power, is active in the concentration-point of human existence. This spirit of community works through a religious groundmotive, which gives contents to the central mainspring of the entire attitude of life and thought. In the historical development of human society, this motive will, to be sure, receive particular forms which are historically determined (NC I, 61).

3

Een grondmotief geeft inhoud en richting aan de levenshouding en denkhouding en neemt in de ontwikkeling van de samenleving historisch bepaalde vormen aan. Het belichaamt een gemeenschappelijke geest of ethos dat het denken en het samenleven voortstuwt. Grondmotieven zijn boven-theoretische en boven-persoonlijke drijfkrachten die mensen en hun gemeenschappen in hun greep nemen en houden.¹⁹⁸ Ze hebben een religieus karakter, omdat ze het hart verbinden met de Oorsprong (TWT, 24). Dat maakt ook dat we er volgens Dooyeweerd theoretisch geen grip op krijgen. Een grondmotief heeft juist grip op mensen, ook op filosofen en wetenschappers, en daarmee op de theoretische denkhouding. Het is er een noodzakelijke en universele voorwaarde van. Grondmotieven zijn vergelijkbaar met de geest van een cultuur en tijd, zoals bijvoorbeeld de geest van de moderniteit.

Welke grondmotieven onderscheidt Dooyeweerd in de westerse cultuur? In haar historische ontwikkelingsgang verschijnen achtereenvolgens op het toneel: (1) het Griekse motief van vorm en materie, (2) het christelijk motief van schepping, zonde en verlossing; (3) het Rooms-Katholieke (scholastieke) motief van natuur en bovennatuur (genade) en (4) het (modern) humanistische grondmotief van natuur en vrijheid.¹⁹⁹ Tussen de vier grondmotieven bestaat een basale tweedeling die uiteindelijk teruggaat op de religieuze antithese. Volgens Dooyeweerd heeft

^{197.} Daar zie ik een parallel met het boventijdelijke 'Wij' van Frank.

^{198.} Cf. Van der Hoeven (1991) en Mekkes (1965, 1973). Verkerk et al. (2025, 46) merken twee betekenissen op van grondmotief: (1) de bezieling en passie in het hart van de mens en (2) het geheel van fundamentele overtuigingen zoals uitgangspunten en principes.

^{199.} Zie voor een samenvatting van de vier grondmotieven TWT, 29-36; VB, 8-17, 111-134, 143-156 en 168-183.; RSW, 17-64. Dooyeweerds uitvoerigste beschouwing over de grondmotieven in de geschiedenis van de filosofie is te vinden in NC I (169-495). Zie ook 4.4.2 & 4.4.3.

alleen het christelijk grondmotief een radicaal en integraal karakter (VB, 37). Daarmee bedoelt hij dat het de *religieuze wortel* van het bestaan via het menselijk hart betreft op God als oorsprong van de *gehele* werkelijkheid. Daartegenover hebben de drie andere grondmotieven een dialectisch karakter, omdat zij twee tegengestelde en onverzoenlijke religieuze (dus absolute) polen met elkaar proberen te verzoenen in een synthese (TWT, 27). Ze zijn als zodanig innerlijk verdeeld. Niet alleen *binnen* de drie niet-christelijke grondmotieven is er sprake van een conflict, ook *tussen* alle vier grondmotieven is er strijd met als inzet de geestelijke dominantie of hegemonie over de (Westerse) cultuurontwikkeling. De onderlinge verhoudingen qua geestelijke invloed en macht wisselen in de loop van de historische ontwikkeling.

3.4 Niklas Luhmann: een systeemdenker pur sang

3.4.1 Biografie

Niklas Luhmann (1927-1998) wordt beschouwd als een van de belangrijkste sociologen van de 20^e eeuw. Hij ontwikkelde op basis van de sociale theorie van zijn leermeester Talcott Parsons (1902-1979) een even oorspronkelijke als diepgravende en breed uitwaaiende sociale systeemtheorie.²⁰⁰ Daarmee gaf hij een interpretatie van de moderne samenleving. Hij heeft weinig gedaan aan empirisch onderzoek, maar des te meer bijgedragen aan theorievorming. Hij bewoog zich daarbij met een zekere voorkeur in het grensgebied met de filosofie, waarmee hij een haat-liefdeverhouding had. Luhmann staat ook te boek als een bijkans onleesbare auteur, veel van zijn werk is hoogabstract en doordeesemd van een eigen, enigszins idiosyncratisch begrippenapparaat.²⁰¹



²⁰⁰. Cf. Parsons (1951).

²⁰¹. Goed leesbare uitzonderingen zijn *Ökologische Kommunikation*, *Die Realität der Massenmedien* en *Protest*. Enkele van de inmiddels vele inleidingen op zijn denken: Reese-Schäfer (1992); Horster (1997); Fuchs (1992); Kneer & Nassehi (1994); Gripp-Hagelstange (1995); Kiss (1990) en Berghaus (2004).

In zijn geboortestad Lüneburg bezocht hij het Gymnasium Johanneum. Pas in 2007 werd bekend dat Luhmann in het voorjaar van 1944 lid werd van de NSDAP, dus op een moment dat de ondergang van Nazi-Duitsland al was ingezet.²⁰² Over zijn persoonlijk leven is weinig bekend, het is geheel gescheiden van zijn werk. Dat geeft hem een wat raadselachtig en sfinxachtig aureool (Berghaus, 2004, 14). Van 1946 tot 1949 studeerde hij rechten aan de Universiteit van Freiburg. Hij promoveerde in 1966 in Münster op het proefschrift *Recht und Automation in der öffentlichen Verwaltung. Eine verwaltungswissenschaftliche Untersuchung*. Binnen een half jaar volgde zijn 'Habilitationsschrift' *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. In 1968 werd hij benoemd tot hoogleraar algemene sociologie aan de pas opgerichte 'Reformuniversität' Bielefeld waaraan hij tot zijn emeritaat in 1993 verbonden bleef.

Tijdens een studieverlof in 1960-1961 maakte hij aan Harvard kennis met Talcott Parsons, de grondlegger van de theorie van het handelingssysteem. Parsons' moderniseringstheorie had enige decennialang (1940-1970) een bijna paradigmatische status in de sociologie. Het verbeeldde ook het toppunt van de Amerikaanse politieke en economische macht in de wereld en rechtvaardigde deze politiek-ideologisch. Luhmann besluit om in het voetspoor van Parsons verder te gaan, maar kiest daarbij wel een eigen weg.

In Luhmanns intellectuele ontwikkeling als socioloog valt één belangrijke discontinuïteit op te merken en wel toen hij in 1982 zijn concept van autopoïësis (zelf[re]productie van een systeem) als nieuw paradigma introduceerde in zijn systeemtheorie (zie 3.4.4). Dat kreeg een uitwerking in zijn eerste hoofdwerk *Soziale Systeme* (1984). Hiervoor hanteerde hij het wijder verbreide paradigma van de differentie tussen systeem en omgeving. Ik beperk mij hoofdzakelijk tot Luhmanns denken over moderniteit en modernisering na zijn autopoïetische wending. Rond 1990 ontwikkelde hij zijn theorie van autopoïëtische functiesystemen in de richting van een radicaal constructivisme. Dan verschijnt ook zijn tweede hoofdwerk *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (1990). Tenslotte publiceerde hij zijn derde hoofdwerk, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997), waarin hij zijn maatschappijtheorie ontvouwt.

²⁰². Informatie ontleend aan het lemma 'Niklas Luhmann' op het Duitstalige Wikipedia: Niklas Luhmann – Wikipedia (geraadpleegd op 17-1-2023). Tegen deze achtergrond is het wrang en ironisch tegelijk dat zijn eerste hoofdwerk *Soziale Systeme* stevast afgekort wordt als SS. *What's in a name?!* Uit zijn interview met Horster (1997, 25-28) blijkt dat zijn ouderlijk milieu tegen het nationaal-socialisme gekant was. Saillant detail: als ambtenaar bij het cultuurministerie van Nedersaksen moest hij het gedrag van de universiteiten en hun hoogleraren in de naziperiode onderzoeken (Horster, 1997, 31). In een interview uit 1985 maakt hij een opmerking die schuurt met zijn lidmaatschap van de NSDAP: 'Auf jeden Fall ist die Erfahrung mit dem Nazi-Regime für mich keine moralische gewesen, sondern eher eine Erfahrung des Willkürlichen, der Macht, der Ausweich-Taktiken des kleinen Mannes' (AW, 129).

Welke invloed heeft Luhmanns sociale systeemtheorie gehad? Hij heeft allereerst in Duitsland school gemaakt. Zijn leerlingen zijn of waren verbonden aan uiteenlopende universiteiten daar. Verder is veel van zijn werk in het Engels vertaald en ontsloten voor de internationale academische gemeenschap. Luhmanns invloed en doorwerking beperkt zich daarbij tot de academische wereld. Daar ligt een belangrijk verschil met Frank, Dooyeweerd en Taylor die zich maatschappelijk en politiek engageerden.

3.4.2. Historische, sociale en culturele context²⁰³

Het naoorlogse West-Duitsland vormde de context waarin Luhmann zijn sociale systeemtheorie tot wasdom bracht: de Westerse moderniteit was het kader voor zijn denken. Als belangrijkste van de geallieerde machten drukte de Verenigde Staten een krachtig stempel op de economische en politieke wederopbouw van West-Duitsland. Ook in cultureel opzicht bleek de Amerikaanse dominantie: het klassieke *Bildungsbürgertum* verdween naar de achtergrond en maakte plaats voor de invloed van Amerikaanse consumptiepatronen. Er ontstond een heuse cultuurindustrie die kritiek opriep in intellectuele kringen en daarbuiten vanwege de oppervlakkigheid ervan (cf. Adorno).

De toegenomen welvaart leidde in de politiek tot de opbouw van de verzorgingsstaat. Het hoger onderwijs werd toegankelijk(er) voor steeds grotere groepen, ook uit lagere sociale milieus. Intussen was er in die periode een grote consensus over het te voeren politiek-economische beleid, onder meer tot uiting komend in de grote coalitie van christendemocraten en sociaaldemocraten. In zekere zin paste Luhmann daar goed bij: zijn politieke sympathie bewoog zich geleidelijk van de SPD naar de CDU (AW, 136).

De verzorgingsstaat is ook één van de weinige maatschappelijke ontwikkelingen waarop Luhmann in zijn theorievorming expliciet gereflecteerd heeft. Ik noem hier zijn *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*. Ze kenmerkt zich door een algehele inclusie van de bevolking. De tekst handelt verder niet over de toenmalige actualiteit, maar probeert de verzorgingsstaat te positioneren in een functionalistische theorie van het politieke systeem. Het zwaartepunt van Luhmanns werkzame leven valt samen met de hoogtijdagen van de verzorgingsstaat en de begeleidende groei en bloei van de sociale wetenschappen.

²⁰³. Zie Boterman (2014, 549-711, 807-880), paginaverwijzingen in deze subparagraaf zijn naar dit boek, tenzij anders aangegeven; voorts Judt (2010).

Het is typerend voor Luhmanns sociale systeemtheorie dat haar abstractiegraad dermate hoog is dat de sociale, politieke en culturele context, waarin ze geformuleerd is, nauwelijks lijkt te bestaan. Hier zie ik een doorwerking van zijn (theoretische) vooronderstelling dat in de moderniteit de leefwereld gemarginaliseerd is, zo niet verdwenen ten gunste van de functiesystemen waarin de moderne maatschappij geheel opgaat. Ook al lijkt Luhmanns theorie op het eerste gezicht ver verwijderd van de maatschappelijke realiteit in Duitsland, ze kan gezien worden als een impliciete rechtvaardiging van de toenmalige status quo.²⁰⁴ Luhmann is hier reflexief: hij valt onder zijn eigen theorie (cf. 6.4). Zoals Parsons de Amerikaanse politiek en samenleving met zijn moderniseringstheorie voorzag van een ideologische legitimatie ten tijde van de Koude Oorlog, zo kan dat ook van Luhmanns sociale theorie gezegd worden voor de naoorlogse West-Duitse maatschappij.²⁰⁵

De eerste naoorlogse generatie mondde uit in de studentenbeweging van 1968, een wijdvertakt internationaal fenomeen dat ook in Duitsland leidde tot een culturele revolutie met als trefwoorden: zelfontplooiing en emancipatie tegenover autoritaire maatschappelijke verhoudingen, democratisering en zelfbestuur, een non-conformistische levensstijl, post-materialisme en zoeken naar zingeving en humanisering in plaats van vervreemding, anti-americanisme en kritiek op de massacultuur en tenslotte een breed gedeeld gevoel van onbehagen over het reëel bestaande kapitalisme. Er was de lokroep van allerhande (neo-)marxistische, communistische en anarchistische stromingen. Maar tot een politieke revolutie van het vigerende staatsbestel kwam het niet, ondanks veel politieke agitatie en zelfs terreuraanslagen (de Rote Armee Fraktion; Boterman, 2014, 708-711). Luhmann werkte weliswaar aan een 'Reformuniversität' in Bielefeld, maar ze bleek geen bolwerk van progressief verzet en hervormingsdrang. Luhmanns ambitie reikte niet verder dan het theoretisch zo goed mogelijk begrijpen van de (over)complexe status quo van de Westerse moderniteit.

3.4.3 Inzet en typering van zijn denken

Bij zijn aantreden in Bielefeld gaf Luhmann aan dat het zijn levenswerk zou zijn om een theorie van de samenleving te formuleren.²⁰⁶ Terugblikkend schrijft hij in 1997 in *Die Gesellschaft der Gesellschaft*: 'Bei meiner Aufnahme in die 1969 gegründete

^{204.} Zijn naar eigen zeggen waarde vrije en a-normatieve systeemtheorie is een type theorie die *iedere* maatschappelijke status quo *altijd* rechtvaardigt, vermoedelijk ook die van de nazi's als zij Woll gewonnen hadden.

^{205.} Opmerking over Parsons ontleend aan een gastcollege van Hans Joas in Nijmegen op 15-11-2017.

^{206.} Hierbij maakt Luhmann niet duidelijk of het om een theorie van *de* samenleving danwel *deze* (Duitse? Westerse? Wereld?) samenleving gaat.

Fakultät der Soziologie der Universität Bielefeld fand ich mich konfrontiert mit der Aufforderung, Forschungsprojekte zu benennen, an denen ich arbeite. Mein Projekt lautete damals und seitdem: Theorie der Gesellschaft; Laufzeit: 30 Jahre; Kosten: keine' (11). Hij heeft dit programma met een ijzeren discipline consequent uitgevoerd. Luhmann zegt overigens vrijwel niets over zijn persoonlijke motivatie om aan zo'n groot(s) theorieprogramma te werken. Toch stel ik ook bij Luhmann de vraag hoe we de inzet van zijn denken zouden kunnen typeren? Ik onderscheid drie samenhangende doelstellingen van zijn denken.

Allereerst is er zijn ambitie om een universele sociale systeemtheorie te ontwikkelen. Luhmann begint *Soziale Systeme* met de vaststelling dat de sociologie zich in een theoriecrisis bevindt (7; cf. GG, 20-21).²⁰⁷ Het ontbreekt het vakgebied sinds Parsons aan een omvattende theorie ter afbakening van de discipline. Wie in theorie geïnteresseerd is, gaat terug naar de klassieke grondleggers van het vak: Durkheim, Marx, Weber en Simmel. Dat heeft geleid tot een eindeloos combineren en recombineren van bestaande theorieën om nieuwere maatschappelijke ontwikkelingen te begrijpen (7). Het resultaat hiervan zijn steeds complexer wordende amalgamen van theorieën zoals handelingstheorie, communicatietheorie, (symbolisch) interactionisme, functionalisme, structuralisme, dialectisch materialisme enzovoorts. Hiertegenover wil Luhmanns een universele maatschappijtheorie formuleren. Dat is per definitie een reflexieve of zelf-referentiële theorie, een theorie die (ook) naar zichzelf verwijst: 'Theorien mit Universalitätsanspruch sind leicht daran zu erkennen, dass sie selbst als ihr eigener Gegenstand vorkommen' (9; cf. 650). Zijn theorie wil zich als circulair onderscheiden van lineair opgezette theorieën (10). Ze dient ook veel complexer te zijn dan de klassieke sociologische theorieën om recht te doen aan de (over)complexe moderne maatschappij (20). De theorie wordt een zichzelf dragende constructie (11).

Het tweede doel van Luhmanns sociale theorie is zijn anti-filosofische inzet. Spaemann merkt op: 'Ich sagte, man müsse Luhmann als Anti-philosophen begreifen und zugleich sehen, daß jede Antiphilosophie eines gewissen Ranges selbst Philosophie wird.' (1990, 62; cf. 66). Luhmann doet dat in de context van de zogenoemde oud-Europese traditie [*alteuropäische Tradition*] waarvan de filosofie een substantieel bestanddeel vormt.²⁰⁸ 'Oud-Europees' heeft bij hem een negatieve betekenis, en verwijst naar het Grieks-Romeins-Christelijk gedachtengoed dat

^{207.} Paginanummers verwijzen in deze paragraaf naar *Soziale Systeme*, tenzij anders aangegeven.

^{208.} Deze passage is deels gebaseerd op Zijlstra (2014, 93-118, met name 103-107).

overigens in zijn systematiek deel uitmaakt van de zogenoemde semantiek: het corpus van ideeën van de Westerse cultuur.²⁰⁹

Hij contrasteert de oud-Europese traditie met de Nieuwe Tijd. Zijn belangrijkste overweging is dat er een samenhang is met de structuur van de toenmalige samenleving die in de vroegmoderne tijd begon te veranderen. In *Gesellschaftsstruktur und Semantik* schrijft hij:

Die alteuropäische Tradition ... war semantische Resultante einer Adelsgesellschaft, die sich von Städten auf Reiche, von Politik auf Religion ausweiten konnte, ohne ihre Differenzierungsform damit aufzugeben. ... Erst in der Neuzeit zeigen sich in dieser Semantik Risse, anfangs nur in der Weise, wie alte Denkmittel betont werden – so die stärkere Betonung der Erziehung im Schichtungskonzept; ... (GS I, 39, cf. 128; SS, 108; GG, 893-895).

Gegeven echter zijn kritiek op de subjectfilosofie in de moderne wijsbegeerte, is de oud-Europese filosofie een containerbegrip waarmee hij vrijwel de gehele geschiedenis van de (Westerse) filosofie, modern en voor-modern, desavoueert. De klassieke en de moderne filosofie belichamen twee verschillende typen sociale formaties, nauwkeuriger: het primaat van segmentaire en hiërarchische differentiatie enerzijds en dat van functionele differentiatie anderzijds.

Het derde doel van zijn sociale systeemtheorie is haar anti-humanistische inzet. Dat hangt in zoverre samen met Luhmanns anti-filosofische uitgangspunt dat hij de oud-Europese traditie opvat als getekend door het humanisme (BM, 68, 71-72). Volgens Luhmann verwijst de term humanisme naar de antropologie van de vroegmoderne tijd waarvan de kern de perfectibiliteit van de mens is. In de oud-Europese traditie gaat de sociale orde terug op de menselijke natuur (SS, 108; GG, 934-935). De crux is volgens Luhmann dat een dergelijke typering voor de moderne, functioneel gedifferentieerde samenleving niet (meer) op kan gaan. Zijn anti-humanisme blijkt het duidelijkst uit zijn kritiek op de traditionele wijsgerige opvatting – beginnend bij Aristoteles en doorwerkend tot in het moderne individualisme – dat de samenleving bestaat uit (configuraties van) individuen.²¹⁰ Het individu als elementaire bouwsteen van de maatschappij veronderstelt het schema van geheel en delen. Luhmann betoogt dat de systeemtheorie dit schema

^{209.} De uitvoerigste bespreking van de oud-Europese traditie geeft hij in GG, 893-958. Onder de titel ontologie gaat hij in op de oud-Europese filosofie (893-912). Cf. GS I (39-41, 128); WG (62-63, 179-180, 327, 457, 508-510, 524, 627, 705).

^{210.} Zie SS (191, 193, 225 e.v., 240).

vervangen heeft door de differentie van systeem en omgeving (SS, 22, cf. 37). Dat impliceert voor de positie van de mens een verplaatsing van het sociale systeem naar zijn omgeving. De mens raakt gedecentreerd.

3.4.4 Vier kernbegrippen en -onderscheidingen²¹¹

1. *Autopoiësis* staat voor de zelf(re)productie van (de elementen van) een systeem, uitsluitend met behulp van zijn elementen. Een voorwaarde is dat de elementen voldoende gelijkenis met elkaar vertonen. Autopoiësis betekent het genereren van een differentie van systeem en omgeving (43, 60-62, 86, 503, 590, 602, 607, 653-654).²¹² In het geval van de maatschappij zijn de elementen communicaties die momentaan verschijnen en weer verdwijnen. Ze verwijzen naar elkaar en bieden aansluitingsmogelijkheden om zo het communicatieproces en daarmee de samenleving en haar functiesystemen gaande te houden. De crux in de vorming en continuering van autopoiëtische systemen is dat ze op *operationeel* niveau *gesloten* zijn ten opzichte van hun omgeving, maar op het niveau van hun *structuur open* zijn naar informatie(s) uit hun maatschappij-interne en -externe omgeving van mensen en de natuur.

2. Dan is er het onderscheid tussen *sociale systemen* en *psychische systemen*. Het is een systematische uitdrukking van zijn anti-humanistische uitgangspunt. De elementen van sociale systemen zijn communicaties waarmee ze zichzelf reproduceren. Iedere communicatie genereert nieuwe communicaties met veel meer aansluitingsmogelijkheden dan er qua verwerkingscapaciteit gerealiseerd kunnen worden. Dat maakt een sociaal systeem complex. Onder *complexiteit* verstaat Luhmann dat niet alle elementen in een systeem met elkaar verbonden kunnen worden en er dus selectie nodig is om relaties tussen elementen te actualiseren (194). Complexiteit vooronderstelt namelijk een onderscheid tussen elementen en relaties. Iedere operatie (communicatie) binnen een sociaal systeem heeft een overschot aan verwijzingsmogelijkheden.²¹³ Selectie impliceert ook de *contingentie* van de gerealiseerde betrekkingen. Er zouden namelijk ook andere selecties gemaakt kunnen worden. Psychische systemen komen evenals sociale systemen door autopoiësis tot stand. In dit geval zijn de elementen gedachten of voorstellingen in het bewustzijn. Het gaat in psychische systemen om de reproductie van voorstellingen door middel van voorstellingen (356). Gedachten brengen (nieuwe) gedachten voort. Ook hier treedt selectienoodzaak op vanwege het overschot aan verwijzingsmogelijkheden;

²¹¹. Behulpzaam zijn de Luhmann-lexica van Krause (1996) en Baraldi et al. (1997).

²¹². Alle paginanummers verwijzen in deze subparagraaf naar *Soziale Systeme*, tenzij anders aangegeven. Zie over autopoiësis ook WG (28-30, 65, 128); GG (65-68, 78, 82-83, 97, 129, 135-136, 176, 205, 437, 752, 757, 1081); ESR (1-20); Luhmann (1987, 307-424).

²¹³. Zie Baraldi et al. (1997, 93-97); Krause (1996, 119-121); SS (45-57, 89-90).

zo ook de contingentie van gedachten. Dus is ook het bewustzijn contingent. Gegeven deze isomorfie van psychische systemen en sociale systemen vat Luhmann beide typen op als *zinvolle* ['*sinnhaft*'] systemen. Ze zijn langs de weg van co-evolutie ontstaan en kunnen niet zonder elkaar (voort)bestaan (92, 141).

3. Evenals bij Frank en Dooyeweerd is *zin* ook bij Luhmann een kernbegrip.²¹⁴ We zagen hierboven dat sociale en psychische systemen door zin verbonden zijn, dat wil zeggen in het medium 'zin' functioneren. Hij heeft zijn conceptie van zin ontleend aan Husserl, maar met belangrijke modificaties: zin is losgemaakt van de intentionaliteit van het subject alsook van de intersubjectiviteit van de leefwereld (93, 105; cf. ESR, 22). Zin heeft geen ontisch substraat en ook geen metafysische herkomst (GG, 106-107, cf. 642). Zin is daarom volledig immanent. Luhmann geeft de volgende omschrijving van zin: 'Das Phänomen Sinn erscheint in der Form einer Überschusses von Verweisungen auf weitere Möglichkeiten des Erlebens und Handelns' (93).²¹⁵ Zin verwijst steeds naar (andere) zin zoals dat ook met communicaties en gedachten het geval is. Sociale systemen representeren door middel van het medium zin de complexiteit van de wereld in het systeem. Luhmann kiest vanwege het zelf-referentiële karakter van zin voor een immanente opvatting van zin zonder fundering in een subject (105; GG, 49). Zin heeft geen dragend subject en verwijst alleen naar zichzelf, aangezien ze haar reproductie zelf-referentieel mogelijk maakt (141). In mijn woorden: Luhmann gaat uit van de autonomie van zin, ze verwijst noch naar het subject, noch naar God als bron van zin(volheid). Zijn omschrijving van zin impliceert de onmogelijkheid van zinverlies en zinloosheid.²¹⁶ Voor systemen die opereren met zin als medium heeft per definitie alles zin, voor hen zijn er geen objecten zonder zin (110). Zin kan niet verwijzen naar niet-zin, zinverlies of zinloosheid. Psychische en sociale systemen kunnen zich niet zonder zin reproduceren. De maatschappij kan, als ieder ander sociaal systeem, alleen (voort)bestaan als zin (96, 587; WG, 321). Zin is een differentieloze categorie, tegenover haar staat het 'niets' of de chaos. Dat raakt aan mijn eigen contrastering van zin(volheid) en nihilisme.²¹⁷

4. De samenleving als het meest omvattende sociale systeem kent een interne differentiatie waarvan *sociale differentiatie* het belangrijkste is (551-592; GG, 595-865). In vergelijking daarmee speelt sociale integratie een ondergeschikte rol (GG,

²¹⁴. Zie SS (92-147); GG (44-59); ESR (21-79, 144-164).

²¹⁵. Cf. SS (111); GG (48, 49-50, 142); WG (109-110).

²¹⁶. Zie over zijn interpretatie van de tegenoverstelling van zin en zinloosheid Hahn (1987, 155-164) en Lohmann (1987, 165-184). Cf. Luhmann (1987, 309). Over de zin van de dood ofwel het einde van de autopoïësis van psychische systemen zie SS (374-376); RG (47-52).

²¹⁷. Volgens Luhmann kan nihilisme evenmin bestaan als metafysica: er kan geen 'grond' zijn, maar indien dat zo is, dan is grondeloosheid ook onmogelijk.

132). Ik onderscheid twee elkaar kruisende dimensies van sociale differentiatie in Luhmann: (a) naar *niveaus* van systeemvorming en (b) naar *typen* van sociale differentiatie. Hij onderscheidt allereerst een drieslag van interactiesystemen, organisatiesystemen en het maatschappijsysteem.²¹⁸ Ik ga hier alleen in op de typen van sociale differentiatie, omdat ik deze in het vervolg nodig heb (zie 5.4). Zij bepalen hoe de structuur van een maatschappij eruitziet, namelijk hoe de deelsystemen zich tot elkaar verhouden: 'Von Primat einer Differenzierungsform (...) soll die Rede sein, wenn man feststellen kann, daß eine Form die Einsatzmöglichkeiten anderer reguliert.' (GG, 612).²¹⁹ Het onderscheid tussen systeem en omgeving kan opnieuw worden ingevoerd binnen het systeem ('re-entry'), dat wil zeggen in de samenleving zelf. Deze eerste differentiëring is de primaire differentiëring van de maatschappij. Luhmann onderscheidt respectievelijk segmentaire, hiërarchische (of stratificatorische) en functionele differentiatie (GG, 613).²²⁰

Een *segmentair* gedifferentieerde samenleving bestaat uit gelijksoortige eenheden zoals stammen, clans, families (op basis van afstamming als principe) alsook huizen en dorpen (op basis van territorium als principe). Het zijn kleinschalige verbanden waarvan de communicatievorm bestaat uit mondelinge interactie onder aanwezigheid (GG, 498, 640). Ze hebben een zeer beperkte mogelijkheid om complexiteit te verwerken. De positie van individuen ligt in zo'n type samenleving vast (GG, 636). Een *hiërarchisch* gedifferentieerde maatschappij kenmerkt zich door deelsystemen van ongelijke rang (GG, 613): 'Von Stratifikation willen wir nur sprechen, wenn die Gesellschaft als Rangordnung repräsentiert wird und Ordnung ohne Rangdifferenzen unvorstellbar geworden ist.' (GG, 679). De relatief kleine afgesloten stand van de adel – op basis van familieverband – is de spits of top van de samenleving. Daarin representeert het geheel van de maatschappij zichzelf op een eenduidige en onomstreden wijze. De inclusie van de leden van de samenleving verloopt via de onderscheiden standen en is uitsluitend gebaseerd op geboorte of afkomst. Mensen zijn geheel en exclusief in één bepaalde stand opgenomen (GG, 622, 682, 688-689).

De moderne samenleving is een *functioneel gedifferentieerde maatschappij*.²²¹ Deze maatschappij bestaat uit een aantal ongelijke deelsystemen die een

²¹⁸. Zie voor interactie- en organisatiesystemen Baraldi et al. (1997, 82-85, 129-131); SS (551-592); GG (814-847); Luhmann (2000b).

²¹⁹. Baraldi et al., (1997, 65). Cf. GG (609-618).

²²⁰. Aangezien deze differentiatietypen verwijzen naar de samenleving als geheel, krijgen ze vooral aandacht in GG (595-865).

²²¹. Ik ga hieronder niet in op de functiesystemen zelf en hun relaties tot (1) de samenleving als geheel, (2) de andere functiesystemen en (3) de relatie met zichzelf. In 5.4 en 6.4.3 ga ik daarop in.

specifieke functie vervullen ten bate van het geheel (GG, 746). Daarin zijn ze gelijk. Functiesystemen zijn zowel universeel als specifiek (GG, 131, 709). Hun functie is gericht op de oplossing van een specifiek maatschappelijk probleem zoals bijvoorbeeld schaarste in de economie. Dat is ook het criterium om hen te onderscheiden: 'Funktionale Differenzierung besagt, daß der Gesichtspunkt der *Einheit*, unter dem eine *Differenz* von System und Umwelt ausdifferenziert ist, die *Funktion* ist, die das ausdifferenzierte System (also nicht: dessen Umwelt) für das Gesamtsystem erfüllt'(GG, 745-746). Functiesystemen fungeren vanwege hun autopoïësis – ze reproduceren zichzelf door middel van specifieke communicaties zoals betalingen in de economie en collectief bindende besluiten in de politiek – als (operationeel) autonome systemen. Zij zijn niettemin ook open naar hun maatschappij-interne omgeving en hebben interdependenties met de andere functiesystemen. Er is geen (vaste) rangorde van functiesystemen, daarin ligt het verschil met de hiërarchisch gedifferentieerde samenleving (GG, 747-748). Ieder functiesysteem kent het monopolie toe aan het (maximaal) uitoefenen van de eigen functie, ongeacht de gevolgen voor andere functiesystemen en de maatschappij als geheel en haar omgeving (GG, 746, 747-748, 801-805).

3.5 Charles Taylor: een katholiek denker vermomd als romanticus



3.5.1 Biografie

Charles Taylor (1931) is de enige van de vier denkers aan wie (nog) geen biografie is gewijd. Hij ontving vele (inter)nationale prijzen en onderscheidingen voor zijn werk waaronder de Templeton Prize (2007), ook wel de Nobelprijs voor de godsdienst genoemd. Taylor is geboren en getogen in de tweetalige Canadese stad Montreal, waar hij het grootste deel van zijn werkzame leven doorbracht, onderbroken door tweemaal een langduriger verblijf in Oxford, de eerste keer als student filosofie, politieke wetenschap en economie (1952 tot 1955). Aansluitend daarop was hij tot 1961 promovendus aan het All Souls

College en promoveerde bij Isaiah Berlin op *The Explanation of Behaviour*. Zijn tweede periode was eveneens aan het All Souls College, toen als hoogleraar sociale en politieke theorie (1976-1981). Taylor werkte vanaf 1961 als hoogleraar politieke wetenschappen en wijsbegeerte aan de McGill University in Montreal tot aan zijn emeritering in 1998.

In zijn familiale milieu kwam hij van jongsaf in aanraking met culturele en religieuze diversiteit: hij had een Franssprekende, rooms-katholieke moeder afkomstig uit Quebec en een Engelstalige, anglicaanse vader afkomstig uit Ontario die hem samen rooms-katholiek opvoedden.²²² In het gezin werden levendige politieke discussies gevoerd. Het cultiveerde zijn sensitiviteit voor multiculturaliteit, alsook de verrijking ervan tegen de achtergrond van grote spanningen tussen Engelstaligen en Franstaligen in Quebec. Daarom acht Taylor communicatie van levensbelang. Taal en hermeneutiek spelen een belangrijke rol in zijn denken. Hij is een denker van de dialoog (SA, 302).

Taylor's filosofische interesse geldt vooral de moderniteit en met name haar ambivalenties.²²³ Ofschoon hij veel aandacht vraagt voor de ontsporingen van de moderniteit – vaak getypeerd als ‘de malaise(s) van de moderniteit’– heeft hij er een genuanceerd oordeel over. Evenals bij Hegel staan bij hem de spanningen binnen de moderniteit centraal. In 1975 publiceerde hij een invloedrijke studie getiteld *Hegel*, in 1979 gevolgd door *Hegel and Modern Society*. Evenals Luhmann ontving Taylor in 1997 de Hegelprijs van de stad Stuttgart. Taylor's hoofdwerken zijn *Sources of the Self* (1989) en *A Secular Age* (2007). Ze vormen een monumentaal tweeluik waarin de moderniteit vanuit twee verschillende invalshoeken centraal staat, namelijk (1) het ontstaan en de ontwikkeling van de moderne identiteit en (2) de relatie(s) tussen de moderniteit en de secularisering van de Westerse cultuur.

Naast zijn academische loopbaan heeft Taylor altijd een sterke betrokkenheid gehad bij de politiek, met name in Quebec waar de spanningsvolle relatie met de rest van Canada zijn aandacht vroeg. Sinds de jaren 1960 heeft hij zich verschillende keren kandidaat gesteld voor een zetel in het Lagerhuis namens de sociaal-democratische New Democratic Party (NDP). Hij moest het evenwel telkens afleggen tegen andere kandidaten, onder wie in 1965 tegen de latere premier Pierre Trudeau. Taylor positioneert zichzelf als ondogmatisch links en moet niets hebben van het doctrinaire marxisme. Zijn in de knop geknakte politieke loopbaan weerhield hem er niet van om zich vanuit zijn vakgebied en als betrokken burger

^{222.} Zie Epema (2018, 25)

^{223.} Zie DC (169-170, 185-186); MM (24-25). Cf. Breuer (2002, 51-60); Groot & Vanheeswijck (2018, 9-11).

te mengen in het publieke debat. Dat gold bijvoorbeeld de onafhankelijkheid van Quebec, die bij twee referenda in respectievelijk 1980 en 1995, met een nipte meerderheid verworpen werd. Taylor behoorde tot de tegenstanders, maar de Canadese overheid diende volgens hem wel de cultuur van de Franstalige minderheid te beschermen. De tweede gelegenheid betrof het debat in Quebec in de jaren 1990 over het (toegenomen) religieus pluralisme in de samenleving in relatie tot het seculiere overheidsbeleid (zie **3.5.2**).

Taylor's katholieke achtergrond bleef in zijn filosofisch werk lange tijd verborgen. Het kondigde zich aan in *Sources of the Self* waarin hij uitvoerig aandacht schenkt aan de betekenis van het christelijk geloof, met name aan de Puriteinse stroming, voor de moderne identiteit van de mens. Aan het slot van het boek legt hij in enkele zinnen zijn geloofskarten op tafel:

There is a large element of hope. It is a hope that I see implicit in Judaeo-Christian theism (however terrible the record of its adherents in history), and its central promise of a divine affirmation of the human, more total than humans can ever attain unaided. But to explain this properly would take another book (SoS, 521).

Intussen weten we dat *A Secular Age* dat boek is geworden. Maar Taylor legde zijn geloofspapieren al eerder op tafel in zijn rede 'A Catholic Modernity?' ter gelegenheid van de ontvangst in 1996 van de Marianist Award van de Universiteit van Dayton.²²⁴ Taylor beschouwt zichzelf intussen als een progressief rooms-katholiek.²²⁵

Net zoals veel andere katholieke denkers was Taylor gefascineerd en beïnvloed door het denken en de literatuur van de Romantiek. Dat blijkt in beide hoofdwerken en ook in zijn laatste boek *Cosmic Connections* (2024).²²⁶ Voor hem is de Romantiek vooral belangrijk als één van de reacties op de ervaren malaise als gevolg van de instrumentele rationalisering van de maatschappij. De romantici zien een grote stroom van leven, liefde en sympathie door alle dingen (SoS, 369, 377). Daarin schuilt huns inziens de zinsamenhang van de werkelijkheid. Naar eigen zeggen is hij een onverbeterlijke romanticus: 'I'm a hopeless German romantic of the 1790s. I resonate with Herder's idea of humanity as the orchestra, in which all the differences between human beings could ultimately sound together in harmony'

²²⁴. Opgenomen in DC (167-187). Deze tekst kreeg een vervolg in 'A Catholic Modernity 25 Years on', in: Carroll & Hellemans (2021, 180-205).

²²⁵. Zie DC (365); SA (78, 466, 498-504, 513, 651-653, 752-754).

²²⁶. Zie SoS (305-390, 418-452, 456-492); SA (313-317, 348-359, 379-401).

(Taylor, 2010, 320).²²⁷ Dat is een grootse en meeslepende gedachte die mijns inziens alleen eschatologisch gerealiseerd kan worden (zie **8.7**).

3.5.2 Historische, sociale en culturele context

Taylor's politieke betrokkenheid en politiek-filosofische denken hebben zich gevormd in de multiculturele context van Canada. In politieke en culturele zin heeft het officieel Franstalige Quebec een bijzondere status en autonomie. Het heeft bovendien een forse Engelstalige minderheid. Binnen de Canadese verhoudingen is dat precies omgekeerd: het land is in grote meerderheid Engelstalig met een kleine(re) Franstalige minderheid. Canada is als immigratieland een multiculturele samenleving bij uitstek. Daarnaast zijn er tal van kleinere inheemse groepen ('First Nations') die hun cultuur willen beschermen. Dat roept van tijd tot tijd spanningen op.

Van 2007 tot 2008 was Taylor covoorzitter van een commissie die zich in opdracht van de regering van Quebec wijdde aan een advies over de rol van religie(s) in het publieke domein gegeven het seculiere karakter van de staat en het (toegenomen) moreel en religieus pluralisme in de samenleving.²²⁸ Zoals ook in Frankrijk, Duitsland en Nederland, leidde dat in Quebec tot heftige debatten, onder andere over het dragen van religieuze symbolen (hoofddoeken van moslima's, keppeltjes van joden, kruisjes van christenen, tulbanden van sikhs, enzovoorts) door overheidsfunctionarissen. Dat leidde tot een publicatie, samen met Jocelyn Maclure, getiteld *Secularism and the Freedom of Conscience*.

3.5.3 Inzet en typering van zijn denken

Taylor heeft een gevarieerd oeuvre op zijn naam staan. Ik beperk me tot zijn sociale filosofie. Wat is daarvan de inzet en hoe kunnen we zijn denken typeren? Ik onderscheid drie doelen.

1. Zijn belangrijkste doel is om een wijsgerige antropologie te ontwikkelen (PHS, 1). Het gaat om een mensbeschouwing die is ingebed in een historische en sociale context, dus ook verbonden met de geschiedenis van de (sociale) filosofie. Voor Taylor is deze context vooral gericht op de moderniteit. Zijn fundamentele vraag is: hoe willen wij leven? Dat is in zekere zin een zeer moderne vraagstelling, die veronderstelt dat *wij* daar zelf over gaan. In andere woorden geformuleerd: het

²²⁷. Hij verwijst daar naar de bijdrage van Colin Jager in dezelfde bundel met als titel 'This Detail, This History: Charles Taylor's Romanticism', 166-192.

²²⁸. Cf. "Acknowledgements" in SFC (135-136). Met Maclure, als expert lid van de commissie, schreef hij het hoofdstuk over secularisme van het eindrapport.

gaat hem om het goede leven en om de morele bronnen achter het levensideaal van 'human flourishing' en de ervaring van 'fullness' (zinnelijkheid) die het goede leven mogelijk maken. Zijn stelling is dat in de moderniteit het zicht op deze bronnen verduisterd is geraakt, met name door het mensbeeld van het onthechte, autonome individu.

In *The Explanation of Behaviour* geeft hij een kritische analyse van de doorwerking van het naturalisme in de psychologie. Daarmee bedoelt Taylor een verklaring van het menselijk gedrag in natuurwetenschappelijke termen (PHS, 1-3). In *Sources of the Self* geeft hij de volgende omschrijving: '... naturalism ... is the belief that we ought to understand human beings in terms continuous with the sciences of extra-human nature' (SoS, 80; cf. 9, 19-23; PHS, 1-3). Hij kruist er de degen met het destijds dominante behaviorisme van Skinner c.s. en het daarvoor kenmerkende model van stimulus en respons. De mens is dan een wezen dat in zijn gedrag reageert op prikkels uit zijn omgeving. Diens innerlijk doet er niet toe en wordt als een wetenschappelijk ontoegankelijke *black box* gezien. Het gaat uitsluitend om empirisch waarneembaar gedrag en de conditionering daarvan. Bovendien wordt er in het behaviorisme geabstraheerd van de sociale relaties en de historische context waarin individuen zijn opgenomen en handelen.

Voor Taylor heeft het naturalisme een reductionistisch mensbeeld, omdat het geen recht doet aan intenties, motieven en doelen van mensen ten aanzien van hun handelen, aan hun zelf-interpretaties en hun verlangen om betekenisvol in de wereld te staan. Het behaviorisme veronderstelt een (neo-)positivistische focus op wat empirisch waarneembaar is. Dat sluit aan bij het onthechte zelf uit de moderne filosofie dat de wereld erbuiten wil onderwerpen. (PHS, 4-6, 8). Hiertegenover beargumenteert Taylor dat mensen, als zelf-interpreterende wezens, bestaan tegen de achtergrond van een gegeven moreel kader dat hij omschrijft in termen van 'strong evaluations' oftewel boven-subjectieve onderscheidingen die ertoe doen en mensen oriëntatie bieden, zoals tussen goed en kwaad, hoger en lager. Het gaat om kwalitatieve onderscheidingen (SoS, 19, 78). Elders gebruikt hij termen als morele bronnen, morele orde of horizon waarin mensen hun leven en hun keuzes situeren.²²⁹

Een tweede doel van Taylors denken bestaat in de verbinding van wijsgerige ideeën met de politieke en maatschappelijke werkelijkheid. Hij is geïnteresseerd in de wijze waarop ideeën sociale praktijken transformeren en hoe omgekeerd

²²⁹. Zie SoS (91-107); SA (257-259, 693-694); MM (37-41).

praktijken in- en terugwerken op de vorming en duiding van ideeën.²³⁰ Taylor wil niet alleen een academisch filosoof zijn, zijn roeping is die van een *philosopher-citizen*.²³¹ De verbinding van theorie en praktijk blijkt ook uit sommige van zijn concepten zoals ‘modern social imaginaries’ (zie 5.5.1). Dat zijn voorstellingen die bredere groepen burgers hebben van hun samenleving, zoals de natie, de markt en de publieke sfeer. Ze zijn voorbereid door filosofen in de vroegmoderne periode, maar hun ideeën hebben op getransformeerde wijze ingang gevonden in bredere lagen van de samenleving.

Het derde doel van Taylor ligt in zijn bijzondere methode die wel getypeerd is als een genealogie van de moderniteit.²³² Zijn beide hoofdwerken bieden een combinatie van een wijsgerig-analytische benadering van en een historisch-fenomenologische vertelling over de moderniteit.²³³ In de wijsgerig-analytische benadering domineren begripsvorming en argumentatie, in de historische de literair getinte vertelling. De laatste beoogt de lezer als het ware van binnenuit de ontwikkelingen en veranderingen te laten meevoelen. In die zin heeft met name *A Secular Age* een evocatief karakter. Taylor kiest voor deze benaderingswijze, omdat hij geïnteresseerd is in de herkomst en ontwikkeling van ideeën zoals het concept van de moderne identiteit, maar dat ook wil laten landen bij de lezer. Zijn focus is de geleefde ervaring, wat onder andere blijkt uit de aandacht die hij geeft aan de tegenovergestelde ervaringen van zinvolheid (‘fullness’ en ‘human flourishing’) en van leegte, melancholie en zinloosheid (SA, 6).

3.5.4 Vier kernbegrippen en -onderscheidingen

1. Allereerst zijn conceptie van de *moderne morele orde* (afgekort: MMO). Ze is ontstaan in de 17^e eeuw en heeft als belangrijkste kenmerk dat gelijke, onthechte (‘disembedded’) individuen, op basis van wederzijds dienstbetoon, met elkaar samenwerken om een gemeenschappelijk voordeel (‘mutual benefit’) te behalen (SA, 430, 447).²³⁴ Dat begon in de sfeer van de politiek, gebaseerd op het natuurrecht van Hugo de Groot en John Locke, waar individuen in vrijheid het gedeelde belang van veiligheid nastreefden (SA, 159-160, 170-171). De MMO verbreedde zich vanaf de 18^e eeuw richting de economie waarbij het doel ook werd

^{230.} Zie SoS (204, 205, 306-307); SA (212-214).

^{231.} Deze rake aanduiding vond ik bij Epema (2018, 30). Merk op dat hier expliciet afstand genomen wordt van het aloude platoonse ideaal van de filosoof-koning.

^{232.} Cf. Epema (2018, 102-109; cf. 92-93).

^{233.} Zie SoS (x, 28-29, 199-207); SA (28-29).

^{234.} Niet alleen wordt de sociale gemeenschap geproblematiseerd, dat geldt ook van de kosmische orde waarin het individu tot dan toe ingebed was: ‘Disengagement from cosmic order meant that the human agent was no longer understood as an element in a larger, meaningful order’ (SoS, 193).

om de welvaart te vergroten.²³⁵ Elders noemt Taylor ook leven, vrijheid en familie als doelen van de MMO (DC, 336, 341), alledaagse doelen die niet overstegen worden in een transcendente werkelijkheid zoals de Idee van het Goede (SA, 167, 430; DC, 336). Dat sluit aan bij de bevestiging van het gewone leven in arbeid en gezin als het moderne levensdoel. Het gaat in de MMO om een streven naar 'human flourishing'.²³⁶ De MMO heeft geen ontologische en metafysische verankering, maar gaat volgens Taylor wel terug op de "ontisch" gefundeerde natuur van de mens: mensen zijn van nature rationele en sociale wezens (SA, 164, 166-167, 169, 540).

Taylor contrasteert de MMO met de voormoderne kosmische orde waarin de sociale orde en op haar beurt de morele orde ontologisch verankerd waren. Ze veronderstelde een hiërarchisch-teleologische ordening van de werkelijkheid. Dit is een normatieve orde die zichzelf realiseert door de werkzaamheid van Vormen (of Ideeën) in de werkelijkheid.²³⁷ 'This world-picture [het mechanistisch beeld van het universum, AZ] had dissipated totally the earlier view of a meaning in things captured in the Platonic-Aristotelean idea that the world around us was the realization of Forms, the theory of ontic logos' (SA, 367).²³⁸ De zin van de werkelijkheid was in deze kosmische orde gegeven met de doelen van de dingen, de mens en de maatschappelijke standen. Ze werd daarom niet geproblematiseerd, scherper: *kon* niet worden geproblematiseerd.²³⁹ Deze verticaal verankerde sociale orde maakt vanaf de vroege moderniteit plaats voor een horizontale ordening van de maatschappij, niet langer ontologisch gefundeerd en contingent van karakter in plaats van noodzakelijk.

2. Vervolgens is er het begrip *zin(volheid)* bij Taylor en als tegenhanger de term *zinverlies*. We zagen zojuist dat hij zin gebruikt in relatie tot de voormoderne kosmische orde en haar verbindt met haar teleologisch karakter. Zin betekent dan de gegeven doelgerichtheid van de dingen. Binnen het kader van de MMO dienen mensen evenwel zelf zin te geven aan hun leven (SA, 376). In de moderniteit heeft zin(geving) daarmee een existentiële betekenis gekregen. Anders gezegd, zin is verbonden met het individuele leven van mensen. De noodzaak van de zoektocht naar zingeving legt een grote druk op mensen: 'A set of questions make sense to us which turn around the meaning of life and which would not have been fully understandable in earlier epochs. Moderns can anxiously doubt whether life has meaning, or wonder what its meaning is' (SoS, 16). Er zijn in de moderniteit niet

²³⁵. Zie SA (160-161, 170, 177, 229).

²³⁶. Zie SA (179, 370, 430); SoS (213-215).

²³⁷. Zie SA (125, 163, 165); SoS (160-161)..

²³⁸. Cf. SA (114, 217, 283-284, 761).

²³⁹. Zie SA (31-35, 284, 329); SoS (161).

langer onbetwiste en algemeen gedeelde transcendentale kaders die de zin van het individuele leven garanderen (SoS, 17-19, 491; SA, 13-14).

Taylor verbindt in *A Secular Age* zin(ervaring) met 'human flourishing' en de ervaring van 'fullness' oftewel een vervuld leven.²⁴⁰ Zin heeft dan een veel specifiekere betekenis dan in de voormoderne wereld: 'By "human meaning", I mean what we try to define when we identify the ends of life; through judgements like: this is really meaningful as a way of life; or this life is really worth living; or this form of being is a real fulfillment or a higher way of being' (DC, 292; cf. SA, 280-281). Het dreigende zinverlies of nog sterker: zinloosheid komt voort uit de onthechting van individuele mensen uit een gegeven en algemeen gedeeld kader.²⁴¹

3. Het begrip *cultuur van authenticiteit* knoopt bij Taylor aan bij de betekenis van zin(volheid) en zinverlies, met name bij zijn notie van 'human flourishing'. Het is een ideaal dat teruggaat op het *expressivisme* van de Romantiek waar het opkwam onder intellectuelen en kunstenaars (SoS, 376-381; MM, 37). De betekenis van het expressivisme bespreekt hij uitvoerig in *Sources of the Self* (368-390). Hij verbindt authenticiteit aan de culturele revolutie van de jaren 1960 en haar doorwerking sindsdien. Hij geeft de volgende omschrijving:

... I mean the understanding of life which emerges with the Romantic expressivism of the late-eighteenth century, that each one of us has his/her own way of realizing our humanity, and that it is important to find and to live out one's own, as against surrendering to conformity with a model imposed on us from outside, by society, or the previous generation, or religious or political authority (SA, 475; cf. RV, 77).

De kern hiervan is dat ieder mens zijn eigen levenskeuzes en levensweg kan en moet bepalen. Het is mijns inziens wel paradoxaal dat het *voorbeeld* van een authentiek leven ontleend wordt aan kunstenaars en intellectuelen uit de Romantiek (SoS, 376-377, 419-425). Mimese in plaats van oorspronkelijkheid. De keuze van een persoonlijke weg door het leven staat niet op zichzelf, maar geeft uitdrukking aan de innerlijke diepten van ieder mens, al kunnen zij maar ten dele gearticuleerd worden (SoS, 389-390). Daar verwijst de term *expressivisme* naar. Ieder mens heeft in potentie een eigen, oorspronkelijke en unieke vorm van mens-zijn die om uitdrukking vraagt (SoS, 374-375; MM, 40, 68-69). De (morele) opdracht is om haar te verwerkelijken in het geleefde leven.

^{240.} Zie SA (5-11, 16-18, 84, 150-151, 152-153, 224, 252, 320, 645, 768-769, 780); cf. SoS (14).

^{241.} Zie SoS (174-175, 188, 413); SA (307-310, 380).

Expressie veronderstelt een medium waarin een individu zich uitdrukt (SoS, 374). Dit romantische ideaal van menszijn doet een beroep op diens creativiteit en verbeeldingskracht (SoS, 390). Hierom is het zogenoemde expressieve individualisme sterk esthetisch beïnvloed. Het goede leven krijgt het karakter van het mooie leven.²⁴² Niet alleen is ieder individu uniek en oorspronkelijk en daarin gelijk aan alle anderen, het bepaalt ook hoe we zouden moeten leven (SoS, 375). Verschillen tussen mensen krijgen hiermee een morele betekenis (SoS, 375; MM, 40). Taylors inzet is om de impliciete morele bronnen van de cultuur van authenticiteit te expliciteren (MM, 28-29). In essentie gaat het om twee morele waarden: het trouw zijn aan jezelf en het principe van tolerantie voor ieders levensstijl behoudens het (liberale) schadebeginsel.²⁴³

4. Als laatste het begrip *transformatie*. Dat heeft volgens Epema (2018) bij Taylor twee betekenissen: (a) historische veranderingen *in* de moderniteit, met name ook van de godsdienst als een geleefde praktijk en (b) de levensveranderende kracht van religies, met name van het christelijk geloof (146, 148, 151, 152-160, 160-181).²⁴⁴ Hij gebruikt voor de eerste, historische betekenis als regel de term 'Reform' [Hervorming] en vat transformatie op als één van de kenmerken van religie naast transcendentie (SA, 437). Schrijvend over 'religious faith in a strong sense' (in onderscheid tot spiritualiteit) zegt Taylor: 'This strong sense I define, ..., by a double criterion: the belief in transcendent reality, on one hand, and the connected aspiration to a transformation which goes beyond ordinary human flourishing on the other' (SA, 510).

Dat laatste is wezenlijk voor Taylor, omdat religie (met name het christelijk geloof) hiermee het immanente kader doorbreekt. Dat geldt zowel de moderne morele orde van wederzijds voordeel als het moderne ideaal van zelfontplooiing en authenticiteit; het laatste omdat juist ook het zelf veranderd dient te worden (SA, 44, 430-431).²⁴⁵ Transformatie verwijst bij hem naar de levensvernieuwing van personen (SA, 731). Taylor voert transformatie terug op het vermogen van God om mensenlevens te veranderen, maar beperkt het daar tegelijk ook toe. Zijn kritiek op de verzwagering van het christelijk geloof met de Westerse civilisatie, maakt dat hij transformatie niet verbindt met maatschappelijke hervormingen. De pogingen van de Kerk om het sociale leven aan de morele standaarden van het Evangelie te

²⁴². Zie SoS (373-375, 476); MM (67-68).

²⁴³. Zie SA, 484, 488, 489; MM, 40-41

²⁴⁴. Epema (2018, 151-185) wijdt een afzonderlijk hoofdstuk aan 'Transformatie in "A Secular Age"'. Paginanummers verwijzen naar dit boek. In **Hoofdstuk 7** en **8** ga ik in op de (mogelijke) transformatie van de moderniteit.

²⁴⁵. Cf. Epema (2018, 147).

laten voldoen, zijn niet zelden uitgelopen op geweld en repressie (SA, 30, 495-504, 743-744). Hier ligt een fundamenteel verschil met Frank en Dooyeweerd die hier nauwelijks aandacht aan schenken (zie **7.8**).

3.6 Conclusie

Uit de bovenstaande kennismaking blijkt dat we met vier belangwekkende en interessante denkers te maken hebben. Ik geef in deze conclusie een eerste systematische vergelijking. De keus om in deze studie Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor met elkaar in gesprek te brengen over de zingeving- en legitimeringscrisis van de moderniteit is ingegeven door een vijftal wijsgerige invalshoeken waarop uiteenlopende denkcoalities en –tegenstellingen zichtbaar gemaakt kunnen worden. Ik pas deze in de volgende hoofdstukken toe bij de beantwoording van mijn onderzoeksvragen. Het gaat achtereenvolgens om (1) het verschil tussen een immanentie- en transcendentiestandpunt; (2) het verschil tussen een metafysische en een anti-metafysische benadering; (3) de mogelijkheid tot transformatie *van* de moderniteit vanuit een normatief gezichtspunt; (4) de geschiedfilosofische vraag in hoeverre de geschiedenis (modernisering) een ontwikkeling is met proceskarakter danwel een puur toevallig verloop kent en (5) de wijze waarop de vier denkers zichzelf positioneren in hun eigen analyse van de moderniteit (reflexiviteit).

Welke denkcoalities doemen er op gegeven de verschillende invalshoeken? Luhmann vertegenwoordigt een immanentiestandpunt, terwijl Frank, Dooyeweerd en uiteindelijk ook Taylor een transcendentiestandpunt representeren. Eenzelfde tegenoverstelling doet zich voor inzake de mogelijkheid van een (normatieve) transformatie van de moderniteit. Luhmann gelooft niet in de mogelijkheid ervan, terwijl de drie anderen daartoe vanuit een normatief uitgangspunt uiteenlopende voorstellen hebben gedaan (zie **Hoofdstuk 7**). Andere coalities vormen zich als we de mogelijkheid van een metafysica bezien. Luhmann en Dooyeweerd hebben een anti-metafysische inslag, terwijl Frank nadrukkelijk kiest voor een metafysica en Taylor hier tussenin lijkt te zweven.²⁴⁶

Nemen we vervolgens hun opvatting over geschiedenis als ontwikkeling(sproces). Hier is een coalitie mogelijk tussen Frank, Dooyeweerd en Luhmann tegenover

²⁴⁶ De onderscheidingen tussen transcendent en immanent en tussen metafysisch en anti-metafysisch vallen niet als zodanig samen. Hoewel dat bij Luhmann wel het geval is (een anti-metafysische immanentiedenker) evenals bij Frank (een metafysische transcendentiedenker), geldt het niet voor Dooyeweerd: hij is een anti-metafysische transcendentiedenker. Dat klinkt spanningsvol, maar blijkt het bij nader inzien niet te zijn (zie **4.4**).

Taylor. Laatstgenoemde vat met zijn retrospectieve conceptie van 'Reform' (zie **Hoofdstuk 4**) de geschiedenis op als een proces, al onderscheidt hij ook zig-zag bewegingen die de noodzakelijkheid ervan doorbreken. Voor Frank, Dooyeweerd en Luhmann is de geschiedenis contingent, zij het om uiteenlopende redenen. Frank en Dooyeweerd hebben een normatieve visie op de geschiedenis die verworteld is in de voorzienigheid van God, terwijl Luhmann uitgaat van een sociale evolutie waarin mutaties als contingente factoren al dan niet overgenomen kunnen worden in de samenleving en al dan niet kunnen leiden tot andere sociale formaties.

Tenslotte de zelf-positionering van de denkers waarin opvalt dat er misschien een zwakke coalitie is tussen Frank en Dooyeweerd. Luhmann en Taylor nemen elk een afzonderlijke positie in. Frank gaat op in de metafysische (ver)binding met God zoals ze gestalte aanneemt in het 'Wij' waarmee ook zijn 'ik' verbonden is. Dooyeweerd kan gesitueerd worden in het christelijk grondmotief alsook in het Archimedisches punt waarin het menselijk hart de samenhang-in-verscheidenheid van de werkelijkheid terugverbindt met God als oorsprong en soeverein van de werkelijkheid. Luhmann op zijn beurt neemt zelf de positie in van de scheppende God, aangezien hij zowel immanent als transcendent is ten opzichte van het maatschappijstelsel. Enerzijds is hij onderdeel van het wetenschapssysteem, anderzijds overziet hij alle sociale systemen en hun psychische en ecologische omgevingen. Taylor kijkt tenslotte vanuit zijn historische en culturele gesitueerdheid (de Westerse moderniteit anno 2000) en met een metafysisch vermoeden terug op het proces van 'Reform'.

Gegeven deze mogelijke denkcoalities en – tegenstellingen zie ik in de komende hoofdstukken uit naar een verrijkende wijsgerige dialoog *tussen* en *met* hen.

Secularisering

Motto

In plaats van u te beklagen dat God zich verborgen heeft zoudt u Hem moeten danken dat Hij zoveel van zichzelf geopenbaard heeft; en u zoudt Hem bovendien moeten danken dat Hij zich niet geopenbaard heeft aan de hooghartige geleerden, die het niet verdienen een zo heilige God te kennen. Twee soorten mensen komen tot kennis: zij die ootmoedig van hart zijn en van hun nederigheid houden, hoe hoog of laag het peil van hun verstandelijke vermogens ook zijn mag; en zij die intelligent genoeg zijn om de waarheid te zien, welke bedenkingen zij er ook tegen hebben (Blaise Pascal).²⁴⁷

²⁴⁷. Zie Pascal (1997, 168 [fragment 394]).

4.1 Inleiding

De focus in dit hoofdstuk ligt op secularisering en afgeleide termen. Ik spits dat toe op de relaties met (de-)legitimering enerzijds en zinverlies en zinsverduistering anderzijds. Deze kernbegrippen hebben bij de vier denkers een wisselend soortelijk gewicht en spelen een belangrijke rol bij hun interpretatie(s) van secularisering. Ik maak nu eerst enkele opmerkingen over legitimering. Iedere samenleving heeft een legitimering nodig van de orde die aan haar ten grondslag ligt. Ik onderscheid tussen (1) de principes waarop een sociale orde gebaseerd is, (2) de mate waarin de maatschappelijke realiteit overeenkomt met de orde die haar organiseert en (3) de mate waarin die orde en haar principes omstreden zijn gelet op soms ingrijpende contrasten tussen principes en realiteit. De orde is niet alleen een bron van legitimering van empirisch bestaande sociale verhoudingen, maar biedt ook de mogelijkheid van kritiek erop. De orde van de moderne maatschappij veronderstelt vormen van contingente zelf-legitimering, zoals het sociaal contract en de mensenrechten. Er wordt geen beroep (meer) gedaan op een transcendente of metafysische instantie (zoals God, het natuurrecht, de kosmische orde) danwel op een onaantastbaar geachte heilige traditie. Iedere vorm van legitimering van de maatschappelijke orde, ook van de moderniteit, is problematisch, instabiel en betwistbaar. Het maakt het contingente karakter van iedere (zelf-)legitimering zichtbaar en daarmee ook de latente dreiging van zinverlies en nihilisme. Geen enkele samenleving kan het evenwel stellen zonder een overkoepelend, hegemoniaal en dus politiek narratief dat zowel bevestigende als protesterende opvattingen hun vocabulaire aanreikt. In **1.1** gaf ik een typering van de hegemoniale neoliberale marktideologie, kenmerkend voor de huidige (zelf-)rechtvaardiging van moderniteit en modernisering. Ze is tegelijk een belangrijke bron van seculiere zingeving.

Ik omschrijf legitimering als de instemming met en de aanvaarding van de sociale orde van de moderniteit door mensen en instituties. De-legitimering verwijst naar de problematisering, ondermijning en verwerping ervan en re-legitimering naar een herbronning van de rechtvaardiging van de moderniteit. Bij (de-)legitimering gaat het om de vraag naar de (on)rechtmatigheid van de maatschappelijke orde. Terpstra (2012) typeert de gelegitimeerde maatschappelijke orde als een *maatgevende orde*.²⁴⁸ Hieronder verstaat hij 'het geheel van maatstaven of de ene maatstaf waaruit alle andere volgen.' (91). In het nadenken over de maatgevende orde toont een samenleving haar zelfreflexieve karakter (96; cf. **Hoofdstuk 6**). Ze oordeelt namelijk over zichzelf.²⁴⁹

²⁴⁸. Zie Terpstra (2012, 51-55, 91-111, 199-224, 244-269).

²⁴⁹. Het begrip zin en afgeleide termen zijn in **Hoofdstuk 3** bij alle vier denkers in hun kern omschreven.

De *doelstelling* van dit hoofdstuk is om de belangrijkste betekenissen van secularisering bij de vier denkers te analyseren en onderling te vergelijken. Ze is ingegeven door kernprobleem-1: er is een legitimatie- en zingevingscrisis in de moderne samenleving, samen te vatten als het kernprobleem van secularisering van de moderniteit. Hieruit volgt de *eerste onderzoeksvraag*: Welk verband zien Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor tussen de secularisering van het moderne wijsgerige denken en de moderne samenleving enerzijds en de (zelf-)legitimering en zingeving van de sociale orde anderzijds?

Uit mijn analyse zal blijken dat iedere denker meerdere betekenissen van secularisering introduceert, waarvan sommige origineel zijn. Ze overlappen elkaar deels en zijn deels geheel verschillend. Dit leidt tot een spannend palet van opvattingen gelet op de relatie tussen secularisering enerzijds en (de-)legitimering en zinsverduistering (en zinverlies) anderzijds. De *opzet* van het hoofdstuk is aldus: in **4.2** geef ik een overzicht van de systematische betekenissen van secularisering en afgeleide termen in de overzichtsliteratuur. Ik introduceer alleen de betekenissen die bij één of meerdere van de vier denkers terugkomen. In **4.3**, **4.4**, **4.5** en **4.6** bespreek ik achtereenvolgens Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor, om in **4.7** te eindigen met mijn conclusies.

4.2 Begripsbepaling van secularisatie: systematische betekenissen²⁵⁰

Secularisatie en secularisering zijn complexe begrippen. De term secularisatie is afgeleid van het Latijnse *saeculum* met de betekenis van tijdperk in de christelijke zin van de menselijke, heilshistorisch begrensde tijd (791). Het *saeculum* is de tussentijd beginnend met de komst van Christus en eindigend met zijn wederkomst op de Jongste Dag. Oorspronkelijk betekent *saeculum* eeuw, leeftijd, generatie, het aardse leven, de wereld. Secularisatie en secularisering (verwereldlijking) zijn vaak synoniem (789). Ze beschrijven fenomenen van de Europese moderniteit (*Neuzeit*) in relatie tot de christelijke traditie (789, cf. 812, 827).

Over secularisering en secularisatie is een onoverzichtelijke hoeveelheid literatuur beschikbaar vanuit uiteenlopende vakgebieden (onder andere filosofie, sociologie, theologie, geschiedenis). Hier is dus een nauwkeurige begripsbepaling noodzakelijk.

²⁵⁰. Deze paragraaf is gebaseerd op Zabel, Conze & Strätz, Lemma Säkularisation, Säkularisierung, in: GGHL (1984), Bd. 5 Pro-Soz, 789-829; Van der Zweerde (2012, 69-113); Van der Zweerde (2014a, 131-180); Paul (2020). Paginanummers verwijzen naar het lemma uit GGHL, tenzij anders aangegeven.

Allereerst een vooropmerking. Van der Zweerde (2012) stelt dat de term secularisatie, en afgeleide termen als seculier, seculariteit, secularisme en dergelijke nooit een (wereldbeschouwelijk of politiek) neutrale betekenis hebben (4, 9).²⁵¹ Zijn argument is tweeledig: begrippen als secularisatie doen ons de werkelijkheid vanuit een specifieke invalshoek verstaan en ze zijn dienstbaar aan de vormgeving van de werkelijkheid (7). Hij voegt daar de overweging aan toe dat termen als secularisatie niet alleen een feitelijk proces beschrijven, maar tegelijk een reflexief karakter hebben op het moment dat iemand gevraagd wordt om te zeggen of zij religieus is of niet (13). Concepten zijn altijd politiek in de zin van ideeënpolitiek. De (vermeende) neutraliteit van het begrip seculier en haar afgeleiden is een valkuil voor de (godsdiens)tociologie, die werkt vanuit de vooronderstelling dat religie uitsluitend een sociaal fenomeen is, daarmee op voorhand abstraherend van haar transcendente bron(nen) en haar alternatieve totaliteitsaanspraken (14).

Van der Zweerde onderscheidt drie verwante termen die niettemin een verschillende betekenis hebben, te weten secularisering (op zijn beurt te onderscheiden in een feitelijk proces en een actief beleid), seculariteit (een kwaliteit of eigenschap) en secularisme (een ideologie of heilsleer met een motiverende of legitimerende functie voor een proces of beleid van secularisering) (8-9). Vervolgens ontleent hij aan de relevante literatuur de navolgende betekenissen van secularisering (11-17).

1. Secularisering kan allereerst de betekenis hebben van de differentiatie van wereldlijke sferen ten opzichte van de sfeer van religieuze instituties zoals de Kerk. Het gaat dan om een vorm van sociale differentiatie. Een weinig opgemerkte complicatie, zo voeg ik hieraan toe, is dat de maatschappelijke sferen van familie en gezin, onderwijs, zorg, kunst, economie, politiek enz. weliswaar losgemaakt worden van de jurisdictie van de Kerk, maar dat impliceert niet noodzakelijk dat ze daarmee hun christelijke ethos verliezen. Er ontstonden in de loop van de tijd christelijke scholen, ziekenhuizen, politieke partijen, vakbonden en werkgeversverenigingen enzovoort. Wereldlijk als aanduiding van al het niet-kerkelijke in de moderne samenleving is niet automatisch of noodzakelijk werelds (in de zin van niet- of anti-religieus) qua ethos.

2. Secularisering kan vervolgens verwijzen naar de afname van geloofspraktijken in een bepaald land of regio. Het gaat dan om teruggang van kerklidmaatschap en –bezoek, vermindering van Bijbellessen en gebed, afname van geloof in een transcendente God en het eeuwige leven in het hiernamaals enz.

²⁵¹. Vgl. Van der Zweerde (2014, 138).

3. Secularisering kan voorts betekenen de terugtrekking van religie uit de publieke sfeer in de private sfeer van het persoonlijk leven. Een kanttekening mijnerzijds hierbij betreft de vraag of de Kerk als institutie niet altijd als zodanig een publieke gestalte heeft en zich verhoudt tot maatschappelijke sferen als de staat en de economie. Anders gezegd, de scheiding van publiek en privaat is niet scherp.

4. Een abstractere betekenis van secularisering betreft de problematisering van het christelijk geloof, met name in West-Europa sinds de 18^e eeuw. De vanzelfsprekendheid ervan heeft de afgelopen twee eeuwen plaatsgemaakt voor twijfel en kritiek zoals in de opkomst van het deïsme en humanisme. Zo is er ruimte ontstaan voor alternatieve wereldbeschouwelijke opvattingen. Het christelijk geloof is daarmee een van de vele levensbeschouwelijke opties geworden en zijn monopolie verloren (zo Taylor). Er kwam een veelheid van instabiele tussenposities op in het spectrum van geloof naar ongeloof die *alle* overtuigingen kwetsbaar maakten voor kriticisering (*fragilization* en *cross pressures*), onder andere tot uiting komend in de aanvechtingen van en in het hart van mensen. Tegelijk fragmenteerde in deze constellatie ook het zogenoemde exclusief humanisme.²⁵²

5. Vervolgens heeft secularisering betrekking op een veranderende opvatting van de tijd. Ze is volgens Taylor niet langer ingebed in een verticale, heilige tijd die de aardse of horizontale tijd reliëf, diepte en betekenis geeft. Voorbeelden zijn de zondag, kerkelijke hoogtijdagen, het sabbats- en jubeljaar in het Oude Testament. De tijd wordt homogeen en krijgt de betekenis van simultaneïteit: het naast elkaar bestaan van gebeurtenissen zonder (ver)binding in een hogere tijd. Het laatste komt ook bij Luhmann voor.²⁵³

6. Secularisering kan eveneens verwijzen naar de aanpassing van religie aan veranderende maatschappelijke omstandigheden, met name aan de ontwikkeling van de moderniteit. Het is dan een transformatie van de godsdienst. Zowel het Rooms-katholicisme als het Protestantisme zijn vanaf de 19^e eeuw door een proces van verandering en vernieuwing heengegaan. Een voorbeeld is de parallelle opkomst van het neocalvinisme en het neothomisme aan het eind van de 19^e eeuw die het Protestantisme en het Roomskatholicisme afstemden op de moderne tijd. Het Oosters-orthodoxe en Oriëntaalse Christendom hebben een dergelijk proces niet of nauwelijks meegemaakt.

^{252.} Zie voor een nadere uitwerking van de problematisering van het christelijk geloof **4.6.2** en **4.6.3**

^{253.} Cf. RG (298-300); GG (1069-1070).

7. Van der Zweerde onderscheidt ten laatste de theoretische secularisatie. Dat verwijst in eerste instantie naar (a) de sociologische perceptie van godsdienst als een louter sociaal feit. De sociologie heeft een impliciet secularistisch vooroordeel. (b) In tweede instantie betekent theoretische secularisatie dat de sociologie als groot narratief ('master discourse') over de sociale werkelijkheid de theologie heeft vervangen. Deze vooronderstelling van de sociologie is gekritiseerd door Milbank (2002). De sociologie claimt een exclusieve totaliteitsblik op de sociale werkelijkheid en bestrijdt een totaliteitsblik vanuit andere disciplines zoals theologie en filosofie, daarmee een andere hegemoniale orde legitimerend. (c) Tenslotte heeft theoretische secularisatie niet alleen betrekking op de claims van de sociologie, maar is het secularisme de orthodoxie van de academie geworden (14).

8. Ik voeg zelf, in navolging van Paul (2020), nog een andere betekenis van secularisatie toe. Ik betitel haar als de horizontale gerichtheid van het hart op het hier en nu in plaats van op het dienen van God. Centraal bij hem staat de notie van menselijke verlangens die 'aan denken, voelen en handelen voorafgaan' (7).²⁵⁴ Secularisatie van verlangen gaat volgens Paul als regel niet abrupt maar is een 'sluipende, soms nauwelijks bewuste heroriëntatie van het hart' (9). Zijn typering is geïnspireerd door Augustinus en vat hij op 'als een oriëntatie van het hart – als menselijk verlangen dat dermate wordt opgeroepen door wat *hoc interim saeculum* te bieden heeft dat het in deze "tussentijd" naar vervulling op zoek gaat, daarbij vergetend dat het hart van een scheepsel pas bij zijn Schepper tot rust komt' (33).

In de volgende paragrafen ga ik na welke van bovenstaande betekenissen bij de vier denkers voorkomen alsook welke interpretatie(s) zij geven die hierboven niet vermeld zijn.

4.3 Frank: utopisme, historisme en positivisme als vormen van secularisatie

In het werk van Frank komt de term secularisering slechts sporadisch voor. In een korte tekst over 'De Russische staretsen' gebruikt hij de uitdrukking twee keer (Frank, 1937, 349-350). Hij contrasteert daar de periode van het Moscovische Rusland (de periode voor 1700) met de tijd vanaf Peter de Grote: '... dat in het Moscovitische

²⁵⁴ Pauls analyse hiervan is behulpzaam bij mijn interpretatie van Frank en Taylor van de verscheurdheid van het menselijk hart gelet op de religieuze worsteling van mensen, uiteindelijk hun keuze voor of tegen God. Het geeft ook verdieping en nuancering aan Dooyeweerts spreken over de eenheid van het menselijk hart als concentratiepunt van de werkelijkheid (cf. 3.3.4). Tenslotte is het hart een blinde vlek van Luhmann.

Rijk het volksleven beheerscht wordt door kerkelijke zeden en uiterlijke kerkelijke traditie, terwijl in de daaropvolgende eeuwen deze levensstijl door Westersche invloeden verstoord en in hoge mate geseculariseerd werd.' (350). Iets verder: 'En daartegenover, juist midden in het seculariseeringsproces, staat weder (in de figuur van Paisij Welitschkowski) in de 18^e eeuw, het staretsendom op en komt in de 19^e eeuw tot de hoogste bloei.' (350). Frank ziet dus een verband tussen secularisering en het Westen, maar ook met de terugkeer van de staretsen in Rusland.

In *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft* zijn er enkele passages met de term secularisatie. De belangrijkste staat in een paragraaf over 'het maatschappelijk zijn als geestelijk leven' (gGG, 164-171). Hierin stelt Frank dat het geestelijk karakter van de maatschappij een objectieve realiteit is en zich toont in het mystieke karakter van sociale instituties als staat, huwelijk en gezin. Hij schrijft: 'Ein empfindsames und wahrhaftes Bewußtsein muß selbst in einer völlig prosaischen, säkularisierten, "weltlichen" gesellschaftlichen Erscheinung etwas Mystisches erfahren' (gGG, 168). Het mystieke verwijst in deze context naar bovenpersoonlijke principes en krachten, God en afgoden die in een strijd verwickeld zijn om en in de samenleving; een strijd die ook het menselijk hart verscheurt. De miskennis van het mystieke fundament van de maatschappij gaat gepaard met zowel zinverlies als verlies van legitimiteit van de maatschappelijke orde.

Secularisatie betekent voor Frank dus de ontkenning van het geestelijk fundament van de maatschappij. Dit is een nieuwe betekenis die in de typologie van 4.2 niet voorkomt en uniek is voor Frank. De periode vanaf de Eerste Wereldoorlog en de Russische revolutie is zijns inziens gekenmerkt door een geestelijk vacuüm oftewel 'ein Epoche tiefster Glaubenslosigkeit' (gGG, 85). Het is een toestand van 'treurig ongelooft' (LF, 78-80) of 'bekommerd ongelooft' (RM, 360; cf. 19) die hij typeert als het bittere bewustzijn van de macht van de duisternis in de wereld oftewel de 'bittere levenservaring van het moderne' (LF, 56). Deze ervaring maakt van de twintigste eeuw een volstrekt nieuwe historische periode, niet te vergelijken met de klassieke Oudheid toen mensen ontzag hadden voor de goden. De totalitaire ideologieën van communisme, nationaal-socialisme en fascisme geven in hun doctrines een rechtvaardiging van de macht van het kwaad en de demonie in de maatschappij (gGG, 171; LF, 42). Secularisering is voor Frank evenwel geen absolute grootheid. Aan de maatschappij en haar ordening zal zelfs *in extremo* te zien blijven dat ze alleen mogelijk is dankzij de geestelijke (voor Frank tegelijk: goddelijke) grondslagen. Zij vormen het wezen en de zin van het maatschappelijk zijn (gGG, 86).

Gegeven de typologie van het secularisatiebegrip in 4.2 domineren bij Frank drie betekenissen, te weten de doorwerking van het (profaan) humanisme, de theoretische secularisatie en de strijd om het menselijk hart. Hier komt een vierde betekenis bij, namelijk de ontkenning van de geestelijke grondslagen van de samenleving.

4.3.1 Het profaan humanisme en het utopisme als secularisatie

Frank onderscheidt tussen religieus of christelijk humanisme en profaan of seculier humanisme. Zijn personalisme baseert zich op een onderscheid tussen de mens als persoon en als individu. De persoonlijkheid van de mens gaat terug op de verwantschap met God (het *imago Dei* en de Incarnatie) en met medemensen. Mensen zijn geen geïsoleerde individuen of subjecten, maar zijn op een metafysisch niveau met elkaar verbonden in het 'Wij' (gGG, 131-140; cf. 3.2.4). De mens als persoon is ontologisch verankerd in de bovenempirische realiteit waar hij eigenlijk thuis is. Zij voelt zich daarom een vreemdeling in de empirische, objectieve werkelijkheid (RM, 251-252). De ontkenning van deze verworteling van de mens in de(ze) realiteit leidt tot een ontpersoonlijking van de mens (RM, 154). Het persoon-zijn van de mens is van een andere kwaliteit dan de mens als geïsoleerd, rationeel en autonoom individu dat aan de basis ligt van het profane of anti-religieuze humanisme.²⁵⁵ Het profane humanisme ontstaat aan het begin van de moderniteit – Frank gebruikt de aanduiding *Neuzeit* – als het geloof in de mens en verbindt zich vanaf de Verlichting met een naturalistische en materialistische wereldbeschouwing (LF, 67).²⁵⁶

Het profaan humanisme is weliswaar anti-christelijk en anti-religieus, maar tegelijk ook schatplichtig aan het christelijk geloof (LF, 116, 245). Volgens Frank heeft het namelijk de mens verzelfstandigd ten opzichte van God. Intussen is het profaan humanisme een pseudo-religieus geloof geworden (LF, 67; cf. RM, 274-282) met als inhoud een cultus van de zelfgenoegzaamheid van de mens die gepaard gaat met een aanbidding van de satan (LF, 293). De *hubris* van de mens toont zich maatschappelijk in het optimistische vooruitgangsgeloof. Dat is het grondmotief van

^{255.} Zie voor het onderscheid tussen persoon en individu: Haardt & Plotnikov (2011). Hierin twee opstellen over de antropologie van Frank: Förster (33-41) en Rörig (105-112).

^{256.} Frank gebruikt als synoniemen ook a-religieus humanisme, religieloos humanisme en atheïstisch humanisme (RM, 274-275; 72). In een artikel uit 1931 over 'Die Krise des Humanismus. Eine Betrachtung aus der Sicht Dostoevskijs' (JRL, 293-302), onderscheidt hij drie fasen in het profaan humanisme: de Renaissance, het romantisch humanisme en het materialistisch-naturalistisch humanisme. Strikt genomen is het profaan humanisme een ongelukkige typering, omdat 'profaan' terugwijst naar het voor-christelijk heidendom en de betekenis bij Frank eerder een post-christelijk humanisme is.

het profaan humanisme (LF, 70, 74). Het laatste is onhoudbaar door een innerlijke spanning tussen rationalistische beheersing van de wereld en een morele opvatting van de mens die zijn leven een hogere unieke zin geeft (LF, 67-69, 146). Ook spreekt Frank over de paradox van de mens in het profaan humanisme. Juist met de pretentie als drager van het hogere, goddelijk licht brengt de mens een cultus van de duisternis voort die uitloopt op het demonisch utopisme (LF, 72-73). Het profaan humanisme ontkent ieder religieus en metafysisch fundament van de mens. Voor Frank draagt het profaan humanisme de kiemen van zijn eigen ontbinding in zich. Het bevat een immanente tendens naar nihilisme (LF, 76). Dat is in essentie de crisis van het humanisme. In een zinsnede die herinnert aan Weber merkt hij op:

Doch dieser zerstörte oder jedenfalls erlöschende humanistische Glaube wurde durch keinerlei anderen positiven Glauben abgelöst. Die alten Götter sind gestürzt und entthront wie tote Götzen, aber eine neue Wahrheit hat sich der menschlichen Seele noch nicht offenbart ... Wir leben in einer Epoche tiefster Glaubenslosigkeit, Skepsis, geistiger Enttäuschung und Erkaltung. (gGG, 85).

Het utopisme is gebaseerd op het seculiere geloof in de mens en de menselijke mogelijkheden teneinde de wereld te verlossen van alle kwaad en ongerechtigheid. De scheiding tussen God en mens heeft in de moderniteit geleid tot een zelfverabsolutering van de mens. Hij wordt geacht in staat te zijn om het goede en volkomene te vestigen in nieuwe sociale structuren. In een artikel over 'Die Häresie des Utopismus' (1946) geeft Frank de volgende omschrijving:

Unter Utopismus verstehen wir nicht die bloße Vision von der Einrichtung eines vollkommenen, von Übel und Leiden befreiten Lebens in der Welt, sondern ein spezifischeres Denkmodell, wonach das vollkommene Leben durch eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung oder organisatorische Struktur quasi automatisch garantiert werden könne und daher auch garantiert werden müsse; mit anderen Worten, es geht um ein Denkmodell, wonach die Welt durch eigenmächtig gestaltende Willkür des Menschen zu retten sei (JRL, 344).²⁵⁷

In Franks nadere typering van utopisme ligt de nadruk echter niet op utopie als een denkmodel, maar op het geloof in de praktische realiseerbaarheid ervan (LF, 62-63). Bij praktische toepassing ervan blijkt telkens – hij verwijst naar Thomas Müntzer, de Franse en Russische revoluties en Tolstoi's anarchisme – dat het utopische

²⁵⁷. Cf. JRL (343-360). LF bevat een paragraaf met dezelfde titel 'Die Häresie des Utopismus', 223-228.

ideaal het tegenovergestelde voortbrengt: eindeloos geweld, maatschappelijke chaos en de teloorgang van de menselijkheid van de mens; ja, de heerschappij van het kwaad op aarde (LF, 143, 223, 224). Het is de ontsporing van een zichzelf ondermijnend profaan humanisme. Het utopisme is een christelijke ketterij, omdat het met geweld de wereld dwingt om de volkomen gestalte van het Godsrijk aan te nemen (LF, 142). Het ketterse zit voor Frank in de verwereldlijking van de Kerk tot een politiek programma. Het utopisme houdt geen rekening met de weerstanden van de oude wereld. Het doel van de vervolmaking van de wereld loopt uit op vernietiging van de oude wereld (LF, 226-227).

4.3.2 Het historisme en positivisme: theoretische secularisatie

Theoretische secularisatie komt bij Frank naar voren in de doorwerking van het historisme in de geschiedwetenschap en het positivisme in de sociologie. Met historisme bedoelt hij de ontkenning van het eeuwige wezen van de mens en de samenleving als reactie op het veranderende karakter van de vormen en voorwaarden van het sociale leven. Er bestaan dan geen algemene wetmatigheden voor het sociale leven die voor alle tijden en volken gelden (gGG, 99). Het wetenschappelijk historisch onderzoek ontdekte vanaf de 19^e eeuw dat iedere historische periode haar unieke en onherleidbare karakter bezit. Hiernaast versnelden de ontwikkelingen in de samenleving zich waardoor het dagelijks leven voortdurend aan veranderingen onderhevig werd (cf. 2.2). Volgens Frank zijn het historisme en het daaruit voortkomende relativisme het resultaat van de secularisering van de wetenschap (gGG, 100). Hij stelt dat de moderne mens het vermogen tot waarneming van de ontologische betekenis van het eeuwige verloren heeft, aangezien hij volledig in het moment van het worden leeft (RM, 220; cf. 150, 257).

Frank formuleert drie argumenten tegen het historisme. Het eerste bestaat in de innerlijke, logische tegenstrijdigheid van het historisme: (a) het vat (historische) verandering op als constant principe. De relativiteit van alle menselijke waarheden en wereldbeschouwingen wordt voor absolute waarheid gehouden (gGG, 99; cf. LF, 258). Het historisme is een algemene theorie over de onmogelijkheid om enigerlei algemeengeldige theorie te formuleren (gGG, 100; cf. LF, 258). (b) Het historisme zou ook zichzelf als een historisch gesitueerd fenomeen moeten duiden en beoordelen. Het leidt ertoe dat we tegenwoordig alle historische perioden begrijpen, maar zelf onze historische eigenheid verloren zijn (gGG, 100).

Een tweede argument betreft het verlies van de zin van de beoefening van de geschiedschrijving. Indien alle historische perioden absoluut verschillend zijn, dan

is strikt genomen zin van geschiedenis (als vak) problematisch en heeft het verleden geen betekenis voor het heden. Het is niet meer dan een verzameling curiositeiten (gGG, 101). Geschiedenis zonder herinnering is ondenkbaar. Van alle grote culturen en menselijke prestaties in het verleden blijven sporen achter die opnieuw tot leven gewekt kunnen worden (LF, 268; cf. **8.7.3**).²⁵⁸ Bij Taylor komen we een vergelijkbare (hegeliaanse) opvatting tegen: 'Nothing is ever lost' (SA, 772; cf. **7.6.1**).

Tenslotte is historische kennis eerst mogelijk door het gebruik van begrippen die als zodanig een algemene inhoud hebben. Ze zijn op meer dan één stand van zaken toepasbaar. Daarom hebben ze volgens Frank een boventijdelijke zin. De geschiedenis geeft uitdrukking aan het onveranderlijke wezen van de menselijke geest (gGG, 102). Een variant van deze overweging biedt Frank in een passage over de geschiedfilosofie (gGG, 102-107). De verscheidenheid van gebeurtenissen en historische perioden vindt haar zin in de boventijdelijke eenheid van het geestesleven van de mensheid. De totaliteit van de geschiedenis is in alle afzonderlijke perioden aanwezig en omgekeerd. De historische perioden worden daarom door een transcendente eenheid bijeen gehouden.²⁵⁹ Hij schrijft: 'Jeder Mensch und jede Epoche als Stadium und besonderer Ausdruck der lebendigen überzeitlichen Einheit des menschlichen Geistes tragen potentiell in ihrer Tiefe diese ganze Einheit und folglich alle historische Ausdrucksformen' (gGG, 106; cf. ML, 85-87, 97).

Naast het historisme verduistert ook het positivisme het zicht op de eeuwige grondslagen en wetten van de samenleving. Het ontkent de zogenoemde mystieke grondslagen van sociale fenomenen zoals staat, wet, huwelijk en gezin, publieke opinie, zeden en zelfs mode (gGG, 168-169). Dat leidt tot verlies van de zinvolheid van het (samen)leven. Het positivisme veronderstelt een gesloten wereldbeeld, dat wil zeggen dat de empirische werkelijkheid volledig afgesloten is van de doorwerking van de eeuwige of ideële principes uit een hogere wereld (LF, 92). Een hogere wereld die Frank elders beschrijft in termen van het ideële zijn of de realiteit, in onderscheid van de (empirische) werkelijkheid.²⁶⁰ Toch ontkomt ook

^{258.} Deze overweging maakt deel uit van een passage over de zin van de geschiedenis die hij duidt als de voortgang van een Godmenselijk proces (LF, 264-270): 'Die Geschichte hat einen Sinn gerade deshalb, weil sie Entwicklung, Entfaltung, Enthüllung und Verkörperung der ewigen Kraft des Seins ist ... Für den Christen indes, der an den absoluten Sinn der Inkarnation Gottes und der Tat Christi glaubt, erschließt sich die Möglichkeit zu einem konkreteren Verständnis des Sinns der Geschichte. Für ihn ist die Geschichte ein gottmenschlicher Prozess.' (LF, 268-269; cf. **8.7**). Deze duiding staat op gespannen voet met Franks neoplatoons geïnspireerde opvatting van de zinloosheid van de geschiedenis (en werkelijkheid) als zodanig (cf. **3.2D**).

^{259.} De totaliteit van de geschiedenis komt dus volgens Frank niet slechts (hegeliaans!) aan het einde van de geschiedenis tot gelding. In **8.7** kom ik hier op terug.

^{260.} Zie hierover RM (128-169); U (111-153). Cf. **3.2.4**.

een positivistisch georiënteerde wetenschap niet aan een idee van eenheid en samenhang in de verscheidenheid van elementen die ze analyseert:

Aber sogar innerhalb einer rein positiven wissenschaftlichen Analyse der objektiven Wirklichkeit ist unser Denken genötigt (...) dieses Schema in gewissem Ausmaß zu durchbrechen, seine Oberflächlichkeit zu durchschauen und einen gewissen gemeinsamen Hintergrund oder gemeinsamen Boden, eine Art innerer gegenseitiger Verbundenheit des Seins zu entdecken. Es ist genötigt, die Vielheit der einzelnen Elemente als ein gleichsam verflochtene oder sich gegenseitig durchdringende Vielheit zu denken, d.h. als Vielheit in einer umfassenden und durchdringenden Einheit (RM, 156-157).

4.3.3 De methodische toegang tot de goddelijke principes van de samenleving en de secularisering van het hart

Hierboven zagen we dat Frank een wezenlijk belang hecht aan de goddelijke of eeuwige grondslagen van de samenleving. Het gaat om normatieve principes die het sociale leven mogelijk maken (gGG, 214). De belangrijkste, want de meest algemene en oorspronkelijkste, vormt de drieëenheid van de principes van dienst, solidariteit en vrijheid.²⁶¹ Daarnaast zijn er de uitgewerkte principes van hiërarchie (234-240), gelijkheid (241-244), creativiteit in relatie tot traditie (245-249), erfelijkheid en persoonlijke verdienste (249-259). Deze uitwerkingen zijn een vertaling van het principe van dienst naar de empirische sociale werkelijkheid.

Hierbij rijst de vraag hoe we hermeneutisch en methodologisch toegang verkrijgen tot deze normatieve principes? De toegangsweg bestaat voor Frank uit een methode van zelfinkeer (introspectie) van de menselijke ziel.²⁶² Daar treft de mens God als diepste, innerlijke en zingevende grond van het Zijn (RM, 260-262; cf. RM, 266). Het zelf-zijn van de mens vormt de (enige directe) toegangsweg naar de bovenwereldlijke, boventijdelijke en bovenlogische realiteit oftewel de verbinding met het ideale Zijn.²⁶³ Het zelf-zijn van de mens biedt ook de verbinding van het innerlijk van de samenleving met de eeuwige, normatieve principes. Voor de verbinding tussen de goddelijke principes in de realiteit en de samenleving verwijst Frank naar de betekenis van het natuurrecht (LF, 228-239; cf. LF, 191, 222). Het natuurrecht typeert hij als het geheel van

^{261.} Zie gGG (219-226, 226-228 en 228-233); cf. **5.2.3**

^{262.} Frank bedoelt een *wijsgerige* toegang. Hij doet geen (rechtstreeks) beroep op Gods openbaring in de Bijbel. Zie uitvoeriger Ehlen (2009, 139-151).

^{263.} Zie RM (148-154, 158-159, 168-169).

normerende principes die noodzakelijkerwijs zowel de heiligheid van de mens in zijn ontologische oergrond als zijn zondigheid en onvolmaaktheid weerspiegelen (LF, 231).

De toegang tot de goddelijke principes via zelfinkeer van de ziel staat op gespannen voet met de secularisering van het hart die Frank typeert als geestelijke verblinding. Ze is voor hem de belangrijkste oorzaak van de crisis van het (profane) humanisme. Dat interpreteer ik als een blindheid voor of ontkenning van de realiteit als geestelijk fundament van de empirische werkelijkheid (RM, 186; cf. LF, 296). Het menselijk hart betitelt Frank naar een uitdrukking van Dostoevski als een slagveld waar licht en duisternis, geloof en ongeloof, om voorrang strijden (LF, 154). Voor de moderne mens is dat in een ontzielde, van zin verstoken wereld tragischer dan tevoren (LF, 40-41). Hij staat namelijk voor de grote 'vuurproef van de twijfel' (Dostoevski) in een tijdsgewricht waarin de macht van het kwade is ontketend (LF, 74ff, 84-85, cf. 99ff).

Tegelijk kan 'het mysterie van de werking van de genadekrachten in de wereld' (LF, 151ff) door Frank wijsgerig geduid worden als de doorwerking van de realiteit in de werkelijkheid. Een werkelijkheid waarin de tragiek van het leven, de macht van de zonde en zinloosheid het zicht van moderne mensen op Gods voorzienige leiding over de wereld verduistert (LF, 88). Toch is het menselijk hart de enige voor ons empirisch toegankelijke opening waarin de goddelijke genadekrachten uit de realiteit doorkomen en -werken in de empirische werkelijkheid.²⁶⁴

4.4 Dooyeweerd: secularisering en de crisis van het humanistisch grondmotief

Bij Dooyeweerd komen we drie betekenissen tegen van secularisering uit de typologie in **4.2**, te weten (1) als secularisatie van de verlangens van het menselijk hart, tot uiting komend in het humanistisch grondmotief; (2) als theoretische secularisatie, met name van wijsbegeerte en wetenschap waarop zijn focus ligt, te weten het geloof in de autonomie van de mens, toegespitst op de vrijheid en de zelfgenoegzame, universele rede; (3) als sociale differentiatie, met name van de wereldlijke sferen ten opzichte van de Kerk (cf. **5.3**).

²⁶⁴. Zie LF (92, 111); ML (73-74, 77-78, 83, 100, 102).

4.4.1 Het onderscheid tussen religie en geloof en de secularisering van het hart

Essentieel voor een goed begrip van Dooyeweerd is zijn onderscheid tussen de geloofsfunctie als het vermogen om te kunnen geloven en religie als de inhoud of richting van het geloof, gericht op God of enigerlei afgod. De geloofsfunctie is synoniem met het pistische aspect van de werkelijkheid. Religie is bij hem allesomvattend, omdat ze de werkelijkheid via het hart van de mens (terug) verbindt met haar goddelijke Oorsprong. Onder religie verstaat hij ‘the innate impulse of human selfhood to direct itself toward the true or toward the *pretended* absolute Origin of all temporal diversity of meaning, which it finds focused concentrically in itself’ (NC I, 57). De wijsbegeerte stuit hier als theoretisch denken op een principiële grens: ze kan denkend de integrale en radicale religieuze relatie niet omvatten en begrijpen. De secularisatie van het hart is de gerichtheid op een vermeende, immanente oorsprong van de werkelijkheid. In de religieuze relatie wordt de verscheidenheid van de tijdelijke werkelijkheid in samenhang *geconcentreerd* in het boventijdelijke hart van de mens en *gericht* op de Goddelijke of quasi-goddelijke oorsprong van de werkelijkheid (*‘religio’*). De centraal-religieuze sfeer is dus allesomvattend van karakter. Ter voorkoming van een mogelijk misverstand: geloof en religie zijn niet confessioneel of kerkelijk bepaald. Het zijn bij Dooyeweerd *wijsgerige* noties. In die zin is ieder mens – godsdienstig of niet – een religieus wezen. Geloof heeft de betekenis van transcendentale zekerheid en vertrouwen (cf. Glas, 1996, 95-113). In onderscheid met religie verwijst geloof naar het geloofsaspect van de werkelijkheid dat in ontsloten toestand als grensaspect een transcendentale openheid heeft naar de goddelijke openbaring en in gesloten toestand naar een pseudo-openbaring (NC II, 306; cf. 310). De inhoud van zowel de geloofsfunctie als van de centraal-religieuze relatie kan uiteenlopen. Dooyeweerd's punt is dat ieder mens in diens hart *nolens volens* is opgenomen in deze relatie en tegelijk fungeert in de geloofsfunctie.

4.4.2 Het humanistisch grondmotief als secularisering van het bijbels grondmotief

Dooyeweerd's notie van grondmotieven heb ik geïntroduceerd in 3.3.4. Het humanistisch grondmotief van natuur (ook: wetenschapsideaal) en vrijheid (ook: persoonlijkheidsideaal) belichaamt de geest van de moderniteit.²⁶⁵ Het komt op – naast de doorwerking van het christelijk grondmotief ten tijde van de Reformatie – in de context van de desintegratie van de kerkelijke eenheidscultuur van de Middeleeuwen: ‘Dan ontstaat een religie van de menselijke persoonlijkheid, die het christelijk motief van de “vrijheid in Christus Jezus” geleidelijk saeculariseert tot

²⁶⁵. Cf. Van der Hoeven (1991, 171-182).

een nieuw persoonlijkheidsideaal. Dit ideaal culmineert in de idee der volstreckte *autonomie* of zelfwetgeving van de menselijke persoonlijkheid in haar “rede” ...’ (RSW, 38). Deze betekenis van secularisering komt niet voor in de typologie in **4.2** en is uniek voor Dooyeweerd.

Het humanistisch grondmotief is een secularisering van het bijbels grondmotief.²⁶⁶ Het bijbels scheppingsmotief (de mens is naar het beeld van God geschapen) maakt plaats voor de scheppende kracht van het menselijk denken (VB, 145, 168). Er vindt een rolverwisseling plaats van God en mens (TWT, 33). De gegeven scheppingsorde wordt onder invloed van het persoonlijkheidsideaal getransformeerd tot een door de rede (wetenschap) geconstrueerde orde (TWT, 35). Verlossing wordt zelfverlossing van de mens door diens eigen autonome wil (TWT, 33; cf. 47; VB, 145): ‘Het [humanisme, AZ] heeft in zijn grondmotief het christelijk grondmotief van schepping, zondeval en verlossing *gehumaniseerd*. Het is geen *heidendom*, want het is door het christendom *heengegaan* en het heeft het in een religie van *de menselijke persoonlijkheid* omgezet’ (VB, 150). Dooyeweerd wijst er omgekeerd op – een inzicht dat hij ontleent aan Calvijn en Kuyper – dat Gods algemene genade maakt dat christenen zich de vruchten van een moderne, humanistisch gestempelde cultuur mogen toeëigenen (VB, 38).²⁶⁷

Dooyeweerd bedoelt met modern humanisme altijd een seculier humanisme dat is getekend door het geloof in de autonomie van de mens (de rede). De Griekse, christelijke en scholastieke grondmotieven hebben een ‘*blijvende invloed*’ op het humanistisch grondmotief (VB, 15). Elders spreekt hij met een ander accent over de ‘*nawerking*’ van het motief van natuur en genade (VB, 134). Daarbij accommoderen deze drie grondmotieven zich aan de dialectiek van natuur en vrijheid (RSW I, 37). De Renaissance betekent daarom geen terugkeer naar het oorspronkelijke religieuze grondmotief van de Griekse cultuur en filosofie en is dus ook niet zonder meer een wedergeboorte van de klassieke Oudheid. Het werd aangepast aan de vrijheid en autonomie van de menselijke persoonlijkheid (VB, 144).

De religieuze dialectiek van het modern humanisme bestaat volgens Dooyeweerd in de botsing tussen de absolute gelding van het vrijheidsmotief van de autonome mens en de even absolute gelding van het beheersingsideaal. Het laatste gebruikt de mathematisch-natuurwetenschappelijke methode om de gehele werkelijkheid te beheersen. In de eindeloze ketens van oorzaak en gevolg is geen plaats voor

²⁶⁶. Zie TWT (33-34, 47); NC I (188, 190-191); RSW I (37-41).

²⁶⁷. Cf. Mouw (2002a). Zie ook mijn aan Klapwijk (1995) ontleende onderscheid tussen transformatie en inverse transformatie (7.3).

menselijke vrijheid, noch voor Gods handelen. Dat laatste geldt vooral van de beheersing van de sociale werkelijkheid. Het beheersingsideaal ondermijnt anders gezegd het persoonlijkheidsideaal (VB, 147, cf. 165). Vanwege de absolute geldingskracht van beide polen staan ze onverzoenlijk tegenover elkaar. Er is geen synthese mogelijk vanuit een hoger standpunt, simpelweg omdat dat niet bestaat. Daarom kent het humanisme volgens Dooyeweerd noodzakelijkerwijs aan één van beide polen het primaat toe (VB, 147, 165).²⁶⁸

4.4.3 Zinsverduistering en nihilisme als gevolg van secularisering in het humanisme

Volgens Dooyeweerd heeft sinds halverwege de 19^e eeuw het vervalsproces van het humanisme ingezet. Dat kwam tot uiting in vormen van anti-humanisme, hij noemt Nietzsche, Freud, het sociaal-darwinisme en marxisme.²⁶⁹ Dooyeweerd typeert de crisis van de Westerse cultuur als een volledige ondergang van de menselijke persoonlijkheid en de opkomst van de massamens (TWT, 120; cf. 21). De technologische ontwikkeling en de bureaucratie zijn dominant geworden en leiden tot een proces van depersonalisering van het moderne leven: 'As a result, our contemporary society has no room for human personality and a real person-to-person communion' (TWT, 120). Hier loopt zijn diagnose parallel aan Frank en ten dele ook aan Taylor.

De teloorgang van het humanisme leidt niet alleen tot een ervaring van zinsverduistering en zinloosheid van de wereld, maar ook tot een toestand van nihilisme na de dood van God en het naderende einde van de mens:

... the average secularized man nowadays has lost any and all true interest in religion. He has fallen prey to a state of spiritual nihilism; that is, he negates all spiritual values. He has lost all his faith and denies any higher ideals than the satisfaction of his desires. Even the Humanistic faith in mankind and in the power of human reason to rule the world and elevate man to a higher level of freedom and morality no longer has any appeal to the mind of the present day mass-men. To him God is dead; and the two World Wars have destroyed the Humanistic ideal of man. Modern mass-man has lost himself, and considers himself cast into a

²⁶⁸. Voorzover ik kon nagaan verwijst Dooyeweerd nergens naar *Dialektik der Aufklärung* (1947) van Adorno en Horkheimer waarin zij vanuit een neomarxistische opvatting het conflict tussen vrijheid en beheersing en de crisis van het humanisme analyseren. Cf. Zuidervaart (2007).

²⁶⁹. Zie VB (10, cf. 143); NC II (312-313).

*world that is meaningless, that offers no hope for a better future (TWT, 120; cf. 3, 25, 45).*²⁷⁰

Voor Dooyeweerd heeft, evenals voor Frank en Taylor en in tegenstelling tot Luhmann, het moderne (samen)leven aan diepte verloren en leven moderne mensen in een nihilistische conditie. Ze geloven niet langer in morele verheffing en zijn zichzelf kwijtgeraakt in een wereld zonder (ervaren) zin en zonder enige hoop voor de toekomst (cf. 2.6). Ondanks de desintegratie van het humanisme blijven paradoxaal genoeg de polen van persoonlijkheidsideaal en wetenschapsideaal herkenbaar aanwezig.²⁷¹

4.4.4 Historisme en sociologisme: theoretische secularisatie

Het begrip theoretische secularisatie komen we bij Dooyeweerd met name tegen in zijn met Frank gedeelde bestrijding van het historisme en sociologisme. We zagen in 3.4.4 hoe in drie van de vier grondmotieven – het Griekse, het scholastieke en het modern-humanistische – er telkens twee polen verabsoluteerd worden. Dat gaat steeds terug op specifieke modale aspecten die uit hun gegeven zin-samenhang gelicht worden. Vervolgens worden ze verzelfstandigd ten opzichte van de overige modale aspecten, die tot dat ene modale aspect gereduceerd worden. We komen dan in de wereld van de ‘-ismen’ die in de geschiedenis van de wijsbegeerte en de vakwetenschappen diepe sporen getrokken hebben. Het verabsoluteerde aspect fungeert als een Archimedisches punt dat als eenheid en oorsprong van de werkelijkheid wordt gezien. Historisme en sociologisme vertegenwoordigen twee vormen van theoretische secularisatie. Ze zijn mogelijk door de verabsolutering van respectievelijk het historische en het sociale aspect van de werkelijkheid.²⁷²

Het nieuwe persoonlijkheidsideaal van de Romantiek – gekenmerkt door de opkomst van het unieke en irrationalistische individu en de volksgemeenschap – roept volgens Dooyeweerd een nieuw wetenschapsideaal op.²⁷³ Het universalisme leidde tot de opkomst van de historische methode en de historische denkwijze waarin het individuele, unieke en eenmalige centraal staat. Iedere historische periode en alle volken daarbinnen hebben een bijzonder en individueel karakter (VB, 175-176). Het historisme diende zich aan als een nieuwe humanistische visie op de werkelijkheid. De gehele werkelijkheid werd gezien vanuit het gezichtspunt van de historische ontwikkeling: ‘Zoals het klassieke wetenschapsideaal het

^{270.} Dit citaat is vergelijkbaar met Franks stelling over de geestelijke blindheid van de moderne mens (cf. 4.3.2)

^{271.} Zie Stafleu (2020) voor een actualisering van Dooyeweerd's analyse van het humanistisch grondmotief.

^{272.} Zie TWT (15-16, 36, 45ff, 59ff); VB (174-177, 181-182).

^{273.} Zie VB (168-175, 177); NC II (349-350).

aspect der *mechanische beweging* verabsoluteerd had, zo het nieuwe historisch wetenschapsideaal het *historische aspect* der werkelijkheid' (VB, 176).

Het historisme leidde tot ondermijning van het geloof in de eeuwige waarden (zo ook Frank), ze zijn namelijk het resultaat van een specifiek historische ontwikkeling van de westerse cultuur (TWT, 54-55; VB, 179). Het bracht de opkomst en doorbraak van relativisme en nihilisme (cf. Klapwijk, 1970). Dooyeweerd schrijft: 'Ja, zij [de nieuwe historische denkwijze, AZ] zou op den duur een innerlijke crisis in de humanistische levens- en wereldbeschouwing veroorzaken, die in onze eigen tijd zich kenbaar heeft gemaakt in een "*geestelijke ontworteling*" van de moderne (uit het humanistisch grondmotief levende) mens' (VB, 177; cf. TWT, 36, 45, 54-55). Het historisme maakt de vraag naar de zin van de (wereld)geschiedenis problematisch en leidt tot de ervaring van zinverlies (TWT, 75).

De opkomst van de moderne sociologie is nauw verbonden met het historisme (VB, 180-183). Ze neemt van het historisme het universalisme over, maar buigt tegelijk zijn irrationalisme terug naar het rationalisme van het klassiek humanistische grondmotief. Volgens Dooyeweerd is de sociologie daarom vanaf haar ontstaan innerlijk tegenstrijdig: 'De moderne sociologie ... berustte [anders dan het historisme, AZ] op een merkwaardige, innerlijk tegenstrijdige verbinding tussen de universalistische denkwijze van de Restauratietijd met het oude natuurwetenschappelijke denken van de "Verlichting"' (VB, 182; cf. 184). Elders verwoordt hij de nieuwe sociologie in enigszins andere termen als berustend 'op een synthese van de natuurwetenschappelijke denkwijze der Verlichting met de historisch-organologische denkwijze der Romantiek en der Historische School' (V, 92).

De sociologie herneemt dus het klassieke wetenschapsideaal en breidt de reikwijdte van het beheersingsmotief uit van de natuur naar de samenleving. Dat geldt *ipso facto* ook voor het bereik van de natuurwetenschappelijke methode: ze strekt zich nu uit naar het onderzoek van de maatschappij (VB, 182-183; V, 75-76). De sociologie verwerpt intussen de irrationele opvatting van een volksgemeenschap en vervangt haar door de conceptie van de samenleving als een omvattende (sociale) totaliteit (VB, 183; NC II, 200). Hiervan wil ze de algemene wetten in kaart brengen, met name de samenhang (interacties) tussen haar delen oftewel de wetten die gelden voor de sociale feiten (VB, 181). De nieuwe sociologische denkwijze preciseert hij als 'een nieuwe "historisch-sociologische" denkwijze' (VB, 181).

Deze opvatting van sociologie als totaliteitswetenschap impliceert een vorm van reductionisme, aangezien ze teruggaat op de verabsolutering van het sociale

aspect van de werkelijkheid (sociologisme). Dat is het onvermijdelijk gevolg van het wijsgerig immanentiestandpunt (V, 74; NC III, 157-171).²⁷⁴ Vandaar ook dat Dooyeweerd kritisch staat tegenover het gebruik van de organisme-metafoor om de samenleving als totaliteit mee te interpreteren met als kern de verhouding tussen geheel (lichaam) en delen (ledematen) (NC III, 196). Tegelijk betekent sociologie als totaliteitswetenschap dat ze in Dooyeweerds optiek noodzakelijkerwijs alleen mogelijk is als sociale filosofie, omdat (alleen) wijsbegeerte een totaliteitsblik heeft (V, 70-79). Over het sociologisme merkt hij kritisch op: 'Immers de verschillende "ismen" zijn juist gekenmerkt door de verabsolutering van een bijzonder aspect *teneinde een totaalblik over de verschillende aspecten der samenleving te verwerven*. Zulke verabsoluteringen kunnen niet door andere verabsoluteringen worden gecorrigeerd. Het grondprobleem is juist hoe een algemene empirische sociologie ze in haar totaliteitsidee kan ontgaan' (V, 74; cf. NC III, 161).

De sociologie heeft van meet af aan een godsdienstkritische inslag, vooral gericht tegen het traditionele christendom (VB, 181). Anders gezegd, de theoretische secularisatie is intrinsiek verweven met de sociologie: 'De nieuwe sociologische wetenschap zal de voornaamste, de eigenlijke "kroonwetenschap" worden in de rij der positieve wetenschappen' (VB, 182). Het sociologisme toont zich in een (dialectisch) conflict tussen universalisme (collectivisme) en individualisme. Het is binnen de sociologie de toepassing van het grondmotief van natuur en vrijheid op de maatschappij.

4.5 Luhmann: secularisering in relatie tot functionele differentiatie

In zijn omvangrijke oeuvre heeft Luhmann ook aandacht gegeven aan religie als één van de functiesystemen in en van de moderne samenleving.²⁷⁵ Hij geeft een oorspronkelijke duiding in vergelijking met de hoofdstroom in de sociologie. Bij Luhmann komen we de volgende betekenissen van secularisering uit **4.2** tegen: (1) sociale differentiëring; (2) transformatie van religie en (3) theoretische secularisering. Secularisering is volgens Luhmann een veelzinnige en diffuse term en daarom wetenschappelijk gezien problematisch (RG, 278, 281; FR, 225-226). Hij

^{274.} De opvatting van sociologie als totaliteitswetenschap impliceert een vorm van theoretische secularisatie. Ze neemt de plaats in van zowel de theologie als de filosofie als koningin van de wetenschappen. Zie Milbank (2002) en Van der Zweerde (2012). Voor Luhmann zie Zijlstra (2014, 93-118).

^{275.} Zie RG (278-319); FR (225-271); GG (231-249); SA 4 (227-235, 236-253); GS III (259-357); ESR (144-164). Tenslotte het overzichtsartikel van Laermans en Verschraegen (2001, 7-20).

neemt, evenals Taylor, expliciet afstand van de klassieke secularisatiethese dat er sinds de 19^e eeuw sprake is van een onomkeerbare neergang van de godsdienst en een verlies van haar maatschappelijke betekenis. Hiertegenover formuleert hij de alternatieve these dat onder invloed van sociale veranderingen – vooral de doorbraak van het primaat van functionele differentiatie – religie ingrijpende transformaties heeft ondergaan (RG, 278-279, 280, 284).

4.5.1 Betekenisverschuiving in secularisering

Luhmanns eigen(zinnige) invalshoek is zijn theorie van de waarneming, in casu de waarneming van religie (RG, 282 e.v.; GG, 232). Secularisering is een contextueel of *waarnemingsrelatief* begrip (RG, 282-284). Als we religie willen waarnemen veronderstelt dat een onderscheid met alles wat niet-religie is oftewel de andere zijde van de aanduiding religie. Daar zou men waargenomen vanuit de godsdienst de term seculier of secularisering voor kunnen gebruiken.²⁷⁶ Secularisering is dan het tegenbegrip van religie en dat *uitsluitend* vanuit religie gezien (RG, 283). Maar voor een waarnemer in de omgeving van het religiesysteem – bijvoorbeeld in een ander functiesysteem – blijft het seculier karakter van diens waarneming latent, aangezien deze waarnemer met een andere onderscheiding opereert (RG, 284). Deze waarnemingstheoretische invalshoek impliceert voor Luhmann een nieuwe interpretatie van transcendentie:

Religion hat es unmittelbar mit Eigentümlichkeiten des Beobachtens zu tun. Alles Beobachten muß unterscheiden, um etwas bezeichnen zu können, und sondert dabei einen "unmarked space" ab, in den der Letzthorizont der Welt sich zurückzieht. Die damit alles Erfassbare begleitende Transzendenz verschiebt sich bei jedem Versuch, die Grenze mit neuen Unterscheidungen und Bezeichnungen zu überschreiten. Sie ist immer präsent als Gegenseite zu allem Bestimmten, ohne je erreichbar zu sein. (GG, 232).

Transcendentie verwijst bij Luhmann dus niet naar God, maar naar een voor waarnemers onbereikbare horizon die steeds verschuift naargelang een waarnemer andere onderscheidingen inzet. Met andere woorden, het onderscheid tussen transcendentie en immanentie, de zogenoemde binaire code van het religiesysteem, fungeert binnen een (epistemologische) theorie van de waarneming (cf. 6.4.1). Aangezien zo'n theorie deel uitmaakt van de samenleving bestaat ze als communicatie.

²⁷⁶. Zie RG (282-283, 289, 312); FR (227); GS III (262).

Aangezien hij secularisering als een waarnemingstheoretisch begrip gebruikt, vervalt de godsdienstsociologische (hypo)these dat religie in de moderne samenleving aan betekenis verliest (RG, 143-146, 284-285). Deze stelling veronderstelt volgens Luhmann ten onrechte dat religie ooit meerdere functies vervulde. Daar heeft de sociologie tegenwoordig afstand van genomen (RG, 144-145). Bovendien heeft de overgang van het primaat van hiërarchische differentiatie naar functionele differentiatie in de moderne samenleving de betekenis van religie ingrijpend veranderd (RG, 145; cf. 4.5.3). In die zin is secularisering een provocatie van de religie, waarop ze met (nieuwe) semantische vormen over in- en uitsluiting van haar leden reageert (RG, 285).²⁷⁷ Deze waarnemingstheoretische betekenis van secularisering ontbreekt in 4.2 en is uniek voor Luhmann.

4.5.2 De problematiek van (zelf-)legitimatie(s) van de maatschappelijke orde: gevolg van secularisering

Luhmann gaat niet rechtstreeks in op de legitimering(scrisis) van de moderniteit, vermoedelijk omdat legitimering ook waarnemingsrelatief is. Impliciet is er echter bij hem wel degelijk een maatgevende orde aanwijsbaar, te weten het primaat van functionele differentiëring. Kenmerkend voor de moderniteit is dat de 'religieuze wereldorde' is weggefallen.²⁷⁸ Luhmann stelt: 'Im Übergang zu einer primär funktionalen Differenzierung verliert die religiöse Weltsetzung an gesamtgesellschaftlicher Bedeutung (...). Außerdem wird deutlich, daß die Moral sich nicht länger als Form gesellschaftlicher Integration eignet' (RG, 182; cf. 120-121; FR, 10-11). Er is geen omvattende religieuze, metafysische of anderszins (maatschappij)externe legitimering en integratie van de sociale orde (meer) mogelijk:

... alle Funktionssysteme haben ein unmittelbares Verhältnis zur Gesellschaft. Das würde dann auch für das Religionssystem gelten – nicht anders als für die anderen. Es wäre eine Umschreibung der These, daß die moderne Gesellschaft durch einen Primat funktionaler Differenzierung charakterisiert werden kann. Und es würde harmonieren mit einer Beschreibung der modernen Gesellschaft als säkularisierter Gesellschaft, in der es durchaus Religion gibt (...), in der aber Religion nicht mehr eine notwendige Vermittlungsinstanz ist, die

²⁷⁷. De term *semantiek* gebruikt Luhmann in onderscheid tot (sociale) *structuur*. Ze staat voor het (cultuurhistorische) fonds van ideeën, meningen, historische teksten, wetenschappelijke theorieën, wereldbeelden en zelfbeschrijvingen dat een samenleving ter beschikking staat om (subtiele) veranderingen in haar structuur mee te benoemen (GS I, 9-71; GS III, 276; GG, 536-556; I; SS, 224). De verhouding tussen semantiek en structuur benoemt hij, tegenover een kennissociologisch determinisme, met de term *correlatie* (GS I, 7, 15, 62, 85, 174, 195-196, 231; GS II, 7; GS III, 7-8). Cf. 5.4.4.

²⁷⁸. Zie RG (288); cf. GS III (309); SS (624).

die Beziehung aller gesellschaftlichen Aktivitäten zu einem Gesamtsinn herstellt (RG, 125).

Sinds het begin van de Nieuwe tijd is ook de omvattende kosmische orde als bron van legitimering en zinervaring weggevallen, zoals de grote keten van het Zijn.²⁷⁹ In die zin heeft secularisering, opgevat als sociale differentiëring, geleid tot een vacante positie in de (omvattende) legitimering van de maatschappelijke orde. Legitimering is sindsdien volgens Luhmann alleen mogelijk als zelf-legitimering van functiesystemen. Het centrum of midden is en blijft leeg, dat is in mijn interpretatie de legitimatiecrisis van de moderniteit (GG, 768; GS II, 221).²⁸⁰ Luhmann gaat niet in op de vraag waarom (het primaat van) functionele differentiatie goed, geboden of wenselijk zou zijn. Bovendien is in de moderniteit (zelf-)legitimering zelf als contingent zichtbaar geworden en daarmee omstreden (RG, 292). Legitimering is bij hem dus verschoven van de sociale orde als zodanig naar het palet van functiesystemen met evenzovele zelf-legitimeringen. Dit impliceert een veelheid van maatgevende ordes op het niveau van de functiesystemen en resulteert in systeem perspectivisme, -relativisme en -nihilisme.²⁸¹

4.5.3 Secularisering en het primaat van functionele differentiëring

In de sociologie was het gebruikelijk secularisering te duiden in termen van sociale differentiëring. De verzelfstandiging van sectoren als politiek en economie droeg bij aan het functieverlies van de godsdienst (RG, 125-126, 143-144). Ze veronderstelde dat religie oorspronkelijk meerdere functies in de samenleving vervulde. Tegenwoordig heeft de sociologie afstand genomen van de these van het functieverlies van de godsdienst.²⁸² Luhmanns belangrijkste argument is dat religie verandert onder invloed van de overgang van het primaat van hiërarchische naar functionele differentiëring van de samenleving, de these van functieverlies is te onnauwkeurig om daar recht aan te doen (RG, 144-145).

Het laatste betekent dat bij Luhmann secularisering niet samenvalt met sociale differentiëring, maar dat ze een gevolg is van de evolutionaire overgang van het primaat van hiërarchische naar functionele differentiëring van de samenleving.²⁸³

^{279.} Zie RG (35, 287-288, 315); GS III (276); cf. Lovejoy (1964).

^{280.} Het vacante centrum krijgt in het post-moderne denken een meta-legitimatie in bijvoorbeeld de conceptie van het einde van de grote verhalen (cf. Lyotard, Ferry en Latour in: Verkerk [2019]). Paradoxaal geformuleerd: het gaat om een 2^e orde legitimatie (cf. Luhmanns notie van de 2^e orde waarneming, 6.4.1) van het ontbreken van een 1^e orde legitimatie!

^{281.} Zie Stegmaier (2016, 42-44, 73-77, 145).

^{282.} Zie RG (143-146, 284-285, 300-306, 305).

^{283.} Zie RG (286-287, 315); FR (227-229, 231, 232, 255-260); GS III (259-357).

Er is dus geen lineaire relatie tussen secularisering en sociale differentiëring, eerder een discontinuïteit. Aan deze overgang – door Luhmann historisch gesitueerd tussen de 16^e en de 19^e eeuw – liggen complexe mechanismen en een veelheid van empirische ontwikkelingen ten grondslag. In zijn semantische studies zoals 'Die Ausdifferenzierung der Religion' (GS III, 259-357) beschrijft hij minitueus de interacties tussen (nieuwe) ideeën en veranderingen in de sociale structuur. Voor Luhmann is dit een anoniem, contingent en sociaal-evolutionair proces zonder een dragend subject. Zelfs al zou er al sprake zijn van functieverlies van religie, dan kan dat voor de godsdienst nieuwe mogelijkheden bieden (RG, 145; cf. 305, 307).

Secularisering in relatie tot het (nieuwe) primaat van functionele differentiëring verandert daarom de *condities* van religie. Indien secularisering niet meer scherp afgebakend kan worden, is het de vraag of en hoe uitspraken gedaan kunnen worden over de voorwaarden waaronder religie in de moderne samenleving waargenomen en uitgeoefend kan worden (RG, 309). Dit impliceert voor Luhmann dat secularisering niet de (noodzakelijke) teloorgang van religie betekent, maar dat er onder de conditie van het primaat van functionele differentiëring een transformatie van religie plaatsvindt, die tot nu toe slechts ten dele geslaagd is (RG, 301, 307, 318). Samengevat: secularisatie betekent *transformatie* van de religie oftewel een mankerende aanpassing aan de voorwaarden van de moderne maatschappij (RG, 279, 300-301, 305 307-309): 'Säkularisierung heißt also nicht: Funktions- oder Bedeutungsverlust der Religion, vielleicht vorübergehende (?) Schlechtanpassung an die Bedingungen der modernen Gesellschaft' (RG, 301).²⁸⁴ Tot de belangrijkste veranderingen behoort de individualisering van de regels voor inclusie en exclusie van het religiesysteem (RG, 110, 300-302, 304-305; cf. 4.5.1). Het al dan niet behoren tot een godsdienst is in de moderne maatschappij ontkoppeld van de participatie in andere functiesystemen (vergelijk de ontzuiling in Nederland). De functiesystemen van religie en kunst zijn optioneel, maar niemand ontkomt eraan om deel uit te maken van het economische, het politieke, het onderwijs- of het rechtssysteem (RG, 202-203).²⁸⁵

4.5.4 Het seculiere karakter van de (godsdienst)sociologie: theoretische secularisering

In 4.2 onderscheidde ik drie elementen van theoretische secularisatie: (1) het vooroordeel van godsdienst als louter sociaal feit, (2) sociologie als *master discourse*

²⁸⁴. Cf. GG (1087); ESR (157); GS III (269, 291, 323).

²⁸⁵. In die zin is er dus een tweedeling binnen de functiesystemen: alle functiesystemen zijn gelijk, maar sommige zijn meer gelijk dan andere (zie FR, 232, 246, 255-256, 263; SA 4, 36, 52-53; GS I, 28; GS II, 270; GS III, 269, 349; AW, 77-78).

over de sociale werkelijkheid, (3) secularisme als de orthodoxie van de academie. Luhmann veronderstelt als socioloog een methodisch atheïsme:

Die Soziologie geht nicht von religiösen Glaubensmaximen aus, selbst dann und gerade dann nicht, wenn sie von Religion handelt. Sie pflegt einen "methodischen Atheismus", um sich dem Wissenschaftssystem zuzuordnen. Ihre Selbstbeschreibung kann deshalb, wenn das Thema Religion aufkommt, nur auf Säkularisierung im Sinne von religiös ungebunden abstellen (RG, 278; cf. 10, 14; FR, 66-71).

1. Luhmann vat religie op als *sociaal feit* (RG, 7-8, 14; FR, 66). Dat is een verder door hem niet verantwoorde abstractie. Hij pleegt bovendien nog andere impliciete abstracties, zoals het afzien van (a) andere disciplines (filosofie, theologie, geschiedenis e.a.); (b) het erkennen van alleen het waarnemersperspectief (de objectieve analyse van religie als systeem), onder afzien van het deelnemersperspectief (het subjectieve verlangen van mensen naar God); (c) afzien van de mogelijkheid van het bestaan van een transcendente God die zich aan mensen heeft geopenbaard: God bestaat voor Luhmann als socioloog alleen voorzover er over Hem gecommuniceerd wordt in de samenleving; en van (d) de waarheidsclaims van religie(s), omdat de binaire code waar versus onwaar constitutief is voor het wetenschapssysteem en niet voor het religiesysteem zelf. Deze abstracties zijn evenzovele vooronderstellingen.

2. Sociologie als seculier *master discourse* over de sociale werkelijkheid. Ze vervangt als totaliteitsblik theologie en filosofie, beide zijn voor Luhmann oud-Europees, want verbonden met een hiërarchische maatschappelijke orde. Ten aanzien van het religiesysteem veronderstelt Luhmann een superioriteit van de sociologie (het waarnemersperspectief) boven het deelnemersperspectief van het religiesysteem, met name ten opzichte van de theologie als zelfbeschrijving (RG, 220-221). De sociologie analyseert het religiesysteem als een zichzelf beschrijvend systeem. Luhmann wekt de suggestie dat sociologie religie beter verstaat dan zij zichzelf verstaat:

Die Soziologie kann darauf reagieren, indem sie (...) ihre Theorie als Theorie eines sich selbst beschreibenden Systems anlegt. Sie kann es sich dabei leisten, dem System eine Funktion zuzuschreiben, die in dessen Selbstbeschreibung nicht (oder nur paradox) auftauchen kann. Was die Theologie dazu sagen wird, wenn die Soziologie auch noch die heiligsten Figuren und die Unverzichtbarkeiten des Glaubens funktionalisiert,

bleibt abzuwarten. Eher wird das Religionssystem die Gelegenheit zu gewinnen, die eigenen Bindungen so zu beobachten, als ob es von außen wäre (RG, 220-221; cf. 223).

Dit sluit niet uit dat religie op haar beurt de sociologie beter verstaat dan de sociologie zichzelf verstaat (cf. Milbank). Kenmerkend voor het hegemoniale karakter van de sociologie is dat Luhmann de omgekeerde mogelijkheid uitsluit, namelijk dat de sociologie zichzelf en haar bindingen zo waarneemt alsof het vanuit het religiesysteem is. Evenwel is sociologie *een* zelf-beschrijving van het maatschappijsysteem. In een functioneel gedifferentieerde samenleving kan de samenleving echter niet meer in de samenleving zelf gerepresenteerd worden (cf. het vacante centrum). Aangezien er onder het primaat van functionele differentiatie vele zelf-beschrijvingen van de samenleving zijn, is er niet de mogelijkheid van één uiteindelijke, onomstreden zelf-beschrijving van de maatschappij.²⁸⁶ Sociologie is als zelfbeschrijving *perpectivisch* gebonden aan het wetenschapssysteem, tegelijk claimt Luhmann dat zijn systeemtheorie een *universele* theorie is; oftewel in mijn interpretatie: een geprivilegeerd *master discourse* dat filosofie en theologie vervangen heeft.²⁸⁷ Hier blijkt een onoplosbare spanning.

3. *Secularisme als orthodoxie van de academie.* Luhmann gaat hier niet rechtstreeks op in, maar merkt wel op dat wetenschappers in het algemeen minder religieus zijn dan de doorsnee bevolking (RG, 219). Hij is niettemin van mening dat er tussen religie en wetenschap een wederzijdse aanvaarding en respectering is van ieders werkterrein. Hierbij kunnen zijns inziens twee systeemreferenties worden onderscheiden, te weten een externe (sociologische) en een interne (theologische) beschrijving van religie (RG, 220-221; cf. FR, 67). Theologie vat hij op als de reflectietheorie van het religiesysteem. Deze onderscheiding maakt evenwel dat Luhmann geen ruimte heeft voor de figuur van de gelovige (godsdienst)socioloog die tegelijk deelnemer aan en waarnemer van haar godsdienst is (RG, 14). Hij gaat er bovendien stilzwijgend van uit dat in het (godsdienst)sociologisch onderzoek de levensovertuiging van de onderzoekers er niet toe doet. Dat is de strekking van zijn methodisch atheïsme.

²⁸⁶. Zie GG (866-868, 963, 1128-1142); GS II (269-271, 281-282); ESR (123-143).

²⁸⁷. Zie GS II (198-199); GG (1118); cf. Zijlstra (2014, 112-114, 116-117).

4.6 Taylor: de fragmentering van het exclusief humanisme

Van de vier denkers heeft Taylor zich het meest uitvoerig beziggehouden met het thema secularisering in relatie tot zinverlies en (de-)legitimering. Vanuit de typologie in 4.2 leg ik bij hem de focus op (1) de individualisering van het christelijk geloof: het door hem zogenoemde post-Durkheimiaanse regime; (2) de veranderende maatschappelijke condities van het geloof: seculiere legitimeringen; (3) de secularisering van het hart en de zinsverduistering in het exclusief humanisme en (4) de theoretische secularisering: de seculariseringsthese in de sociologie.²⁸⁸

4.6.1 Wegvallen van religieuze legitimering: het post-Durkheimiaanse regime

Om inzicht te krijgen in de problematisering van het christelijk geloof als legitimering van de (moderne) maatschappelijke orde introduceert Taylor drie ideaaltypische Durkheimiaanse regimes, sociale vormen of dispensaties.²⁸⁹ Ze zijn genoemd naar Émile Durkheim (1858-1917), één van de grondleggers van de (godsdienst)sociologie. Hij vat religie op als een uitsluitend sociaal fenomeen, dat wil zeggen: hij is alleen geïnteresseerd in de maatschappelijke betekenis van godsdienst onder afzien van het bovennatuurlijke (of God) en de (waarheid van de) geloofsinhoud (cf. Joas, 2017a, 117-118). Ze vervult een integrerende functie voor de samenleving, in het bijzonder voor de moraal als tegenhanger van de arbeidsdeling. Taylor onderscheidt achtereenvolgens het paleo-Durkheimiaanse, het neo-Durkheimiaanse en het post-Durkheimiaanse regime. Ik bespreek hier alleen de laatste, omdat daarin de maatschappelijke betekenis van de godsdienst wegvalt en geprivatiseerd wordt.

In het post-Durkheimiaanse regime zet de individualisering van de religieuze affiliatie door en raakt de verbinding tussen religie en samenleving verbroken. Dat geldt bijgevolg ook voor de legitimering van de sociale orde. Mensen breken uit het vaste kader van confessie en kerkelijk gezag, omdat ze niet alleen kiezen voor

^{288.} Hiernaast treffen we bij Taylor ook de volgende betekenissen van secularisering aan: (1) de *differentiatie* tussen de wereldlijke sferen en de sfeer van religie (de Kerk) (SA, 2, cf. 5.5.1); (2) de *ontkerkelijking* van de samenleving (SA, 2-4); (3) het wegvallen van de binding van de aardse tijd als eeuw of tijdperk aan de 'hogere tijden', oftewel: Gods tijd of eeuwigheid (SA, 54-59, 194-196, 207-209, 264-265; cf. 5.5.2 & 8.7.3); (4) het wegvallen van *transcendentie* binnen de ontologische dualiteit van transcendentie en immanentie, resulterend in het *immanent frame* (SA, 13-14, 15-20, 427-429, 542-543, 594, 734, 768, 781, 832; DC, 226, 305-306; cf. 7.6.2). Ik ga hier in dit hoofdstuk verder niet op in.

^{289.} Zie voor zijn typering van de Durkheimiaanse regimes SA (437-504, met name 455-462 en 486-492, 525-529). Een beknoptere aanduiding in RV (72-74, 85-88, 90) en DC (240-243, 254-256, 266-267).

de denominatie die zij het beste vinden (het neo-Durkheimiaanse regime), maar vooral in hun hart geraakt willen worden. Ze kiezen met als selectiecriterium hun eigen persoonlijke geestelijke weg en queeste. Een kerkelijke gemeenschap dient daarmee te resoneren (SA, 486-487). Taylor typeert deze opvatting als expressief individualisme dat het hart vormt van een cultuur van authenticiteit.²⁹⁰ Er is een grote diversiteit aan religieuze, spirituele en niet-gelovige opties zonder druk van buitenaf (SA, 604). Onder deze dispensatie staan daarom de authentieke keuzes van zelfexpressieve individuen centraal.²⁹¹ De kern ervan is persoonlijke groei, zelfontplooiing en zelfvervulling (SA, 510). Het post-Durkheimiaanse regime veronderstelt een radicale en volledige privatisering van de godsdienst.²⁹² Bij gevolg verliest zingeving haar gemeenschappelijk karakter en wordt een last die het individu uitsluitend alleen zelf moet dragen.²⁹³

Een belangrijke vraag in deze context is wat Taylor precies verstaat onder religie. Hij omschrijft de christelijke religie met het onderscheid tussen transcendentie en immanentie.²⁹⁴ Het is de vraag of deze onderscheiding het christelijk geloof recht doet wedervaren. Janelidze merkt terecht op dat het hier niet gaat om een universele typering of basisfunctie van religie, zoals bij Luhmann het geval is, 'sondern als eine partikulare, der lateinisch-christlichen Theologie inhärente und spezifische für sie eigene Unterscheidung.'²⁹⁵ Dat blijkt bij Frank die als Russisch-Orthodox denker de tegenoverstelling van natuur (immanentie) en bovennatuur (transcendentie) kritiseert (cf. Ehlen, 184-185).

4.6.2 Seculiere legitimeringen: de moderne morele orde en sociale voorstellingen

De opkomst van de zogenoemde Moderne Morele Orde (MMO) is volgens Taylor de belangrijkste verandering die ten grondslag ligt aan de mogelijkheid van het exclusief humanisme en daarmee aan de veranderde condities van het christelijk geloof (SA, 531; cf. 27, 41):

The development of the disciplined, instrumentally rational order of mutual benefit has the matrix within which the shift could take place. This shift is the heartland and origin of modern "secularization", in the third sense in which I have been using this term: that is, of the new conditions

^{290.} Zie SA (473-504); DC (239-242, 255-256); RV (75-95); MM (37-41, 62-75); cf. **3.5.4**

^{291.} Zie SA (473-495); DC (239-243); RV (75-81); MM (62-75).

^{292.} Zie SA (487); DC (241-242); SA (526); RV (90-91).

^{293.} Zie SCP (2022) over de (te) zware last van individuele zingeving.

^{294.} Zie SA (15-20, 427-429, 542-543; 781).

^{295.} Janelidze (2021, 30); cf. Taylor (2011b, 33); SA (15, 429, 781). Zie voor Luhmann **4.5.1** en **5.4.2**.

in which belief and unbelief uneasily coexist, and often struggle with each other in contemporary society.... In this light we can understand some of the reactions against "modernity" ... (SA, 295; cf. 3.5.4).

De MMO vormt de legitimatie van de moderne samenleving, een rechtvaardiging die vanwege begeleidende ervaringen van zinverlies en dehumanisering ook voortdurend ter discussie staat, allereerst ten tijde van de Romantiek en breder in de crisis van het exclusief humanisme (zie 4.6.3). De eerste fase van de MMO typeert Taylor als het 'providentieel Deïsme' (SA, 221-269; DC 337), een overgangperiode die de mogelijkheid van het exclusief humanisme tot stand bracht (SA, 21). God staat als Schepper van de wereld garant voor de handhaving van haar ordeningen zoals neergeslagen in Zijn ontwerp voor de werkelijkheid. De intrinsieke doelen, verankerd in de kosmische orde, maken plaats voor extrinsieke doelen die mensen zelf stellen (SA, 98). In deze periode vormt het bouwplan van God op haar beurt de legitimatie van de MMO, vanaf de 18^e eeuw muteert de MMO tot een zichzelf rechtvaardigende orde als het soevereine volk de bron van het overheidsgezag wordt (SA, 196-207).

Al bleef de MMO in eerste aanleg beperkt tot de politieke verhoudingen in de staat (de vrijheid van burgers tegenover de absolute vorst), vanaf de 18^e eeuw krijgt ze in toenemende mate een economisch karakter (SA, 167, 221 e.v., 229). Zo vond een dubbele expansie plaats van de MMO: een extensivering naar andere maatschappelijke domeinen dan het oorspronkelijk politieke domein en een intensivering waarbij zwaardere eisen gesteld worden aan de individuen zoals discipline en ijver (SA, 160-161; cf. MSI, 5, 144). Hoewel gebaseerd op de uitwisseling tussen individuen, is de MMO volgens Taylor een onpersoonlijke orde (SA, 270-295). Ze veronderstelt individuen zonder eigen gezicht, *buffered selves* (SA, 37-41). De onpersoonlijke orde leidt tot een instrumentele rationalisering van de maatschappij (SA, 222, 223; cf. 362). Dat is de kern van de *vector of Reform* (cf. 5.5.1).

De theorie van de MMO bleef aanvankelijk beperkt tot een kleine intellectuele elite. Dat veranderde volgens Taylor toen de ingezette ontwikkelingen bredere groepen in de maatschappij bereikten en hun voorstellingen van de maatschappij transformeerden (SA, 172; MSI, 6). Hij introduceert in dat verband het concept van *modern social imaginaries* (SA, 196-207). Het zijn voor-theoretische voorstellingen die mensen hebben van hun samenleving. Ze structureren het achtergrondverstaan (*background understanding*) van hun alledaagse sociale praktijken en de sociale repertoires waarvan zij gebruik maken.²⁹⁶ Ze belichamen hun verwachtingen

²⁹⁶. Zie SA (146, 173); MSI (2, 23, 115).

waar normaal gesproken aan voldaan wordt alsook de diepere, achterliggende normatieve overwegingen (SA, 171-172, 175). Ze zijn ook bronnen van legitimatie(s) (MSI, 23; DC, 333).

Taylor bespreekt een drietal moderne sociale voorstellingen, te weten: de verzelfstandiging van de economie als geobjectiveerde werkelijkheid oftewel de opkomst van de moderne markteconomie vanaf de 18^e eeuw (SA, 176-181; MSI, 69-82); de opkomst van de publieke sfeer (SA, 185-196; MSI, 83-99); en de soevereiniteit van het volk als basis en legitimatie van het overheidsgezag (SA, 196-207; MSI, 109-141). Het voert te ver om hier nader in te gaan op deze vormen van legitimatie.

4.6.3 Betwiste en verduisterde zin in het exclusief humanisme en de aanvechtingen van het hart

1. De Romantiek vormt – naast het providentieel Deïsme – een reactie op de problematisering van het christelijk geloof, met name in zijn orthodoxe (in de zin van de kerkelijke leer) belichaming. Tegenover het rationele ontwerp van de goddelijke Architect staat een bijna mystiek verlangen om een diepere eenheid met de wereld te ervaren; ook wel aangeduid als de alles verbindende, grote stroom van leven en liefde.²⁹⁷ In de Romantiek ziet Taylor vooral ook een reactie tegen het geïsoleerde en gedisciplineerde *buffered self* dat iets wezenlijk menselijks heeft opgegeven. Hij omschrijft dat in termen van onze creativiteit, spontaneïteit, gevoelens en onze lichamelijke bestaanswijze (SA, 609; cf. 303). Tegelijk is de Romantiek ook een kritiek op het utilisme (het wederzijds voordeel als doel van de MMO) en het daarmee gepaard gaande verlies aan diepgang en zinervaring van het leven.

Niet alleen tussen geloof en ongeloof ontstonden er sinds de Romantiek allerlei onstabiele tussenposities, ook binnen het exclusief humanisme zelf kwamen er meerdere wijsgerige opvattingen zoals het romantische denken van Rousseau en Schiller, de plichtsethiek van Kant, het utilisme van Bentham, het scepticisme van Hume, het materialisme van Helvétius. Taylor ziet de reden voor de instabiliteit van de middenposities gelegen in hun rationele karakter waardoor het hart van mensen niet geraakt wordt (SA, 389). Misschien is dit pluralisme wel het belangrijkste kenmerk van het exclusief humanisme. Sinds de 18^e eeuw ontwaart hij een toenemende pluralisering en fragmentatie die hij typeert met de beelden van de nova en de supernova.²⁹⁸ Taylor merkt op dat de nova van opties overgaat in een supernova zodra deze mogelijkheden zich niet langer beperken tot een artistieke

²⁹⁷. Zie SA (315, 711); DC (356).

²⁹⁸. Zie SA (299, 300 e.v., 360, 391-392, 491, 512, 596-597).

en intellectuele elite, maar gemeengoed worden in de Westerse samenleving.²⁹⁹ De kern van de supernova bestaat in een gegeneraliseerde cultuur van authenticiteit en expressief individualisme, kenmerkend voor Westerse samenlevingen na de cultuuromslag van de jaren 1960.

2. Taylor gebruikt geregeld de termen *fragile* en *fragilization* om de betwiste en aangevochten status van zingeving in de vele wereldbeschouwelijke en wijsgerige richtingen mee te typeren (SA, 556). De belangrijkste reden van hun kwetsbaarheid is dat geen van hen een ontologische of kosmologische verankering heeft. Ze zijn gegeven de dominantie van het immanente kader allen vrijzwevend: zowel geloofsovertuigingen als alle varianten van het exclusief humanisme. En daarom voortdurend betwistbaar en betwist. Ze oefenen druk en tegendruk op elkaar uit, ze ondermijnen daarom elkaar en elkaars legitimiteit. Dat geldt niet alleen voor de reeds genoemde middenposities tussen geloof en ongeloof, al ligt bij Taylor inzake de zogenoemde *cross pressures* het accent wel meer op aangevochten, twijfelende en zoekende individuen die tussen meerdere opties heen en weer geslingerd worden en daar al dan niet hun eigen spirituele cocktail uit mixen:

Our age is very far from settling in to a comfortable unbelief. ... The secular age is schizophrenic, or better, deeply cross-pressured. People seem at a safe distance from religion; and yet they are very moved to know that there are dedicated believers, like Mother Theresa. ... It is as though many people who don't want to follow want nevertheless to hear the message of Christ, want it to be proclaimed out there (SA, 727).

De fragilisering van levensbeschouwelijke posities hangt dus nauw samen met de wederzijdse uitoefening van druk en tegendruk (SA, 594-617). Deze *cross pressures* zijn kenmerkender voor de huidige geestelijke conditie van de moderniteit dan secularisering in de betekenis van afname van de praktisering van het geloof (SA, 595).

4.6.4 De 'bias' van de (godsdienst)sociologie: theoretische secularisering

De sociale wetenschap gaat volgens Taylor uit van een impliciet seculier vooroordeel. Dat is ook in bredere zin de orthodoxie van de hedendaagse academie geworden, anders gezegd haar hegemoniale overtuiging (SA, 549-550). Tot eind jaren 1970 was de zogeheten secularisatiethese het (enige) gemeenschappelijke paradigma in de verder zo verdeelde sociologie. Ze houdt in dat door het moderniseringsproces

²⁹⁹. Zie SA (299; cf. 300, 423, 531, 599, 727).

de godsdienst noodzakelijkerwijs en onomkeerbaar steeds marginaler wordt in de samenleving. Er is sprake van een lineaire regressie.

Het valt op dat Taylor zijn beschouwing over de seculariseringstheorie inbedt in zogenoemde *subtraction stories* oftewel verhalen van verlies. De kern ervan is dat verhalen over de moderniteit en seculariteit verwijzen naar zaken die mensen in de loop van de moderne tijd hebben opgegeven en illusies waarvan zij zich hebben bevrijd (onttovering; SA, 22; cf. 560). Het residu bestaat uit de ware kenmerken van de menselijke natuur. Zij waren er altijd al maar zijn nu (pas of eindelijk) zichtbaar geworden. Daartegenover ziet Taylor modernisering niet in termen van de geleidelijke ontluiking van een eeuwige menselijke natuur, maar als de vrucht van nieuwe ontwikkelingen, nieuwe vormen van zelfverstaan en daarmee gepaard gaande nieuwe praktijken (SA, 22; cf. 573): 'The rise of modernity isn't just a story of loss, of subtraction.' (SA, 26; cf. 571-572). Het is voor Taylor geen lineair traject, maar een zig-zag parcours (SA, 90). *Subtraction stories* interpreteren de opkomst van het exclusief humanisme uitsluitend in termen van het wegvallen van godsdienstige en metafysische overtuigingen die als een donkere sluier de ware menselijke verlangens maskeren (SA, 253; cf. 264). De gangbare secularisatietheorie is zelf een specimen van een *subtraction story*. Dat roept de vraag op welk ontologisch substraat er volgens de secularisatietheorie tevoorschijn zou komen.³⁰⁰ Dit is verwarrend, omdat een narratief iets anders is dan een theorie. Zijn kernbezwaar tegen een *subtraction story* van secularisering is dat er een (te) homogeen proces en speelveld aangenomen wordt, terwijl de werkelijkheid veel gedifferentieerder en genuanceerder is (een pokdalig landschap), afhankelijk van context en milieu (SA, 531).

De secularisatietheorie heeft volgens Taylor betrekking op seculariteit-2 (de afname van het geloof) in relatie tot seculariteit-3 (de verander[en]de condities van het geloof). Teneinde misverstanden over haar reikwijdte te voorkomen met aanhangers van de secularisatietheorie, vergelijkt hij de secularisatietheorie met een gebouw van drie verdiepingen. De begane grond staat model voor de feitelijke constatering dat het geloof en haar praktisering in de Noord-Atlantische wereld zijn afgenomen (seculariteit-2). Het souterrain verwijst naar de oorzaken om de veranderingen op de begane grond te verklaren zoals bijvoorbeeld sociale

³⁰⁰. Het valt mij op dat Taylor zijn *master-narrative* van secularisering niet tot de moderne sociale voorstellingen rekent, terwijl hij nota bene opmerkt dat de voorspellingen van de sociologie ten aanzien van de secularisering een eigen leven zijn gaan leiden in de maatschappij oftewel een zichzelf vervullende profetie (kunnen) worden en zo de beeldvorming van mensen over de samenleving beïnvloeden (SA, 525). Een systematische vraag betreft de relatie tussen *subtraction stories* en *modern social imaginaries*. Mijn vermoeden is dat *subtraction stories* een sub-klasse zijn van *modern social imaginaries*.

fragmentatie en differentiatie, het verdwijnen van gemeenschap, groei van bureaucratie en toegenomen rationalisering. Op de eerste verdieping vinden we volgens Taylor de rijkere varianten van de seculariseringsthese die ingaan op de positie van religie vandaag in de samenleving.

Voorzover de seculariseringsthese betrekking heeft op de begane grond is er over het algemeen overeenstemming tussen aanhangers en critici zoals Taylor. Substantiële verschillen doen zich voor in het souterrain (de oorzaken) en op de eerste verdieping (de positie van religie vandaag). Wat betreft het souterrain merkt Taylor op dat vertegenwoordigers van de seculariseringsthese secularisering verklaren met behulp van een enkel of enkele aspect(en) van modernisering zoals industrialisering, verstedelijking, de groei van wetenschappelijke kennis en technologisch vernuft of de ontwikkeling van een klassemaatschappij. De 'revisionisten' - Taylor noemt geen namen, maar deelt hun opvatting - kritiseren deze verklaringswijze van de ondermijning van de godsdienst met het argument dat oude vormen weliswaar kunnen verdwijnen, maar dat de aanhangers niet de mogelijkheid van nieuwe vormen van (dezelfde) religie openhouden. De eersten zien deze ommissie als uiting van het vooroordeel dat ligt opgesloten in de gangbare seculariseringsthese dat de christelijke godsdienst aan het afsterven is (SA, 432). Taylor toont in een historisch exposé over de periode van de mobilisering (*Age of Mobilization*) aan dat de feitelijke ontwikkelingen van de godsdienst en haar secularisering naar plaats en periode een gedifferentieerder, genuanceerder en gecompliceerder beeld laten zien dan een lineair, uniform, noodzakelijk en onomkeerbaar proces.³⁰¹ De feitelijke ontwikkelingen blijken contingent te zijn.

4.7 Conclusie

In deze slotparagraaf trek ik vergelijkenderwijs een drietal conclusies.

1. *Betekenenissen van secularisering.* Gegeven de typologie in 4.2 valt op dat bij alle vier denkers aandacht uitgaat naar (a) de *theoretische secularisatie*. De invalshoeken vertonen enige overlap: zo geven Frank en Dooyeweerd kritische aandacht aan het historisme en positivisme. Luhmann en Taylor benoemen het tekort van de secularisatiethese in relatie tot het seculiere karakter van de sociologie. Bij

³⁰¹. Cf. Taylor (2021, 162-179). Vermoedelijk zou Taylor daarom kunnen instemmen met de kritiek van Joas (2017, 149-162) op het gebruik van procesbegrippen in de sociologie en de geschiedschrijving. Niettemin verwijt Joas Taylor dat hij de contingentie(s) van de door hem beschreven *vector of Reform* onderschat en er retrospectief een proces in ziet. Dat is misleidend. Er zijn ook andere dan alleen culturele factoren in werkzaam geweest (Joas, 2020, 260).

Luhmann toont zich dat in zijn methodisch atheïsme en krijgt sociologie bovendien de status van een nieuw seculier *master discourse* van de moderne samenleving. Taylor interpreteert dat juist als een (onkritisch) vooroordeel van de sociologie zoals dat ook geldt van haar veronderstelde (levensbeschouwelijke) neutraliteit en waarde vrijheid. Dooyeweerd ziet theoretische secularisatie met name in de aanname van de autonomie van de mens. Concluderend: Frank, Dooyeweerd en Taylor staan kritisch tegenover theoretische secularisatie, Luhmann op zijn beurt is er zelf een voorbeeld van. (b) Secularisering in relatie tot *sociale differentiëring* komt aan de orde bij Dooyeweerd, Luhmann en Taylor, maar niet bij Frank. Dooyeweerd geeft er een positieve waardering van, met name vanwege het functieverlies van de middeleeuwse Kerk die de samenleving overwelfde. Luhmann en Taylor waken beiden voor een vereenzelviging van secularisatie met sociale differentiatie, zij het om tegengestelde redenen.

(c) Dan is er secularisering opgevat als een verandering in (i) *condities* om te geloven en als (ii) *transformatie* van het christelijk geloof. Bij Frank is dit niet expliciet aan de orde, impliciet echter wel in zijn zoektocht naar een herontdekking van 'de geestelijke grondslagen van de samenleving'. Luhmann gaat beknopt in op de noodzaak tot transformatie van de (christelijke) religie als gevolg van de overgang naar het primaat van functionele differentiatie. Maar hij constateert ook dat religie en theologie daar voorshands niet goed in slagen. Taylor geeft aan dit thema veruit de meeste aandacht. De nadruk valt bij hem op de overgang van de monopoliepositie van het christelijk geloof en de Kerk in de Westerse samenleving rond 1500 naar een levensbeschouwelijk en filosofisch gefragmenteerde conditie rond 2000. De mogelijkheid en doorbraak van het exclusief humanisme heeft geleid tot een (super)nova van posities. Ze hebben gemeen dat ze kwetsbaar zijn voor kritiek en elkaar bestrijden (*cross pressures*). Dooyeweerd schenkt geen aandacht aan deze betekenis van secularisering.

(d) De *secularisering van het hart* komt alleen aan de orde bij Frank en Dooyeweerd. Bij hen valt een accent op de verscheurdheid van het hart. Bij Frank is het hart via zelfinkeer de toegangspoort naar de geestelijke grondslagen van de samenleving. De moderne mens is in de 20^e eeuw getekend door geestelijke verblinding. Dooyeweerd ziet het hart als de religieuze verbinding met God danwel met afgoden. Tegelijk is bij hem het hart ook het puntvormig bestaanscentrum van de mens. Ofschoon Taylor veel aandacht schenkt aan het ontstaan van het moderne zelf en de *cross pressures* van geloof en ongeloof in de mens, komt het hart van de mens zelf er bekaaid vanaf. Dat mag opmerkelijk genoemd worden voor een

katholiek denker. Bij Luhmann tenslotte is het hart de grote afwezige, hij heeft er een blinde vlek voor vanwege zijn anti-humanistisch uitgangspunt.

2. De relatie tussen secularisering en *zinsverduistering* laat een wisselend beeld zien. Bij Luhmann en Dooyeweerd is zinloosheid strikt genomen onmogelijk, zij het om uiteenlopende redenen. (a) Voor Luhmann kan de samenleving alleen maar bestaan als zin en zou zinloosheid het einde van de autopoiëtische reproductie van communicatie(s) betekenen en daarmee het einde van de maatschappij. Zin toont zich altijd immanent als een horizon met een overschot aan verwijzingsmogelijkheden. Vanwege de vanzelfsprekendheid van zin(volheid) komt de relatie tussen secularisering en zinsverduistering bij hem niet aan de orde. (b) Bij Dooyeweerd is vanwege het scheppingsgeloof de zinvolheid van de werkelijkheid gegarandeerd door God en is zinloosheid evenmin mogelijk. Hij erkent wel dat mensen individueel en in gemeenschappen, vanwege de zonde en het kwaad, het zicht op de zin van de werkelijkheid kunnen verliezen. Dankzij Gods algemene genade is er echter een bodem van zin waar de mens(heid) niet doorheen kan zakken. Dat begrenst ook het nihilisme.

Frank en Taylor nemen een andere positie in. Zij zien dat in de moderniteit zinverlies optreedt en daarmee verlies van (geestelijke) diepgang in de samenleving, al is Dooyeweerd het daar op zich mee eens. (c) Daarbij tekent Frank aan dat de goddelijke grondslagen van de samenleving weliswaar verduisterd zijn ('geestelijke blindheid'), maar niet vernietigd kunnen worden. Dit lijkt op Dooyeweerds ondergrens van zin. Voor Frank is in de moderniteit sprake van een onttovering van de werkelijkheid door een naturalistische en positivistische wetenschap waarmee hij een verband legt tussen (theoretische) secularisering en zinverlies. Uiteindelijk is er voor hem alleen een transcendente Bron (God) die een als zodanig zinloze wereld, onderworpen aan tijd, vergankelijkheid en dood, zin verleent.³⁰² (d) Ook Taylor is doordrongen van het zinverlies in de moderniteit getekend door gevoelens van melancholie, verlies en vervreemding. De instrumentele rationalisering van de maatschappij schendt de humaniteit en belemmert menselijke bloei en levensvervulling. Mensen kunnen niet goed leven in een als zinloos ervaren wereld, vandaar zijn aandacht voor de Romantiek.

(e) Bij Frank, Taylor en Dooyeweerd speelt in hun analyses van secularisering in relatie tot zinsverduistering de *crisis van het humanisme* een voorname rol, ze is er

³⁰². Bij Frank is er, anders dan bij Dooyeweerd, vanwege zijn neoplatoonse inslag geen (integrale) doorwerking van het scheppingsgeloof die een gegeven zin kent. Zinvolheid en daarmee zinverval is eerder een vorm van goddelijke genade en illuminatie (ML, 34-35, 52-56).

de toespitsing van. Bij Luhmann is dat niet het geval, maar zijn anti-humanistische vooronderstelling is als zodanig al een crisis van het humanisme (cf. 3.4.3). Dooyeweerd concentreert zich op het religieuze conflict in het humanistisch grondmotief tussen vrijheid en beheersing. Hij geeft, anders dan Taylor, een tamelijk massieve duiding van het humanisme, al gaat hij wel uitgebreid in op de dialectische ontwikkeling ervan in de moderne filosofie. Frank vraagt vooral aandacht voor de ideologische ontsporing van het marxisme in Rusland en haar demonische karakter met ernstige dehumaniserende gevolgen. In bredere zin gaat het om ontsporingen van iedere utopie (utopisme) en kenmerkt de moderniteit zich door het grondmotief van vooruitgang, evenals bij Dooyeweerd nogal massief getoonzet. Evenals bij Dooyeweerd is bij Frank het (profane) humanisme getekend door een innerlijk conflict, te weten tussen een naturalistisch beheersingsdenken en een zelfoverschatting van de mens als moreel wezen.

Taylor gaat uitvoerig in op (de crisis van) het exclusief humanisme dat hij reconstrueert als een vervalsgeschiedenis met termen als fragmentering en (super) nova. Bij hem is er sinds de hoge Middeleeuwen één geestelijk motief dominant, namelijk *Reform* dat als onbedoeld gevolg de mogelijkheid schiep van het exclusief humanisme.³⁰³ Bij Frank en Dooyeweerd domineert de geestelijke strijd tussen God en duivel, tussen geloof en ongeloof, terwijl dat bij Taylor veel diffuser is met alle middenposities (bemiddeling!) sinds de Romantiek.

3. De betekenis van de relatie tussen secularisatie en de *legitimatieproblematiek* van de moderniteit. Dooyeweerd en Frank hebben geen expliciete aandacht voor de problematiek van de (zelf-)legitimatie van de sociale orde, al hebben hun analyses daar wel betekenis voor. Voor beiden is de kosmische orde (de scheppingsorde bij Dooyeweerd, de geestelijke grondslagen van de samenleving bij Frank) de heteronome bron van legitimatie én normatieve kritiek op de samenleving. Bij Dooyeweerd vormt zijn zinbegrip een transcendente legtimering van de sociale orde. Frank gaat voor anker bij een personalistische en neoplatoons geïnspireerde metafysica, waar Dooyeweerd, Luhmann en Taylor zich verre van houden.

Bij Luhmann zijn na de overgang van het primaat van hiërarchische naar functionele differentiatie de (christelijke) religie en moraal niet langer de top van een maatschappelijke pyramide. Het religieuze wereldbeeld is verdwenen. Er is

^{303.} *Reform* is het organiserend principe van Taylors *master narrative* en staat voor een ontwikkeling in de richting (het is een vector) van meer disciplinerend, rationaliserend, ordening en onttovering van de samenleving. Ze begint met kerkelijke hervormingen in de 11^e en 12^e eeuw en lijkt door te lopen in het heden, al zwijgt Taylor daarover (SA, 98, 145, 461-462, 465, 532, 613, 774, 786). *Reform* fungeert als een quasi-metafysisch principe, vermoedelijk als remplaçant van de hegeliaanse 'Geest' (SA, 77).

een leeg centrum, hoewel hij dat uiteindelijk vult met zijn sociologie als seculier *master discourse*. Daarmee wordt het primaat van functionele differentiatie de impliciet-normatieve legitimatie van de moderniteit. Het leidt tot evenzovele immanente vormen van zelf-legitimatie(s) als er functiesystemen zijn. Taylor op zijn beurt introduceert twee verschillende, maar verbonden concepties van legitimering, te weten (a) de Moderne Morele Orde en (b) de moderne sociale voorstellingen van respectievelijk de moderne markteconomie, de publieke sfeer en de volkssoevereiniteit.

Gegeven bovenstaande conclusies is het antwoord op mijn eerste onderzoeksvraag genuanceerd. Bij Luhmann is er geen expliciete relatie tussen secularisering en de zingeving- en legitimatiecrisis van de moderniteit. Er is wel een verband tussen secularisering opgevat als het primaat van functionele differentiëring en de overgang naar een veelheid van zelf-legitimaties op het niveau van functiesystemen. Dooyeweerd en Frank gaan niet expliciet in op de legitimatieproblematiek, maar wel op de relatie tussen secularisering en zinsverduistering. De scheppingsorde en de geestelijke grondslagen van de samenleving gelden als impliciete legitimaties van de moderne maatschappij. Bij Taylor staat secularisering in relatie tot zinverlies en de crisis van het exclusief humanisme. Ze is ook gerelateerd aan de MMO en de hiervan afgeleide moderne sociale voorstellingen als legitimatie van de moderne maatschappij. Bij Dooyeweerd, Luhmann en Taylor wordt secularisatie ook in verband gebracht met sociale differentiatie, bij Frank is dat niet het geval. In het volgende hoofdstuk bied ik een analyse van hun theorieën over sociale differentiatie.

Hoofdstuk 5

Reconstructies van modernisering: over sociale differentiëring

Motto

Vandaag de dag is de geest van dit [puriteinse, AZ] ascetisme – of dit definitief is weet niemand – uit dit (staal)harde omhulsel geweken. In ieder geval heeft het zegevierende kapitalisme, sinds het op een mechanische grondslag berust, deze steun niet meer nodig. ... Niemand weet nog wie er in de toekomst in dit harde omhulsel zal wonen en of er aan het eind van deze ontstellende ontwikkeling hele nieuwe profetieën dan wel een krachtige wedergeboorte van oude gedachten en idealen zullen staan, of – als geen van beide gebeurt – een mechanische verstening, verbloemd door een soort krampachtige gewichtigdoenerij. Want inderdaad zou voor de ‘laatste mensen’ van deze culturele ontwikkeling de volgende uitspraak wel eens bewaarheid kunnen worden: ‘Vakmensen zonder geest, genotsmensen zonder hart: *dit niets* verbeeldt zich tot een nooit eerder bereikt niveau van humaniteit te zijn opgeklommen’ (Max Weber; mijn cursivering, AZ).³⁰⁴

³⁰⁴. Zie Weber (2012, 136-137). Over de ‘wedergeboorte van oude gedachten en idealen’, zie **Hoofdstuk 7 & 8**.

5.1 Inleiding

In zijn veelgeprezen biografie over de raadselachtige, romantische dichter Friedrich Hölderlin (1770-1843) schrijft Safranski een passage die, op het snijvlak van de 18^e en 19^e eeuw, ons bepaalt bij de centrale betekenis van arbeid en arbeidsdeling in de moderniteit. De context is de triomftocht van het positivisme en materialisme die een nieuw vooruitgangsgeloof met zich meebracht. Dan lezen we:

Nietzsche sprach mit Blick auf diese Epoche von der Verwandlung der Gesellschaft in ein Arbeitshaus. Noch weit über ihre praktische Bedeutung hinaus wurde Arbeit zum Bezugspunkt aller Bedeutsamkeiten und Wertschätzungen. Arbeit wurde zum neuen Heiligtum, eine Art Mythos, der die Gesellschaft zusammenhält. Das Bild der großen Gesellschaftsmaschine, die den Einzelnen zum Rädchen und Schräubchen macht, okkupierte die Selbstdeutungen der Menschen und gab den Orientierungshorizont vor. Die Gesellschaft und die dominierende Geisteshaltung hatte sich also genau in jene Richtung entwickelt, die Hölderlin geahnt und befürchtet hatte: die Götternacht.³⁰⁵

Het fascinerende van dit citaat ligt niet alleen in de toegenomen maatschappelijke betekenis van arbeid en haar bijkans religieuze overschatting, het toont ook de dominantie van de economie in de zich moderniserende maatschappij en de verborgen samenhang met secularisering, het thema van het vorige hoofdstuk. Kennelijk leidt arbeidsdeling niet als zodanig tot verdieping van zin(ervaring), maar kan ze evengoed tot vervreemding en zinverlies aanleiding geven (cf. Marx en Taylor). Een vakspecialist kan trots zijn op zijn vakmanschap ten dienste van een omvattender geheel, maar kan evengoed in geval van een tayloristische arbeidsdeling het zicht daarop verliezen.

Sociale differentiëring betekent dat zich een pluraliteit van maatschappelijke domeinen uitkristalliseert met ieder een eigen logica, rationaliteit, normativiteit, doelstellingen en functies. Deze laatste aanduidingen wijzen al op interpretatieverschillen. De voordelen van arbeidsdeling en sociale differentiëring zijn grotere productiviteit, specialisering die een grotere (sociale) complexiteit mogelijk maakt, het eigen karakter van de domeinen kan zich ontvouwen en er is schaalvergroting mogelijk. Er zijn evenwel ook nadelen: fragmentering en vervreemding, verlies van samenhang en integratie; bovendien kan de dominantie van enkele sectoren (met name van economie, politiek, techniek en wetenschap) ten koste gaan van andere sociale sferen zoals kunst, cultuur en religie, onderwijs en zorg. Dat is verwoord in de

³⁰⁵. Safranski (2019, 294-295, 296; cf. 307).

these van de ongelijkmatige ontwikkeling volgens welke sommige maatschappelijke domeinen *overontwikkeld* en andere domeinen *onderontwikkeld* zijn of blijven.³⁰⁶ Niet zelden gaat de differentiëring van sectoren ten koste van de leefwereld (cf. Habermas)

In dit hoofdstuk staat centraal de interpretatie van sociale differentiëring als structurele kern van modernisering. Aan de hand van de vier denkers laat ik zien hoe hun wijsgerige opvattingen hierover uiteenlopen. In relatie tot de sociologische theorievorming is het relevant dat zij tonen *dat* en *hoe* de conceptualisering van sociale differentiëring gebaseerd zijn op wijsgerige vooronderstellingen.³⁰⁷ De *doelstelling* van dit hoofdstuk is om een vergelijkende analyse te bieden van Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor over hun waardering van sociale differentiëring in relatie tot de economisering van de samenleving (5.2 t/m 5.5). Aangezien sociale differentiatie enigerlei idee van sociale integratie impliceert als tegenhanger, ga ik ook in op hun integratie-idee.

Deze doelstelling is ingegeven door kernprobleem-2: Het primaat van de economie in de maatschappij en de instrumentalisering van de niet-economische domeinen vragen om een doordenking van het kernprobleem van sociale differentiatie. Hieruit volgt mijn *tweede onderzoeksvraag*: Hoe waarderen Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor de sociale differentiëring van de maatschappij in domeinen met een eigen logica als hart van het moderniseringsproces? De belangrijkste slotsom van mijn analyse is dat zij weliswaar verschillende interpretaties geven, die niettemin uitmonden in een gedeelde kritiek op de neoliberale economisering van de samenleving als haar integratiemodus. Dat gaat ten koste van het eigen karakter en zin van de niet-economische domeinen.

5.2 Frank: vier typen van sociale differentiatie en de verloren eenheid van de moderniteit

Frank biedt geen uitgewerkte theorie van sociale differentiëring. Hij reikt evenwel voldoende bouwstenen aan om er een reconstructie van te geven. Op basis hiervan

^{306.} Cf. Griffioen (1980, 8-10); Goudzwaard (1976, 237-242). Ongelijkmatige ontwikkeling impliceert (ook) een gelijktijdige ongelijktijdigheid van de sociale sferen (cf. Koselleck, 1989, 125-128, 132-133, 323-325, 336).

^{307.} Ik onderscheid tussen sociale differentiatie en sociale differentiëring naar analogie met Van der Zweerde's onderscheid tussen secularisatie en secularisering (cf. 4.2). De eerste term is het resultaat ofwel een bereikte toestand, de tweede term verwijst naar het hieraan ten grondslag liggende proces of minder dwingend: ontwikkeling. Hetzelfde geldt van het onderscheid tussen (sociale) integrering en sociale integratie.

geef ik aan welke opvatting hij zou hebben over de economisering van de samenleving en haar gevolgen voor sociale differentiëring. Zijn uitgangspunt ligt in een metafysische conceptie van het 'Wij' en de Al-Eénheid. Dat is de boventijdelijke en metafysische bron van sociale differentiëring.

5.2.1 Het 'Wij', de organische metafoor en het eenheidsverlangen van de Romantiek

Frank deelt met andere vertegenwoordigers van de Russische religieuze filosofie een fascinatie voor de Al-Eénheid. Hij onderscheidt zich evenwel van hen door een positieve waardering van sociale differentiatie en een vrije samenleving (gGG, 267-271). Het merendeel van hen heeft een negatieve opvatting en vereenzelvigd differentiatie met fragmentatie en ontbinding van een oorspronkelijk gegeven eenheid waarnaar zij (terug)verlangen. Hierin toont zich de invloed van de Romantiek en het Duits idealisme.³⁰⁸ Differentiatie is voor Frank niet een verloren eenheid of een 'zondeval' uit de eenheid van het 'Wij'. Al toont zich in zijn conceptie van Al-Eénheid een verlangen naar een geestelijke, boven-empirische eenheid waarnaar de Romantiek tevergeefs gezocht heeft (gGG, 129-130).

Het is opmerkelijk dat Frank gebruik maakt van het onderscheid tussen organisme en mechanisme om de zich moderniserende maatschappij te interpreteren. Binnen zijn differentiëring tussen de empirische buitenkant en de geestelijke binnenkant van de samenleving, typeert hij de eerste als mechanisch en de tweede als organisch. Het is een hiërarchische onderscheiding, aangezien het innerlijk van de maatschappij een ontologische en normatieve prioriteit heeft boven haar uitwendige (empirische) zijde (gGG, 140-143). Ze is de mogelijkhedenvoorwaarde van de empirisch toegankelijke buitenkant van de samenleving (gGG, 171, 144).

5.2.2 Vier typen van sociale differentiatie

In mijn reconstructie onderscheid ik vier typen van sociale differentiatie. Hij gaat allereerst uit van het duale karakter van de maatschappij: de differentiëring van de geestelijke binnenkant en de empirische buitenkant van de samenleving.³⁰⁹ De laatste is een inadequate uitdrukking van de eerste waardoor er een incongruentie is tussen de empirische werkelijkheid en haar ontologische essentie (gGG, 141).

Ten tweede hebben zowel de binnenkant als de buitenkant van de samenleving hun eigen differentiëring. (a) Wat betreft het innerlijk onderscheidt Frank een drieslag van huwelijk en gezin, religie inclusief de (onzichtbare) Kerk en de lotsverbondenheid

³⁰⁸. Cf. Zijlstra (2004b, 143-145).

³⁰⁹. Zie gGG (140-144); LF (107, 137, 281).

van mensen in de arbeid.³¹⁰ (b) Het uitwendige van de maatschappij kent een differentiatie in *civil society*, het recht, de staat, arbeid, huwelijk en gezin, godsdienst en de (zichtbare) kerk, de natie, de maatschappelijke standen, wetenschap en kunst en cultuur.³¹¹ Daarin verschijnt een horizontale differentiatie waarbij opvalt dat hij hier meer sociale verbanden noemt dan bij de drieslag sub (a). Wat voorts opvalt zijn de overlappingsen: de differentiatie van de buitenkant (de empirische 'wijs') veronderstelt de differentiatie aan de binnenkant van de samenleving, Toch vallen beide differentiaties niet met elkaar samen. Hoe zij zich tot elkaar verhouden is niet geheel duidelijk, behalve dat de geestelijke binnenkant de empirische buitenkant mogelijk maakt.

Vervolgens vallen er bij Frank nog twee andere typen van sociale differentiëring te ontwaren. Er is in de derde plaats de differentiëring van en tussen personen. Deze differentiatievorm ligt ten grondslag aan Franks personalisme. Dan gaat het vooral om de 'ik-gij-relatie' die voortkomt uit het 'Wij', nauwkeuriger: het 'Wij' differentieert zich in betrekkingen tussen 'ik' en 'gij' waarbij de individuele persoon niet autonoom of zelfgenoegzaam is.³¹² Het sociale zit hier in de interactie van 'ik' en 'gij'.

Als vierde is er de differentiëring van kleinschalige, persoonlijke sociale relaties en grootschalige, onpersoonlijke sociale instituties (gGG, 227-228; LF, 288). Frank maakt deze onderscheiding in de context van het normatieve principe van de solidariteit (zie **5.2.3**). Kleinschalige sociale relaties kenmerken zich door persoonlijke nabijheid van hun leden en deelnemers:

Aus dem Prinzip der Solidarität, das aus der ontologischen Einheit des Wir entspringt, folgt, daß jener Zusammenhalt aus kleinen Bündeln und Vereinigungen sich zusammenfügt, in denen die Einheit des Ganzen unmittelbar auf der lebendigen Nähe zwischen konkreten Menschen beruht, auf der lebendigen Beziehung von Mensch zu Mensch. Daraus erklärt sich (...) die fundamentale Bedeutung der Familie, die aufgrund der intimen Nähe ihrer Mitglieder die Keimzelle der Gesellschaft bildet (gGG, 227; cf. 226).

Volgens Frank zijn kleinschalige sociale verbanden stabiel en grootschalige zoals de staat. Bovendien zijn ze gebaseerd op de vrijheid van hun leden, terwijl

³¹⁰. Zie gGG (147-149, cf. 127, 199); ML (92-93).

³¹¹. Zie gGG (136, 147-150, 199, 255-256, 261-274); LF (197). Om het verschil te markeren schrijf ik de onzichtbare Kerk met een 'k' en de zichtbare kerk met een 'k'.

³¹². Zie gGG (135-137, 150, 268-269); LF (281); U (220-238, 256-265).

grootschalige instituties berusten op ‘zielloze dwang’ en de onpersoonlijke geldingskracht van algemene wetten. Dat geldt met name voor de staat (LF, 288). De relatie tussen kleinschalige en grootschalige sociale verbanden typeert Frank met de metafoor van het organisme (gGG, 228). De stabiliteit van de maatschappij is afhankelijk van de hiërarchie van een veel-eenheid van maatschappelijke niveaus (gGG, 228). Hieruit blijkt Franks primaat van hiërarchische differentiatie, ingegeven door de organismemetafoor en het achterliggende neo-platonisme, al erkent hij elders ook horizontale of functionele differentiatie. De stabiliteit van de maatschappij vraagt om een harmonische coördinatie van vele kleinschalige verbanden en verenigingen zoals in een organisme vele cellen in hun samenhang gecoördineerd worden (LF, 288). Maar wie of wat is het subject van deze coördinatie?

5.2.3 Normatieve principes voor sociale differentiatie

De nogal ongelijksoortige opsomming van sociale sferen hierboven roept de vraag op naar de normatieve criteria of principes waarmee Frank hen van elkaar onderscheidt. Ze zijn verankerd in de geestelijke grondslagen van de samenleving en zijn eeuwig en universeel (gGG, 214). Frank onderscheidt een zestal deels hiërarchisch geordende normatieve criteria of transcendentale condities voor sociale differentiëring: de drieëenheid van (1) dienst (gGG, 219-226), (2) solidariteit (gGG, 226-228; cf. ML, 91) en (3) vrijheid (gGG, 228-233). Hieronder vallen vervolgens de principes van (4) hiërarchie (gGG, 234-240) en (5) gelijkheid (gGG, 241-244). Het principe van dienst staat aan de top in deze hiërarchie van principes (gGG, 219). Tenslotte is er (6) het klassenprincipe (*Standesprinzip*) dat zorgdraagt voor de continuering van dienst (baarheid) over de generaties heen.³¹³ De normatieve principes vormen idealiter een harmonisch geheel in de zin dat alle sociale sferen wederzijds van elkaar afhankelijk zijn.³¹⁴ Harmonie interpreteer ik als een *meta-principe* dat de normatieve principes in evenwicht houdt. Op zichzelf gesteld heeft ieder principe een zekere eenzijdigheid:

Auch das ideale Prinzip selbst, das dabei verwirklicht werden soll, ist – sofern es eben ein einzelnes, abstrakt bestimmtes Prinzip ist – relativ in dem Sinne, daß es die absolute Wahrheit nur einseitig ausdrückt und der Ergänzung und Eingrenzung durch andere Prinzipien bedarf. Das gesellschaftliche Leben ist ... All-Einheit nicht nur im quantitativen Sinne, im Sinne der Viel-Einheit, der primären Einheit aller seiner Glieder. Als geistiges Leben ist es zugleich damit qualitative All-Einheit (gGG, 218; mijn de-cursivering, AZ).

³¹³. Zie gGG (255); SFS (114, cf. 55).

³¹⁴. Zie gGG (218, cf. 216); LF (261-262).

Ik beperk mij vervolgens tot het principe van dienst aangezien dat het hoogste normatieve principe is waaruit alle andere principes voortvloeien en het bovendien de basis vormt voor zijn opvatting van arbeidsdeling en economie. Het principe van dienst is volgens Frank de meest algemene uitdrukking van het ontologische wezen van de mens en daarom het hoogste normatieve beginsel van het maatschappelijk leven. Dienst staat tegenover de zelfheerschappij van de mens, de mens bemiddelt de absolute goddelijke waarheid (gGG, 219; cf. 221, 230). Deze vooronderstelling staat haaks op het principe van de volkssoevereiniteit en de daarvan afgeleide mensenrechten.³¹⁵ Dienst is ten diepste dienst aan de (absolute) waarheid oftewel God (gGG, 224) en niet zoals in het liberalisme en socialisme dienst aan de samenleving waarbij hetzij het individu, hetzij het collectief tot aardse godheden transformeren (gGG, 223-224). Dienst toont zich in de menselijke samenwerking op basis van arbeidsdeling en de vervulling van uiteenlopende functies op de verschillende niveaus van de maatschappij (gGG, 225). Het principe van dienst staat tegenover dat van nut(tigheid) voor de maatschappij dat gebaseerd is op individueel egoïsme. Dat leidt tot (klassen)strijd en conflicten tussen rangen en standen, overheid en onderdanen en kopers en verkopers. Het egoïsme ondermijnt het beginsel van de dienst. Sociale differentiatie ontspoord dan in fragmentatie en nihilisme:

Jede Vereinigung und jede Teilung von Arbeit und Funktionen – in der sich das Wesen der synthetische, gegliederten Verbindung im gesellschaftlichen Leben ausdrückt und die komplexe organische Einheit der Gesellschaft konstituiert – manifestiert das oberste Prinzip des Dienstes und die Universalität seiner Bedeutung. Das gemeinsame Wirken einzelner Klassen, Berufe und Personen an einer Sache beruht letzten Endes nicht auf utilitärer Notwendigkeit, sondern erwächst aus dem sittlichen Bewußtsein, welches das Prinzip des Dienstes als oberstes Prinzip erkennt, sowie aus dem grundlegenden Wesen des menschlichen Lebens (gGG, 225).

5.2.4 Sociale integratie

Sociale differentiatie komt voor Frank voort uit de boventijdelijke eenheid van het 'Wij'. Daar ligt ook het aanknopingspunt voor zijn opvatting van sociale integratie als tegenhanger van sociale differentiatie. Hierin kiest hij voor een geheel andere benadering dan de hoofdstroom van de sociologie.³¹⁶ Sociale integratie is voor Frank primair en uitsluitend een *geestelijke* integratie die niet in de empirische werkelijkheid gevonden kan worden, maar alleen in de metafysische realiteit.

³¹⁵. Zie gGG (220, 221, 224, 232-233).

³¹⁶. Cf. Van Hoof & Van Ruysseveldt (2004, 64-65, 170, 172); Joas (2004, 117-119, 336-338, 376-377, 448-449).

De (onzichtbare) Kerk speelt hierin een cruciale rol: zij verbindt het 'Wij' met de gedifferentieerde empirische 'wij's' oftewel de sociale sferen en instituties. De zichtbare kerk behoort overigens tot deze laatste categorie. Op het niveau van de geestelijke grondslagen van de samenleving waarborgt de Kerk haar integratie (gGG, 193-205).³¹⁷ Met de Kerk bedoelt hij dus niet één van de vele christelijke denominaties. De (onzichtbare) Kerk is een geestelijk organisme dat als een verborgen kracht het mechanische karakter van de gedifferentieerde samenleving bijeenbrengt en -houdt: 'Der Gesellschaft liegt also eine mystische, übernatürliche All-Einheit zugrunde' (gGG, 196). De Kerk is volgens Frank een universele en transcendente categorie van het sociale leven van mensen. Ze is de ziel van het maatschappelijk lichaam en omvat de gehele mensheid: 'Die grundlegende gesellschaftliche *Funktion der "Kirche"* ... die ihr Wesen ausmacht, besteht darin, gleichsam die "*Seele*" der Gesellschaft zu sein, d.h. die Kraft, die das gesellschaftlichen *Leben zusammenhält* und in der Weise einer Idee die *Richtung* gibt' (gGG, 201, cf. 202, 228; mijn cursiveringen, AZ). De Kerk is, in mijn woorden, de verloren eenheid van de moderniteit, die opgesloten zit in de empirische werkelijkheid en daarom zoekt naar andere, immanente vormen van sociale integratie.

Tenslotte enkele opmerkingen over de *economisering* van de samenleving. Daaraan heeft Frank in zijn sociaal-filosofische werk geen expliciete aandacht gegeven, behalve in zijn kritiek op het socialisme en marxisme van zijn tijd. Hij wijst hun vooronderstelling van materialisme af, alsook het menselijk egoïsme en het najagen van het eigen belang en nuttigheid.³¹⁸ Voor hem ligt het primaat in de maatschappij niet bij de economisch-technologische onderbouw, maar bij de geestelijke binnenkant van de samenleving. Aangezien neoliberale economisering teruggaat op welbegrepen eigen belang, nutsmaximalisatie en materialisme, kunnen we daaruit afleiden dat Frank er zeer kritisch tegenover zou staan. Het biedt alleen een erkenning van de empirische buitenkant van de maatschappij en verduistert de geestelijke binnenkant, met name het 'Wij'. Neoliberale economisering doet voorts geen recht aan de normatieve principes van dienst en solidariteit. Bovendien verdringt het als een kankergezwel andere organen (lees: sociale sferen) van het maatschappelijk lichaam. Het leidt tenslotte ook tot instrumentalisering van de mens als persoon (productiefactor, zelfvermarkting e.a.) en ondermijnt Franks personalisme. Economisering kan voor Frank niet reiken naar de mystieke diepte van het 'Wij' als ultieme bron van sociale integratie en verduistert het ware inzicht daarin.

^{317.} De vraag komt op of en hoe deze geestelijke integratie zich empirisch uitdrukt. Frank ziet een direct verband met het religieuze leven als 'die ursprüngliche sozial vereinende Kraft, die mit der überindividuellen Einheit des Wir unmittelbar verbunden ist' (gGG, 193). De menselijke ziel vormt de verbinding met de empirie.

^{318.} Zie gGG (139); LF (92, 136, 145-146).

5.2.5 Evaluatie: kritische vragen

Een eerste kritische vraag aan Frank is hoe zijn positieve waardering van horizontale sociale differentiatie zich verhoudt tot zijn neoplatoons geïnspireerde verticale ontologie? Een ontologie die zich onderscheidt door een hiërarchische differentiatie van zijnsferen waarin van boven naar beneden een beweging (emanatie) gemaakt wordt van zijns- en zinvolheid naar zijnsvermindering en zinverlies (cf. gGG, 171). Frank schrijft: 'Die Welt des gesellschaftlichen Lebens ist ein Hierarchie von Stufen und Sphären, die sich nach dem Grad ihrer *kategorialen Nähe* zum sie vergeistigenden Prinzip des Heiligen unterscheiden, sowie danach, wie unmittelbar ihre Funktionen mit der Funktion des wesenhaften geistigen Lebens verbunden sind' (gGG, 205 mijn cursivering, AZ).³¹⁹ Deze maatschappelijke hiërarchie weerspiegelt de ontologische hiërarchie. Ik zie een spanning tussen zijn positieve waardering van sociale differentiatie als betekenisvol en de zinloosheid van de tijdelijke werkelijkheid die volgt uit zijn christelijk neoplatonisme.³²⁰ Diversiteit en differentiatie belichamen er een lager zijns- en zingehalte dan de Al-Eénheid, ook al is de laatste een gedifferentieerde eenheid.

Vervolgens komt in het verlengde hiervan de vraag op of en in hoeverre er volgens Frank een relatie is tussen sociale differentiatie en de zin van de werkelijkheid. Zijn positieve waardering ervan impliceert de betekenisvolheid van sociale differentiatie. Maar hiertegenover laat zijn denken ook een dualiteit (dualisme?) zien tussen de zinvolheid van de metafysische realiteit en de zinloosheid van de empirische werkelijkheid.³²¹ Dat blijkt vooral in *The Meaning of Life*.³²² Sociale differentiatie is een empirisch fenomeen en als zodanig deel van de werkelijkheid en zou daarmee van zin verstoken zijn, terwijl zin(volheid) een metafysische en transcendente status heeft. Alleen door de werking van de goddelijke genade in de ziel van de mens – Frank gebruikt de neoplatoonse term *illuminatie* (ML, 85-97) – kan de (empirische) werkelijkheid als aan een infuus voorzien worden van zin.³²³

Tenslotte maak ik een opmerking over de verhouding tussen hiërarchische en functionele differentiatie (gGG, 235). Er is bij Frank een hybride constellatie. Mijn interpretatie is dat hij een synthese zoekt tussen zijn christelijk neoplatonisme en de moderniteit. In *ontologisch* opzicht is hiërarchische differentiatie dominant ten opzichte van functionele differentiatie met als implicatie een hiërarchie van normatieve principes met de drieëenheid van dienst, solidariteit en vrijheid aan de

³¹⁹. Cf. gGG (166, 171); SFS (114, cf. 78); LF (287).

³²⁰. Zie 3.2.4; ML (56, 59, 67, 79-80).

³²¹. Zie gGG (145); LF (100, 108).

³²². Zie ML (56, 59, 67, 79-80, 87).

³²³. Zie ML (89, 95, 96, 102).

top (gGG, 219). Maar in *sociologisch* opzicht is het precies omgekeerd: dan is er een primaat van functionele differentiatie ten opzichte van hiërarchische differentiatie. Het resultaat is een spanningsvolle verhouding tussen beide differentiatietypen, zij het met een positieve waardering van sociale differentiatie (gGG, 205, cf. 141, 171). Het laatste staat onder druk van het neoplatoonse zijnsverlies en de dreiging van het romantische zinverlies.

5.3 Dooyeweerd: creatuurlijke verscheidenheid als ontologische basis van sociale differentiatie

In zijn wijsgerige systematiek heeft Dooyeweerd veel aandacht geschonken aan sociale differentiëring. Voor hem is dat het onderscheidende structurele kenmerk van de moderne samenleving ten opzichte van de middeleeuwse maatschappij. Zo schrijft hij over het verschil tussen de moderne metropool en de middeleeuwse stad het volgende:

Wanneer wij nu de middeleeuwse stad in haar verschillende vormen vergelijken met de moderne stad in haar uiteenlopende typen van metropool tot kleinere provinciestad, dan ligt het radicale structurele verschil hierin, dat de eerste als zodanig inderdaad een gemeenschap was, maar wel te verstaan: een ongedifferentieerde, terwijl de laatste als zodanig geen geheel, geen gemeenschap meer kan zijn, omdat het differentiëeringsproces de radicaal verschillende samenlevingsstructuren in afzonderlijke levenskringen heeft doen uiteengaan (V, 121).³²⁴

5.3.1 Een horizontale ontologie van sociale structuren

Dooyeweerd gebruikt allereerst regelmatig de uitdrukking (sociale) differentiëring met daarvan afgeleide varianten zoals differentiëeringsproces en gedifferentieerd versus ongedifferentieerd.³²⁵ Een van zijn basale onderscheidingen betreft het verschil tussen ongedifferentieerde en gedifferentieerde maatschappelijke

^{324.} Zie ook NC III (186, 367-368, 581-582). Maar ook de middeleeuwse stad kende mijns inziens wel degelijk interne geledingen. Zie Duby (1985) over de drie orden: zij die werken (de gilden), zij die vechten en zij die bidden. Dooyeweerd zegt over de gilden dat het ongedifferentieerde totaalgemeenschappen zijn die hun leden in alle aspecten van het leven omvatten (cf. V, 114, 116, 120; VB, 74; NC III, 367, 581-582, 673-676). Wat hij betitelt als *ongedifferentieerd*, wil ik typeren als *anders gedifferentieerd*, anders dan de moderne sociale differentiatie.

^{325.} Zie V (115); NC III (262 e.v., 379 e.v., 565 e.v.).

verbanden (NC III, 187; V, 112-121).³²⁶ In het zogeheten ontsluitingsproces is (sociale) differentiëring de kern, daarin kunnen zij naar hun eigen aard tot bloei komen (cf. **5.3.3**). In de tweede plaats is voor Dooyeweerd, evenals bij Frank, sociale differentiëring alleen mogelijk vanwege gegeven normatieve principes, die gebaseerd zijn op de (goddelijke) scheppingsorde (NC III, 172, 173; V, 76). Het belang hiervan is dat hij recht wil doen aan de gegeven pluraliteit van de schepping zoals ze zich onder andere toont in de veelkleurigheid van de samenleving (V, 78). Ten derde ziet Dooyeweerd sociale differentiëring niet als een opzichzelfstaand proces - dat is cruciaal voor hem -, maar als verweven met een even sterke mate van integrering en individualisering.³²⁷ Differentiatie gaat dus gepaard met integratie (cf. **5.3.4**). Ter nuancering waarschuwt hij tegen een verabsolutering en dus isolering van de drie vervlochten processen van differentiëring, integrering en individualisering (V, 145).

Sociale differentiëring is volgens Dooyeweerd eerst mogelijk op basis van een gegeven normativiteit. Dat is een transcendente conditie (NC III, 176-191). Hij werkt dit uit met de zogenoemde structuurprincipes die maatschappelijke verbanden eerst mogelijk maken. Het belangrijkste structuurprincipe is *soevereiniteit in eigen kring*.³²⁸ Tegenover individualistische (liberale, anarchistische) en universalistische (socialistische, fascistische, populistische) maatschappijtheorieën, gaat hij ervan uit dat maatschappelijke verbanden niet hiërarchisch geordend, maar aan elkaar nevenschikkelijk zijn. Deze horizontale differentiatie volgt uit zijn horizontale ontologie, die ervan uitgaat dat maatschappelijke verbanden in transcendente zin via het menselijk hart rechtstreeks betrokken zijn op God als Oorsprong van de werkelijkheid.

Horizontale differentiëring is, anders dan bij Luhmann, niet identiek aan functionele differentiëring, hoewel hij wel spreekt over de modale functies waarin maatschappelijke verbanden fungeren. Dooyeweerd is geen functionalist, maatschappelijke verbanden gaan niet op in hun (modale) functies. De nevenschikking van maatschappelijke verbanden veronderstelt op haar beurt de nevenschikking van de modaliteiten, die geordend zijn in de tijd als eerder en later, maar niet hiërarchisch als lager naar hoger en *vice versa* (cf. **3.3.4**). Soevereiniteit in

³²⁶. Ik volg de keuze van Verkerk et al. (2025, 109-125) om de term maatschappelijke verbanden te gebruiken.

³²⁷. Zie NC II (274-276); NC III (588-603); V (141-142); TWT (71). Individualisering verwijst voor Dooyeweerd naar het tot bloei komen in het differentiëeringsproces van de individuele disposities en talenten van zowel volken en culturen als van individuele mensen (NC II, 274-276). Wat betreft het laatste spreekt hij ook van 'de erkenning van de individuele waardij van mensen' (V, 142).

³²⁸. Zie VB (46-47, 53-55); cf. **3.3.4**

eigen kring verwijst in eerste aanleg naar de eigen aard van de modale aspecten, maar vervolgens ook naar het eigen karakter van maatschappelijke verbanden. De betekenis hiervan is dat zij elkaar niet (behoren te) overheersen en zich simultaan kunnen ontplooien (Goudzwaard, 1976, 237).

Structuurprincipes zoals soevereiniteit in eigen kring bepalen in normatieve zin het eigen karakter van maatschappelijke verbanden. Ze zijn bovenwillekeurig en constant in de tijd.³²⁹ Ze zijn de mogelijkheidsvoorwaarden van de historisch variabele *sociale vormen* oftewel maatschappelijke verbanden, zoals de onderneming, het gezin en de staat. Ze zijn het concrete resultaat van menselijke vormgeving.³³⁰ De sociale vormen zijn contextueel gesitueerde positiveringen van de structuurprincipes. Hij erkent daarom hun historiciteit, maar laat hen daar niet in opgaan. Om de structuurprincipes van de verschillende maatschappelijke verbanden nader te bepalen verwijst Dooyeweerd naar de leer van de modale aspecten (cf. **3.3.4**). Zijn uitgangspunt is dat *alle* maatschappelijke verbanden fungeren in *alle* modale aspecten. Zij onderscheiden zich van elkaar door een specifieke ordening van modaliteiten, afhankelijk van het maatschappelijk verband in kwestie dat hierdoor een eenheid en identiteit vormt. Voor een onderneming is dat een andere interne ordening dan voor een gezin of een staat.³³¹

Hiertoe onderscheidt Dooyeweerd in het palet van modale aspecten van een maatschappelijk verband er twee die een bepalende rol vervullen, de zogenoemde *bestemmingsfunctie* en de *funderingsfunctie*.³³² De bestemmingsfunctie is de kwalificerende functie, dat wil zeggen het modale aspect dat de staat tot staat maakt (het juridische aspect), de onderneming tot onderneming (het economische aspect) en het gezin tot gezin (het morele aspect). De funderingsfunctie is het modale aspect dat het bestaan van een maatschappelijk verband mogelijk maakt (V, 102). Veel maatschappelijke verbanden, zoals de onderneming en de staat, hebben hun funderingsfunctie in het historische of formatieve aspect waarin het gaat om menselijke machtsvorming, beheersing en vormgeving (NC II, 195, 197-200). Het zijn door mensen georganiseerde verbanden. Dat laatste maakt hun ontstaan en voortbestaan mogelijk. Funderings- en bestemmingsfunctie zijn op elkaar betrokken zodanig dat er afhankelijk van de kwalificerende functie verschillende machtstypen worden onderscheiden; geloofsmacht, economische macht, (partij)politieke macht, de zwaarmacht van de staat, sociale invloed,

³²⁹. Zie NC III (157-158, 172-175, 565-566); V (83, 95-96, 98).

³³⁰. Zie NC III (172-175, 384, 405); V (108-109).

³³¹. Zie NC III (266-342, 379-508).

³³². Zie NC III (53ff, 90 ff, 589); V (100-102); cf. Chaplin (2011, 66, 88-89).

wetenschappelijke invloed, symbolische macht, enzovoort.³³³ De zogenoemde *natuurlijke verbanden* van huwelijk en gezin zijn volgens Dooyeweerd evenwel gefundeerd in het biotische aspect, al is daarover uiteraard discussie mogelijk en ook gevoerd: worden huwelijken immers niet gesloten en gezinnen gesticht?!

5.3.2 Typen van sociale differentiatie.

Dooyeweerd heeft een fijnmazige typologie van maatschappelijke verbanden geformuleerd waarmee hij recht wil doen aan de structurele pluraliteit van de samenleving (NC III, 157-693).³³⁴ Ik beperk mij hier tot de twee belangrijkste vormen van sociale differentiatie. Hij spreekt zelf over 'different types of social relationships' (NC III, 175). In zijn terminologie zijn het transcendentale onderscheidingen of sociale categorieën.³³⁵ Het meest basale type van sociale differentiatie is het verschil tussen *gemeenschapsrelaties* en *maatschapsrelaties*.³³⁶ Een gemeenschapsrelatie is een meer of minder duurzame sociale relatie waarin mensen opgenomen zijn als leden van een geheel en zij gecoördineerd handelen onder leiding van een gezagsinstantie. Een maatschapsrelatie kan bestaan tussen vrije individuen of tussen sociale gemeenschappen, die weliswaar gecoördineerd handelen (in samenwerking, neutraal of in conflict), maar niet een georganiseerd geheel vormen (NC III, 177; V, 110). Het is een correlatief onderscheid aangezien beide typen relaties elkaar vooronderstellen (NC III, 178; V, 111). Zo kunnen bedrijven niet bestaan zonder markten en omgekeerd (V, 140-146).

Dan is er vervolgens een (meta-)differentiatie tussen gedifferentieerde en ongedifferentieerde maatschappelijke verbanden.³³⁷ Ze verwijzen respectievelijk naar de moderne en de voor-moderne samenleving. Het citaat hierboven over de moderne metropool en de middeleeuwse stad illustreert het belangrijkste verschil, te weten het wegvallen van de omvattende gemeenschap ten gunste van een veelheid aan zelfstandige, doch onderling vervlochten maatschappelijke verbanden. Zij vormen een vrije samenleving. Het valt daarbij op dat Dooyeweerd de ongedifferentieerde maatschappelijke verbanden karakteriseert tegen de achtergrond van de gedifferentieerde gemeenschapsverbanden, dus geschied-filosofisch in retrospectief (NC III, 347).

^{333.} Zie NC III (416); V (126); VB (64-65).

^{334.} Een beknopte samenvatting hiervan bij Griffioen & Van Woudenberg (1996, 248-254).

^{335.} Zie NC III (176-191, 566-569); V (112).

^{336.} Zie NC III (176-184, 588-602); V (110-115). De terminologie gaat terug op het onderscheid tussen *Gemeinschaft* en *Gesellschaft* bij Tönnies, waarbij Dooyeweerd een andere interpretatie heeft dan Tönnies (NC III, 177, 184-186, 271, 346-347).

^{337.} Zie NC III (187, 346-368); V (112-122).

5.3.3 Ontsluiting versus toesluiting in het proces van sociale differentiëring

Dooyeweerd ontvouwt zijn theorie over sociale differentiëring in het kader van het historische proces van cultuurontsluiting. Differentiëring is er de aandrijfkraft van en tegelijk de belangrijkste norm voor.³³⁸ Differentiëring is primair een cultuur- en geschiedfilosofische categorie, veel minder een sociologisch begrip. Hij spreekt daarom meestal over differentiëring van de cultuur en niet over sociale differentiëring. Hij contrasteert daarbij ontsluiting met toesluiting: de moderne metropool is een voorbeeld van een ontsloten samenleving, terwijl de middeleeuwse stad als totaal-gemeenschap (nog) toegesloten is.³³⁹

Ontsluiting betekent dat een ongedifferentieerde totaalgemeenschap zich gaat differentiëren en er een vrijheidsruimte ontstaat voor zowel maatschappelijke verbanden als individuele mensen. Dat laatste betekent een bevrijding van mensen en een erkenning van hun unieke eigenheid: zij kunnen hun gaven en talenten gaan ontplooien. Zij worden bevrijd uit oneigenlijke, omvattende bindingen zoals gilden, landgoederen en dorpsgemeenschappen. Ook de onderscheiden maatschappelijke verbanden kunnen zich ontplooien naar hun eigensoortige karakter overeenkomstig de norm van soevereiniteit in eigen kring.³⁴⁰ Om deze reden oordeelt Dooyeweerd ook positief over de desintegratie van de kerkelijke eenheidscultuur van de Middeleeuwen.³⁴¹ Hij is voorstander van de (onder)scheiding tussen kerk en staat, omdat beider eigen karakter en roeping dan beter tot hun recht komen. Een ontsloten maatschappij is een vrije en open samenleving, een toegesloten samenleving is een totalitaire en gesloten maatschappij (VB, 70-76).

De mogelijkheid tot ontsluiting is gelegen in de scheppingsorde: Gods bedoeling is dat mensen de verborgen potenties van de schepping ontdekken en verwerkelijken (cf. Chaplin, 2011, 72-73). Toesluiting betekent dat maatschappelijke verbanden en individuele mensen beknot worden in hun ontplooiing naar hun eigen aard, kwaliteit en mogelijkheden. Zijn conceptie van ontsluiting mag intussen niet

³³⁸. Zie NC II (260-261); VB (65, 101); TWT (67-74).

³³⁹. Goudzwaard (1976, 219-222) gebruikt het aansprekende beeld van de *tunnelsamenleving* om haar toesluiting mee aan te duiden. De moderne maatschappij kenmerkt zich door functionele stroomlijning en over-organisatie. Wellicht is het verhelderend om te onderscheiden tussen 'nog niet ontsloten' (zoals bijvoorbeeld een bloem in de knop) en 'toegesloten' (een lelijke bloem). Toesluiting is een dynamische ontvouwing van creatuurlijke mogelijkheden die tegen de goddelijke principes ingaan.

³⁴⁰. Zie NC III (186-187); VB (68, 71-72, 101). Vgl. Griffioen (1986, 84-94) over de invloed van het 19^e eeuwse cultuurevolutionisme op Dooyeweerd's theorie van ontsluiting.

³⁴¹. Zie RSW I (37); VB (73, 143).

vereenzelvigd worden met het vooruitgangsidee, aangezien Dooyeweerd zich rekenschap geeft van (1) de toesluiting van de samenleving ten gevolge van ongelijkmatige ontwikkeling van bepaalde maatschappelijke domeinen en (2) de betekenis van de religieuze antithese tussen geloof en ongeloof die de richting van ontsluiting en toesluiting bepaalt.³⁴² Tegelijk wijst hij ook een vervalsthese à la Spengler af (VB, 103; NC I, 214). In de wereldgeschiedenis is er – in bijbelse termen – ondanks de doorwerking van zonde en kwaad sprake van een ontwikkeling van tuin (het paradijs) naar stad (het nieuwe Jeruzalem), waarin de tuin is opgenomen (Openbaring 22: 1-2).

Het pistische aspect heeft een cruciale betekenis voor de ontsluiting van de maatschappij, omdat het haar geestelijke richting bepaalt. Sociale differentiëring vindt volgens Dooyeweerd plaats onder leiding van het pistische aspect, ongeacht de inhoud van het geloof. Dat is zijn vooronderstelling (NC II, 189, 291). De geloofsinhoud wordt ingegeven door de werkzame grondmotieven in een samenleving.³⁴³ Het pistische aspect is het grensaspect tussen tijd en eeuwigheid. In ontsloten toestand heeft het een geopend venster naar Gods Woordopenbaring, in (toe)gesloten toestand wendt het zich van God af en valt noodzakelijkerwijs terug op pseudo-openbaringen (zoals mythen, magische praktijken en idolen), verwijzend naar iets uit de geschapen werkelijkheid dat verabsoluteerd wordt.³⁴⁴

Dooyeweerd gaat uitvoerig in op de vraag hoe cultuurontsluiting kan plaatsvinden onder leiding van een afvallig geloof of grondmotief (VB, 94; cf. 100). Hij werkt de vraag vooral uit voor 'primitieve culturen', maar schenkt nauwelijks aandacht aan de mogelijkheid van ontsluiting van de overwegend seculiere, post-christelijke cultuur van de moderniteit (VB, 98-104). Dooyeweerd gaat er van uit dat het om een hegemoniaal geloof gaat: 'Wanneer zulk een afvallig geloof zich de leidende machtspositie verwerft, zal het onmiddellijk gevolg zijn, dat daarbij de ... *norm der cultuur-economie* wordt geschonden waardoor er een scherpe *disharmonie* in het cultuurleven optreedt'.³⁴⁵ Ontsluiting onder leiding van een afvallig geloof kan alleen plaatsvinden door verabsolutering van één of meerdere aspecten van

³⁴². Zie NC II (262, 263-265, 268-270, 294-295). Cf. Griffioen (1986, 87-89, 102-103); Mouw & Griffioen (1993).

³⁴³. Zie VB (94); cf. Chaplin (2011, 77-78); vgl. **3.3.4** & **4.4.1**.

³⁴⁴. Zie VB (94-96); NC II (309-330).

³⁴⁵. Zie VB (101; cf. 78, 82); NC II (286-289); TWT (74-75).

de geschapen werkelijkheid. Ze zal daarom onvermijdelijk een eenzijdig karakter hebben en disharmonieus verlopen.³⁴⁶

Een dergelijke, eenzijdige ontsluiting impliceert een ongelijkmatige ontwikkeling van maatschappelijke domeinen. Ze roept een reactie op van de bedreigde maatschappelijke sectoren die hun goed recht opeisen en wraak nemen op hun achterstelling (VB, 101-102). In dat opzicht is de wereldgeschiedenis ook het wereldgericht.³⁴⁷ 'Na het uiteenvallen van de kerkelijke eenheidscultuur, ... , zien wij inderdaad een wedloop om de suprematie tussen de ontbonden en gesecculariseerde cultuursferen ontstaan' (Dooyeweerd, 1986, 106).³⁴⁸ De doorwerking van de zonde en het kwaad brengen Dooyeweerd tot de slotsom dat ook ontsluiting onder leiding van het christelijk grondmotief nooit ten volle harmonieus kan verlopen (Dooyeweerd, 1986, 108). Iedere vorm van ontsluiting heeft haar eigen prijs, ongeacht welk grondmotief en welk maatschappelijk domein dominant is.

5.3.4 Vormen van sociale integratie

Sociale differentiatie vindt haar tegenhanger in integratie (TWT, 70-71). Ik zie bij Dooyeweerd twee vormen van sociale integratie: een verticale en een horizontale integratie. (1) De verticale integratie bestaat in de transcendentale betrokkenheid van alle maatschappelijke verbanden op God als Oorsprong van de werkelijkheid. Zij bestaan *unmittelbar zu Gott* oftewel *coram Deo*. In die zin is sociale integratie bij Dooyeweerd, evenals bij Frank, een geestelijke integratie die gestuwd wordt door de grondmotieven. Hierdoor hebben alle maatschappelijke verbanden een transcendentale openheid en geven zij antwoord op het appèl dat van God uitgaat (cf. **8.5.3**). Dit gaat terug op de cultuuropdracht uit Genesis 1.³⁴⁹

(2) Daarnaast vinden we bij Dooyeweerd uiteenlopende vormen van horizontale 'integrating tendencies in modern society' (NC III, 588 e.v.). Zij veronderstellen het gezichtspunt van een specifieke modaliteit en hebben betrekking op de maatschapsrelaties (V, 142). Zo onderscheidt hij sociale (in de zin van de modaliteit)

³⁴⁶. Het is onduidelijk waarin het systematische verschil bestaat tussen een eenzijdige ontsluiting en een toesluiting van de samenleving. Dooyeweerd gaat voorts niet in op de omgekeerde vraag, te weten: is toesluiting van de samenleving mogelijk onder leiding van het christelijk grondmotief? Een theocratie zou al snel vergaande bemoeienis impliceren van de Kerk met alle andere maatschappelijke verbanden en domeinen.

³⁴⁷. Zie TWT (74); VB (82, 101, 103); NC II (289-290).

³⁴⁸. Ik hoor hier een echo van Webers conflict tussen de waardesferen (Weber, 1988a, 536-573; 1988c, 604-605).

³⁴⁹. Zie NC II (262, cf. 279); NC III (169-170).

integratie door onder andere de mode, economische integratie (de economische orde), de publiekrechtelijke integratie door de staat (en breder: de rechtsorde), rationalisering door wetenschap en techniek.³⁵⁰ Dooyeweerd verbindt deze vormen van horizontale integrering met toenemende internationalisering of mondialisering (NC III, 599-601).

Hoe zou volgens Dooyeweerd *economisering* van de samenleving mogelijk zijn? Zijn uitgangspunt is dat alle maatschappelijke verbanden fungeren in alle modaliteiten, dus ook in het economisch aspect. In niet-economisch gekwalificeerde domeinen zoals politiek, zorg, onderwijs, media, sport enzovoort is het een analoog moment. Dat betekent dat financieel-economische zaken ten dienste staan van de betreffende kwalificerende functie. Het neoliberale marktdenken heeft echter van niet-economische domeinen een (quasi-)markt gemaakt die typisch economische standaarden volgt van concurrentie, efficiëntie, winstgevendheid enzovoort. Dat heeft voor de zorg, het onderwijs en andere sectoren tot gevolg dat hun bestemmingsfunctie verdrongen wordt door het economische aspect. Het economische wordt verabsoluteerd van analoog moment tot vermeende kwalificerende functie. Niet-economische maatschappelijke verbanden worden gereduceerd tot primair financieel-economische verhoudingen. Hierdoor ontstaan spanningen en conflicten vanwege de oorspronkelijk gegeven kwalificerende functie, te weten het morele aspect in geval van zorg en onderwijs. Zij kunnen niet meer tot bloei komen, evenmin de aldaar werkzame professionals. Voor de samenleving wordt het economische aspect dan de belangrijkste bron van integratie. Het economisch groeigeloof, in Dooyeweerds termen: een afvallig geloof, is het heersende grondmotief. Hij zou hier spreken van een disharmonieus verlopende ontsluiting die leidt tot een regressieve historische tendens.³⁵¹

5.3.5 Evaluatie: kritische vragen

Een eerste vraag aan Dooyeweerd betreft de onomkeerbaarheid en het (mogelijk) eindpunt van sociale differentiëring. Hier ontwaar ik een zekere ambiguïteit. Enerzijds worden er potenties, besloten in de schepping(sorde), tot wasdom gebracht. Ontdekkingen zoals in de natuurwetenschappen zijn onomkeerbaar: kennis die altijd zal blijven. Anderzijds laat de recente neoliberale economisering zien dat er een terugval optreedt in sociale differentiëring en ontsluiting bepaald niet onomkeerbaar is. Hiermee verwant is de kwestie wanneer en op basis van welke normatieve criteria differentiëring van de moderne samenleving haar eindpunt bereikt of een bovengrens vindt. Dooyeweerd gaat daar niet op in, behalve zijn

³⁵⁰. Zie NC III (437-438, 482-483, 505-506, 582, 588-603); cf. V (142-143).

³⁵¹. Zie NC II (360-362; cf. 286, 290).

opmerking dat het doel van het ontsluitingsproces *volledige* differentiatie is.³⁵² Is dan de (late) moderniteit zowel hoogte- als eindpunt van de culturele ontsluiting? Dat zou een verabsolutering van het moderne zijn en tegelijk een conservatieve rechtvaardiging (kunnen) impliceren van haar status quo in de periode tussen 1930 en 1970. Wolterstorff (1983, 42-68) heeft een vergelijkbare kritiek op Dooyeweerts opvatting van differentiatie als een specimen van (Parsoniaanse) moderniseringstheorie. Hij verwijt hem, mijns inziens terecht, niet in te gaan op de oorzaak van het differentiëringsproces, te weten de opkomst van de kapitalistische wereldeconomie (57). Hij oordeelt dat de ontsluiting van maatschappelijke verbanden tezeer een doel in zichzelf is: 'Too often he [Dooyeweerd, AZ] gives the impression that mankind was created to unfold social structures, rather than that social structures *have no justification* unless they serve mankind ... It is the *fullness of human life* that is the decisive test, not the proper realization of each sphere's inner nature.'³⁵³

Mijn tweede kwestie betreft het aggregatieniveau van Dooyeweerts differentiatietheorie. Zijn structuuranalyses bewegen zich uitsluitend op het niveau van gemeenschaps- en maatschaps-relaties. Bij hem ontbreekt het meer omvattende niveau van *maatschappelijke domeinen* waar gemeenschaps- en maatschapsrelaties met *eenzelfde bestemmingsfunctie* een sociale ecologie vormen: de economie, het recht, de politiek, het onderwijs, de wetenschap, de kunst, de godsdienst enzovoort. Deze kritiek is mede ingegeven door Luhmanns conceptie van de functiesystemen (cf. 5.4.2) waarvoor in Dooyeweerts systematiek geen analogon bestaat.³⁵⁴ Onder een maatschappelijk domein versta ik – in Dooyeweerdiaanse terminologie – een enkaptisch vervlochten netwerk van gemeenschaps- en maatschapsrelaties met eenzelfde bestemmingsfunctie, uiteenlopend van het sociale aspect, via het economische, esthetische, juridische, ethische aspect naar het pistische aspect. Nauwkeuriger: het verdient wellicht aanbeveling om het nieuwe concept van *netwerk-enkapsis* hier te beproeven, maar dat vraagt om nader onderzoek.³⁵⁵

³⁵². Zie VB (76); cf. Griffioen (1986, 105).

³⁵³. Cf. Wolterstorff (1983, 58-59, cf. 69-72). Hij staat ten aanzien van menselijke bloei dicht bij Taylor dan bij Dooyeweerd (cf. 5.5.1). Hij wijst diens ontologie af als essentialistisch ('the task of the State') en biedt een meer pragmatisch alternatief van de ordening van maatschappelijke functies die het beste het (normatieve) einddoel van *shalom* dient (62-63). Voor een vergelijkbare kritiek op sociale differentiatie bij Dooyeweerd zie Zuidervaart (2016, 226-227, 320-321).

³⁵⁴. Zuidervaart (2016, 256-260) signaleert eenzelfde tekort bij Dooyeweerd en stelt voor om de conceptie van macrostructuren in te voeren waarvan hij er – in navolging van Habermas (377) – drie onderscheidt: economie, staat en civil society.

³⁵⁵. Zie voor de introductie en kenmerken van een *netwerk-enkapsis* Verkerk et al. (2018, 99-101). Voorbeelden hiervan zijn het internet, het internet van dingen en sociale media.

5.4 Luhmann: functionele differentiatie zonder integratie

Luhmann heeft zich intensief beziggehouden met sociale differentiatie (GG, 595-865). Allereerst vat hij de moderne maatschappij op als het meest omvattende sociale systeem dat alle communicaties insluit (GG, 78-91, 150). Tegelijk gaat ze geheel op in het palet van functiesystemen, er is paradoxaal genoeg geen diepere of hogere eenheid. Dat is een onvermijdelijk gevolg van zijn anti-metafysische vooronderstelling (cf. 3.4.3). Ten tweede is voor Luhmann sociale differentiëring geen continue ontwikkeling. Historisch zijn er twee belangrijke discontinuïteiten geweest, te weten: (1) de overgang van primair segmentair gedifferentieerde samenlevingen (stammen, clans) naar primair hiërarchisch gedifferentieerde samenlevingen zoals de middeleeuwse standenmaatschappij en (2) de overgang van een primair hiërarchisch gedifferentieerde maatschappij naar de primair functioneel gedifferentieerde maatschappij, die alleen in Europa is opgekomen (GS I, 27; cf. 3.4.4). Modern-zijn staat voor hem gelijk aan functioneel gedifferentieerd zijn: 'Der Primat funktionaler Differenzierung ist die *Form* der modernen Gesellschaft' (GG, 776). In de derde plaats is sociale differentiëring niet normatief bepaald, maar het toevallige resultaat van een contingent verlopend sociaal evolutieproces (GG, 413-593). Ook hier doemt een paradox op: in retrospectief heeft de functioneel gedifferentieerde samenleving een (quasi-) noodzakelijk en daarmee normerend karakter gekregen.³⁵⁶

5.4.1 Moderniteit: het primaat van functionele differentiëring en de verdwenen leefwereld

De overgang naar het primaat van functionele differentiëring is vanuit een sociaal-evolutionair perspectief zeer onwaarschijnlijk en was aan het begin van de Nieuwe Tijd niet te voorzien.³⁵⁷ Maar nu is er geen alternatief voor, tenzij er evolutionair een nieuwe, onvoorzienbare weg wordt ingeslagen (P, 196). Dat werkt verlamdend voor iedere vorm van kritiek, vooral wanneer zich maatschappijbrede gevolgen (van de doorgaande zelf-reproductie) van functiesystemen aandienen zoals maatschappelijke en ecologische crises. Er is geen centrale sturingsinstantie die hen kan adresseren.³⁵⁸

De moderne maatschappij bestaat intussen uit een aantal ongelijke deelsystemen die ieder een specifieke functie vervullen ten bate van het geheel van de samen-

^{356.} Joas (2017b, 149-162; 2020, 260) zou hier, terecht, spreken over een retrospectieve illusie.

^{357.} Zie GG (707, 1050; cf. 609-618).

^{358.} Zie GG (802); SA 4 (37, 56-61).

leving (GG, 746).³⁵⁹ Daarin zijn ze gelijk. Functiesystemen zijn zowel universeel als specifiek (GG, 131, 709). Hun functie is gericht op de oplossing van een specifiek maatschappelijk probleem zoals schaarste in de economie of socialisering in opvoeding en onderwijs.³⁶⁰ Dat is ook het pragmatisch criterium om hen te onderscheiden.³⁶¹ Hun specifiek karakter impliceert dat functiesystemen elkaar niet kunnen vervangen. De functie van een functioneel deelsysteem staat voor zijn relatie met het maatschappijstelsel als geheel.³⁶² De maatschappij gaat bij Luhmann op in het palet van functiesystemen met als implicatie dat er geen ruimte meer is voor de leefwereld als bron van intersubjectieve verstandhouding tussen mensen (cf. WG, 340-342).³⁶³ Zijn anti-humanistische vooronderstelling dat mensen als psychische systemen deel uitmaken van de *omgeving* van sociale systemen maakt dat zij geen verantwoordelijkheid dragen voor hun autopoietische zelf-reproductie en haar gevolgen.³⁶⁴ Dat lijkt een tegenintuïtieve gedachte, maar voor Luhmann kunnen sociale en psychische systemen niet zonder elkaar bestaan. Ze ontstonden in co-evolutie (cf. 3.4.4). Zijn punt is dat individuen niet het (kleinste) element van de maatschappij zijn zoals de oud-Europese traditie sinds Aristoteles vooronderstelde.

5.4.2 De architectuur van functiesystemen

Aan de belangrijkste functiesystemen heeft Luhmann gedetailleerde analyses gewijd. Ik beperk mij hier tot de architectuur van de functiesystemen en licht deze toe aan de hand van het religiesysteem. Ze geeft een dieper inzicht in zijn conceptie van functionele differentiatie. Indien we op een meta-niveau de functiesystemen met elkaar vergelijken, *alsof* we buiten de samenleving staan, valt op dat ze een aantal structuurkenmerken gemeen hebben. Deze isomorfie of 'dieptestructuur' is medebepalend voor de samenhang in de maatschappij.³⁶⁵ Bij al hun materiële verschillen is er een gelijkkluidend begrippenapparaat waarmee Luhmann de functiesystemen analyseert: ze hebben allemaal een uiteenlopende functie, een eigensoortig communicatiemedium en een eigensoortige binaire code voor communicatie. Ook maakt hij voor alle functiesystemen een onderscheid tussen

³⁵⁹. Merk op dat Luhmann de relatie tussen functiesysteem en maatschappijstelsel als een deel-geheel verhouding conceptualiseert. Tegelijk gaat het geheel evenwel op in zijn samenstellende delen en is dus nooit meer dan de som der delen.

³⁶⁰. Luhmann omschrijft zijn functiebegrip in termen van meerdere functioneel-equivalente, contingente oplossingen voor een specifiek probleem. Dat veronderstelt een Durkheimiaanse arbeidsdeling in de maatschappij (RG, 115-118, cf. 120).

³⁶¹. Zie SS (405-407); WG (272).

³⁶². Zie GG (757, 1125); SS (405-408); WG (356-357).

³⁶³. Cf. Habermas (1986, 409, 411-412, 437) die zich op dit thema uiterst kritisch verhoudt tot Luhmann.

³⁶⁴. Zie GG (874-875); cf. SS (106, 559).

³⁶⁵. Zie BM (125); WG, 207).

(binaire) codes en programma's. Het gaat hem expliciet om de vergelijkbaarheid van de functiesystemen (GG, 12).

1. De *functie* van het religiesysteem is specifiek, uniek en onvervangbaar, namelijk om datgene wat onvertrouwd is in het vertrouwde te laten verschijnen.³⁶⁶ Hierin ligt de betekenis van het symbool of symboliek.³⁶⁷ Religie onderscheidt zich van andere functiesystemen door de beheersing van (rest-)contingenties oftewel *Kontingenzbewältigung*.³⁶⁸ Het gaat om contingenties uit de complexe omgeving van het maatschappijsysteem die door het religiesysteem geïnternaliseerd en verwerkt worden.

2. Een functiesysteem ontstaat eerst als er een verzelfstandigd *communicatiemedium* is dat zorgt voor operationele sluiting, dat wil zeggen: alle specifieke communicaties behoren ertoe en worden erdoor gereproduceerd. Het communicatiemedium van het religiesysteem bestaat in mythen en rituelen die geëvolueerd zijn tot symbolen en symboliserings van het geloof.³⁶⁹ Het religiesysteem selecteert uit de myriade van communicaties in de maatschappij uitsluitend dit type communicaties en brengt ze onder in één samenhangend systeem dat zichzelf reproduceert.³⁷⁰ Communicatiemediën zijn in complexe(re) samenlevingen nodig om het probleem van de (steeds) onwaarschijnlijker wordende aanvaarding en voortzetting van communicaties hanteerbaar te houden (FR, 91). Ze zorgen voor de overdracht van geselecteerde communicaties.³⁷¹ Het gaat telkens om een actualisering van de (binaire) codewaarde immanentie (RG, 77, cf. 66). De ontwikkeling van een symbolisch gegeneraliseerd communicatiemedium is een voorwaarde om te komen tot de verzelfstandiging (*Ausdifferenzierung*) van religie als functiesysteem.³⁷² Een definiërend kenmerk van Luhmanns communicatiebegrip is dat het uitsluitend

^{366.} Zie RG (79, 127-128, 154); GG (232, 646); FR (33-49); GS III (272)

^{367.} Zie GG (232, 646); RG (168-170, 173); GS III (273-274).

^{368.} Zie FR (230-231); RG (314, 316; SS, 467-468).

^{369.} Zie RG (89-193, 205 e.v.); FR (87, 92, 108-109, 134-141, 230-241); GS III (270, 318).

^{370.} Zie RG (203 e.v.); FR (81, 91-93, 121-125, 230).

^{371.} Zie RG (203-205), SS (205, 222-224), GG (316-396).

^{372.} Zie RG (208); GS III (262-270).

verwijst naar de maatschappij. Dat impliceert dat communicatie van mensen met God (en omgekeerd) a priori onmogelijk is.³⁷³

3. De *binaire codering* van een functiesysteem is een duplicatieregels voor de aanvaarding danwel verwerping van communicaties. Ze is nodig om met zelfbeschrijvingen de eigen autopoïësis mogelijk te maken en voort te zetten. Iedere binaire code heeft een positieve tegenover een negatieve waarde.³⁷⁴ Het binaire karakter van een code betekent dat er uitsluitend twee posities of waarden zijn, onder uitsluiting van een derde (*tertium non datur*): 'Ein Code ist eine Leitunterscheidung mit der ein System sich selbst und sein eigenes Weltverhältnis identifiziert' (RG, 65).³⁷⁵ Voor het religiesysteem is de binaire code de tegenoverstelling van transcendentie en immanentie. Dit is een systeeminterne en daarmee *communicatieve* onderscheiding in het medium symbolen. Transcendentie verwijst dus niet naar God of naar een metafysische instantie buiten de samenleving (cf. 4.5.1). Het onderscheid tussen transcendent en immanent wordt weer ingevoerd in het immanente (*re-entry*) zodat het onvertrouwde door religie verschijnt in het vertrouwde.³⁷⁶ Immanentie is de positieve waarde, transcendentie de negatieve waarde van de binaire code (RG, 77). De positieve waarde maakt de aansluiting van communicaties mogelijk, de negatieve waarde heeft als functie om zulke communicaties als informatie waarneembaar te maken.³⁷⁷ Er is, anders gezegd, een ingebouwde reflexiviteit in functiesystemen (RG, 67).

4. De toewijzing van communicaties aan één van beide waarden van een (invariante) binaire code, zoals immanentie versus transcendentie in het religiesysteem, maakt het volgens Luhmann nodig dat er (variabele) *programma's* beschikbaar zijn.³⁷⁸ Ze geven aan onder welke condities het juist of onjuist is om een specifieke communicatie toe te schrijven aan één van beide zijden van de binaire code. In het geval van het religiesysteem gaat Luhmann nauwelijks in op

³⁷³. Zie zijn artikel 'Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?', een provocerende en retorische vraag ineen (SA 4, 227-235; cf. RG, 166, 168; GG, 158; ESR, 158; GS III, 314). Voorts 'Die Unterscheidung Gottes' (SA 4, 236-253; cf. RG, 168), een opmerkelijke titel, want God wordt hier als een (logische) onderscheiding geïntroduceerd. Dit is een omkering van Hegel, bij wie God de wereld logisch van zichzelf onderscheidt en *eo ipso* schept. Aangezien Luhmann uitgaat van differenties (6.4.1) zijn alle begrippen binair, dat wil zeggen dat ze hun tegendeel veronderstellen. Een begrip als "God" kan dan alleen als gemaakt onderscheid bestaan. Voor Luhmann geldt dat God niet bestaat, omdat dat begrip niet kan bestaan. Maar wat nu als God een persoonsnaam zou zijn?

³⁷⁴. Zie RG (64-73, 127, 201); GG (359-369, 388, 407, 562-564, 748-749); GS III (298, 310-322); SA 4 (24-26).

³⁷⁵. Cf. RG (54); GG (360); GS III (313-314).

³⁷⁶. Zie RG (127, 151); GG (45, 50, 179-181, 646); GG (232, 645).

³⁷⁷. Zie RG (66; cf. 70, 80).

³⁷⁸. Zie RG (93 e.v.); GG (362-363, 377); WG (184, 401-402); WiG (249-251); SA 4 (15).

de inhoud van de programma's, terwijl zij er evident wel zijn; al verschillen ze naar kerkelijke denominatie. Voor het rechtssysteem zijn programma's wetten, verdragen en rechtbanken die beslissen over wat recht en onrecht is; voor het wetenschapssysteem theorieën en methoden om te bepalen wat waar en onwaar is; voor het economisch systeem investeringen in bedrijven om uit te maken wat tot kapitaalaccumulatie danwel kapitaalverlies leidt.³⁷⁹

5.4.3 Tweeërlei samenhang tussen functiesystemen

In zijn systematiek introduceert Luhmann twee begrippen waarmee hij de samenhang tussen functiesystemen articuleert: (1) de prestaties die zij aan elkaar leveren en (2) de structurele koppelingen van functiesystemen. Zij voorkomen fragmentatie en desintegratie van de samenleving.

1. Gezien vanuit elk specifiek functiesysteem behoren alle andere functiesystemen tot zijn maatschappij-interne omgeving. Hoewel ieder functiesysteem op operationeel niveau gesloten is (autopoïësis) is het op structureel niveau open naar de andere functiesystemen. Dat geeft uitdrukking aan hun wederzijdse afhankelijkheid.³⁸⁰ De waarneming van deze systemen geeft Luhmann aan met de term *Leistung* (GG, 757 e.v.). Functiesystemen leveren *prestaties* aan elkaar, zij binden functiesystemen aan de maatschappij (WG, 356). Het economische systeem brengt goederen en diensten voort ter benutting door de andere systemen, het rechtssysteem op zijn beurt juridische uitspraken, het wetenschapssysteem levert nieuwe kennis en toepasbare technologieën aan het economische en het politieke systeem, enzovoort.³⁸¹ De prestaties van het religiesysteem aan de (a) andere functiesystemen vat Luhmann samen als diakonie, de prestaties voor (b) personen (psychische systemen) als zielzorg (FR, 58). Prestaties leiden evenwel niet tot sociale integratie van functiesystemen (GG, 759).

2. Dan is er de figuur van de *structurele koppelingen* tussen functiesystemen. Zij knoopt aan bij de relatie tussen systeem en omgeving. Voor de maatschappij als sociaal systeem geldt dat ze op operationeel niveau geen communicatieve toegang heeft tot haar omgeving, ongeacht of dat psychische systemen danwel de natuur betreft (GG, 95-96). Structurele koppelingen dienen er toe om specifieke, gegeven verbindingen tussen systeem en omgeving te versterken en (vele) andere mogelijkheden buiten te sluiten.³⁸² Koppelingen zijn zo bepaald

³⁷⁹. Zie RG (93-94); GS III (312).

³⁸⁰. Zie GG (758); WG (636-640).

³⁸¹. Zie WG (264, 355-357).

³⁸². Zie GG (92-93); WG (163-166).

door ontkoppelingen (GG, 780). Structurele koppelingen garanderen a priori de aanpassing van een autopoïëtisch systeem aan zijn omgeving.³⁸³ Zo is er een structurele koppeling tussen sociale systemen en psychische systemen: beide zijn structureel op elkaar aangewezen en kunnen niet zonder elkaar (voort)bestaan.³⁸⁴

Hetzelfde gaat op voor de relatie tussen een functiesysteem en zijn maatschappij-interne omgeving die uitsluitend uit de andere functiesystemen bestaat (GG, 779). Voor Luhmann vervangt de onderscheiding tussen autopoïësis en structurele koppeling de klassiek-sociologische distinctie tussen (sociale) differentiatie en integratie (GG, 778). Hij noemt als voorbeelden van structurele koppelingen: (a) tussen politiek en economie: belastingheffing en de centrale bank; (b) tussen het recht en de politiek: de grondwet; (c) tussen recht en economie: eigendom en contract; (d) tussen wetenschap en onderwijs: de universiteit als organisatie; (e) tussen politiek en wetenschap: advies door experts; (f) tussen onderwijs en economie: diploma's voor de arbeidsmarkt.³⁸⁵ Opvallend is dat volgens Luhmann het religiesysteem nauwelijks structurele koppelingen gevormd heeft (GG, 787). Hij heeft hier, mijns inziens, een blinde vlek: er zijn immers structurele koppelingen van religie met het onderwijssysteem (bijzondere scholen), het wetenschapssysteem (theologische faculteiten, christelijke universiteiten) en het politieke systeem (christen-democratische politieke partijen) enzovoort.

5.4.4 Horizontale integratie in een polycentrische samenleving

Het meest opvallende is dat Luhmanns interpretatie van de moderne maatschappij geen ruimte laat voor (verticale) integratie, laat staan voor een geestelijke integratie, aangezien het hart van de mens en God geen rol spelen in zijn systeemtheorie. Dat wijst hij af als 'oud-Europees' denken. Hij verbindt verticale integratie met de voormoderne periode waarin hiërarchische differentiatie het dominante differentiatietype was. In die constellatie kon de eenheid van de maatschappij gerepresenteerd worden in de maatschappij: in de Kerk (de Paus) en/of het West-Romeinse rijk (de Keizer) en/of in de adelstand (de monarch). Daarom was er ook geen conceptie van integratie nodig (GG, 601). In de moderne conditie met een primaat van functionele differentiatie is er het lege centrum (cf. 4.5.2). De samenleving is polycentrisch geworden.³⁸⁶ Er is vanuit de functiesystemen gezien een kaleidoscopische veelheid van zelfbeschrijvingen van de maatschappij die niet tot een *Letztintegration* gesynthetiseerd kunnen worden (P, 22). Luhmann

³⁸³. Zie GG (102); WG (29).

³⁸⁴. Zie GG (103, 105-108); WG (38-44).

³⁸⁵. Zie GG (781-787).

³⁸⁶. Zie SS (14, 106, 284); GG (666); WG (357).

is een representant van de verloren eenheid van de moderniteit. Een belangrijk implicatie is dat een integrale maatschappijkritiek onmogelijk is, nog afgezien van zijn vooronderstelling van een a-normatieve of waarde vrije sociale theorie, die daarvoor geen ruimte biedt:

In einer Lage, wie sie durch diese theoretischen Annahmen beschrieben ist, gibt es keine Möglichkeit, "das System abzulehnen" und "alternative" Lebensgrundlagen zu suchen. "Die" Gesellschaft kann, ..., nur in der Form ihrer Differenzierung abgelehnt werden. Jede "Kritik" hat aber (...) Formen der Differenzierung vorauszusetzen, also zu akzeptieren. Insofern sind die zentrale Probleme durch Strukturen bedingt, deren Ablehnung man nicht durchhalten könnte, weil das hieße, ohne Gesellschaft zu leben (SA 4, 60-61; cf. P, 75-78).

5

Dat roept de vraag op naar horizontale integratie. Binnen zijn systeemtheorie zijn er de samenhangen tussen de functiesystemen in de vorm van onderlinge prestaties en structurele koppelingen, maar zij zijn niet identiek met integratie. Uiteindelijk vinden, mijns inziens, alle functiesystemen hun integratie in Luhmanns systeemtheorie, verankerd in de sociologie als deelsysteem van het wetenschapssysteem.³⁸⁷ Het wetenschapssysteem krijgt daarmee een dubbelzinnige status. Enerzijds is de wetenschap één van de functionele deelsystemen van de moderne maatschappij, anderzijds is het Luhmanns sociale systeemtheorie binnen die maatschappij van waaruit de moderniteit geprivilegieerd wordt waargenomen en geïnterpreteerd: 'Die Soziologie ist jedoch durch ihre Problemstellung *Reflexionswissenschaft des gesamtgesellschaftlichen Systems*' (GS II, 198; cf. GG, 1128-1142; mijn cursivering, AZ). In andere woorden, zijn (wetenschaps) sociologie is de impliciete metafysica en ontologie van een gefunctionaliseerde moderniteit. Met behulp van zijn isomorfe begrippenapparaat geeft Luhmann uiteindelijk, zij het impliciet, een *theoretische integratie* van de functiesystemen.³⁸⁸ Sociologie is dan het 'master discourse' dat de theologie en filosofie vervangen heeft.

^{387.} Hier zie ik een structurele parallel tussen Luhmann en Hegel. Zoals de absolute Geest haar wereldhistorisch hoogtepunt en tegelijk eindpunt vindt in Hegels filosofisch systeem (aldus Hegel), zo vindt de gefunctionaliseerde moderniteit haar hoogte- en eindpunt in Luhmanns sociale systeemtheorie (aldus Luhmann impliciet). Dat is de *Letztintegration* van *dit* samenlevingstype die hij vooronderstelt. Het verschil met Hegel is dat bij Luhmann het teleologische kader ontbreekt, de noodzakelijkheid van de historische ontwikkeling is ingeruild voor contingentie en dat rationaliteit systeemimmanent is in plaats van "geëmaneerd rationaliteit".

^{388.} Cf. Zijlstra (2014, 104, 116-117).

Hoe zou Luhmann de *economisering* van de maatschappij onder het neoliberale gesternte duiden? Strikt genomen is dat binnen zijn conceptie van functionele differentiatie onmogelijk. De belangrijkste reden hiervan is dat de binaire coderingen niet convertibel zijn.³⁸⁹ Bovendien fungeert functionele differentiëring als het (quasi-)noodzakelijk en onomkeerbaar kader voor de moderne maatschappij. Aangezien hij een a-normatieve, waarde vrije sociale systeemtheorie voorstaat, kan Luhmann economisering niet zien als een schending van de functie van niet-economische functiesystemen. Zijn enige, impliciet-normatieve argument bestaat in de (partiële) de-differentiëring of liever terugval in een hybride constellatie van hiërarchische en functionele differentiëring. Daarmee zou een verlies gepaard gaan in de verwerkingscapaciteit van complexiteit in en van de maatschappij. Tegelijk zagen we eerder (cf. 4.5.3) dat er, ondanks het primaat van functionele differentiëring, dominante functiesystemen zijn waaronder het economische functiesysteem. Zij zijn leidend in de ontwikkeling van de maatschappij. Hier sluit de neoliberale economisering vermoedelijk bij aan. De figuur van de prestaties van het economische systeem voor andere functiesystemen impliceert niet de transformatie van hun interne structuur tot (quasi-)marktverhoudingen (cf. WiG, 26-28).

5.4.5 Evaluatie: kritische vragen

Mijn eerste punt betreft Luhmanns overwaardering van functionele differentiatie met een dominantie van systeemrationaliteiten ten koste van de leefwereld en de humaniteit. Dat leidt tot de vraag of functionele differentiëring een eindpunt kent en wat haar zou kunnen begrenzen; of dat ze eindeloos doorgaat totdat er eventueel een implosie van binnenuit of een explosie van buitenaf volgt:

Aber die soziologisch interessantere Frage ist: wieviel Expansion nach innen die Gesellschaft damit [autopoietische systeemvorming, AZ] erzeugt, wieviel Monetarisierung, Verrechtlichung, Verwissenschaftlichung, Politisierung sie erzeugen und verkraften kann; und wieviel davon gleichzeitig (statt z.B. nur Monetarisierung); und andererseits: was die Auswirkungen sein würden, wenn die Funktionssysteme schrumpfen, wenn es zu Demonetarisierungen, Deregulationen etc. kommt (GG, 757).

Luhmann formuleert overigens geen antwoord op deze aangelegen vragen. Hij doet wel de *Grundannahme* dat de overgang naar functionele differentiëring haar afsluiting vindt in de wereldsamenleving (GG, 809). De begrenzing zou mogelijk kunnen liggen in een evolutionaire overgang naar het primaat van een nieuwe, nu nog onbekende differentiatievorm. Maar dat is natuurlijk een vlucht naar voren.

³⁸⁹. Zie GG (366-367); cf. WiG (85-86).

Functiesystemen zelf ontberen een intrinsieke danwel een extrinsieke normatieve begrenzing van hun autopoïësis.

Een tweede vraag: hoe kunnen de maatschappijbrede, schadelijke gevolgen van functionele differentiëring, uitlopend op ecologische crises, klimaatopwarming, onvoorziene risico's van technologie en wetenschap en van functiemaximalisering in functiesystemen, worden ondervangen?³⁹⁰ In Luhmanns woorden: 'Es gibt in der Gesellschaft nach all dem keine Zentralkompetenz für Behandlung ökologischer Probleme. Jedes Funktionssystem ist auf sich selbst angewiesen ... Die Nichtzentralisierbarkeit ökologischer Kompetenzen mag als eine Strukturschwäche der modernen Gesellschaft angesehen werden' (GG, 804, 805).³⁹¹ Mijns inziens zegt het laatste veel meer over de structurele zwakheid van Luhmanns theorie dan over die moderne samenleving, tenzij men natuurlijk beide vereenzelvigt.

Mijn derde opmerking is, in het verlengde hiervan, dat Luhmann nauwelijks aandacht heeft voor processen van functiesysteemoverschrijdende netwerkvorming die met name door de mondialisering vanaf de jaren 1990 een sterke impuls hebben gekregen (cf. Castells, 2000; Verbrugge, 2023, 95-104). Zij relativeren het primaat van functionele differentiëring in de zelfbeschrijving van de maatschappij. Het gaat om complexe netwerken waarin politiek, technologie, wetenschap en economie met elkaar vervlochten zijn geraakt tot een (over)complex 'geheel' dat geen systeemkarakter heeft in Luhmanns betekenis. Al moet gezegd worden dat hij reeds in de jaren 1970 de wereldsamenleving ('Weltgesellschaft') in het vizier kreeg.³⁹² Die is echter juist een wereldmarkt gebleken.

5.5 Taylor: sociale differentiatie, instrumentele rationaliteit en humaniteit

Bij Taylor ontbreekt, evenals bij Frank, een expliciete theorie over sociale differentiëring. Toch biedt hij voldoende aanknopingspunten voor een reconstructie. Ik doe dat vooral in het licht van zijn conceptie van *Reform* als geestelijk motief van modernisering.³⁹³ Het is een proces van disciplineren en rationalisering dat begon met kerkelijke hervormingen in de 11^e en 12^e eeuw.³⁹⁴ In de vroegmoderne tijd ontwaart Taylor een geleidelijke overgang van de hiërarchisch-teleologische

^{390.} Zie GG (801-805); ÖK (38).

^{391.} Cf. WG (663); ÖK (216, 220-222, 247).

^{392.} Zie zijn artikel 'Die Weltgesellschaft' uit 1971, opnieuw gepubliceerd in: SA 2 (51-71); cf. GG (806-812).

^{393.} Zie SA (61-63, 77, 82-83, 465).

^{394.} Zie SA (64, 68, 242-243, 265); DC (215-216).

kosmische orde naar de horizontale Moderne Morele Orde (MMO).³⁹⁵ De MMO is zijn interpretatiekader van de moderne maatschappij en de reactie, onder inspiratie van de Romantiek, op negatieve verschijnselen als vervreemding, melancholie en zinverlies. Hij richt zich vooral op de(ze) *gevolgen* van sociale differentiëring dan met het verschijnsel zelf. Zijn focus ligt meer op de menselijke persoon en de (bedreigde) humaniteit dan op de structuur van de maatschappelijke domeinen.³⁹⁶

5.5.1 De Moderne Morele Orde en sociale differentiatie: instrumentele rationaliteit

Ik zie bij Taylor tenminste drie invalshoeken voor sociale differentiatie. Allereerst introduceert hij onder het label 'seculariteit-1' de scheiding tussen kerk en staat, een scheiding die ik interpreteer als hun typisch moderne differentiatie.³⁹⁷ Dit maakt dat godsdienst één van de maatschappelijke domeinen geworden is (SA, 816). Het betekent niet noodzakelijk dat zij, onder erkenning van hun specifieke rationaliteit, niet tegelijk ook door geloof gevormd en gemotiveerd kunnen worden (SA, 425). Dat blijkt vooral uit zijn beschrijving van de *Age of Mobilization* (SA, 423-472).

Ten tweede interpreteert Taylor de ontwikkeling van de MMO als een verbreding van de *politieke* sfeer naar de *economische* sfeer, aanvankelijk aangeduid als de *commercial society*. Dat impliceert hun onderlinge differentiatie.³⁹⁸ De MMO is gericht op wederzijds voordeel, in het politieke domein op veiligheid en welzijn van burgers en in het economisch domein op vergroting van hun welvaart via arbeidsdeling.³⁹⁹ Als de MMO zich na de 18^e eeuw verbreedt van een kleine elite naar grotere bevolkingsgroepen, van wie hun gemeenschappelijke voorstelling van de samenleving getransformeerd wordt, ontstaan de moderne sociale verbeeldingen (*modern social imaginaries*).⁴⁰⁰ Taylor onderscheidt er een drietal, te weten: de economie (als geobjectiveerde werkelijkheid), de publieke sfeer en de praktijken van democratisch zelfbestuur gebaseerd op volkssoevereiniteit.⁴⁰¹ De publieke sfeer is een gemeenschappelijke ruimte waarin burgers elkaar treffen om zaken van algemeen belang te bediscussiëren om tot een gezamenlijk standpunt te komen (SA, 185, 187, 188).

^{395.} Zie SA (159-171); MSI (2, 3-22, 72-79); DC (332-342).

^{396.} Daarin is zijn focus precies omgekeerd van Luhmann, bij wie mens en humaniteit wegvallen. In dit opzicht toont hij een zekere verwantschap met het personalisme van Frank.

^{397.} Zie SA (1, 425, 454, 816).

^{398.} Zie SA (185, 430, 447); SoS (285-286).

^{399.} Zie SA (166, 170, 177).

^{400.} Zie SA (171, 146, 161, 171-175, 281, 323).

^{401.} Zie SA (176-207, 210-211, 713). Taylor wekt met de typering 'geobjectiveerde werkelijkheid' de indruk een ontologische status toe te kennen aan de economie. Dit lijkt mij een reïficatie.

Als derde invalshoek is er een onderscheid tussen *arbeid* (economie) en *gezin* (incl. huwelijk). Zij vormen tesamen het levensideaal van de bevestiging van het gewone leven (*the affirmation of ordinary life*).⁴⁰² Dat kenmerkt de protestantse Reformatie. Er zijn geen bijzondere of hogere roepingen (de geestelijkheid), maar alle beroepen zijn gelijkwaardig voor God en kunnen met eenzelfde roepingsbesef worden beoefend.⁴⁰³ Protestanten volgden het principe van het algemeen priesterschap van de gelovigen (1 Petrus 2: 4-10). Arbeid en gezin dragen voor Taylor beide bij aan *human flourishing*.⁴⁰⁴ Het ideaal van het gewone dagelijkse leven als *locus* van zinervaring, vervangt het contemplatieve levensideaal als hoogste goed uit de Grieks-Romeinse wereld (de filosofen!) en de middeleeuwen (de geestelijkheid).⁴⁰⁵

Samenvattend onderscheidt Taylor dus de domeinen van godsdienst (de kerk), politiek (de staat), economie (arbeid), huwelijk en gezin, en de publieke sfeer (met name het publieke debat in de media). Daarnaast is er de sfeer van de wetenschap.⁴⁰⁶ De MMO impliceert een horizontale differentiatie. Het meest opvallende in alle gedifferentieerde domeinen is het proces van *Reform*, preciezer: de instrumentele rationalisering en disciplineren die erin werkzaam zijn. Het primaat van de instrumentele rede betekent 'de meest economische toepassing van middelen ... voor een gegeven doel'.⁴⁰⁷ Hoewel de MMO geen ontologisch substraat heeft, lijkt de *vector of Reform* de gemeenschappelijke drager of het subject van functionele differentiëring.⁴⁰⁸ Iedere sociale sfeer heeft haar eigen intrinsieke rationaliteit: '... the considerations we act on are internal to the "rationality" of each sphere ...' (SA, 2, cf. 425; mijn cursivering, AZ).

Bij Taylor vormt *Reform* de samenhang van de instrumenteel-rationeel gedifferentieerde sociale sferen. Zij hebben binnen de MMO een contingent karakter, dat geldt met name de a-normatieve, contingente verdeling van functies waaraan geen hoogste goed ten grondslag ligt: '... whatever distribution of functions a society might develop is deemed contingent; it will be justified or not instrumentally; it

^{402.} Het derde deel van SoS (211-302) biedt een wijsgerige interpretatie hiervan: 'Ordinary life' verwijst naar 'those aspects of human life concerned with production and reproduction, that is labour, ..., and our life as sexual beings, including marriage and family' (SoS, 211; cf. 13, 144, 223, 285, 289-294, 370; SA, 79-81, 144, 170, 179, 230, 266, 370, 627-628; MSI, 73-74). Het valt mijns inziens samen met Hegels *Sittlichkeit* die familie, *bürgerliche Gesellschaft* (met name de economie) en de staat omvat. Hierbij is de staat het alomvattende.

^{403.} Zie SoS (214, 215, 217, 221, 223, 370).

^{404.} Zie SA (430); SoS (268); MSI (73-74).

^{405.} Zie SA (164-166); SoS (213).

^{406.} Zie SA (58, 90, 98, 114, 332, 343, 446, 542, 568, 741); SoS (230-233).

^{407.} Zie MM (18, 19, 96-109).

^{408.} Zie SA (98, 145, 465, 496-497, 532, 541).

cannot itself define the good' (SA, 165; cf. MSI, 12). Voor Taylor heeft functionele differentiatie als zodanig geen betekenis of zin ('no essential worth'; SA, 165), ondanks de basale norm van onderling dienstbetoon in de MMO. Maar die lijkt, zonder ontologisch substraat, net zo vrijzwevend en contingent als de uitkomsten van de differentiëring zelf. Het maakt ook begrijpelijk waarom Taylor deze van zin verstoken gedifferentieerde structuur compenseert met de zogenoemde (ongedifferentieerde) anti-structuur als bron van zingeving (cf. 5.5.3).

5.5.2 De tegenoverstelling van teleologisch-hiërarchische differentiatie en moderne horizontale differentiatie

Om Taylors analyse van de MMO meer reliëf te geven, is het inzichtgevend haar te contrasteren met de historisch voorafgaande hiërarchisch-teleologische ordening van de werkelijkheid.⁴⁰⁹ Kenmerken hiervan zijn: (1) een metafysische en ontologische verankering in de wereld van Vormen (of Ideeën) oftewel een Platoons-Aristotelische zijnsorde; (2) een normatieve ordening waarin alle dingen, inclusief mens en samenleving, een voorgegeven *telos* nastreven, die ordening wordt gerealiseerd door de werkzame Vormen of Logos; (3) een hiërarchische complementariteit van functies die vervuld moeten worden, waarbij de maatschappelijke orde correspondeert met de kosmische orde⁴¹⁰; en (4) een heterogeniteit in de tijd: er zijn hogere of sacrale tijden (de eeuwigheid) waarin de aardse of profane tijden verworteld zijn en het dagelijks leven zijn ritme geven.⁴¹¹ De zin van de werkelijkheid was in deze kosmische orde gegeven met de *doelen* (doeloorzaken) van de dingen, de mens en de maatschappelijke standen. Ze werd daarom niet geproblematiseerd, scherper: *kon* niet worden geproblematiseerd.⁴¹² De maatschappij was een *mediated access society* waarin persoonlijke banden het weefsel van de standen vormden. De toegang tot het 'geheel', de top van de samenleving of tot God zelf was een bemiddelde toegang: er was een rangorde van heiligen, geestelijken, wereldlijke heren enzovoort die de toegang voor 'gewone' mensen reguleerden.⁴¹³

De MMO kent daarentegen een horizontale differentiatie van maatschappelijke domeinen. Ze is niet ontologisch of metafysisch geborgd, maar kent een

^{409.} Zie SA (60-61, 324-325, 392; cf. 3.5.4).

^{410.} Zie SA (45, 123, 125, 163, 165, 283-284); SoS (160-161); DC (291). De hiërarchische complementariteit van functies in de Middeleeuwen kende een evenwicht: '... the famous formula: the clergy pray for all, the lords defend all, the peasants labour for all, encapsulates the idea that society is organized in complementary functions, which nevertheless are of unequal dignity' (SA, 45, 123; cf. MSI, 11).

^{411.} Zie SA (54-59, 195-196, 265, 712-715, 798), MSI (97-98); DC (87-89).

^{412.} Zie SA (31-35, 280-281).

^{413.} Zie SA (209-210); MSI (157-159); SoS (216-217).

contingente ordening van functies. De opkomst van de moderne natuurwetenschap droeg in belangrijke mate bij aan de teloorgang van het Platoonse-Aristotelische wereldbeeld.⁴¹⁴ Van de vier oorzaken bij Aristoteles resteerden alleen de werk-oorzaken.⁴¹⁵ Het gevolg hiervan was dat het nieuwe, mechanistische wereldbeeld, waarop de MMO teruggaat, geen gegeven zin(volheid) meer belichaamde en er op termijn een zinsverduistering kon opdoemen. De MMO belichaamt de overgang van de kwalitatieve en zingeladen zijnsorde naar een causale (mechanische) orde zonder zin.

Ook de tijd werd horizontaal, losgemaakt uit haar verbinding met hogere of heilige tijden. Dat maakte haar homogeen.⁴¹⁶ De resulterende gelijktijdigheid is een contingente samenloop van gebeurtenissen die niet langer hun eenheid (kunnen) vinden in een hogere tijd, die hen zinvol op elkaar betreft (SA, 209). Deze eenheid verschijnt dan als "verloren illusie". De samenleving werd een *direct access society* waarin ieder mens onbemiddeld toegang heeft tot het geheel en gebeurtenissen simultaan plaatsvinden, gereguleerd door onpersoonlijke, egalitaire verhoudingen.⁴¹⁷ De wereld van de werkzame Logos maakte plaats voor de immanente *vector of Reform*, die mijns inziens een impliciete metafysische functie vervult.⁴¹⁸

5.5.3 Gedifferentieerde structuur versus ongedifferentieerde anti-structuur

De instrumenteel gerationaliseerde MMO is van zin verstoken en vormt daarmee een bedreiging van de humaniteit. Wie alleen maar hierbinnen zou leven ervaart vervreemding en een tekort aan menselijke bloei. Mensen verlangen naar zinervaring en dat vereist als compensatie een tijdelijke opschorting van het leven binnen de gefunctionaliseerde structuren.⁴¹⁹ Vandaar dat ik Taylors opvatting van moderniteit interpreteer als bestaande uit twee compartimenten,

^{414.} Zie SA (283-284); MSI (79-80).

^{415.} Zie SA (98, 183); MSI (70-71, 79-80).

^{416.} Zie SA (208-209, 713).

^{417.} Zie SA (207-211, 281, 368, 392, 457, 481, 713); MSI (155-161, 107); DC (86-89, 276). Anders dan in de hiërarchisch-teleologische orde is onduidelijk wat Taylor, in de *direct access society*, precies bedoelt met 'het geheel' waartoe iedereen een gelijke toegang heeft, maar dat er tegelijk niet meer is (SA, 209).

^{418.} De moeilijkheid met begrippen als *Reform* is dat ze niet direct uit de beschikbare bronnen zijn af te leiden.

^{419.} De bedreiging van humaniteit en het menselijk verlangen naar zinervaring duiden op een impliciete metafysica bij Taylor. Zijn kritische denken kan zichzelf niet als immanent denken.

die elkaar wederkerig oproepen en nodig hebben.⁴²⁰ Hij roept namelijk het beeld op van een moderniteit waar zinverlies en het blijvende menselijk verlangen naar zinervaring in een spanningsvolle verhouding tot elkaar staan. Om dat nader te articuleren gebruikt hij de aan Turner (1969, 131-165) ontleende onderscheiding tussen *structuur* en *anti-structuur*.⁴²¹ In de voormoderne samenleving met haar hiërarchische complementariteit van functies bestond een evenwicht tussen de sociale orde en de tijdelijke omkering ervan tijdens het carnaval.⁴²² Structuur staat voor de sociale orde en anti-structuur voor haar tijdelijke omkering: 'In its general form, the relationship could be put this way: all structure needs anti-structure' (SA, 47). Structuur verwijst in de moderniteit naar de MMO.

De uiteenlopende domeinen blijken bepaald te worden door zogenoemde (morele gedrags-)codes die een (zelf-)disciplinerend en dwingend karakter hebben.⁴²³ In de voormoderne samenleving is er 'a play of structure and anti-structure, code and anti-code' (SA, 48; cf. 50, 53). Deze codes, de druk om zich te conformeren aan het vigerende maatschappelijk bestel, dienen met enige regelmaat doorbroken te worden. Turner ziet volgens Taylor een verschil tussen onze gedifferentieerde rollen en taken (*diversified coded roles*) en de aantrekkingskracht van de (ongedeelde) gemeenschap (*communitas*) van mensen.⁴²⁴ De anti-structuur, die in de voormoderne sociale orde van buiten de maatschappij, ja zelfs van buiten de mensheid kon komen, legitimeert de structuur (SA, 49; cf. 712). Ze opent spontaneïteit, creativiteit en verbeeldingskracht, kortweg: de vrijheid van mensen (SA, 50). Taylor ziet hier een dialectiek tussen structuur en anti-structuur: 'The general phenomenon here is thus a sense of the necessity of anti-structure. All codes need to be countervailed, sometimes even swamped in their negation ...' (SA, 50).

In de moderniteit signaleert hij twee veranderingen in de relatie tussen structuur en anti-structuur. (1) Op het niveau van de maatschappij als zodanig is er geen erkenning meer van de noodzaak van een anti-structuur (SA, 50). De behoefte eraan is verschoven naar de privéwereld van mensen en hun betrekkingen met familie

⁴²⁰. Dit kondigt zich al aan in het artikel 'Legitimation Crisis?' uit 1985 (PHS, 248-288). Daarin benoemt hij een vergelijkbare spanning tussen structuur en anti-structuur, maar dan beperkt tot de sfeer van de economie. Productieve arbeid is in de moderniteit instrumenteel voor consumptie en ontleent daaraan haar betekenis: 'In a sense, we are Romantics in our private existence, our love lives are drawn by a notion of Romantic mutual discovery, we look for fulfilments in our hobbies, in our recreation; while the economic, legal and political structures in which we coexist are largely justified instrumentally' (276). Dit is Hegel, maar dan *minus* de staat.

⁴²¹. Zie SA (45-54, 124, 712, 715).

⁴²². Zie SA (87, 123, 135).

⁴²³. Zie SA (47, 48-49, 51, 52, 364, 399, 497, 688, 704 e.v., 737, 742 e.v.); DC (347-366).

⁴²⁴. Zie SA (49, 50, 124).

en vrienden. Er is een verlangen om van tijd tot tijd aan het gecodeerde leven te ontsnappen door middel van vakanties, retraites, pelgrimages, festivals, alcohol en drugs, funshoppen, sporttoernooien, enzovoorts; door hem samengenomen in de categorie van de *festive*.⁴²⁵ Zij bieden mensen een geconcentreerde, maar tijdelijke zinervaring (*fullness*) in een momentane, ongedeelde gemeenschap (*communitas*). Hun fragmentatie in gecodeerde rollen maakt tijdelijk plaats voor eenheid en heelheid.⁴²⁶ Zinervaring is dan alleen nog *private zingeving* oftewel een allerindividueelste spiritualiteit, authenticiteit en zelfontplooiing; al zijn de voorbeelden van de *festive* bij uitstek collectief, maar ieder maakt hieruit een individuele mix.

(2) Het spanningsvolle evenwicht van structuur en anti-structuur is onder de MMO verbroken. De transcendente bron van de anti-structuur is verdwenen danwel verduisterd (SA, 50). Taylor ziet hier een verband met de opkomst van seculariteit-1 (SA, 50; cf. 4.6). De consequentie hiervan is dat de codes van de gedifferentieerde structuur een totalitair karakter gekregen hebben (SA, 51). Hij spreekt niet alleen – voor zijn doen – bijzonder scherp over de ‘spirit of totalitarianism’ maar ook over ‘the tyranny of instrumental reason, the forces of conformity, the rape of nature, the euthanasia of the imagination ...’ (SA, 53). Het tirannieke van de instrumentele rationaliteit toont zich in codefetisjisme, de (moralistische) verabsolutering van codes.⁴²⁷ De verduistering van de anti-structuur heeft ook de revolutionaire utopie mogelijk gemaakt met haar pretentie van de perfecte code die geen tegenspel meer behoeft (SA, 51, 53): ‘It is the anti-structure to end all anti-structure’ (SA, 53). Dit weerspiegelt onder een omgekeerd voorteken het codefetisjisme van de wereld van de structuur.

De anti-structuur ontkomt evenwel niet aan enigerlei institutionalisering. Er is een onofficieel gebied (*informal zone*) dat zich richt op het privéleven van mensen. Hierin ontwikkelt zich een eigen (semi-)publieke sfeer die paradoxaal genoeg ook functioneel gedifferentieerd is in kunst, literatuur, muziek, religie, amusement, sport enzovoort.⁴²⁸ Ze biedt een extrinsieke correctie op en compensatie voor de wereld van de structuur: ‘Without this zone, life in modern society would be unliveable’

⁴²⁵. Zie SA (469, 482, 516-517, 546, 554, 730); DC (259).

⁴²⁶. Zie SA (613); DC (259-260).

⁴²⁷. Zie SA (52, 312, 399, 509, 707, 742-743); DC (351, 353, 362-365). Taylor definieert: ‘Code fetishism means that the entire spiritual dimension of human life is captured in a moral code’ (DC, 353). In 7.6.3 laat ik zien dat Taylor in de bijbelse notie van *agapè* een alternatief ziet voor de (verabsoluteerde) codes (SA, 158, 246-247, 737-738; DC, 355).

⁴²⁸. Zie SA (45-54, 712, 715).

(SA, 52). Dat is de malaise van de moderniteit.⁴²⁹ Hoe dan ook, de informele zone is kwetsbaar voor marketing en commercialisering. De anti-structuur is aangevochten en onstabiel (SA, 303, 308). Haar tijdelijk karakter is wezenlijk, omdat een leven uitsluitend binnen de anti-structuur zijn eigen morele problemen oproept (SoS, 424, cf. 457-458).

5.5.4 Integratie van de moderne samenleving: Reform?

De *vector of Reform* vormt de samenhang tussen de instrumenteel gerationaliseerde sociale sferen van de MMO. De anti-structuur betekent juist een tijdelijke opschorting van deze constellatie. Ook al roepen beide compartimenten elkaar op, er is bij Taylor niet een (uiteindelijke) integratie mogelijk van structuur en anti-structuur, omdat (1) op het niveau van de moderne samenleving het evenwicht verbroken is waar hij als vooronderstelling vanuit gaat en (2) de anti-structuur uitsluitend het privé-domein van mensen betreft. Bij Taylor is er, evenals bij Luhmann, geen sociale integratie mogelijk, omdat (3) de moderne samenleving a-centrisch is: 'Modern society required also transformations in the way we figure ourselves as societies. Crucial among these has been this ability to *grasp society from a decentered view which is no one's*' (SA, 209; cf. 718-719; mijn cursivering, AZ).

Hoe zou Taylor denken over de *economisering* van de samenleving? (1) Zijn MMO is er in zekere zin de historische aanjager van met individuen die hun wederzijds voordeel nastreven (SA, 176-185). (2) De economische sfeer behoort tot de dominante maatschappelijke domeinen en vormt misschien wel het hart van de 'structuur', inclusief de *festive* van de anti-structuur. Ze wordt bevoordeeld door de overheersing van instrumentele rationaliteit waarin het efficiënt gebruik van middelen centraal staat om vastgestelde doelen te bereiken (MSI, 70-72). (3) Door secularisering van de *affirmation of ordinary life* zijn arbeid en economie op zichzelf gesteld geraakt met dwingende (gedrags)codes zoals een overspannen arbeidsethos (zie het motto van Weber). De onderlinge dienstbaarheid van mensen aan elkaar is sinds de 18^e eeuw getransformeerd in transacties op basis van welbegrepen eigen belang. (4) Aangezien alle sociale sferen bepaald worden door instrumentele rationalisering, kunnen zij door de economie tamelijk wrijvingloos worden ingepalmd.⁴³⁰ De *vector of Reform* heeft hierom een homogeniserende werking (SA, 771-772). (5) Bij Taylor worden de sociale sferen niet door een innerlijke normativiteit begrensd, alleen de codes hebben een zekere normerende, vooral moraliserende en disciplinerende functie. Maar zij bevestigen juist de status quo

⁴²⁹. Zie SA (299-321); DC (356); MM.

⁴³⁰. Merk op dat dit precies het omgekeerde is van Luhmanns positie: daar laten de niet-economische functiesystemen juist geen overname door het economische systeem toe.

van de economie. De economische sfeer kan alleen extrinsiek enigszins begrensd worden vanuit de anti-structuur. Samenvattend heeft Taylor enerzijds een kritisch oordeel over economisering vanwege een bedreigde humaniteit, anderzijds ontbeert hem het conceptuele instrumentarium om het proces van economisering een halt toe te roepen.⁴³¹

5.5.5 Evaluatie: kritische vragen

Een eerste vraag betreft Taylors typering van de moderniteit in termen van een dialectiek van structuur en anti-structuur oftewel van zinverlies en zingeving.⁴³² Zijn analyse is boeiend, maar ook onbevredigend. Hij verantwoordt deze tweedeling niet, met name niet waar het om onderscheidende criteria gaat. Zinervaring in het publieke domein is verschoven naar individuele zingeving in het privé-domein. Waarom zou de wereld van de structuur als zodanig van zin(ervaring) verstoken zijn of aan permanente zinsverduistering lijden? De geconcentreerde zinervaringen met een herbetovering van het leven in de informele zones zijn slechts een tijdelijke en instabiele compensatie voor de constante vervreemding en dehumanisering onder de MMO. Het is onduidelijk waarom kunst, cultuur en religie, in de ook functioneel gedifferentieerde informele zones, wel bronnen van individuele zin(ervaring) kunnen zijn, maar economie, politiek, wetenschap en technologie als zodanig niet (cf. PHS, 276). De informele zones (inclusief zingeving) zijn bovendien niet immuun voor marketing en commercialisering, dus voor het economische imperatief of breder: voor instrumentele rationalisering. Zinverlies ligt ook binnen de anti-structuur altijd op de loer. Hij neigt naar een door de Romantiek geïnspireerd estheticisme.⁴³³ Zijn tweedeling van structuur en anti-structuur is mijns inziens onhoudbaar. Er is niet primair een geschil *tussen* clusters van domeinen die als zodanig van zin verstoken zijn en clusters die als zodanig betekenisvol zijn, ook al komen er tal van wrijvingen en conflicten tussen hen voor. Ik denk dat er eerder sprake is van een normatief conflict *binnen alle* domeinen – inclusief de informele zone(s) – tussen zinvolheid en zinsverduistering. Taylor *onderschat* de betekenisvolheid van de structuur en *overschat* het vermogen van mensen tot individuele zingeving. Misschien is instrumentele rationalisering niet het meest geschikte concept om gedifferentieerde sociale sferen mee te typeren.

Mijn tweede vraag gaat in het verlengde hiervan over Taylors ambivalente waardering van sociale differentiatie. De overgang van de hiërarchisch-teleologische kosmische orde naar de MMO betekende volgens hem dat zin niet langer verbonden

⁴³¹. Zie MSI (81-82); PSH (275, 281-282, 285-286, 288).

⁴³². Zie SoS (495-521); SA (711-727).

⁴³³. Zie SA (352-359, 372); SoS (355-390, 419-455); voorts CC.

kon worden met doelloorzaken. Er resteerden na de mechanisering van het wereldbeeld alleen werkoorzaken. Maar waarom zouden zinvolheid en zinvering als zodanig alleen verbonden zijn met doelloorzaken? Zin betreft niet alleen het doel of bestemming van de maatschappelijke orde en haar geledingen, maar ook haar herkomst (oorsprong) en bestaanswijze (cf. 1.4.2). Taylors vooronderstelling maakt dat sociale differentiëring in het kader van de MMO niet (meer) verbonden kan worden met zinvolheid en daarmee met een intrinsieke normativiteit (DC, 335-336). Dat problematiseert ook de mogelijkheid van humaniteit en humanisering binnen de MMO. Mensen zoeken niettemin naar zin(ervaring) en levensvervulling, zoals Taylor ook ten volle erkent. Zijn enige mogelijkheid om daar recht aan te doen ligt in de informele zones van de anti-structuur. Zij vormen een extrinsieke, normatieve begrenzing van de instrumenteel gerationaliseerde domeinen van de MMO.⁴³⁴

5.6 Conclusie

Mijn conclusies hebben achtereenvolgens betrekking op (1) de typering en waardering van sociale differentiëring bij de vier denkers, (2) hun idee van sociale integratie en (3) hun (mogelijke) beoordeling van de economisering van de moderne samenleving. Tezamen genomen vormen deze invalshoeken de beantwoording van onderzoeksvraag-2: Hoe waarderen Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor de sociale differentiëring van de maatschappij in domeinen met een eigen logica als hart van het moderniseringsproces?

1. Dooyeweerd en Luhmann hebben een expliciete theorie van *sociale differentiëring* geformuleerd, in tegenstelling tot Frank en Taylor bij wie er wel aanzetten zijn die een reconstructie toelaten. (a) Ze hebben alle vier een positieve waardering van differentiatie als uitdrukking van de pluraliteit van de moderne samenleving, zij het dat Taylor het meest ambivalent is. (b) Alle vier delen de tegenoverstelling van sociale differentiatie in de voormoderne samenleving en de moderne maatschappij. Luhmann stelt het primaat van hiërarchische differentiatie tegenover het primaat van functionele differentiëring. Taylor verwoordt het verschil op een enigszins vergelijkbare wijze als de hiërarchisch-teleologische orde tegenover de Moderne Morele Orde (MMO). Beiden hebben veel aandacht geschonken aan de (historische) overgang van de ene naar de andere constellatie. Dat is bij Frank en Dooyeweerd niet het geval. Dooyeweerd interpreteert 'primitieve samenlevingen'

⁴³⁴. Taylors positie is hier vergelijkbaar met Habermas, die uitgaat van een tweedeling tussen systeem en leefwereld waarbij de laatste de bron is van extrinsieke normatieve begrenzing van de systeemwereld (Habermas, 1981, Bd. 2, 229-293; cf. Geertsema, 1992, 69-82)

en de middeleeuwse maatschappij tamelijk grofmazig als ongedifferentieerde totaalverbanden waarin mensen onvrij zijn. Daartegenover staat de gedifferentieerde moderne maatschappij die vrijheid kent voor individuele mensen. Frank biedt als enige op dit punt geen vergelijking tussen de voormoderne en moderne maatschappij, terwijl zijn Russische context opvallend genoeg nog het minst gemoderniseerd was vergeleken met de contexten van de andere drie denkers.⁴³⁵

(c) De typering van de gedifferentieerde domeinen veronderstelt bij Frank en Dooyeweerd een ontologisch-metafysisch verankerde normativiteit, respectievelijk benoemd als de geestelijke grondslagen en de (goddelijke) scheppingsorde. Luhmann en Taylor vatten differentiëring op als een contingente ontwikkeling, al heeft Taylor meer de neiging om dat in procestermen te duiden met de impliciet-metafysische *vector of Reform*. Voor de gedifferentieerde sociale sferen betekent dat hun instrumentele rationalisering met als gevolg een homogeniserende tendens. Belangrijkste structuurkenmerk zijn hun moreel-juridische codes die voor mensen een dwingend karakter hebben. Gedifferentieerde domeinen dragen (idealiter) bij aan wederzijds voordeel: veiligheid en welvaart. Luhmann is ambivalent in zijn benadering: enerzijds is functionele differentiëring contingent, afhankelijk van maatschappelijke problemen waarvoor een oplossing nodig is, anderzijds is het in retrospectief een noodzakelijke stand van zaken waarvoor geen alternatief bestaat. Hoe dan ook, in ontologische zin zijn de functiesystemen vrijzwevend en (radicaal-) constructivistisch gelegitimeerd. Bij hem is er impliciet niettemin een normatief principe werkzaam, namelijk dat een functioneel gedifferentieerde samenleving een goede samenleving is mits zij wrijvingloos functioneert. Hij heeft de architectuur van de functiesystemen tamelijk ver uitgewerkt met als belangrijkste bouwstenen: functies, communicatiemediën, en binaire codes in onderscheid met programma's. Mijn vraag is in hoeverre zij niet impliciet als normatieve principes fungeren. Bij Dooyeweerd zijn de structuurbeginselen de mogelijkhedenvoorwaarden van de maatschappelijke verbanden. Hiervan is de soevereiniteit in eigen kring de belangrijkste. Voor de karakterisering van maatschappelijke verbanden is zijn onderscheid tussen entiteiten en modaliteiten van wezenlijk belang. Alle maatschappelijke verbanden fungeren in alle modale aspecten. Ieder verband heeft zowel een kwalificerende functie als een funderingsfunctie. Frank valt op zijn beurt terug op een hiërarchie van principes waarvan de drieënheid van dienst, solidariteit en vrijheid de basis is voor de overige principes. Hiervan is dienst (aan God en medemensen) het hoogste beginsel dat hij contrasteert met nuttigheid voor de samenleving. Hier ligt een basaal verschil met Taylors MMO waarin het juist gaat om wederzijds nut.

⁴³⁵. Cf. Weber (1906a, 1906b); Davydov & Gaidenko (1995).

2. Over de mogelijkheid en werkelijkheid van *sociale integratie*, als tegenhanger van sociale differentiatie, lopen de meningen van de vier denkers sterk uiteen. Binnen mijn onderscheid tussen verticale en horizontale integratie positioneer ik hen als volgt. Frank biedt alleen een verticale integratie: de geestelijke binnenkant van de samenleving duidt hij als een organisme dat via de ziel van de mens betrokken is op de boventijdelijke en metafysische eenheid van het 'Wij'. Hierin speelt de (onzichtbare) Kerk een bemiddelende rol met de buitenkant van de gedifferentieerde samenleving. Zij is de verloren eenheid van de moderniteit. Bij Dooyeweerd zien we beide vormen van integratie. In verticale richting is er de transcendente gerichtheid van maatschappelijke verbanden via het menselijk hart op God. Zij hebben daarom een antwoordkarakter op Gods appèl. In horizontale zin zijn er vormen van modaal gekwalificeerde integratie zoals de economische orde en de rechtsorde. Voorzover er bij Luhmann al sociale integratie mogelijk is, heeft ze uitsluitend een horizontaal karakter. Strikt genomen zijn er alleen twee vormen van samenhang tussen de functiesystemen, namelijk hun onderlinge prestaties en hun structurele koppelingen. Een *Letztintegration* is in een polycentrische samenleving onmogelijk. Mijn interpretatie is dat Luhmanns sociale systeemtheorie zelve als *theoretische* integratie fungeert. Ook bij Taylor is sociale integratie problematisch: over een verticale integratie zwijgt hij. Voor horizontale integratie zijn er drie mogelijke kandidaten: (a) de *vector of Reform*, hoewel eerder samenhangstichtend dan integrerend, (b) de MMO en de *modern social imaginaries* van de geobjectiveerde (markt)economie, de publieke sfeer en de volkssoevereiniteit.⁴³⁶ En tenslotte (c) de anti-structuur (*communitas*), al is het daarbij de vraag in hoeverre het tijdelijk ontsnappen aan de gedifferentieerde structuur opgevat kan worden als sociale integratie. Structuur en anti-structuur kunnen niet geïntegreerd worden.

3. Alle vier denkers delen de conclusie dat de (neoliberale) *economisering* van de moderne samenleving leidt tot (partiële) de-differentiëring of ont-differentiëring.⁴³⁷ Er ontstaat een hybride constellatie van hiërarchische en functionele differentiatie. Dat raakt het functionalisme van Luhmann het sterkst, maar noopt ook Frank, Dooyeweerd en Taylor tot kritische (zelf-)reflectie. Dooyeweerd heeft vermoedelijk de beste argumenten om economisering te begrijpen en te verklaren. De crux zit

^{436.} De complicatie bij de *vector of Reform* is onder andere dat ze al begint met de kerkelijke hervormingen in de 11^e en 12^e eeuw, dus ten tijde van de hiërarchisch-teleologische kosmische orde en een continuïteit heeft met de MMO tot in de huidige tijd (?); ook al beschrijft Taylor de mutaties die zich daarin hebben voorgedaan zoals het 'providentieel Deïsme' (SA, 221-269). Onduidelijk is wie of wat het subject is van het proces van *Reform*. Genoemde hervormingen betreffen alleen West-Europa, de Oosters-Orthodoxe wereld valt daar buiten.

^{437.} Cf. Joas en Knöbl (2004, 449-450, 471, 645).

hem in het economische als analoog moment van alle samenlevingsverbanden, juist van al die verbanden die niet door de economische modaliteit gekwalificeerd worden. Indien het analoge moment van het economische verabsoluteerd wordt in een proces van economisering, dan wordt het eigen karakter van niet-economische verbanden geschonden en ontstaan er spanningen en conflicten, door Dooyeweerd betiteld als 'culturele disharmonie'. Frank wijst de vooronderstellingen af van het welbegrepen eigen belang, nutsmaximalisatie en het materialisme die ten grondslag liggen aan het proces van economisering. Zij verduisteren de geestelijke binnenkant van de samenleving. Economisering staat haaks op de normatieve principes van dienst en solidariteit. Taylor is sensitief voor de dehumaniserende gevolgen van economisering en poogt een extrinsieke begrenzing aan te brengen vanuit de anti-structuur. In mijn interpretatie maakt instrumentele rationalisering van/in alle sociale sferen het mogelijk dat ze omgebogen wordt naar economisering. Tenslotte is bij Luhmann economisering systematisch gezien onmogelijk, omdat de binaire codes van de niet-economische functiesystemen niet geconverteerd kunnen worden in de code van het economische functiesysteem.

De toekomst waarover Weber ruim een eeuw geleden zijn profetische woorden sprak is al ruim een eeuw gaande, wij leven er middenin. De 'krampachtige gewichtigdoenerij' is overal om ons heen waarneembaar, veel meer dan 'nieuwe profetieën' (al zijn er nog altijd visionairen) en een 'krachtige wedergeboorte van oude gedachten en idealen'. Het wemelt tegenwoordig van vakmensen en genotsmensen zonder bezieling die in hovaardij menen het summum van humaniteit te weerspiegelen, terwijl de leegheid van het niets en de zinsverduistering in hun levens met beide handen te tasten vallen (cf. Alvesson, 2013). Ontbrekende bezieling gaat gepaard met eindeloze zelfbespiegeling. Een van de kenmerken van de late moderniteit is haar zelf-reflexief karakter. Dat is het onderwerp van het volgende hoofdstuk.

Hoofdstuk 6

(Zelf-)Reflexieve modernisering

Motto

Hedendaagse mensen spreken veel over hun “zelf”, over zelfontplooiing, zelfrespect, zelfbewustzijn, zelfverwezenlijking – over hoe belangrijk het is zichzelf te zijn en te blijven, trouw te zijn aan zichzelf. Zij maken ook voortdurend *selfies* en verspreiden die via de sociale media (Mark Elchardus).⁴³⁸

Das spätmoderne Leistungssubjekt ist niemandem unterworfen. Es ist eigentlich kein Subjekt mehr, dem noch eine Unterworfenheit (...) innewohnte. ... An die Stelle des Fremdzwanges tritt ein Selbstzwang, der sich als Freiheit gibt. ... Die Leistungsgesellschaft ist eine Gesellschaft der Selbstausbeutung. Das Leistungssubjekt beutet sich selbst aus, bis es ganz *ausbrennt* (Burnout). ... Bei der implosiven Gewalt wird der Druck aufgrund des fehlenden Außen nach innen ausgeübt. Im Inneren erzeugt sie destruktive Spannungen und Zwänge, die einen *Infarkt* des gesamten Systems verursachen. Auch die Klima- und Umweltkatastrophen deuten auf eine Überhitzung des Systems hin. Das Burnout des Leistungssubjekt ist ein pathologisches Vorzeichen der drohenden Implosion des Systems (Byung-Chul Han).⁴³⁹

^{438.} Zie Elchardus (2022, 23; cf. 57, 59-60, 62, 76-77).

^{439.} Zie Han (2011, 17, 122-123).

6.1 Inleiding

Modernisering heeft zich sinds de jaren 1980 meer en meer aangediend in de vorm van reflexieve modernisering (cf. **2.4** & **2.5.1**). De frequent gebruikte uitdrukking *reflective practioner*, naar het gelijknamige boek van Schön (1983), is hiervan een karakteristiek voorbeeld. Hij voert een pleidooi voor *reflection-in-action* van professionals in verschillende maatschappelijke domeinen.⁴⁴⁰ Zij houden zich bezig met complexe problemen in onstabiele omgevingen die niet meer met algoritmes (een gestructureerde set logische regels) kunnen worden aangepakt, maar die vragen om een continue (zelf-)reflectie op het eigen beroepsmatig handelen en zijn effecten in de praktijk. Ze doen daarbij een beroep op hun impliciete kennis (*tacit knowledge*) die ten principale niet (volledig) gearticuleerd kan worden.⁴⁴¹ Professionals zijn daarin vergelijkbaar met improviserende jazz musici:

When good jazz musicians improvise together, they also manifest a “feel for” their material and they make on-the-spot adjustments to the sounds they hear. Listening to one another and to themselves, they feel where the music is going and adjust their playing accordingly.... Improvisation consists in varying, combining, and recombining a set of figures within the schema which bounds and gives coherence to the performance. ... They are reflecting-in-action on the music they are collectively making and on their individual contribution to it, thinking what they are doing and, in the process, evolving their way of doing it. ... they reflect through a “feel for the music”.... (Schön, 1983, 55-56).

Hoewel de jazz als muziekgenre historisch gezien teruggaat op het begin van de 20^e eeuw in New Orleans (Rookmaaker, 1960, 61-73), is het belangrijkste verschil met het meest recente tijdsgewricht dat tegenwoordig (zelf-)reflectie, al dan niet in-actie, een maatschappijbreed verschijnsel is geworden. Dat geldt ook van improvisatie als karakteristiek van de laat-moderne, hyper-complexe samenleving (Boutellier, 2010).

Het *doel* van dit hoofdstuk is om Luhmann en Taylor te vergelijken op het thema (zelf-) reflexiviteit van de moderniteit; dit is kernprobleem-3 van mijn onderzoek: de zelfsturing op het niveau van individuen en organisaties, tot uiting komend in evaluaties, monitoring en zelfverbetering (inclusief reorganisatie), maakt het kernprobleem van de (zelf-)reflexiviteit van de moderniteit zichtbaar (**1.1.3**).

⁴⁴⁰. Ik gebruik de termen reflexief en reflectief als synoniemen.

⁴⁴¹. Cf. Polanyi (1978); Bourdieu & Wacquant (1992, 223).

Dat leidde tot de *derde deelvraag*, te weten: welke interpretatie en waardering geven Luhmann en Taylor aan de (zelf-)reflexieve wending in de moderniteit en modernisering? (1.2). Dat geeft de volgende *opzet*. In 6.2 maak ik enkele terminologische opmerkingen. In 6.3 ga ik nader in op de (zelf-)reflexieve wending in de sociologie, met name aan de hand van Bourdieu. Vervolgens bespreek ik in 6.4 en 6.5 Luhmann en Taylor om in 6.6 af te sluiten met enkele conclusies.

In dit hoofdstuk komen Frank en Dooyeweerd niet aan de orde. Mijn eerste overweging is een historisch argument. Beiden leefden en werkten in een periode voordat er sprake was van (zelf-)reflexieve modernisering. In hun tijd waren sociale fenomenen als zodanig nog niet (zelf-)reflexief. Zij hebben er derhalve niet op kunnen reflecteren.⁴⁴² Een tweede reden is dat beiden een fundamentele kritiek op de moderniteit geven. Ze blijft ook na de (zelf-)reflexieve wending van de moderniteit onverkort van kracht. Mijn derde argument is van epistemologische aard. Frank en Dooyeweerd maken een scherp systematisch onderscheid tussen *common sense* (het alledaagse kennen in de leefwereld) en het begripsmatige kennen in de wetenschap. Onder de (zelf-)reflexieve conditie van de moderniteit is dit verschil geproblematiseerd. Wetenschappelijke inzichten en resultaten van onderzoek worden continu teruggedprojecteerd op en toegepast in de maatschappij, die er op haar beurt door verandert. Hierdoor rationaliseert de leefwereld, ze is (zelf-)reflexief geworden. Ten vierde bieden beide denkers een vorm van (christelijke) transcendentiaalfilosofie. Hierin wordt weliswaar een zelf-reflexieve beweging gemaakt, maar ze blijft beperkt tot de epistemologie. Het uiteindelijke doel is om de noodzakelijke a priori's van zowel de wijsbegeerte als de maatschappelijke orde te formuleren. Bij hen ontbreekt het zelf-reflexieve inzicht dat wijsbegeerte zelf ook deel uitmaakt van de maatschappij die zij interpreteert.⁴⁴³ Er zijn geen hermeneutisch onproblematische, geprivilegieerde posities (Archimedische punten) meer, afgedekt door funderende a priori's. Filosofie dient zich te verantwoorden over haar plaats, taakstelling en legitimiteit in de laat-moderne samenleving.

^{442.} Dat laat onverlet dat Dooyeweerd, in zoverre hij de spanning tussen vrijheid en beheersing in het moderne *denken* analyseerde, zelf wel degelijk reflexief te werk ging, zij het beperkt tot een *wijsgerige* reflectie.

^{443.} Dit blijkt bijvoorbeeld in Dooyeweerds typering van de 'denkgemeenschap van het Avondland' (cf. 3.3.3). Hij gaat niet in op de denkgemeenschap als sociale gemeenschap, waarin ook aandacht is voor de kenmerken van de deelnemers, in methodologische termen de onafhankelijke en afhankelijke variabelen zoals leeftijd, gender, nationaliteit, sociaal-economische status, academische positie, enzovoort.

6.2 Terminologische opmerkingen over (zelf-) reflexieve moderniteit en modernisering

In deze paragraaf vraag ik aandacht voor de termen reflexieve moderniteit en zelf-reflexieve modernisering. In de mij bekende sociologische literatuur wordt de laatste term (nog) niet gebruikt. Dat stemt overeen met de constatering van Beck en Giddens (1996, 33; cf. **2.5.1**) dat de sociologie van de tweede of reflexieve moderniteit nog niet ontwikkeld is.⁴⁴⁴ Allereerst komt de vraag op of de term reflexieve moderniteit geen pleonasme is, als we ervan uitgegaan dat moderniteit staat voor kritische reflectie op de werkelijkheid oftewel het kritisch gebruik van de rede (cf. Kant). Niettemin hebben zich in de empirie recent(er) kennelijk veranderingen voorgedaan die het rechtvaardigen hen te benoemen met de conceptie van (zelf-)reflexieve moderniteit en modernisering (cf. **6.3, 2.4 & 2.5.1**). Archer (2012) spreekt zelfs van de *reflexive imperative* als een opdracht die iedereen aangaat. En Luhmann (1996, 45) over een dwangmatige behoefte aan zelf-taxatie van de moderne samenleving (cf. Schinkel, 2008, 134-135).

Ten tweede is er een faseverschil tussen sociologie en filosofie in het gebruik van de begrippen reflexiviteit en zelf-reflexiviteit. Reflectie gaat in de wijsbegeerte terug op het begin van de moderne filosofie vanaf Descartes.⁴⁴⁵ De term komt, ontleend aan de optica, vrijwel uitsluitend voor in een epistemologische context en staat in het teken van de fundering van zekere kennis. Dat geldt het empirisme van Locke en Hume, maar meer nog de transcendentiaalfilosofie van Kant, Fichte, Schelling en Hegel, gevolgd door de fenomenologie van Husserl, Scheler en Merleau-Ponty (Bd. 8, 397-402). Eerst bij Herder (1744-1803) komt er als onderstroom ook een geschiedfilosofische betekenis in het vizier en wordt reflectie verbonden met taal en '... erscheint die Geschichte als eine "Kette von Gedanken"; in der "jeder Zustand, der durch Reflexion so verkettet ist, besser denken, mithin auch besser sprechen muss". Die Geistesgeschichte stellte sich von hier aus als ein überindividueller Reflexionszusammenhang dar' (Bd. 8, 397). Hegel gebruikte de term *Reflexionsphilosophie* in negatieve zin als verzamelbegrip voor de moderne bewustzijnsfilosofie (Bd. 8, 407). Het begrip zelf-reflectie komt in de filosofiegeschiedenis eerst in de 20^e eeuw naar voren en is dan synoniem met zelfbewustzijn en zelfkennis: 'Selbstreflexion bezeichnet eine rückbezügliche Reflexion ...' (Bd. 9, 518). Ze kan ook in meer onbepaalde zin verwijzen naar de

^{444.} Wellicht is Luhmanns sociale systeemtheorie, gebaseerd op zelf-referentie en zelf-reproductie (*autopoïësis*) van sociale systemen, wel de eerste sociologie van zelf-reflexieve modernisering.

^{445.} Deze alinea is een selectieve parafrase uit het HWPh, Bd. 8, Lemma's 'Reflexion' (395-405) en 'Reflexionsphilosophie' (407-408) en Bd. 9, Lemma 'Selbstreflexion' (518-520). Paginanummers verwijzen naar deze lemma's.

terugbuiging van het denken op zichzelf. Voor mijn doel is ook relevant dat het begrip zelf-reflectie in de Frankfurter Schule, met name bij Adorno en Habermas, gebruikt wordt voor wetenschappelijke en filosofische zelfkritiek (Bd. 9, 519).

In de derde plaats constateer ik dat er logisch gezien vier begripscombinaties mogelijk zijn indien ik gebruik maak van het onderscheid tussen moderniteit (opgevat als een toestand of een kwaliteit) en modernisering (opgevat als een feitelijk proces).⁴⁴⁶ Het betreft een kwadrant met daarin de termen: (1) reflexieve moderniteit, (2) zelf-reflexieve moderniteit, (3) reflexieve modernisering en (4) zelf-reflexieve modernisering. Het beslissend criterium voor hun gebruik is de empirische referent: zijn er sociale fenomenen waarnaar deze begripsbepalingen (zouden kunnen) verwijzen? De concepties van reflexieve moderniteit en reflexieve modernisering kwamen we eerder tegen bij Beck, Giddens en Lasch (1996) en verwijzen bij hen naar een radicalisering van de moderniteit oftewel een modernisering van de moderniteit (cf. **2.5.1**). Kenmerkend is de zelf-onderminning van de rede door de rede oftewel de toepassing van het kritisch instrumentarium van de rede op zichzelf, dat wil zeggen op haar eigen a priori's. Zij blijken niet langer noodzakelijk en dus onbetwistbaar, maar contingent.

Aangezien moderniteit als zodanig reflexief is, zou ik het proces dat Giddens en Beck signaleren zelf betitelen als zelf-reflexieve modernisering. Reflexieve moderniteit als feitelijk gegeven verwijst bijvoorbeeld naar het historisch zelfbesef waarmee aan het begin van de Nieuwe Tijd het verschil werd aangegeven met de voorafgaande Middeleeuwen. Een open vraag blijft of er empirische fenomenen zijn die het gebruik van het begrip zelf-reflexieve moderniteit rechtvaardigen. Misschien is het populaire *framing* van communicatie, opgevat als meta-communicatie over communicatie, een goed voorbeeld. Het gaat niet langer primair om *wat* een boodschap is, maar *hoe* ze wordt overgedragen: welke beelden, woorden, narratieven enzovoort er gebruikt worden om geadresseerden te bereiken en te overtuigen. Zo draait de politiek tegenwoordig meer om beeldvorming en spin dan om (het primaire proces van) wetgeving. Samenvattend: reflexieve moderniteit/modernisering is *naar buiten* gericht (weten dat je X niet bent omdat je Y bent), zelf-reflexieve moderniteit/modernisering is *naar binnen* gericht (wat betekent het

⁴⁴⁶. Ik gebruik hier eenzelfde onderscheid als in Hoofdstuk 5 tussen sociale differentiatie en sociale differentiëring gegeven het aan Van der Zweerde ontleende onderscheid tussen secularisatie en secularisering in **4.2**. Het zijn drie homologe onderscheidingen. Strikt genomen zou er naast moderniteit en modernisering ook modernisatie onderscheiden kunnen worden, namelijk in de betekenis van een beleid of een project. Dan zouden er dus zes mogelijke combinaties zijn, ik beperk mij in de hoofdttekst tot een kwadrant om het niet te complex te maken. Bovendien komt modernisatie in de literatuur weinig voor.

eigenlijk om Y te zijn?). De late moderniteit (eventueel post-moderniteit) is zelf-reflexief en kritiseert haar eigen vooronderstellingen zoals de autonomie van de rede, het vooruitgangsgeloof van de Verlichting, enzovoort. Dat geldt overigens veel minder voor de vooronderstellingen waarop haar godsdienstkritiek berust.

6.3 De (zelf-)reflexieve wending in de sociologie

6.3.1 Zelf-reflexiviteit van sociale fenomenen

Mijn formulering van kernprobleem-3 in termen van zelf-sturing, zelf-evaluatie en zelf-verbetering van mensen en organisaties veronderstelt vaak een context van maakbaarheid en vooruitgang, in ieder geval op het micro- en mesoniveau van de samenleving. Deze zelf-reflexieve opvatting van sociale praktijken is kenmerkend voor neoliberale modernisering. De laatste is – onder andere via evaluatiesystemen – weliswaar gericht op verbetering van professionele activiteiten en zelfverbetering van mensen, tegelijk kent ze vooral een negatieve inzet. Het gaat om een bevrijding van de samenleving van *alle* sturing en *alle* normativiteit, behalve bevrijding zelf.

Toch is de aanleiding voor een (zelf-)reflexieve moderniteit en modernisering eerder een besef van maatschappelijke crises dan van vooruitgang. Dat zien we in Becks conceptie van de risicosamenleving, ingegeven door de bewustwording over (onbedoelde) nevengevolgen van wetenschap en techniek.⁴⁴⁷ Deze gevolgen treffen grote groepen mensen, zo niet alle mensen, ongeacht hun sociale milieu. Ze zijn met onzekerheid omgeven, met name wat betreft hun (potentiële) schade. Beck (1986, 249-374) bespreekt reflexieve modernisering in termen van de generalisering van wetenschap en politiek. Hierin toont zich een zelf-reflexief moment. De kernramp in Tsjernobyl in 1986 heeft maatschappelijk geleid tot een bredere bewustwording, zoals dat eveneens gold voor de publieke debatten over genetische manipulatie, biotechnologie en, recentelijk, kunstmatige intelligentie. Ook in de financieel-economische sector is er meer aandacht gekomen voor risico-analyses. Het gaat telkens om onvoorziene en onzichtbare risico's van menselijk handelen en het beheersbaar maken en houden daarvan. Inzichtgevend is hier Luhmanns onderscheid tussen risico en gevaar.⁴⁴⁸ Risico's worden uitsluitend toegerekend aan menselijk handelen in de vorm van beslissingen, gevaar wordt toegerekend aan de omgeving van de samenleving zoals bij natuurrampen het geval is. Wat voor beslissers risico's zijn gelet op de toekomst, vormen gevaren en bedreigingen voor de getroffen. Dat roept tegenstellingen en conflicten op (GG, 533-534).

^{447.} Zie Beck (1986, 2008); cf. Luhmanns *Soziologie des Risikos* (SdR).

^{448.} Zie SdR (30-32); GG (533-534); WG (661-662); SA 5 (131-169).

Bij Schinkel (2008) wordt nog duidelijker dan bij Beck c.s. dat de zelf-reflexiviteit van de laat-moderne samenleving een uitdrukking is van ingrijpende crisis-verschijnselen. Het gaat bij hem niet (alleen) om risico's van het menselijk handelen, maar vooral om het terminale karakter van de zelf-reflexief geworden maatschappij. Hij typeert dat in bewoordingen zoals 'sociale hypochondrie' en een 'ziek maatschappelijk lichaam' dat aan het 'afsterven' is. In mijn interpretatie: na de dood van God (Nietzsche) en de dood van de mens (Foucault) volgt ten laatste ook de dood of het einde van de (moderne) samenleving. Ze negeert evenwel haar einde, zoals ook haar begin in nevelen gehuld wordt (15-27). Schinkels inzet is een 'theorie voorbij de maatschappij'.⁴⁴⁹ Dat is de context waarin hij de zelf-reflexieve moderniteit situeert:

De zelfreflectie van de maatschappij is in de moderne tijd op een bijzondere wijze zelf-referentieel geworden. Dat wil zeggen dat de maatschappij zichzelf niet kan zien als ingebed in een grotere orde, zij het die van de Griekse kosmos of het christelijke corpus mysticum. ... De zelfreferentialiteit van de hedendaagse maatschappelijke zelfobservatie is erin gelegen dat het de maatschappij aan dergelijke transcendenten middelen ontbreekt om zichzelf waar te nemen op een wijze die bindend werkt. ... Zo is een maatschappelijk lichaam ontstaan dat voortdurend bezig is zichzelf te monitoren, een lichaam dat eigen diagnoses stelt en dat zijn eigen recepten uitschrijft. Dit monitorgedrag past voor een deel in een trend die wel met de term "reflexieve modernisering" is aangeduid. ... Alle uitkomsten [van het sociale handelen, AZ] worden steeds opnieuw in het licht van de nieuwste informatie – die veelal bestaat uit de uitkomsten zelf – bezien en het handelen wordt in aansluiting hierop herzien. Dit uit zich in een alom aanwezige evaluatiedrift en monitorzucht, waarbij bovendien de uitkomsten van de evaluaties steeds geëvalueerd moeten worden (Schinkel, 2008, 27-28, 133-134).

Indien Schinkel gelijk heeft, zou de reflexieve wending hebben ingezet met de opkomst van de moderniteit zelf. Maar dat verklaart onvoldoende waarom de moderniteit sinds de jaren 1980 steeds meer zelf, met name haar uitgangspunten (a priori's), in het geding is gekomen, ook al waren er altijd al begeleidende kritische

⁴⁴⁹. Zie Schinkel (2008, 247-303). Daar geeft hij onder andere een fundamentele kritiek op Luhmann, die hij typeert als 'de laatste grote metafysicus van de maatschappij' (247, cf. 105, 262-283). En daarom als 'de laatste echte Oud-Europeaan' (279). Zijns ondanks stemt de politiek radicaal-linkse Schinkel ironisch genoeg in met de neoliberale uitspraak van Thatcher dat er niet zoiets is als de samenleving, maar alleen individuen en families (120). Een variant bij Luhmann in mijn woorden: er is niet zoiets als de samenleving, maar alleen functiesystemen.

(!) opvattingen (Rousseau, Thoreau, Kropotkin, Nietzsche, Adorno, Arendt). Schinkel zou geloofwaardiger zijn als hij zou onderscheiden tussen reflexieve modernisering en zelf-reflexieve modernisering. De laatste verwijst dan naar het verschijnsel dat hij analyseert: een eindeloze zelf-monitoring en – evaluatie van de laat-moderne maatschappij die leidt tot een surveillance maatschappij en haar preoccupatie met veiligheid en integratie. Zijn diagnose van de laat-moderne samenleving als een ‘afstervend lichaam’ laat zich wel goed verenigen met mijn stelling dat de (zelf-) reflexieve wending in/van de moderniteit haar instabiliteiten heeft versterkt (cf. 2.4; het motto van Han hierboven). Ook zijn apocalyptische sensitiviteit valt positief te waarderen, zij het dat zijn nihilistische inslag bepaald beklemmend is, juist omdat er bij hem geen hoop (meer) is (cf. 8.3 & 8.8).

6.3.2 Reflexieve sociologie: Bourdieu's uitnodiging

Tot de (zelf-)reflexieve sociale fenomenen hoort volgens de Franse socioloog en filosoof Pierre Bourdieu (1930-2002) ook en vooral de beoefening van de sociologie als professionele praktijk. Hij vraagt nadrukkelijk aandacht voor haar reflexieve karakter.⁴⁵⁰ Loïc Wacquant geeft als omschrijving van reflexiviteit bij Bourdieu: een theorie van de intellectuele praktijk die een integraal onderdeel en een noodzakelijke voorwaarde is voor een kritische maatschappijtheorie (36, cf. 43, 46, 214). Het gaat bij reflexiviteit om de articulatie van het epistemologisch onbewuste van de sociologie als wetenschappelijke discipline (41, cf. 69). Bourdieu's (kennis-sociologische) inzet is om te beargumenteren dat het zelfbeeld van zijn vakgenoten, breder: de klasse van (Franse) intellectuelen, niet begrepen kan worden in termen van *freischwebende Intelligenz* (cf. Mannheim) die een objectieve sociologische blik (cf. Wright Mills) op de samenleving geeft (115). Zij maken deel uit van een zogenoemd *veld* van sociologie (breder: wetenschap) waarin zij een specifieke positie innemen ten opzichte van collega's.

Kenmerkend voor ieder veld is dat het bestaat uit relaties tussen een veelheid van posities en de werking van krachten daartussen (94-101).⁴⁵¹ Daarin wordt gestreden om het verwerven van zoveel mogelijk (cultureel, sociaal, symbolisch en financieel) kapitaal en de verdeling ervan (119, cf. 16-18, 108-109).⁴⁵² Kapitaal bestaat niet zelfstandig, maar uitsluitend in relatie tot enigerlei veld waaraan het zijn waarde ontleent. Velden zijn het domein van strijd en conflicten, kennen een eigen logica

^{450.} Zie Bourdieu & Wacquant (1992). Alle paginaverwijzingen in deze subparagraaf betreffen deze bron, tenzij anders vermeld. Ik raadpleegde voorts Van der Stoep (2005) en De Jong (2003, 320-359).

^{451.} Cf. Van der Stoep (2005, 33-36). Bourdieu heeft zijn veldbegrip ontleend aan de natuurkunde waarin krachten op elkaar inwerken, zoals het electromagnetische veld. Hij is zich bewust van de discontinuïteit met het sociale veld (101). Cf. Stafleu (1998, 99-108) en Stafleu (2002).

^{452.} Cf. De Jong (2003, 333-335).

en zijn relatief autonoom ten opzichte van elkaar. Ze zijn niet reduceerbaar tot elkaar (109-110). Hun begrenzing kan volgens Bourdieu alleen door empirisch onderzoek worden vastgesteld, want velden zijn altijd in beweging (199). Er ligt dus geen a priori ordening aan ten grondslag. Het veldbegrip is een relationeel begrip en betekent dat de sociale wereld bestaat uit relaties (97).

Het tweede kernbegrip van Bourdieu, naast het veldbegrip, is de term *habitus*.⁴⁵³ Het vormt (letterlijk) de belichaming in een individu van de relaties en krachtsverhoudingen binnen een veld. Habitus en veld zijn noodzakelijkerwijs op elkaar betrokken en vooronderstellen elkaar: 'Social reality exists, so to speak, twice, in things and in minds, in fields and in habitus, outside and inside of agents' (127; cf. 19, 189). Bij een habitus gaat het om de verinnerlijking tot disposities van (historische) relaties in een veld die het waarnemen, denken en handelen van een individu op een duurzame manier bepalen en sturen (16). De academische habitus is een belichaamde institutionalisering van denkgewoonten die leidend zijn voor het doen van onderzoek: de kenmerkende wijze van formulering van probleemstellingen en verklaringen, de keuze van methoden van onderzoek, de stijl waarin geschreven wordt, de inrichting van opleidingen enzovoort.⁴⁵⁴ De habitus drukt uit dat de menselijke geest sociaal en historisch gebonden en gestructureerd is (126, 136): 'Habitus is a socialized subjectivity' (126). Hiermee relateert Bourdieu de zelf-geclaimde oorspronkelijkheid, authenticiteit en uniciteit van intellectuelen. Habitus heeft een anti-intellectualistische strekking (120). Net zomin als een veld is een habitus deterministisch bepaald. Het is een open systeem van disposities, die aan verandering onderhevig zijn (133).

Bourdieu's uitnodiging tot een reflexieve sociologie is onder (een deel van zijn) vakgenoten niet in goede aarde gevallen (72). Het gaat tegen hun zelfbeeld in (192-193). Zij verzetten zich tegen zijn ontmaskering van hun trotse positie als ongebonden, vrijzwevende en autonome intellectuelen. De 'bias' van de intellectualistische houding van sociologen ligt in hun 'epistemocentrisme' of 'etnocentrisme' (69-70, cf. 39-40, 68). Hun blinde vlek is dat ze zich niet realiseren dat hun sociale theorieën zelf het product zijn van hun specifieke sociologische blik en de sociale condities waaronder zij zelf gevormd zijn (192, 214). Zij bepalen de beperkingen van hun theoretische kennis. Hiertegen wapent zich een waarachtig reflexieve sociologie. In de woorden van Wacquant:

⁴⁵³. Cf. De Jong, 2003 (327-329); Van der Stoep (2005, 55-56).

⁴⁵⁴. Zie De Jong (2003, 353-354).

Bourdieu suggests that the real sources of resistance to it [reflexieve sociologie, AZ] are not so much epistemological as social. Sociological reflexivity instantly raises hackles because it represents a frontal attack on the sacred sense of individuality that is so dear to all of us Westerners, and particularly on the charismatic self-conception of intellectuals who like to think of themselves as undetermined, "free-floating", and endowed with a form of symbolic grace. For Bourdieu, reflexivity is precisely what enables us to escape such delusions by uncovering the heart of the individual, the impersonal beneath the intimate, the universal buried deep within the most particular (Bourdieu & Wacquant, 1992, 43-44).

Ook in andere zin heeft reflexieve sociologie een onttoverend effect: volgens Bourdieu draagt ze tegenover onvolwassen, utopische en revolutionaire ideeën en praktijken bij aan een volwassen wetenschappelijk en politiek realisme (194-197). Het is in mijn woorden een soort 'bevrijdingssociologie' die zeker gelet op de huidige 'woke' tijdgeest in de academie bepaald heilzaam kan uitwerken:

Reflexivity is a tool to produce more science, not less. ... By helping the progress of science and thus the growth of knowledge about the social world, reflexivity makes possible a more responsible politics, both inside and outside of academia. ... A reflexive sociology can help free intellectuals from their illusions – and first of all from the illusion that they do not have any, especially about themselves – and can at least have the negative virtue of making it more difficult for them to bring a passive and unconscious contribution to symbolic domination (Bourdieu & Wacquant, 1992, 194-195, cf. 50-51).

Reflexieve sociologie dient zich bij Bourdieu dus nadrukkelijk niet aan als een sociologie van de sociologie of een sociologie die zichzelf in haar object van onderzoek (de samenleving) opnieuw tegenkomt. Reflexiviteit verwijst naar de sociaal-historische mogelijkhedenvoorwaarden van de sociologie zoals ze (letterlijk!) belichaamd worden in het veld van de sociologie en in de habitus van de socioloog (36, cf. xi, 47, 69).⁴⁵⁵ De erkenning hiervan vormt de kern van Bourdieu's uitnodiging tot reflexieve sociologie. En misschien ook wel tot een kritische, (zelf-)reflexieve

^{455.} Hierom is het volgens Bourdieu (ook) de roeping van de socioloog om 'meta' te zijn, dat wil zeggen dat '... sociology ought to be meta but *always vis-à-vis itself*' (191, cf. 68, 181-182). Het gaat dan om het gebruik van het eigen instrumentarium teneinde zichzelf (beter) te verstaan en te positioneren. Mijn kritische vraag hierbij is of dit niet eerder (sociale) filosofie is dan (reflexieve) sociologie. Bourdieu zou zeggen: reflexieve sociologie is een betere naam: "sociologie" heeft sociale filosofie succesvol gekoloniseerd.

beoefening van filosofie binnen en buiten de wereld (het 'veld') van de academie. Om de betekenis van (zelf-) reflexieve sociologie voor de moderniteit te duiden besteed ik opnieuw aandacht aan Luhmann en Taylor.

6.4 Luhmann; van zelfbeschrijving van de maatschappij naar reflectietheorieën van functiesystemen

Luhmanns sociale systeemtheorie is vermoedelijk de eerste sociologie van zelf-reflexieve modernisering. Dat maakt zijn sociologie zelf ook zelf-reflexief en daarmee een *specimen* van de tweede moderniteit (cf. Beck en Giddens).⁴⁵⁶ Hiervoor heb ik verschillende overwegingen. Allereerst is er het kernbegrip *autopoïësis* oftewel zelf-(re)productie van sociaal systemen met behulp van de elementen (communicaties) waaruit ze bestaan (3.4.4). Op operationeel niveau verwijzen sociale systemen uitsluitend naar zichzelf. Daarin zijn ze op een basale manier zelf-reflexief geconstrueerd.⁴⁵⁷ Om te kunnen (voort)bestaan dienen ze zichzelf te kunnen waarnemen in onderscheid tot hun omgeving.⁴⁵⁸ Daartoe dient het onderscheid tussen systeem en omgeving te kunnen worden ingevoerd in het systeem (*re-entry*).

Ten tweede zagen we dat sociologie als subsysteem van het wetenschapssysteem deelt in deze zelf-referentie (4.5.4, 5.4.5). Ze is geen externe of transcendente waarnemer van de samenleving, maar maakt er zelf deel van uit. Iedere observatie is per definitie een *zelf*-observatie, iedere beschrijving van de samenleving een *zelf*-beschrijving. Dat blijkt heel pregnant in de titel van zijn derde hoofdwerk: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Sociologie gaat *binnen* de maatschappij *over* de maatschappij en dat is paradoxaal (GG, 1128-1142). Ze draagt in belangrijke mate bij aan de zelfkennis van de samenleving. Ook dat is een zelf-reflexief moment, sterker nog: ze brengt ons in het hart van de zelf-reflexieve moderniteit: 'Die moderne Gesellschaft beobachtet sich als Beobachter, beschreibt sich als Beschreiber; und erst das ist in einem logisch strengen Sinne *Selbst*beobachtung bzw. *Selbst*beschreibung. Nun erst ist das "Selbst" der Beobachtung der Beobachter, das "Selbst" der Beschreibung der Beschreiber selbst' (GG, 1142). Meer toegespitst typeert Luhmann zijn sociale systeemtheorie als een universele

⁴⁵⁶. Schinkel (2008, 39) stelt dat Luhmann de vraag naar zelf-observatie van de samenleving, opgevat als een sociaal systeem, expliciet heeft gemaakt.

⁴⁵⁷. Luhmann typeert zijn (kennis)theorie als (radicaal-)constructivistisch (zie WG, 70-71, 92, 150, 259 e.v., 510-512, 516, 521-531, 633-634, 666, 699-700).

⁴⁵⁸. Zie SS (243, 247, 251, 617, 640); GG (45, 58-59, 98-99, 180-181, 576, 829, 866, 877).

maatschappijtheorie. Dat is per definitie een zelf-reflexieve theorie, een theorie die (ook) in haar object van onderzoek naar zichzelf verwijst.⁴⁵⁹

Als derde verwijs ik naar Luhmanns conceptie van *soziologische Aufklärung* die voor hem een programmatische strekking heeft. Tussen 1970 en 1995 publiceerde hij onder deze titel een zestal bundels met opstellen. Zijn oratie in Münster in 1967 droeg als titel *Soziologische Aufklärung* (SA 1, 66-91). De kern hiervan is een zelf-reflexief geformuleerde verheldering van de Verlichting ('*Abklärung der Aufklärung*') zodat ze zich bewust wordt van haar begrenzings, met name in de verwerking van de overmatige (sociale) complexiteit, het teveel aan verwijzingsmogelijkheden (SA 1, 72). De sociologie kan daartoe volgens Luhmann het (zelf-)reflexieve middel zijn: 'Letztlich läuft die Abklärung der Aufklärung mithin auf ein Reflexivwerden des Aufklärens hinaus. In der Soziologie kann die Aufklärung sich selbst aufklären ...' (SA 1, 86). Maar ook de sociologie zelf heeft haar (zelf-)reflexieve verheldering nodig, vandaar dat Luhmann pleit voor een sociologie van de sociologie waarover hij – eerder dan Bourdieu deed – stelt dat ze er (nog) niet is (SA 1, 85). Ze zou zich, anders dan bij Bourdieu, niet moeten richten op empirisch onderzoek naar de maatschappelijke en organisatorische voorwaarden van de sociologie, maar op een theoretische verwerking van het probleem van sociale complexiteit (SA 1, 86). Dat sluit aan bij zijn diagnose van de theorie-armoede in de 20^e eeuwse sociologie (SS, 7-11; cf. 3.4.3).

6.4.1 Eerste en tweede orde waarneming: de figuur van re-entry

De zelf-reflexiviteit van Luhmanns sociale theorie begint in systematische zin bij zijn theorie van de waarneming. Zijn afscheid van de oud-Europese traditie impliceert ook een afscheid van de ontologie en ontologische metafysica.⁴⁶⁰ Hij heeft in plaats daarvan een (radicaal-)constructivistische epistemologie geformuleerd die hij opzet vanuit een formeel-logische theorie van de waarneming (WG, 68-121). Daarin is het onderscheid tussen zijn en niet-zijn slechts een contingente onderscheiding waarmee een waarnemer een waarneming kan verrichten.⁴⁶¹ Hij kiest voor het primaat van een constructivistische epistemologie: 'Eine "Ontologie" entsteht, wenn ein erkennendes System als erstes die Unterscheidung von Sein und Nichtsein benutzt ... Der Konstruktivismus fragt jedoch: warum sollte man gerade so und nicht anders anfangen?' (WG, 524-525, cf. 509).⁴⁶² De wereld is als zodanig

⁴⁵⁹. Zie SS (9, 650); WG (360).

⁴⁶⁰. Zie SS (146, 243); WG (88-89, 279-280, 310, 494, 508-509, 655); GG (893-912).

⁴⁶¹. Zie WG (88-89, 509, 524-525, 719); GG (895, 897-898).

⁴⁶². GG (911). Met zijn primaat van de epistemologie ten opzichte van de ontologie toont Luhmann zich, zijns ondanks, schatplichtig aan de moderne filosofie sinds Descartes.

ongemarkeerd (een 'unmarked state') en daarom onkenbaar.⁴⁶³ Luhmann schrijft: 'Realität als solche (das heißt ohne Beziehung auf Erkenntnis) ist unerkennbar. Realität kann nur *sein*, wie sie *ist* – unterscheidungslos und dunkel!'.⁴⁶⁴ Dat is, zijns ondanks, uiteraard een ontologische claim! Een zelf-referentieel systeem heeft geen 'Umwelt "an sich"', maar construeert op basis van eigen onderscheidingen een eigen omgeving (SS, 146).⁴⁶⁵ Alle onderscheidingen zijn systeeminterne operaties, ook de distinctie van zijn en niet-zijn (WG, 525). De wereld is alleen waarnemingsafhankelijk kenbaar. Ze kan niet van buiten (geen Archimedisches punt!), maar alleen *in* de wereld worden waargenomen.⁴⁶⁶

Vandaar zijn vooronderstelling dat een sociale systeemtheorie kan aanvangen met iedere willekeurig gekozen onderscheiding: 'just draw a distinction'.⁴⁶⁷ De invoering van welke beginonderscheiding dan ook schendt (*verletzt*) de wereld als *unmarked state*.⁴⁶⁸ Zijn constructivisme betekent 'daß die Realität eine Konstruktion sei, die nicht (aber was heißt hier "nicht"?), auf einer Übereinstimmung mit der Außenwelt beruhe' (WG, 518, cf. 82). Indien een onderscheid – zoals tussen systeem en omgeving – opnieuw kan worden ingevoerd in het systeem, spreekt Luhmann, in navolging van de logische calculus van Spencer Brown, over een *re-entry*.⁴⁶⁹ De figuur van de *re-entry* maakt het mogelijk dat een systeem zichzelf als eenheid aanduidt ten opzichte van zijn omgeving en staat aan de basis van zijn zelf-beschrijving.

Het meest opvallende aan Luhmanns theorie van de waarneming is haar formele, logische en hoog-abstrakte karakter (WG, 73). Hij abstraheert daarbij van de menselijke zintuigen en daarmee van de lichamelijkeheid, zonder dit te verant-

⁴⁶³. Zie GG (49, 184, 877, 1109-1128); WG (75, 78, 82, 93, 119, 136, 290, 374, 514, 698, 718-719).

⁴⁶⁴. Zie WG (698, mijn cursiveringen, AZ; cf. 280); SA 5 (31-58).

⁴⁶⁵. Dit is een radicalisering van de kenniskritiek van Kant die het *Ding-an-Sich* postuleerde dat voor de (theoretische) rede onkenbaar is. Bij Luhmann is er geen *Ding-an-Sich* meer, alleen een perspectivistisch verschuivende blik op een waarnemingsafhankelijk geconstrueerde (buiten) wereld (WG, 110, 300, 498, 627-629). Wat als wereld verschijnt aan een waarnemer verschuift kaleidoscopisch, afhankelijk van de gekozen onderscheidingen (cf. WG, 8, 62-63, 64). Dit betekent voor hem de erkenning van de relativiteit van alle kennis en wereldbeschouwingen (WG, 15, 73).

⁴⁶⁶. Zie WG (75; cf. 7, 82, 88, 97, 110, 119, 716).

⁴⁶⁷. Zie WG (73, 74, 80, 99-100, 236, 362, 374, 377, 379, 493, 503); GG (58, 911). Letterlijk opgevat is dit een oproep om, na de (veronderstelde) dood van God, zelf God te zijn (Genesis 3:5).

⁴⁶⁸. Zie WG (514, 545, 547-548). Mijn vraag aan Luhmann: hoe kan een ongemarkeerde wereld geschonden worden door een beginonderscheiding van een waarnemer? Het woord schenden veronderstelt een normatieve ordening die zelf niet geconstrueerd is. Dus wat "geschonden" wordt is *altijd* de eerdere normatieve ordening.

⁴⁶⁹. Zie WG (83, 94, 189-190, 203, 314, 369, 379-382, 518, 529, 694, 696); GG (45, 50, 57, 58-59, 98-99, 180-183, 576, 829, 866, 869, 877); SS (230, 251, 547, 611); BM (72-75, 218).

woorden.⁴⁷⁰ Zijn waarnemingstheorie bestaat uit een drietal kernbegrippen, te weten waarneming (*Beobachtung*), onderscheiding (*Unterscheidung*) en aanduiding (*Bezeichnung*). Hun betekenis is eerst nodig om vervolgens de zelf-reflexieve onderscheiding tussen eerste orde en tweede orde waarneming te kunnen introduceren. Een waarneming is een empirische operatie die bestaat uit een onderscheiding – bij Luhmann altijd binair – en een aanduiding.⁴⁷¹ Onder een operatie verstaat hij een momentane, onherhaalbare gebeurtenis.⁴⁷² Luhmanns uitgangspunt bestaat in de ‘*empirische Faktizität*’ van het waarnemen.⁴⁷³ Een waarneming definieert Luhmann als een operatie die gebruikmaakt van een onderscheiding om de ene en niet de andere zijde (van het onderscheid) aan te duiden.⁴⁷⁴

Waarnemingen worden zodoende afhankelijk van de gekozen onderscheiding van de waarnemer. Hij duidt dat aan als waarnemingsrelativisme.⁴⁷⁵ Er is geen waarneming mogelijk zonder eerst een onderscheiding te introduceren (WG, 84). Dat roept volgens Luhmann de volgende paradox op: om een eerste onderscheiding te kunnen maken moet ze eerst onderscheiden worden van al het andere waarvan afgezien wordt.⁴⁷⁶ De waarnemer voltrekt met een waarneming een empirische operatie die op haar beurt waarneembaar is voor een andere waarnemer, indien de laatste waarnemer een andere onderscheiding gebruikt dan de eerste (WG, 76).⁴⁷⁷ Dit roept intussen de vraag op *wie* of *wat* de waarnemer is, nu het subject hiervoor niet (langer) in aanmerking komt.⁴⁷⁸ Luhmann suggereert dat de waarnemer een systeem is, maar laat dat bij voorkeur open: “‘Wer’ beobachtet mag dann offenbleiben – so wie es offen bleibt wer beobachtet bzw. beobachten könnte, wenn man (etwa im Rahmen der speziellen Relativitätstheorie) sagt, der Saturn beobachte die vorbeifliegenden Sonden’ (WG, 85, cf. 79).⁴⁷⁹ Een gestructureerd

⁴⁷⁰. De klassieke tekst is hier Merleau-Ponty (2017) over de fenomenologie van de waarneming. Hij benadrukt het onontkoombaar lichamelijk karakter van de waarneming. Cf. Wils (2002).

⁴⁷¹. Zie WG (79, 81, 82). Zoals Luhmann zijn systeemtheorie consequent opzet vanuit differentie(s) in plaats van eenheid (een categorie uit de oud-Europese ontologie en metafysica), zo bestaat ook (wetenschappelijke) kennis in differenties, *in casu* onderscheidingen (WG, 64-65, 99, 507, 525, 547).

⁴⁷². Zie WG (37, 76-77, 95, 115-117, 271, 305, 514).

⁴⁷³. Zie WG (75, 77, 92, 305-306).

⁴⁷⁴. Zie WG (73, 76, 82, 84, 515); SS (63, 100, 110, 244-245, 491, 596); GG (882, 1113).

⁴⁷⁵. Zie WG (10, 15, 73, 75 e.v., 82, 99-100, 111, 145, 177, 374, 627); BM (44-45).

⁴⁷⁶. Zie WG (80, 84, 94-95).

⁴⁷⁷. Met deze vooronderstelling neemt Luhmann afstand van het onderscheid tussen transcendentiaal en empirisch (WG, 13, 76, 99, 127-128, 514, 546; SS, 357, 607, 647-648, 655). Transcendentale theorieën blokkeren een zelfkritische reflectie op de mogelijkhedenvoorwaarden van kennis oftewel een ‘autologische Rückschluß auf sich selber’ (WG, 13). Dat zou ook Luhmanns kritiek zijn op de transcendentiaal filosofie van Frank en Dooyeweerd.

⁴⁷⁸. Zie WG (62); GG (144, 1118); BM (217-218).

⁴⁷⁹. Cf. Krause (1996, 58).

en eigensoortig systeem garandeert de continuïteit van het waarnemen. Elders omschrijft hij de waarnemer door het schema dat aan diens waarnemingen ten grondslag ligt oftewel de onderscheidingen die ingezet worden (GG, 144). In dat geval valt evenwel de waarnemer samen met zijn onderscheiding(en).

Iedere waarneming heeft haar blinde vlek.⁴⁸⁰ Hiermee bedoelt Luhmann dat ze de onderscheiding waarmee ze opereert niet zelf kan waarnemen. In die zin is zelf-waarneming onmogelijk. Daartoe is een andere waarnemer nodig die onder gebruik van een andere onderscheiding dan van de oorspronkelijke, eerste waarnemer diens onderscheiding waarneemt.⁴⁸¹ Op deze wijze komt Luhmann tot het onderscheid tussen de zogenoemde eerste orde waarnemer en tweede orde waarnemer.⁴⁸² Zij kunnen alleen bestaan in een recursief netwerk van waarnemingen van waarnemingen (WG, 93): 'Rekursivität heißt: das Ergebnis von Operationen als Ausgangspunkt nehmen für den Anschluß weiterer Operationen desselben Typs'.⁴⁸³ Van alle onderscheidingen geldt dat ze op hun beurt zelf ook onderscheiden kunnen worden. Hierbinnen geeft Luhmann een tautologische omschrijving van de waarnemer: 'Beobachter ist der, der als Beobachter beobachtet wird. ... Beobachten ist nur möglich in einem rekursiven Netzwerk des Beobachtens von Beobachtungen ...'.⁴⁸⁴ Een voorwaarde voor een tweede orde waarneming is dat er aangesloten kan worden bij eerste orde waarnemingen (WG, 86).

Deze recursieve verknoping van eerste en tweede orde waarnemingen is een zelf-reflexief proces en komt in de plaats van de transcendentiaal filosofisch beargumenteerde noodzakelijke a priori's van (wetenschappelijke) kennis.⁴⁸⁵ Indien iedere waarnemer iedere andere waarnemer kan waarnemen (daarin bestaat het contact met de werkelijkheid), dan is er geen geprivilegieerd standpunt meer van waaruit men de wereld of de samenleving kan waarnemen.⁴⁸⁶ Indien een waarnemer waarneemt hoe (met welke onderscheiding) een andere waarnemer waarneemt, is er sprake van een tweede orde waarnemer/waarneming. Op dit tweede orde niveau transformeren de *wat*-vragen (wat neemt een eerste orde waarnemer waar?) in *hoe*-vragen (hoe neemt een tweede orde waarnemer de eerste orde waarnemer

^{480.} Zie WG (85, 115, 493-494, 507, 509, 682); GG (55, 187, 426, 882, 1095, 1121, 1133).

^{481.} Zie WG (507-508, 688); GG (1079).

^{482.} Zie WG (77, 85-87, 95, 97, 99, 110-111, 167, 318-320, 362-363, 499, 507-508, 717); GG (93, 375, 766-768, 1079, 1117-1118).

^{483.} Zie WG (321, cf. 275, 333-334, 408).

^{484.} Zie BM (218); cf. WG (150, 508).

^{485.} Zie WG (76-77, 408, 669).

^{486.} Zie WG (97, 536, 543); GG (375).

waar?).⁴⁸⁷ Het waarnemen van het waarnemen is een recursief gesloten systeem. Een derde orde waarnemer is nodig om dat vast te stellen, alsook om de eenheid waar te nemen van de zelfwaarneming van de tweede orde waarnemer en diens waarneming van de eerste orde waarnemer (WG, 499, cf. 485).

6.4.2 Zelf-referentie van sociale systemen

De figuur van de *re-entry* maakt zelf-referentiële sociale systemen mogelijk. Daarmee hebben zij de mogelijkheid gekregen zichzelf aan te wijzen. Dat is een tweede vorm van reflexiviteit. Luhmann gebruikt het begrip *Selbstreferenz* in onderscheid tot *Fremdreferenz* (alterreferentie). Dit onderscheid is alleen binnen een systeem mogelijk.⁴⁸⁸ *Fremdreferenz* verwijst naar de omgeving van een systeem. Zelf-referentie en autopoïësis zijn nauw op elkaar betrokken, maar niet identiek qua betekenis. Er is geen autopoïësis mogelijk zonder zelf-referentie, maar het omgekeerde gaat niet op (SS, 230; GG, 182). Luhmanns theorie gaat uit van de (ontologische!) stelling: er zijn zelf-referentiële systemen. Zij kunnen (1) relaties tot zichzelf voortbrengen en (2) deze relaties differentiëren ten opzichte van relaties met hun omgeving (SS, 31). In dat geval is er sprake van *Fremdreferenz* (BM, 26, 33). Het onderscheid tussen eerste orde en tweede orde waarnemers maakt de distinctie tussen zelf-referentie en *Fremdreferenz* mogelijk.⁴⁸⁹ Luhmann onderscheidt drie vormen van zelf-referentie van een systeem (SS, 600-602). Allereerst is er een basale zelf-referentie als het onderscheid tussen element en relatie eraan ten grondslag ligt. Het 'zelf' is dan een element zoals een communicatie bij sociale systemen (SS, 607-610). Ten tweede is er zelf-referentie opgevat als reflexiviteit (*prozessualer Selbstreferenz*), die teruggaat op de distinctie tussen 'voordat' en 'nadat' van elementaire gebeurtenissen, dus op een tijdsverschil. Het 'zelf' verwijst dan niet naar een element, maar naar een door elementen voortgebracht proces.⁴⁹⁰ Als derde vorm van zelf-referentie is er reflectie (*Reflexion*) die uitgaat van het onderscheid tussen systeem en omgeving. Het 'zelf' verwijst dan naar het systeem zelf. Hier vallen zelf-referentie en systeemreferentie met elkaar samen.⁴⁹¹ Basale zelf-referentie is de minimale vorm van zelf-referentie die nodig is om te komen

⁴⁸⁷. Zie WG (63, 95, 98, 107, 265, 313, 408, 668, 669, 685); GG (995).

⁴⁸⁸. Zie WG (45, 87, 92, 290, 526, 529, 545-546), BM (26-27, 33).

⁴⁸⁹. Zie WG (102-103, cf. 78).

⁴⁹⁰. Zie SS (610-616); SA 2 (74); GG (372-373).

⁴⁹¹. Zie SS (617-623); SA 2 (73).

tot autopoïësis (SS, 600). Het gemeenschappelijke van deze drie vormen is dat zelf-referentie het correlaat is van de complexiteitsdruk vanuit de wereld (SS, 602).⁴⁹²

Luhmann heeft reflectie ontkoppeld van het subject. In de moderne bewustzijns-filosofie was reflectie juist onlosmakelijk verbonden met het subject. Hij betreft de term uitsluitend op (sociale) systemen. Het systeem vervangt het subject.⁴⁹³ Het verschil tussen subject en object maakt plaats voor het onderscheid tussen zelf-referentie en *Fremdreferenz* (WG, 78).

6.4.3 Reflectietheorieën in functiesystemen

Reflectie is een vorm van zelf-referentie, Ze verwijst als specifieke vorm van zelf-waarneming naar de eenheid of nauwkeuriger: de identiteit van een (sociaal) systeem waarmee het zich onderscheidt van zijn omgeving.⁴⁹⁴ Reflectie maakt het mogelijk om *binnen* een systeem te komen tot een theorie *van* het systeem, ze is een zelfvereenvoudiging van een systeem.⁴⁹⁵ Luhmann gebruikt hiertoe de term reflectietheorie. Reflectie is een bijzondere vorm van zelf-waarneming en zelf-beschrijving van een systeem.⁴⁹⁶ Ze staat in een evolutionaire triade van toenemende complexiteit die correspondeert met respectievelijk segmentair (zelf-waarneming), hiërarchisch (zelf-beschrijving) en functioneel gedifferentieerde samenlevingen.⁴⁹⁷ Reflectietheorieën komen dus in meervoud voor en zijn alleen mogelijk in gedifferentieerde functiesystemen. Ze onderscheiden zich van reflectie door het gebruik van begrippen: 'Von Reflexionstheorien kann man sprechen, wenn die Identität des Systems im Unterschied zu seiner Umwelt nicht nur bezeichnet wird (...), sondern begrifflich so ausgearbeitet wird, daß Vergleiche und

⁴⁹². Dat roept de volgende vraag op: indien de wereld ongemarkeerd oftewel een 'unmarked state' is, hoe kan Luhmann haar dan op voorhand typeren als overcomplex, zodanig dat er een complexiteitsdruk uitgeoefend wordt op systemen? Sterker: hoe kan de theoreticus die druk waarnemen? Alleen als "weerstand" tegen versimpeling? Maar die weerstand moet ook waargenomen worden. De notie van complexiteit vooronderstelt een zekere orde van en in de wereld en vervolgens de aanname dat er een complexiteitsverschil is tussen systeem en omgeving (SS, 47-49, 245-246, 249-253).

⁴⁹³. Zie SS (51, 146); WG (300, 382, 691); GG (868-879); SA 2 (72). Habermas (1986, 408-409, 411, 426-445) heeft erop gewezen dat Luhmann het subject weliswaar vervangt door het systeem, maar dat tegelijk de kenmerken van de subjectfilosofie bewaard blijven in diens systeemtheorie. Zo is het onderscheid tussen systeem en omgeving het substitueert voor het onderscheid tussen subject en object. De (zelf-)reflexiviteit van het (sociale) systeem weerspiegelt de (zelf-)reflexiviteit van het subject (427). Cf. Strijbos (1988, 144, 151-152).

⁴⁹⁴. Zie WG (83-84, 199, 481-482); SS (252).

⁴⁹⁵. Zie WG (199, 469, 470, 483).

⁴⁹⁶. Zie GG (757, 869); SA 2 (73); BM (7.).

⁴⁹⁷. Zie SS (617-623); GG (879-893); WG (334); cf. Zijlstra (2014, 101).

Relationierungen anknüpfen können' (SS, 620; cf. WG, 472). Ze kunnen de identiteit van een functiesysteem problematiseren en dat maakt vergelijkingen mogelijk.⁴⁹⁸

Onder het primaat van functionele differentiatie kan de samenleving niet meer binnen de samenleving gerepresenteerd worden (cf. **4.5.2** & **5.4.5**). Er is geen geprivilegieerde positie of Archimedisches punt meer. De moderne maatschappij is polycentrisch. Luhmann biedt daarom een kaleidoscoop van reflectietheorieën, gebonden aan een functiesysteem, zonder een uiteindelijke eenheid en identiteit van de maatschappij te kunnen verwoorden. Zij bieden ieder voor zich een specifieke zelfbeschrijving van de samenleving.⁴⁹⁹ De samenleving als zodanig is evenwel onbereikbaar geworden.⁵⁰⁰ Tegelijk blijkt zijn systeemtheorie als een laatste, theoretische integratie te fungeren en derhalve als reflectietheorie van de moderne maatschappij als geheel oftewel als meta-reflectie (SS, 588; cf. **5.4.5**).

Iedere reflectietheorie verwoordt de relatie van een functiesysteem tot zichzelf. Als voorbeelden van reflectietheorieën verwijst Luhmann naar de theologie in het religiesysteem, pedagogiek in het onderwijssysteem, economische theorie in het economische systeem, juridische theorie in het rechtssysteem, staatstheorie in het politieke systeem, esthetica in het kunstsysteem en epistemologie in het wetenschapssysteem.⁵⁰¹ Binnen een functiesysteem kunnen meerdere reflectietheorieën voorkomen. Reflectietheorieën van functiesystemen delen enkele eigenschappen: (1) ze maken de contingenties van een systeem zichtbaarder en het daarmee instabieler; (2) hun beschrijving van een functiesysteem verandert het systeem en vraagt om een nieuwe (zelf-)beschrijving; (3) hun legitimering doet geen beroep op een begin of oorsprong; (4) het oud-Europese begrippenapparaat raakt in onbruik.⁵⁰²

Een belangrijke vraag betreft de relatie tussen de reflectietheorieën en het wetenschapssysteem (Zijlstra, 2014, 110-114). Aangezien zij opereren met begrippen en onderscheidingen zouden ze alleen in het wetenschapssysteem kunnen voorkomen. Maar binnen Luhmanns systematiek kunnen zij daartoe niet behoren, omdat reflectietheorieën uitdrukking geven aan de zelfbeschrijving en identiteit van en *binnen* andere functiesystemen. Tegenover hun interne beschrijving van een functiesysteem bieden wetenschappelijke theorieën er een externe beschrijving van (WG, 485-486). Zij zijn gebonden aan de binaire code waar/onwaar,

⁴⁹⁸. Zie WG (483); GG (964, 965).

⁴⁹⁹. Zie WG (479, 700-701).

⁵⁰⁰. Zie GG (866-868, 963).

⁵⁰¹. Zie SS (620-621); GG (965-980), WG (475-478).

⁵⁰². Zie GG (981); WG (486, 507).

terwijl reflectietheorieën zich voegen naar de binaire code van het betreffende functiesysteem (WG, 485). Hiertegenover staat dat beide typen theorie begripmatig en probleemgeoriënteerd te werk gaan. Luhmann merkt zelfs op dat reflectietheorieën in meerdere of mindere mate aansluitingsmogelijkheden kunnen hebben in het wetenschapssysteem (GG, 964). Toch is dat moeilijk voorstelbaar zoals hij zelf ook lijkt te suggereren: 'Aber zugleich ist deutlich, daß das, was sich gleichzeitig als Wissenschaft entwickelt, die Theorieunternehmen anderer Funktionssysteme nicht mehr wirklich kontrolliert' (GG, 981). Het is onduidelijk of en in hoeverre reflectietheorieën en wetenschappelijke theorieën aan dezelfde (methodologische) criteria voldoen (cf. WG, 532). De interne differentiatie van het wetenschapssysteem in disciplines staat niettemin in nauwe samenhang met de reflectietheorieën in de afzonderlijke functiesystemen (WG, 447-449). Zij zijn gebonden aan maatschappelijke eisen die zelf niet wetenschappelijk gelegitimeerd zijn, maar wel plausibiliteit nodig hebben.⁵⁰³

Luhmann vervangt de filosofie als integratie van de wetenschappelijke disciplines door een constructivistische epistemologie als reflectietheorie van het wetenschapssysteem; een epistemologie die uitsluitend gebaseerd is op onderscheidingen en niet op (een laatste) eenheid.⁵⁰⁴ Hij schrijft veelbetekend: 'Anders als im großen Roman der Philosophie, anders als in der Phänomenologie des Geistes, gibt es deshalb kein Ende, in dem die Erkenntnis mit ihrem Gegenstand, die Vernunft mit der Wirklichkeit eins wird' (WG, 547). In spanning hiermee stelt hij elders dat het constructivisme de(ze) eindpositie inneemt: 'Parallel zum evolutionären Aufbau sozialer Systemkomplexität reduziert das Wissen seinen sozialen Zumutungsgehalt, und der Konstruktivismus ist die Endposition, die das reflektiert und darin nicht mehr überboten werden kann' (WG, 634). De reflectietheorie van het wetenschapssysteem heeft in vergelijking met de reflectietheorieën van andere functiesystemen een bijzondere en dus geprivilegeerde positie. De wetenschappelijke beschrijving van het wetenschapssysteem kan niet extern plaatsvinden, maar is noodzakelijk intern oftewel een zelf-beschrijving.⁵⁰⁵

6.4.4 Het (zelf-)reflexieve karakter van moderniteit

Een vierde vorm van reflexiviteit bij Luhmann betreft de moderniteit zelf en dit in nauwe samenhang met de sociologie. Hij interpreteert de opkomst van de post-moderniteit als beperkt tot het niveau van de semantiek van de moderne samenleving en veranderingen daarbinnen, vooral het wegvallen van een

⁵⁰³. Zie WG (449, 614-615).

⁵⁰⁴. Zie WG (516, 528, 531, 545, 547-548).

⁵⁰⁵. Zie WG (486, 532, 534).

gemeenschappelijke beschrijving van de wereld en een gedeelde rationaliteit.⁵⁰⁶ Dat raakt aan de zelf-beschrijving van de moderne maatschappij en daarin is een pluraliteit onvermijdelijk (GG, 1144). Voor Luhmann hoeven dat niet noodzakelijk universele zelfbeschrijvingen te zijn. Ze kunnen dat zelfs niet exclusief zijn, aangezien ze elkaars functionele equivalenten zijn (GG, 1144-1145). Dat relativeert als consequentie ook het exclusieve karakter van Luhmanns maatschappijtheorie als dé zelfbeschrijving oftewel theoretische integratie van de functioneel gedifferentieerde samenleving.

De vraag komt op of dan ook de sociologie haar exclusieve karakter verliest als zelfbeschrijving van de samenleving: 'Wengleich ihr Wissen gesellschaftliches Wissen ist und bleibt, weiß die Soziologie mehr, als eine Gesellschaft ohne Soziologie wissen würde' (GG, 1118). Maar vervang sociologie door één van de andere sociale wetenschappen, zoals economie of politicologie, en Luhmanns bewering gaat eveneens op. De zelf-aanduiding van de moderne samenleving als modern is niet alleen reflexief, maar roept ook de vraag op naar de moderniteit van de (discussie over) moderniteit (GG, 1011-1012).⁵⁰⁷ Bovendien brengt ze haar eigen nieuwheid voort door het oude af te waarderen: 'Unerläßliches Moment aller Selbstbeschreibungen der Moderne scheint die Verabschiedung der Herkunftswelt zu sein, ihre Abwertung zu bloßer Geschichte' (WG, 703). Dat maakt moderniteit actualistisch en onhistorisch, terwijl ze historiserend begon. Op het niveau van de sociale structuur, met als kern het primaat van functionele differentiatie, is er geen discontinuïteit tussen post-modern en modern.⁵⁰⁸ Hij neemt afstand van post-modern in de betekenis van ont-differentiëring, omdat ook in dat geval differenties behouden blijven zoals bijvoorbeeld stijlverschillen in post-moderne kunst herkenbaar blijven (GG, 1145).

Intussen is de moderniteit als tijdscategorie zelf aan verandering onderhevig.⁵⁰⁹ Luhmann schrijft: 'Modernitätsmerkmale von heute sind nicht die von gestern und auch nicht die von morgen, und eben darin liegt ihre Modernität. Es geht ... um ein ständiges Erzeugen von Anderssein' (BM, 15). Voortdurende verandering, opgevat als vernieuwing, is misschien wel het meest kenmerkende van de moderniteit. In dat opzicht lijkt er een overeenkomst te zijn tussen Luhmann enerzijds en Giddens en Beck anderzijds over modernisering van de moderniteit. Niettemin is hij kritisch over de zelfbeschrijving van de moderne samenleving in termen

^{506.} Zie BM (42); GG (1143-1149).

^{507.} Hier blijkt dat moderniteit niet met zichzelf samenvalt (cf. 7.7).

^{508.} Zie BM (17-18, 42-49).

^{509.} Zie BM (14-15); cf. 2.2.

van haar modernisering (GG, 1082-1088). Zijn argument tegen deze zijns inziens merkwaardige typering is dat de moderne samenleving in dat geval kennelijk nog niet echt modern is, het project van de Verlichting nog niet voltooid (GG, 1083, 1141-1142). Luhmann acht een dergelijke 'nog niet'-formulering problematisch: 'Mit solchen "noch nicht"-Formulierungen wird jedoch das soziologische Problem eher verschleiert, nämlich das Problem, wie eine Modernisierung der schon modernen Gesellschaft überhaupt durchgeführt werden kann' (GG, 1083, cf. 158, 1086). Voorzover hij de term modernisering al bruikbaar acht, betreft hij haar op de steeds complexer wordende wederzijdse aanpassing van de functiesystemen aan elkaar. Hierbij komen de structurele grenzen van hun differentiatie zelf in het vizier.⁵¹⁰ Ik denk dat deze interpretatie van modernisering ingegeven wordt door Luhmanns vooronderstelling dat modern-zijn identiek is aan functioneel gedifferentieerd-zijn (GG, 743). Het paradoxale hiervan is dat het de enige constante is van de moderniteit in een wereld van voortdurende veranderingen die modernisering in de kern ook volgens Luhmann is.

6.4.5 Evaluatie: kritische vragen

Een eerste kritische vraag betreft de relatie tussen Luhmanns interpretatie van waarnemingen en de werkelijkheid. Hij gaat uit van de empirische feitelijkheid van waarnemingen, dat betekent dat iedere waarneming en waarnemer zelf door een andere waarneming en waarnemer (met een andere onderscheiding) kan worden waargenomen. De recursiviteit van eerste en tweede orde waarnemingen oftewel hun zelf-reflexiviteit verwijst evenwel niet naar een daarbuiten gelegen werkelijkheid. Dat is een vorm van epistemologisch anti-realisme. Er is geen 'Umwelt-an-sich' waarmee Luhmann Kant radicaliseert: zijn afscheid van het 'Ding-an-Sich' (WG, 300). Dat maakt hem overigens niet een neo-kantiaan. Mijn vraag nu luidt: wat is de status van wetenschappelijke kennis indien waarnemingen slechts naar elkaar verwijzen en niet naar een daarbuiten gelegen empirische werkelijkheid waarover zij kennis bieden? Luhmann verbreekt de band tussen wetenschappelijke kennis en *common sense* of in zijn termen: het *alltäglichen Wissen*.⁵¹¹ De wereld is, los van onderscheidingen, ongemarkeerd (*unmarked state*) en onkenbaar. Wetenschappelijke kennis is dan niet meer dan een vrijzwevende constructie: 'Der Realitätsbezug des Wissens liegt somit in seiner eigenen Operativität – und nicht in ermittelbaren Garantien für einen Realitätsbezug der Thematik des Wissens'.⁵¹² Maar waarom zou de werkelijkheid alleen bestaan of opgaan in een zelf-reflexief systeem van waarnemingen? Dat is bepaald niet evident. Bovendien houdt Luhmann dat

^{510.} Zie GG (1087-1088, cf. 568).

^{511.} Zie WG (147-148, 325, 328, 333, 342, 653-654).

^{512.} Zie WG (147, cf. 78, 92-93, 149, 150).

niet consequent vol, omdat hij de klassieke correspondentieformule van kennis (*adaequatio rei et intellectus*) vervangt door een nieuwe correspondentieformule, te weten een overeenstemming tussen epistemologie en de dominante structuur van de maatschappij. Een constructivistische kennistheorie stemt overeen met een primair functioneel gedifferentieerde samenleving. Dat is een maatschappij-interne correspondentie, opgevat als een circulaire relatie tussen wetenschap en samenleving.⁵¹³

Dat brengt mij tot een tweede kritisch punt. Zijn constructivistische epistemologie heeft een zuiver conceptueel-logisch karakter. Dat maakt Luhmanns opvatting van (zelf-)reflexiviteit steriel en zonder inhoud. Ze is losgemaakt van iedere materialiteit en empirie, met name van de zintuigen en lichamelijkheid als mogelijkheden voorwaarde van waarnemingen. Hier wreekt zich zijn anti-humanistisch uitgangspunt en zijn verbanning van de mens naar de omgeving van sociale systemen (WG, 62). Zijn waarnemingstheorie heeft net als de autopoïetische sociale systemen een gesloten karakter: zelf-reproductie van waarnemingen en systemen krijgt autistische trekken. Dit bevestigt Luhmanns beeldspraak dat zijn hoogabstracte theorie te vergelijken is met een vlucht boven een grotendeels gesloten wolkendek waaronder slechts sporadisch de empirische wereld zichtbaar is:

Der Flug muß über den Wolken stattfinden, und es ist mit einer ziemlich geschlossenen Wolkendecke zu rechnen. Man muß sich auf die eigene Instrumente verlassen. Gelegentlich sind Durchblicke nach unten möglich – ein Blick auf Gelände, Siedlungen, Flüssen oder Küstenstreifen, die an Vertrautes erinnern; oder ein Blick auf ein größeres Stück Landschaft mit den erloschenen Vulkanen des Marxismus. Aber niemand sollte der Illusion zum Opfer fallen, daß diese wenigen Anhaltspunkte genügen, um den Flug zu steuern (SS, 13).

Overigens loochenstraft Luhmann met deze *common sense* vergelijking dat de wereld een *unmarked state* is, oftewel ongemarkeerd en onkenbaar. Ze bestaat wel degelijk onafhankelijk van het waarnemingsinstrumentarium en kent ook een eigen ordening en geleiding.

⁵¹³. Zie Zijlstra (2014, 113-114, 116); cf. WG (349-350).

6.5 Taylor: het zelf-reflexieve karakter van het 'buffered self' en de authenticiteitscultuur

Het (zelf-)reflexieve karakter van de moderniteit komt bij Taylor allereerst en vooral aan de orde in zijn reconstructie van de opkomst van de moderne identiteit van de mens. Ze is te vinden in *Sources of the Self*. De kern van (zelf-)reflexiviteit is de wending naar het innerlijk van het subject en het zoeken van herstel van de verloren gegane verbindingen met de morele bronnen van de Westerse cultuur. Sinds de Romantiek gaat het ook om de exploratie van de diepten van het innerlijk van de mens. Deze zoektocht heeft als achterliggend doel te komen tot een nieuwe interpretatie van de moderniteit (SoS, ix). Vanaf het begin van de moderniteit maakt het subject zichzelf los van de kosmische orde waarin het ingebed was. Het ziet zichzelf als een *self-defining subject*.⁵¹⁴ Het onderscheidt zich als een *disengaged reason* dat zich vanuit een reflexief gezichtspunt instrumenteel verhoudt tot de natuur en maatschappij.⁵¹⁵ In Taylors woorden:

... the modern ideal of disengagement requires a reflexive stance. We have to turn inward and become aware of our own activity and of the processes which form us. We have to take charge of constructing our own representation of the world, which otherwise goes on without order ... Disengagement demands that we stop simply living in the body or within our traditions or habits and, by making them objects for us, subject them to radical scrutiny and remaking (SoS, 174-175; cf. 211).

Het autonome subject heeft zich in de moderniteit niet alleen losgemaakt uit een gegeven zinvolle orde, maar is ook ontkoppeld van de menselijke lichamelijkheid die eveneens geobjectiveerd wordt.

Ten tweede toont reflexiviteit zich in Taylors concepties van de moderne morele orde (MMO) en de hiervan afgeleide moderne sociale verbeeldingen (*modern social imaginaries*). Beide noties werkt hij uit in *A Secular Age*. Hoewel Taylor niet systematisch onderscheidt tussen reflexiviteit en zelf-reflexiviteit is er wel een zekere historische overgang te benoemen, te weten de opkomst van de cultuur van authenticiteit.⁵¹⁶ Hierin willen mensen zichzelf onderscheiden ten opzichte van anderen in hun unieke individualiteit en zelfverwerkelijking (zie het motto van Elchardus). Taylor gaat nauwelijks in op het meso-niveau van organisaties

⁵¹⁴. Zie Taylor (2005, 76-124); cf. SoS (395).

⁵¹⁵. Zie SoS (143-158, 174-175, 331, 424, 499-501); SA (136-137, 249-250, 257-258, 283-288).

⁵¹⁶. Zie SA (473-504); SoS (368-390); MM (26-41, 62-75); RV (75-88).

waar vergelijkbare ontwikkelingen zijn geweest. Hij duidt genoemde overgang niet in termen van reflexiviteit naar zelf-reflexiviteit, maar de zaak zelf is mijns inziens wel aan de orde. Daarbij valt op dat zelf-reflexiviteit als kenmerk van de authenticiteitscultuur een meer sociologische strekking heeft, terwijl zijn analyse van de moderne identiteit overwegend filosofisch gericht is. De verbinding tussen beide ligt mijns inziens in Taylors interpretatie van de Romantiek.⁵¹⁷

6.5.1 Van geleefde ervaring naar 'reflective framework'

Taylor maakt aan het begin van *A Secular Age* een onderscheid tussen de geleefde ervaring (*lived experience*) en het reflexieve kader (*reflective framework*) als contexten om de veranderende condities van het christelijk geloof en het opkomend ongeloof te duiden. Hij doet dat toegespitst op ervaringen van volheid (*fullness*), vreugde en vervulling die mensen, zowel gelovig als ongelovig of ergens er tussenin, op bijzondere momenten in hun leven hebben (SA, 4-5). De geleefde of naïeve ervaring is een onmiddellijke ervaring die hen zekerheid bood. Het is het onbewuste, vanzelfsprekende achtergrond verstaan waarbinnen mensen hun leven leiden (SA, 172-174). In de moderniteit is deze zekerheid teloorgedaan sinds de doorbraak van het exclusief humanisme, omdat er veel meer wereldbeschouwelijke mogelijkheden naast elkaar zijn opgekomen (SA, 11-13). De onproblematische, onmiddellijke ervaring van volheid heeft daarin plaatsgemaakt voor *construals*, door mij geïnterpreteerd als contingente, geconstrueerde opties. Taylor geeft niet helder aan wat hij hieronder verstaat, maar duidelijk is wel dat het voor hem geen theorieën zijn.⁵¹⁸ Ze veronderstellen een pluraliteit van religieuze en niet-religieuze opties die mensen noopt tot overweging en (zelf-)reflectie. Over de moderne conditie schrijft hij:

We live in a condition where we cannot help but be aware that there are a number of different construals, views which intelligent, reasonably undeluded people, of good will, can and do disagree on. We cannot help looking over our shoulder from time to time, looking sideways, living our faith also in a context of doubt and uncertainty (SA, 11; cf. SoS, 316-317, 408).

De moderne conditie maakt dat mensen heen en weer bewegen tussen een geëngageerde deelnemerspositie en een niet-geëngageerde (*disengaged*) waarnemerspositie.⁵¹⁹ Het onmiddellijke en ongearticuleerde van de geleefde ervaring staat dan tegenover de gereflecteerde en gearticuleerde *construals*. Taylor

⁵¹⁷. Zie SoS (305-390); SA (313-317, 358-359, 377-391).

⁵¹⁸. Zie SA (4, 11, 325).

⁵¹⁹. Zie SA (12, 13); SoS (162-163).

typeert het reflexieve kader later in termen van de kwetsbaarheid (*fragility*) van wereldbeschouwelijke overtuigingen die wederzijds druk en tegendruk (*cross pressures*) op elkaar uitoefenen.⁵²⁰

De alledaagse of naïeve ervaring heeft een vanzelfsprekendheid waarin we de dingen nemen zoals ze zijn en zich geven. Het is een niet-gereflecteerde ervaring. Dat geldt ook voor het geloof in God en andere geestelijke machten. In de moderne onttovering van de wereld verandert dat volgens Taylor op de volgende wijze:

There we have moved from a naïve acceptance of their reality to a sense that either to affirm or deny them is to enter a disputed terrain. ... the existence of God or other spirits is not negated by the modern world-understanding; but this understanding situates belief in a realm where it is open to doubt, argument, mediating explanations, and the like (SA, 30-31).

Deze verandering toont een belangrijk aspect van de reflexiviteit van de moderniteit. De vanzelfsprekendheid en plausibiliteit van de alledaagse ervaring verdwijnt. Ze wordt geproblematiseerd omdat kritische (zelf-)reflectie centraal komt te staan. Het onbewuste van de alledaagse ervaring verandert in het kader van een gearticuleerde, gerationaliseerde en dus reflexieve ervaring (SA, 13, 14). De moderniteit heeft vanwege deze zelfreflectie een inherente instabiliteit (SA, 302). Iedere opvatting van mensen is kritiseerbaar.

6.5.2 Moderne identiteit: van het poreuze zelf naar het radicaal-reflexieve 'buffered self'

De moderniteit gaat gepaard met een nieuwe visie op het zelf.⁵²¹ Dat zelf is volgens Taylor een omsloten en begrensd zelf (*buffered self* of *bounded self*) dat hij typeert als een atomair, onkwetsbaar individu dat niet door geestelijke machten en krachten van buitenaf wordt beïnvloed.⁵²² Hij stelt het afgesloten zelf tegenover

^{520.} Zie SA (302-304, 360-361, 594-617, 833).

^{521.} Zie SoS (32-40) voor Taylors conceptie van het zelf. Het zelf veronderstelt (1) een moreel kader waarin dingen bovenindividuele betekenis hebben en (2) enigerlei gemeenschap met medemensen. Dat is bepalend voor wie we zijn als mensen en waaraan we onze identiteit ontleenen.

^{522.} Zie SA (27, 37-38, 41-42, 135-136). Het *buffered self* is synoniem met het *punctual self* (het puntvormig ik) in SoS (159-176). Daar gebruikt Taylor de term als aanduiding van de opvatting van het subject bij Locke en ontbreekt de tegenoverstelling met het poreuze zelf. Het enige constituerende kenmerk van het puntvormig ik is zelfbewustzijn (SoS, 49). Taylor neemt hier kritisch afstand van, omdat voor hem er geen neutrale 'punctual selves' zijn, maar mensen altijd ingevoegd zijn in een web van vragen (*webs of interlocutions*). Mensen zijn zelf-interpreterende wezens met een narratief (SoS, 29-31, 34-36, 47, 50).

het *poreuze zelf*.⁵²³ Het poreuze zelf is een zelf dat openstaat voor de invloed en doorwerking van geestelijke machten en krachten (God, goden, demonen, heiligen, magie, enzovoort), heilige plaatsen en kosmische gebeurtenissen (zoals zonsverduisteringen en andere tekens aan de hemel) die het leven op aarde beïnvloeden en vrees oproepen bij mensen. Kortom, het poreuze zelf maakt deel uit van de betoverde wereld (SA, 29-41): 'In fact, in the enchanted world, the line between personal agency and impersonal force was not at all clearly drawn. ... the enchanted world, in contrast to our universe of buffered selves and "minds", shows a perplexing absence of certain boundaries which seem to us essential' (SA, 32-33).⁵²⁴ Het poreuze zelf kent geen verschil tussen 'binnen' en 'buiten'.

Het begrensde zelf is in staat om zichzelf af te zonderen van de buitenwereld, haar te objectiveren en zich zo van haar invloeden te vrijwaren. De grens fungeert hierbij als een buffer: 'As a bounded self I can see the boundary as a buffer, such that the things beyond don't need to "get to me", to use the contemporary expression. ... This self can see itself as invulnerable, as master of the meanings of things for it' (SA, 38).⁵²⁵ Het maakt onthechting van het subject mogelijk en daarmee de onthechte rede (*disengaged reason*), die de wereld buiten het subject kan objectiveren en vervolgens instrumenteel beheersen door middel van wetenschap en techniek.⁵²⁶ Het begrensde zelf heeft het vermogen om zowel de wereld te ordenen als zichzelf te disciplineren.⁵²⁷ Radicale reflexiviteit maakt het laatste mogelijk en toont zich volgens Taylor onder andere in de strikte, gedisciplineerde levenswandel van de Puriteinen.⁵²⁸ Het begrensde zelf is derhalve een (radicaal) reflexief zelf dat zich onderscheidt door 'introspective self-awareness'.⁵²⁹ Radicale reflexiviteit is betrokken op de verinnerlijking en diepten van het zelf:

The rise of the buffered identity has been accompanied by an interiorization; that is not only the Inner/Outer distinction, ..., but also the growth of a rich vocabulary of interiority, an inner realm to be explored. This frontier of self-exploration has grown, through various spiritual disciplines of self-examination, through Montaigne, the development of the modern novel, the rise of Romanticism, the ethic of authenticity, to the point where we now conceive of ourselves as having

⁵²³. Zie SA (539); SoS (192); DC (219-222, 288).

⁵²⁴. Cf. DC (219-220, 290).

⁵²⁵. Cf. SoS (111, 113).

⁵²⁶. Zie SoS (49, 124, 145); MSI (49-87).

⁵²⁷. Zie SA (300-301, cf. 262-263).

⁵²⁸. Zie SA (82-83, 106-107, 179, 258); SoS (184).

⁵²⁹. Zie SA (30, 559); SoS (163, 185, 389-390).

inner depths. We might even say that the depths which were previously located in the cosmos, the enchanted world, are now more readily placed within (SA, 539-540; cf. SoS, 111-114).

De ontdekking van het innerlijk van de mens begon in de Westerse cultuur bij Augustinus (SoS, 127-142). Hij richtte zijn focus op zelfkennis en nam daarmee een reflexief standpunt in. Daarin was hij, anachronistisch gesproken, modern *avant la lettre*. Het radicale van radicale reflexiviteit schuilt in het innemen van een standpunt vanuit de eerste persoon⁵³⁰:

Augustine's turn to the self was a turn to radical reflexivity, and that is what made the language of inwardness irresistible. ... The step was a fateful one, because we have certainly made a big thing of the first person standpoint. The modern epistemological tradition from Descartes, and all that has flowed from it in modern culture, has made this standpoint fundamental ... (SoS, 131).

Taylor onderscheidt twee vormen van radicale reflexiviteit: zelfbeheersing (*self-control*) en zelf-exploratie.⁵³¹ Bij zelfbeheersing gaat het om het onthechte zelf dat zijn passies en verlangens onder rationele controle brengt en disciplineert. Daarin ligt het aanknopingspunt voor het proces van *Reform*. Deze disciplinerende in de vroegmoderne periode acht Taylor kenmerkend voor het puriteinse Christendom en de herleving van de Stoïcijnse ethiek.⁵³² Zelf-exploratie begint bij Montaigne en komt centraal te staan tijdens de Romantiek, het gaat dan om de ontdekking van de (irrationele) diepten in het zelf; de ontdekking dat het individu een uniek en expressief karakter heeft.⁵³³ Ze ligt ten grondslag van de cultuur van authenticiteit die sinds de jaren 1960 gericht is op zelfontplooiing en zelfverwerkelijking. Het onthechte zelf en zelf-exploratie zijn tegengesteld aan elkaar (SoS, 178, 182).

6.5.3 Reflexiviteit in de samenleving: nogmaals de moderne sociale verbeeldingen en de authenticiteitscultuur

In 4.6.2 schonk ik aandacht aan Taylors conceptie van de MMO (Moderne Morele Orde) en de daarvan afgeleide moderne sociale verbeeldingen (*modern social imaginaries*). Hier kom ik er op terug, maar nu vanuit het gezichtspunt van de

⁵³⁰. Zie SoS (130, 162-163, 175-176).

⁵³¹. Zie SoS (185, 211, 503).

⁵³². Zie SoS (159, 229); SA (82-83, 111, 115-118, 132, 134-135, 155-156, 257); MSI (62).

⁵³³. Zie SoS (181, 375, 389-390).

reflexieve moderniteit. De MMO is een *zelf*-geconstrueerde orde waarin individuen samenwerken met als doel hun veiligheid en welvaart (*mutual benefit*) te vergroten:

The order of mutual benefit is an ideal to be constructed. ... The proponents of the theory already see themselves as agents who through disengaged, disciplined action can reform their own lives, as well as the larger social order. They are buffered, disciplined selves. Free agency is central to their self-understanding (SA, 171).

Deze doelen volgen uit de bevestiging van het gewone leven, in productie en gezin/familie, als het goede leven (SA, 170). De MMO veronderstelt een instrumentele rationaliteit, uitgeoefend door onthechte *buffered selves*. Volgens Taylor ontstond de MMO in een betrekkelijk kleine kring van filosofen zoals De Groot en Locke.⁵³⁴ Vanaf de 18^e eeuw verspreidt de voorstelling van de MMO zich geleidelijk onder bredere lagen van de bevolking, uitmondend in de moderne sociale verbeeldingen (SA, 161; MSI, 144). Dat zijn voortheoretische voorstellingen die mensen in de Westerse wereld hebben van hun samenleven, hun verwachtingen en de onderliggende normatieve noties.⁵³⁵ Hij onderscheidt er drie: de economie als geobjectiveerde werkelijkheid, de publieke sfeer met als kern het publieke debat over zaken van algemeen belang en de praktijk van democratisch zelfbestuur gebaseerd op het uitgangspunt van volkssoevereiniteit.⁵³⁶

De moderne sociale verbeeldingen hebben gemeen dat zij enigerlei vorm van (zelf-) reflexiviteit vooronderstellen. Het zijn vormen van 'social self-understanding'.⁵³⁷ Het zijn beelden die mensen hebben van hun positie en rol op de markt, als deelnemer aan publieke debatten en als burger die (mede-)verantwoordelijk is voor het zelfbestuur van de zich ontwikkelende natie-staat als *imagined community*.⁵³⁸ Deze sociale verbeeldingen veronderstellen ook (zelf-)discipline en (zelf-) disciplineren van individuen die op basis daarvan hun handelen vormgeven (SA, 179). Dat is tegelijk het hart van het lange termijn proces van *Reform* dat steeds grotere bevolkingsgroepen insloot, aanvankelijk door de Kerk, later ook via andere sociale instituties zoals het onderwijs.

^{534.} Zie SA (160, 172); MSI (3-4).

^{535.} Zie SA (171, cf. 146, 161, 323); MSI (50).

^{536.} Zie SA (159-211); MSI (69-82, 83-99, 109-141).

^{537.} Zie SA (176); MSI (1, 23, 25, 69).

^{538.} Het doel van het publieke debat is volgens Taylor om te komen tot een gedeeld verstaan over zaken die ertoe doen: 'This common mind is a reflective view, emerging from critical debate, and not just a summation of whatever views happen to be held in the population' (SA, 188; MSI, 87-88). Dat roept de vraag op hoe een dergelijk verstaan zich verhoudt tot een theorie van het Luhmanniaanse type?

Behalve in Taylors analyse van de moderne identiteit en de MMO toont het zelf-reflexieve karakter van de moderniteit zich ook in zijn beschouwingen over de zogenoemde cultuur van authenticiteit (cf. **3.5.4**). Waar de MMO teruggaat op gelijke individuen die als onthechte subjecten de wereld instrumenteel-rationeel willen beheersen, daar vindt de cultuur van authenticiteit haar oorsprong in de zelf-exploratie van de diepten van het innerlijk van het subject. Ieder individu kent een eigen uniciteit en oorspronkelijkheid. Dit is de tweede vorm van radicale reflexiviteit die we hierboven tegenkwamen bij Taylor. De cultuur van authenticiteit komt voort uit het denken van de Romantiek op het snijvlak van de 18^e en 19^e eeuw. Het neemt er het (artistieke) ideaal van het expressivisme van over.⁵³⁹ Het gaat om zelf-ontdekking en het tot uitdrukking brengen van de eigen oorspronkelijkheid en creativiteit. Het richt zich tegen de (morele) dwang tot conformisme, dat kenmerkend geworden is voor de gebureaucratiseerde en geïndustrialiseerde samenleving waarin individuen gelijkgeschakeld zijn: 'Romantic expressivism arises in protest against the Enlightenment ideal of disengaged, instrumental reason and the forms of moral and social life that comes from this: a one-dimensional hedonism and atomism' (SoS, 413; cf. SA, 475-476).

Toch brengt de cultuur van authenticiteit haar eigen onthechting met zich mee: ze is namelijk (ten dele?) losgemaakt van de instituties van de moderne samenleving en de kern geworden van de wereld van de anti-structuur waar mensen individueel hun zelfverwerkelijking gestalte geven. De cultuur van authenticiteit is een belangrijk element van het eerder besproken post-Durkheimiaanse regime waarin religieus geloof, spiritualiteit en zingeving geheel geprivatiseerd zijn.⁵⁴⁰ Maar dat geldt ook op andere levensterreinen, inclusief de economie die in arbeid en loopbaan het ideaal van zelfverwerkelijking exploiteert en daarmee ook disciplineert. Hier staat tegenover dat zelf-expressieve individuen op zoek zijn naar de verbinding (resonantie) met de natuur buiten en binnen hen. Ze willen opgenomen zijn in de grote stroom van leven en liefde, hetgeen ook hun ecologische sensitiviteit en gerichtheid verklaart (SoS, 369, 371, 372, 413).

In de cultuur van authenticiteit toont zelf-reflexiviteit zich ook in het zich onderscheiden ten opzichte van andere even expressieve en oorspronkelijke individuen. Hun unieke innerlijk toont zich in particuliere levensstijlen, levenskeuzes en levenslopen. Dat is tegelijk de morele opdracht voor mensen: trouw te blijven aan zichzelf. Binnen een (neo-)liberale samenleving is de tweede morele waarde tolerantie voor iedere levensstijl met uitzondering van het liberale schade-

⁵³⁹. Zie SoS (374-381, 413-418, 476); DC (239-241); RV (75-95).

⁵⁴⁰. Zie SA (487-492, 515-518); cf. **4.6.1** en **5.5.3**.

beginsel.⁵⁴¹ Een kritische kanttekening hierbij: op metaniveau streeft iedereen die zich afficheert met het authenticiteitsideaal zelfbevestiging en zelfvervulling na en lijkt daarin paradoxaal genoeg op elkaar (SoS, 447 e.v.). In die zin zijn (post-) moderne mensen, vooral de hoger opgeleiden onder hen, conformistischer dan ze zelf willen weten.

6.5.4 De zelf-ondermijning van de moderniteit: de ‘cross pressures’ en zelf-reflectie van wereldbeschouwingen

Het reflexieve kader bleek een inherente instabiliteit met zich mee te brengen (cf. 6.5.1). Dat komt bij Taylor het sterkst naar voren in zijn analyse van de opkomst, doorwerking en crisis van het exclusief humanisme. Hij gebruikt de beelden van nova en supernova om het pluralisme van wereldbeschouwingen en religieuze overtuigingen mee te interpreteren.⁵⁴² Pluralisme klinkt hier te onschuldig en neutraal, omdat er vooral een fragmentatie en desintegratie zichtbaar geworden is, die een diepe zingevingscrisis blootlegt. Ook het (Westers) Christendom is hierdoor geraakt, aangezien het de afgelopen twee eeuwen zijn levensbeschouwelijk monopolie verloren heeft. Bovendien zijn er sinds de 18^e eeuw, met name in de Romantiek, allerlei tussenvormen van christelijk geloof en humanisme opgekomen die meestal na kortere tijd weer uiteenvielen.⁵⁴³ De context waarin Taylor de dynamiek van de zelfvermenigvuldiging van wereldbeschouwelijke posities bespreekt typeert hij met het *buffered self* en het zogenoemde immanente kader (SA, 539-593):

So the buffered identity of the disciplined individual moves in a constructed social space, where instrumental rationality is a key value, and time is pervasively secular. All of this makes up what I want to call “the immanent frame”. There remains to add just one background idea: that this frame constitutes a “natural” order, to be contrasted to a “supernatural” one, an “immanent world”, over against a possible “transcendent one” (SA, 542, cf. 594)

In deze pluralistische context zijn religieuze en niet-religieuze wereldbeschouwingen nooit vanzelfsprekend of evident, maar worden zij geconfronteerd met andere, niet zelden tegengestelde opvattingen waarvan zij zich rekenschap dienen te geven (SA, 556). Dat maakt wereldbeschouwingen over en weer kwetsbaar (*mutual fragility*). Ze ervaren druk en tegendruk (*cross pressures*) en ondermijnen

⁵⁴¹. Zie SA (484, 488, 489); MM (40-41).

⁵⁴². Zie SA (299, 302, 360; cf. 391, 512, 596-597).

⁵⁴³. Zie SA (360, 389, 391, 512, 556).

elkaar. Al kunnen ze er mijns inziens ook sterker uitkomen, ze zijn hierdoor in ieder geval zichtbaar contingentier geworden. Hun vanzelfsprekendheid en de kracht van tradities zijn uitgehold. Zonder dat Taylor het expliciet stelt, zijn ze hierdoor gedwongen tot (zelf-)reflectie, met name op de vraag hoe zij tot elkaar zich verhouden. Onze cultuur is geheel doortrokken van deze ervaring van *cross pressures* (SA, 595, 598).

Dat geldt *mutatis mutandis* ook voor individuele mensen die hiermee geconfronteerd worden en zoeken naar hun eigen positie op dit onoverzichtelijke speelveld: 'This fragilization is then increased by the fact that great numbers of people are not firmly embedded in any such context, but are puzzled, cross-pressured, or have constituted by bricolage a sort of median position' (SA, 556). Zij ervaren de *cross pressures* in hun binnenste, dat wil zeggen in hun *buffered self*.⁵⁴⁴ Ze voelen de aantrekkingskracht van uiteenlopende, niet zelden tegengestelde levensbeschouwelijke mogelijkheden en zijn evenzeer genoopt tot zelf-reflectie (SA, 308, 598). Dat maakt hen onzeker over de te volgen levensweg. We zien dus tweeërlei zelfreflectie: op het niveau van wereldbeschouwingen en op het niveau van individuen.

De *cross pressures* geven mede uitdrukking aan de malaises van de moderniteit (SA, 299-321). Ze zijn een belichaming van haar instabiliteit en de ervaringen van leegte, oppervlakkigheid en zinverlies.⁵⁴⁵ Het immanente kader laat het gedeelde verlangen van mensen naar zinervaring en levensvervulling onbevredigd.⁵⁴⁶ Tegelijk maakt de *buffered identity* mensen blind of ongevoelig voor een wereld buiten of boven de instrumenteel-rationeel gekende en beheerste wereld (SA, 301-302). In deze situatie van een supernova van wereldbeschouwingen ziet Taylor geen langere termijn beweging in de richting van een vergelijk, laat staan een verzoening (SA, 302). Dat duidt op een aanhoudende crisis van de moderniteit.

6.5.5 Evaluatie: kritische vragen

Een eerste kwestie heeft betrekking op de (historische) overgang van het poreuze zelf naar het begrensde zelf (*buffered self*). Hoe overtuigend is Taylors beschouwing op dit punt? Het moderne zichzelf definiërende subject is eerder een epistemologische abstractie dan een bestaande empirische werkelijkheid, al is het er wel in geprojecteerd. Hij verantwoordt deze abstractie niet. Het brengt hem in empirische zin in problemen, omdat ook (post-)moderne mensen ontvankelijk zijn

⁵⁴⁴. Zie SA (303, 304, 360-361).

⁵⁴⁵. Zie SA (302, 308); MM (15-25).

⁵⁴⁶. Zie SA (16, 302, 600).

voor vormen van magie, demonie en occultisme, astrologie en parapsychologie, reïncarnatie, enzovoort. De instrumentele rationalisering van de wereld maakt dat er in reactie hierop een verlangen bij mensen is naar een herbetovering van de wereld, in ieder geval van hun eigen leven. Dat laat Taylors aandacht voor de Romantiek en de cultuur van authenticiteit ook zien. Het afgegrensde zelf en het immanente kader zijn in zijn analyse wederzijds van elkaar afhankelijk en voorondersteld. Het roept vervolgens de vraag op hoe dat zich verhoudt tot de Godservaring en de ervaringen van volheid (*fulness*), zoals in het citaat van Bede Griffiths (SA, 5) en in het hoofdstuk *Conversions*, waar hij verwijst naar vergelijkbare ervaringen (SA, 728-776). Ondanks Taylors aandacht voor de verinnerlijking van het subject acht ik het opvallend en ook een tekort dat hij zelden of nooit spreekt over het hart van de mens. Zeker voor een katholiek denker is dat een gemis, ook in vergelijking met Frank en Dooyeweerd die hier wel nadrukkelijk ruimte voor hebben.

Mijn tweede kritische punt ligt in het verlengde van het eerste. Ik zie in Taylors analyse van de (zelf-reflexieve) moderniteit een spanning tussen het begrensde zelf en de *cross pressures* die het gevolg zijn van de (super)nova van wereld-beschouwingen. Zij oefenen die druk en tegendruk niet alleen uit op elkaar, maar ze komt ook bij moderne mensen naar binnen. Zij overwegen meerdere opties om hun levensweg vorm te geven. Mijn vraag: hoe is het mogelijk dat een *buffered self* hiervoor open staat, sterker: kwetsbaar is voor een dergelijke existentiële verscheurdheid? Hoe *buffered* is het *buffered self* eigenlijk als het om geestelijke invloeden van buiten gaat?

Een derde en laatste kwestie betreft Taylors duiding van de moderne sociale verbeeldingen en met name hun reflexieve karakter. Enerzijds omschrijft hij *modern social imaginaries* in termen van een achtergrondverstaan (*background understanding*): 'It is in fact that largely unstructured and inarticulate understanding of our whole situation, within which particular features of our world show up for us in the sense they have.' (SA, 173). In dit opzicht maken ze deel uit van de leefwereld van mensen. Anderzijds stelt Taylor ook dat ze het achtergrondverstaan te boven gaan: 'What I am calling the social imaginary extends *beyond* the immediate background understanding which makes sense of our particular practices' (SA, 172; mijn cursivering, AZ). Deze typering impliceert dat de sociale verbeeldingen ook reflexiviteit met zich meebrengen. Zoals ik eerder aanhaalde: het zijn vormen van 'social self-understanding'.⁵⁴⁷ Hoe dan ook, het is niet duidelijk hoe hun onmiddellijke achtergrondverstaan zich verhoudt tot hun (zelf-)reflexief karakter. Een mogelijk

⁵⁴⁷. Zie SA (176); MSI (1, 23, 25, 69).

antwoord is dat zij oorspronkelijk teruggaan op theoretische articulaties van filosofen in het kader van de MMO, zoals de geobjectiverde economische orde de vrucht is van het denken van Locke, Smith, Ferguson en De Mandeville. In tweede instantie werd dat, zoals Taylor ook aangeeft, gemeengoed in bredere kringen en verwierf het de niet langer gearticuleerde en dus ongereflexeerde status van gezonken cultuurgoed.

6.6 Conclusie

Mijn conclusies gaan achtereenvolgens over (1) de focus van Luhmanns en Taylors analyses van de (zelf-)reflexieve moderniteit, (2) hun typering en waardering van (zelf-)reflexiviteit van de moderniteit en (3) de betekenis van contingentie en pluraliteit van de reflexieve moderniteit. Tezamen genomen vormen deze invalshoeken de beantwoording van onderzoeksvraag-3: Welke interpretatie en waardering geven Luhmann en Taylor aan de reflexieve wending in de moderniteit en modernisering?

1. In systematische zin is het niet eenvoudig om Taylor en Luhmann met elkaar te vergelijken op het thema van (zelf-)reflexieve moderniteit en modernisering. Dat heeft ten dele te maken met de overwegend historisch-filosofische inslag van Taylors denken in vergelijking tot de systematische opzet van Luhmanns denken. Bovendien hebben ze een verschillende focus in hun analyses van de (zelf-)reflexieve moderniteit. Luhmann heeft primair een sociologische invalshoek, Taylor een combinatie van een wijsgerige en sociologische invalshoek. Luhmann beperkt zich tot de reflexiviteit van sociale systemen met een zekere nadruk op de functiesystemen met hun reflectietheorieën. Hiertegenover is Taylor vooral geïnteresseerd in de moderne identiteit van de mens en haar verinnerlijking. In dat opzicht zijn hun analyses eerder complementair dan tegengesteld aan elkaar. Bij Luhmann prevaleert het (sociale) systeem, bij Taylor het (moderne) subject. Toch is Taylors focus wel breder dan alleen het subject: hij schenkt uitvoerig aandacht aan de modern morele orde (MMO). Zijn aandacht voor de instrumenteel-rationele beheersing van de samenleving onder leiding van het onthechte subject raakt aan Luhmanns systeem-rationele analyse van de functiesystemen van de maatschappij. Hun belangrijkste verschil op dit punt is dat Taylor een normatieve kritiek biedt (trefwoord: anti-structuur), terwijl het voor Luhmann is zoals het is.

2. In hun interpretatie van de (zelf-)reflexieve moderniteit valt op dat ze beiden aandacht vragen voor het toegenomen contingente en instabiele karakter ervan,

zij het om uiteenlopende redenen. Taylor en Luhmann delen de vooronderstelling dat er in de (zelf-)reflexieve conditie van de moderniteit geen noodzakelijke a priori's (meer) zijn waarop de sociale orde gebaseerd is. Bij Luhmann toont zich de instabiliteit in de problematiek van de wederzijdse afstemming van de functiesystemen, gevolg van het complexer worden van de samenleving. Hij verwijst bovendien ook naar de in toenemende mate onbeheersbare maatschappijbrede risico's van technologische ontwikkelingen (cf. **6.3.1**). Hij heeft in dat verband vooral aandacht geschonken aan de ecologische problematiek. Ze gaat het sturingsvermogen van de afzonderlijke functiesystemen te boven en zou kunnen leiden tot een implosie van de samenleving. Toch spreekt hij niet over een crisis van de moderniteit, wel van een instabieler moderniteit. Dat crisisbesef heeft Taylor juist wel: hij signaleert niet alleen malaises van de moderniteit als gevolg van het *buffered self* en het immanente kader van de moderniteit. Hij wijst vooral op de geestelijke desintegratie van de modern samenleving. De fragmentatie en ontbinding van het exclusief humanisme en de secularisering van het Christendom hebben geleid tot zelf-reflectie van zowel de wereldbeschouwingen als individuele mensen. Dat is voor Taylor de belangrijkste bron van instabiliteit van de moderniteit. Bij hem is (zelf-)reflectie ook een uiting van de crisis van de moderniteit. In de cultuur van authenticiteit ziet Taylor de belichaming in bredere kringen van de zelfexploratie en -expressie van individuen, die zich in hun levensstijl ten opzichte van elkaar willen onderscheiden. In zijn waardering hiervan vraagt hij aandacht voor de impliciete morele bronnen van dit levensideaal zoals trouw zijn aan jezelf. Het ontbreken van institutionele bindingen draagt eveneens bij aan het instabieler worden van de moderniteit, die als zodanig al instabiël is.

3. De pluraliteit van de (zelf-)reflexieve moderniteit is bij Luhmann een *structurele* pluraliteit, gelegen in een veelheid van reflexieve functiesystemen van de modern samenleving. Al erkent hij wel het verdwijnen van een omvattende zelfbeschrijving van de samenleving, het heeft niet geleid tot een substantiële verandering in de functioneel gedifferentieerde structuur van de samenleving (cf. **6.4D**). Het post-moderne pluralisme doet zich voor in de cultuur oftewel de semantiek in Luhmanns termen. Het structurele pluralisme heeft noch een ontologisch fundament noch een transcendentale fundering in noodzakelijke apriori's. Dat zien we het meest pregnant in zijn constructivistische theorie van het waarnemen: het is om het even met welke onderscheiding een waarnemer begint. Dat is een volstrekt contingent pluralisme in de vorm van waarnemingsrelativisme. Bij Taylor is de pluraliteit van de (zelf)reflexieve moderniteit een pluraliteit van wereldbeschouwelijke *richtingen*. Dat is het sterkst zichtbaar in de (super)nova van wereldbeschouwingen en filosofische stromingen waarin het exclusief humanisme is uiteengevallen. De

cross pressures die zich zodoende laten gelden werken niet alleen ondermijnend uit, maar laten in dit opzicht ook het contingente karakter van de (zelf-)reflexieve moderniteit uitkomen. In veel mindere mate is er bij Tylor ook een zekere verscheidenheid in de moderne sociale verbeeldingen. De markt, de publieke sfeer en het democratisch staatsbestuur weerspiegelen de structurele differentiatie van de moderne samenleving.

Indien Han gelijk heeft met zijn kritische stelling (cf. het motto) dat we in recente decennia de transitie hebben gezien van externe uitbuiting van het subject naar neoliberal geïnspireerde zelf-uitbuiting van het subject, dan is het de vraag welke betekenis dat heeft voor de late moderniteit en/of dat subject *product* is van precies die moderniteit? Als zelf-uitbuiting eindigt met burn-outs en de ineenstorting van het subject, is dan niet hetzelfde te verwachten voor het project van de moderniteit zelve? Zijn haar instabiliteiten niet de zich aftekenende contouren van haar nihilistische zelfvernietiging?!⁵⁴⁸ Dat roept ook de vraag op naar een andere moderniteit inclusief een on-moderniteit. Aan de vraag naar een getransformeerde moderniteit oftewel naar alternatieve conceptualiseringen van moderniteit is het volgende hoofdstuk gewijd.

^{548.} Van de recente ondergangsliteratuur noem ik alleen Doeland (2023), een tekst vol pessimisme en wanhoop die de zorgen uitdrukt van de jongste generaties. Zo'n tekst voedt paradoxaal genoeg (hun) klimaatangst en eco-depressies.

Hoofdstuk 7

Transformatie van de moderniteit: alternatieve conceptualiseringen

Motto

Wir sind heute alle modern. ... während der 1980er und 1990er Jahre haben wir möglicherweise eine bedeutsame Wiederbelebung der Moderne erlebt, einer Moderne die nun von globaler Spannweite ist und allmählich jedes einzelne Individuum erreicht wie es die Theoreme der Globalisierung und der Individualisierung nahelegen (Peter Wagner).⁵⁴⁹

Moderne mensen denken seculier, individualistisch en kosmopolitisch. Op mondiaal niveau is dat echter het denken van een minderheid. De meer traditionele manieren van denken zijn alom nog springlevend. Ze gaan terug op oude vormen van beschaving, zij het dat die tradities aanpassingen hebben ondergaan (Hans Achterhuis).⁵⁵⁰

^{549.} Zie Wagner (2009, 13).

^{550.} Zie Achterhuis & Koning (2017, 561).

7.1 Inleiding

Eén van de kenmerken van de moderniteit is de individualisering van de samenleving. Onder een neoliberaal gesternte zijn mensen niet alleen op zichzelf teruggeworpen, maar worden zij ook geacht zelfredzaam in het leven te staan, in competitie met andere individuen om aantrekkelijke banen, woningen, toegang tot de zorg, enzovoort.⁵⁵¹ In reactie hierop zien we veelal kleinschalige initiatieven ontstaan van burgers die zich aaneensluiten: stadslandbouw en herenboeren gericht op duurzame voedselproductie, krasse-knarren hofjes voor ouderen om gemeenschappelijk hun levensavond door te brengen, coöperaties van burgers die collectief energie (laten) opwekken, burennetwerken waarin mensen elkaar onbetaald diensten verlenen, enzovoort. Hier tekenen zich op het niveau van het dagelijks leven de contouren af van een mogelijk nieuwe, post-neoliberale richting van modernisering.

Deze nieuwe vormen van gemeenschappelijkheid in een tijd van individualisering komen terug in het prikkelende pleidooi van cultuurfilosoof Thijs Lijster voor een eerherstel van de meenten of de *commons*: oorspronkelijk de gedeelde weidegrond van een dorpsgemeenschap (61-62).⁵⁵² Zijn boek hierover, getiteld *Wat we gemeen hebben* (2023), vertrekt vanuit de kritische theorie van de Frankfurter Schule. Zijn analyse van de onteigening en terugkeer van de meenten – nu in een bredere betekenis waartoe ook *digital commons* (Wikipedia, Signal) en *urban commons* behoren (68-73) – beoogt allereerst een alternatief te bieden voor het neoliberale kapitalisme dat de huidige samenleving met een veelheid van onoplosbare crises heeft opgezadeld (19, 87-99); in de tweede plaats om het politiek-economisch tekort en de verlegenheid van ‘links’ achter zich te laten (196-203); en tenslotte om andere vormen van gemeenschapsdenken zoals nationalisme en populisme de wind uit de zeilen te nemen (54-55). Hij wil een perspectiefwisseling bieden die uitzicht geeft op een post-kapitalistische wereld (238). Zijn focus op de meenten duidt hij aan als commonisme: “Commonisme” betreft in de eerste plaats een perspectiefwisseling in onze politieke en culturele oriëntatie, de verschuiving of zelfs kanteling van de “gemeenzin”, waardoor we de middelen die nodig zijn om ons gemeenschappelijk leven te reproduceren niet langer als koopwaren beschouwen en behandelen, maar als meenten’ (263). In termen van dit hoofdstuk pleit Lijster voor een alternatieve (conceptualisering van) moderniteit waarin een oude traditie in een nieuwe context herleeft (zie het motto van Achterhuis).

^{551.} Zie 1.1 voor een typering van de relatie tussen het neoliberale kapitalisme en de (late) moderniteit

^{552.} Paginaverwijzingen in deze paragraaf zijn naar Lijster (2023).

Mijn interesse gaat in dit hoofdstuk uit naar de alternatieve conceptualiseringen van de moderniteit die Frank, Dooyeweerd en Taylor hebben voorgesteld.⁵⁵³ Zij geven ieder voor zich een normatieve, christelijk geïnspireerde maatschappij- en cultuurkritiek die ook de rol van wetenschap en wijsbegeerte insluit. Dat geldt niet van Luhmann voor wie de moderniteit is wat ze is, waardoor hij geen oog heeft voor alternatieve moderniteiten en hun conceptualiseringen. In die zin is hij in dit hoofdstuk het contrapunt van de drie andere denkers en vraagt hij om kritische aandacht. Frank, Dooyeweerd en Taylor zoeken naar een conceptuele transformatie waarin de vigerende moderniteit niet wordt omarmd, maar ook niet wordt afgeschreven zoals in anti-modern getoonzette opvattingen van een reactionair en/of romantisch conservatisme gebeurt. Positief geformuleerd: ze formuleren een derde weg, met ook onderlinge verschillen, voorbij de tegenstelling tussen modern en anti-modern. Dat geldt met name de geestelijke richting van de moderniteit met haar zingeving- en legitimeringscrisis, wat voor Luhmann een non-issue is. Het primaat ligt in dit hoofdstuk bij anders *denken* (conceptualiseringen) over de moderniteit waarbij ik ter illustratie soms verwijs naar anders *handelen* oftewel anders *worden* (concepten) van de moderniteit.

Het *doel* van dit hoofdstuk is om de visie van Frank, Dooyeweerd en Taylor op de huns inziens geboden transformatie van de moderniteit te analyseren en te vergelijken. Daarmee stellen we de *vierde deelvraag* aan de orde: Welke transformatie(s) zijn er volgens Frank, Dooyeweerd en Taylor nodig om de zingeving- en legitimatiecrisis van de moderniteit te boven te komen? Dat leidt tot de volgende *opzet*. In **7.2** geef ik twee historische voorbeelden van alternatieve conceptualiseringen van moderniteit. Vervolgens verhelder ik in **7.3** de term transformatie. In **7.4**, **7.5** en **7.6** bespreek ik achtereenvolgens Frank, Dooyeweerd en Taylor. Hierna komt in **7.7** Luhmann aan de orde. Ik rond in **7.8** af met enkele conclusies.

7.2 Historische alternatieve conceptualiseringen van de moderniteit

Er zijn in de geschiedenis overgangperiodes waarin het meer dan gewoonlijk hoogst ongewis is in welke richting de samenleving zich zal ontwikkelen. Dat geldt vooral situaties waarin de vigerende maatschappelijke orde geïmplodeert is. Joas

⁵⁵³. Zie het slot van **2.2** voor mijn typering van onderscheid en samenhang van concepties en conceptualiseringen van moderniteit. 'Alternatief' verwijst in engere zin naar een alternatief voor neoliberale modernisering (cf. **1.1**) en in bredere zin voor modernisering in lijn met het vooruitgangsmotief van de Verlichting. Dus zijn er, wellicht, niet alleen meerdere moderniteiten, maar ook meerdere moderniseringën inclusief hybride vormen zoals Japan, Turkije of Rusland.

heeft gewaarschuwd voor de 'retrospectieve illusie' om vanuit ons standpunt in het heden modernisering op te vatten als een noodzakelijk proces.⁵⁵⁴ Dat maakt ons namelijk blind voor de alternatieve mogelijkheden van modernisering die er waren op kruispunten in het voormalige heden (cf. Koselleck) voor de ontwikkeling van de samenleving. Nu de (zelf-reflexieve) moderniteit in een zingevings- en legitimeringscrisis is verzeild geraakt en in ultimo een zelfveroorzaakte apocalyps voorstelbaar geworden is (zie het motto van Han in **Hoofdstuk 6**), is er een urgentie om alternatieve conceptualiseringen van moderniteit uit het (recentere) verleden serieus te beproeven op hun mogelijke vruchtbaarheid voor het heden. Genoemde onzekerheid biedt ruimte voor alternatieve moderniteiten. Dat is temeer van belang als men niet willen terugvallen in onvruchtbare vormen van traditionalisme, fundamentalisme, populisme en rechts of links extremisme. Er doen zich tijdens zulke overgangsperioden soms fluïde, contingente situaties voor die meerdere ontwikkelingsrichtingen mogelijk maken. Een betrekkelijk recent voorbeeld is de politieke, economische en culturele ontwikkeling van Midden- en Oost-Europa onmiddellijk na de val van de Berlijnse Muur (1989). Er is toen een korte periode van één tot twee jaar geweest waarin er een fluïde situatie bestond. Het was onzeker in welke richting Europa verder zou gaan. Dat kristalliseerde zich uit in debatten over de mogelijkheid en wenselijkheid van de Duitse eenwording en de toekomstige positie binnen Europa van de landen van het toenmalige Warschaupact. In deze paragraaf wil ik beknopt twee oudere voorbeelden benoemen van alternatieve conceptualiseringen van moderniteit die in een eerdere fase van de Europese geschiedenis ook realiter mogelijk waren geweest. Ik heb gekozen voor Pascal en Boelgakov omdat ze (1) congeniaal zijn met respectievelijk Dooyeweerd en Frank, (2) een maatschappijperspectief bieden voorbij het vooruitgangsmotief van de Verlichting en (3) een inspiratiebron voor mijn eigen denken zijn.

7.2.1 Blaise Pascal: liefde en gevoel

Blaise Pascal (1623-1663) behoort tot de grote wetenschappers uit de vroeg-moderne periode.⁵⁵⁵ Hij bekwaamde zich in de wiskunde en het experimenteel natuuronderzoek. Hij staat te boek als de ontdekker van de waarschijnlijkheidsrekening en bewees proefondervindelijk het bestaan van het vacuüm. Daarnaast hield hij zich intensief bezig met de theologische en filosofische vragen van zijn tijd. Hij rekende zich tot de Augustijns geïnspireerde stroming van het Jansenisme waarin een persoonlijke toeëigening van de genade van God centraal stond. Pascal is bekend om zijn onvoltooid gebleven *Pensées*, die eerst in de 19^e eeuw

^{554.} Zie Joas (2017a, 355-373, 415-417; 2017b, 149-162).

^{555.} Paginanummers in **7.2.1** verwijzen naar Bom (2023).

herontdekt en uitgegeven zijn.⁵⁵⁶ Hierin kritiseert Pascal onder andere het denken van Descartes van wiens rationalisme hij de beperkingen doorziet. Bom wijst erop dat ons huidige beeld van de moderniteit te zeer bepaald is door vereenzelviging met de Verlichting (10-11, 82, 88-89, 110). Hierdoor hebben we een vertekend beeld van het 17^e eeuwse denken, namelijk eenzijdig ingekleurd door een te grote focus op het rationalisme van Descartes c.s. als voorloper van de moderniteit. Bom schrijft 'dat het in de zeventiende eeuw nog niet duidelijk was welke kant het op zou gaan. In dat open landschap wijst Pascal een andere richting dan Descartes. ... Die andere stem klinkt heel anders nu velen in onze laatmoderne tijd kritisch zijn geworden over de (Verlichtings)moderniteit. ... Vanwege de dominantie van de Verlichtingsmoderniteit kan Pascals benadering wellicht het best doorgaan als voorbereiding op een alternatieve moderniteit' (11-12, cf. 20, 78, 118). Dit is precies de reden waarom ik enige aandacht vraag voor Pascals aanzetten tot een andere moderniteit. Ze biedt ook nu een reëel alternatief, omdat iedere samenleving op uiteenlopende wijzen kan worden ontwikkeld om mensen en hun gemeenschappen tot bloei te brengen..

Tegenover Descartes keert Pascal zich tegen de overschatting van de rede en het daarmee verbonden verzelfstandigde 'ik' van de mens oftewel de wending naar het subject (165-168, 187, 191). Hij wil erkenning van verschillende, onderling verbonden kenvormen van de mens: zintuiglijke kennis, verstandelijke kennis, de (intuïtieve) kennis van het hart en de kennis van het geloof. Zij hebben alle vier hun eigen bereik (65-106, 116-119).⁵⁵⁷ Zijn grote waardering voor zintuiglijke kennis hangt samen met een even grote, positieve waardering voor het menselijk lichaam. Dat hangt op zijn beurt voor Pascal ten nauwste samen met de Incarnatie, de menswording van God in Christus (77, 153-155). Het hart en niet de rede is de kern van het mens-zijn, daar ontvangen mensen de liefde van God (98, 109, 182-185). In mijn woorden: bij Pascal staat niet de rationele beheersing van de wereld centraal, maar het liefhebben met het hart van God, medemensen en de natuur (98-99, 175-178). Liefhebben biedt een nieuw perspectief op kennis van de wereld en van de waarheid (111-112).⁵⁵⁸ Het voelen is nauw verbonden met de activiteit van het hart en van de zintuigen (78, 100-102): 'Het voelen van het hart vormt de basale laag van Pascals kennistheoretische alternatief voor het rationalisme. Wat hij onder

^{556.} Zie voor de Nederlandse vertaling Pascal (1997).

^{557.} In hedendaagse termen uitgedrukt: Pascal keert zich tegen reductionisme in de kennistheorie. Bom (2023, 117) schrijft: 'Pascal laat zien hoezeer het misgaat als één vorm van menselijke kennis de overhand krijgt. Voor een uitvoeriger exposé zie Bom (1999).

^{558.} Hieronder zullen we zien dat ook bij Frank en Taylor de bijbelse notie van *agapè* een centrale rol speelt in hun alternatieve conceptualisering van moderniteit. Zie voorts **8.6** over een hermeneutiek van liefde.

“(ge)voelen” verstaat, valt echter niet samen met wat wij “emoties” noemen’ (100). In de context van Pascal staat gevoel voor affectie, passie en sentiment. Zijn alternatieve moderniteit begint bij de orde van de goddelijke liefde (133-134, 182-187, 201).

7.2.2 Sergej Boelgakov: Sophia en sobornost’

In een recenter verleden heeft de Russische econoom, filosoof en theoloog Sergej Boelgakov (1871-1944) een eigen conceptualisering van een alternatieve moderniteit ontwikkeld.⁵⁵⁹ Hij heeft dat gedaan in een kritische reflectie op en als tegenhanger van de sociologie van Max Weber (53-54). Ik onderscheid een vijftal punten. (1) Boelgakov is geboeid door Webers these over de affiniteit tussen de protestantse arbeidsethiek en het moderne kapitalisme. Dat geldt vooral de binnenwereldlijke ascese en de gedisciplineerde levensstijl van de Puriteinen. Hij wilde de tot dan toe wereldmijdende Russische orthodoxie voorbereiden op een positieve rol in het zich moderniserende Rusland. Ze zou vanuit haar theologische traditie een eigen arbeidsethiek moeten vormgeven: ‘According to Bulgakov, contemporary Russian Orthodoxy had to throw off its other- and otherworldly orientation, and turn to this world in a positive, active and creative way ...’ (162, cf. 54, 85).

(2) Het belangrijkste begrip van Boelgakovs alternatieve moderniteit is Sophia oftewel de goddelijke Wijsheid en Liefde. Ze valt evenwel niet samen met de triniteit en vertoont een gelijkenis met Plato’s wereldziel (82).⁵⁶⁰ Hij introduceerde Sophia voor het eerst in zijn *Philosophy of Economy* (1912). Sophia is bij hem onder andere het alternatief voor de fragmentatie van de moderne samenleving, ten gevolge van haar sociale differentiatie. Bij Weber toont zich dat in het conflict tussen de instrumenteel gerationaliseerde levenssferen (82, cf. 74, 84, 130).

(3) Sophia is ook de mogelijksvoorwaarde van sociale cohesie en sociale integratie. Ze is de bron van liefde en harmonie in de samenleving (129 e.v.). In deze betekenis is ze voor Bulgakov het alternatief voor het (methodologisch) individualisme als uitgangspunt van Webers conceptie van moderniteit. Een tweede kernbegrip in deze context is *sobornost’* (130, 134-137). De betekenis ervan is niet eenvoudig te bepalen, maar verwijst naar de oorspronkelijk kerkelijk-theologische termen conciliariteit en katholiciteit.⁵⁶¹ Boelgakov past de term *sobornost’* toe op (het doel van) de samenleving en de sociale relaties daarbinnen. Ze verwijst naar

^{559.} Boelgakov behoorde tot dezelfde kring van religieuze filosofen als Semjon Frank en leverde onder andere een bijdrage aan de *Vechi*-bundel uit 1909. Paginanummers in **7.2.2** verwijzen naar Van Kessel (2020).

^{560.} Cf. Zacharia (2025, 172-174, 205-210).

^{561.} *Sobor* betekent kerk of kathedraal en *sobirat’* verzamelen of bijeenbrengen.

hun innerlijk, geestelijk fundament.⁵⁶² Sophia is 'the inspiring and motivating ideal of human solidarity' (80). Ze dient door de mensheid als eenheid in de loop van de historische ontwikkeling gerealiseerd te worden. Sophia is de transcendentale conditie van solidariteit en sociaal handelen (127). Hier ligt een belangrijk systematisch verschil met Webers concepten van rationaliteit en rationalisering. Zij leiden juist tot differentiatie van gerationaliseerde levenssferen en ontberen een diepere samenhang (82, cf. 74, 84).

(4) Met behulp van zijn conceptie van Sophiologie, opgevat als de leer omtrent Sophia (141), wilde Bulgakov tegenover Webers opvatting een bredere en niet uitsluitend abstracte rationaliteit formuleren (85): 'As such, Sophia is the antipode of Weber's rationality that makes everything diverge and differentiate: Sophia, on the contrary, makes everything converge and unite' (82). Sophia is transrationeel en gaat voorbij Webers tegenoverstelling van rationaliteit en irrationaliteit (84, 85). Bulgakov neemt daarmee afstand van de impliciete antropologie en kosmologie van Weber (95).

(5) Anders dan de neo-kantiaans geïnspireerde Weber wilde Boelgakov zich niet beperken tot een fenomenologie van de samenleving, maar wilde hij ook een antropologie, axiologie en ontologie ten grondslag leggen aan zijn conceptie van moderniteit (71, 145-146). Kernachtig samengevat schrijft Van Kessel: 'In his alternative conceptualization of modern society in Sophiology, Bulgakov counters Webers *rationalism* with Sophia, and *individualism* with *sobornost*' (71, cf. 73, 83). Sophiologie staat voor een christelijke sociologie met een antropologische, ontologische en metafysische verankering (81). Evenals bij Pascal speelt, bij alle onderlinge verschil, ook in Boelgakovs alternatieve conceptualisering van moderniteit de (goddelijke) liefde een hoofdrol. De elementen van liefde, wijsheid, kritiek op de autonomie van de rede komen terug bij Frank, Dooyeweerd en Taylor.

7.3 Transformatie: het concept nader omschreven

De term transformatie roept bij toepassing op de moderniteit een conceptuele complicatie op. We zagen immers in 2.2 dat de moderniteit zelf voortdurende verandering en vernieuwing impliceert. Anders gezegd, moderniteit *is* zelf transformatie. Zo signaleren Giddens en Beck een overgang van de eerste naar de tweede (reflexieve) moderniteit, terwijl Bauman een desintegratie (vervluchtiging) van sociale instituties in de moderniteit aan de orde stelt. Transformatie *in*

⁵⁶² Hierin zie ik een overeenkomst met Franks focus op de geestelijke grondslagen van de samenleving.

de moderniteit dienen we goed te onderscheiden van transformatie *van* de moderniteit. In de laatste gaat het met een voorlopige omschrijving om de geestelijke *richting* en (structurele) *vormgeving* van de moderne maatschappij.

Een tweede complicatie betreft het gegeven dat Frank, Dooyeweerd en Taylor niet expliciet schrijven over de huns inziens geboden transformatie(s) van de moderniteit, althans niet in die termen. Ze komt evenwel voort uit hun kritiek op de moderniteit. Vergelijkenderwijs komt Taylor er nog het dichtstbij, hij gebruikt ook regelmatig de uitdrukkingen moderniteit en modernisering, alsook het begrip transformatie. Bij Frank en Dooyeweerd is dat veel minder het geval, ook al bieden zij een normatieve visie op de richting die wetenschap, cultuur en samenleving huns inziens zouden moeten inslaan. Ik geef daarom een eigen reconstructie en interpretatie van hun denkbeelden over de gewenste transformatie van de moderniteit. Wat ze daarin gemeen hebben is dat ze vooral aandacht vragen voor de geestelijke motieven en overtuigingen die de moderniteit dragen, richting geven en legitimeren; alsook voor de betekenis hiervan voor de structurele hervormingen van de samenleving. Dat geldt ook van Taylor en Luhmann.⁵⁶³ Hun focus ligt minder op de economische en materiële aspecten van de moderniteit dan bij Lijster het geval is (cf. 7.1). Daar ligt mijns inziens een zeker tekort, in ieder geval een eenzijdigheid.

In dit hoofdstuk gebruik ik de concepties van *transformatie* en *inverse transformatie* zoals geformuleerd door de Amsterdamse filosoof Jacob Klapwijk (1933-2021).⁵⁶⁴ Hij reikt hiermee een taal aan om na te denken over alternatieve moderniteiten. Klapwijk introduceert beide termen in de context van de beoordeling door christelijke filosofen van niet-christelijke filosofie. Vanaf de periode van de Kerkvaders tot aan de huidige tijd zijn er twee tegenovergestelde benaderingen van niet-christelijk gedachtengoed dominant geweest, te weten een antithetische benadering van volledige afwijzing en een synthetische benadering van accommodatie, al dan niet wederzijds (Klapwijk, 1986, 140-143). Klapwijk acht dat een onvruchtbare tegenoverstelling, aangezien er in antithetische stellingnames tegenover het Griekse dan wel het moderne denken ook altijd elementen van synthese voorkomen, al was het maar in de gebruikte terminologie. En omgekeerd zijn er in antithetische benaderingen ook altijd elementen van synthese te ontwaren. In wijsgerige zin kan een christelijke evaluatie noch volledig antithetisch, noch geheel synthetisch zijn (Klapwijk, 1991, 246-248). Er is ongeacht uiteenlopende

⁵⁶³. In het geval van Luhmann: zijn (vooronder)stelling dat de moderniteit is wat ze is impliceert als zodanig eveneens een geestelijk motief (cf. 7.7).

⁵⁶⁴. Zie Klapwijk (1991, 241-266; 1986, 138-152; 1987, 101-134; 1995, 165-193).

en conflicterende opvattingen altijd een gedeeld denkklimaat waarin filosofie beoefend wordt oftewel een filosofische cultuur (Van der Zweerde, 2014b)

Zonder hier verder op in te gaan, merk ik op dat zijn conceptie van transformatie bedoeld is als alternatief voor zowel antithese als synthese. Klapwijk wil daarmee komen tot een vruchtbaarder communicatie en uitwisseling tussen christelijk en niet-christelijk filosofisch denken. In zijn optiek zou christelijke filosofie transformationele filosofie dienen te zijn. Met transformatie bedoelt Klapwijk de toetsing, zuivering en kritische toe-eigening van niet-christelijk gedachtengoed dat hierdoor een substantiële verandering ondergaat, met name door verandering van wereldbeschouwelijke context waarbinnen het fungeert:

The idea of transformational philosophy is based on the notions of assessment, arrest, and appropriation. The central category is "transformation". Transformation is critical assessment, selection, and appropriation of existing intellectual goods in such a way that their incorporation into a Christian worldview means a restructuring and redirecting of their content, a redefining of their scope and meaning (Klapwijk, 1987, 105, cf. 110; 1986, 146).

7

Transformatie is daarmee een normatief begrip waarbij de angel zit in de wereldbeschouwing waarbinnen een gedachtengoed is opgenomen en betekenis krijgt. Transformatie is evenwel ook mogelijk in een anti-normatieve zin (Klapwijk, 1986, 145). Klapwijk spreekt dan over *inverse transformatie*, dat is de overname en omvorming (veelal secularisering) van oorspronkelijk christelijke noties in een niet-christelijke context van wijsgerig denken.⁵⁶⁵ Transformatie en inverse transformatie zijn beide contextueel en dynamisch van karakter en roepen elkaar als regel op.⁵⁶⁶ Het laatste betekent dat er een voortdurende uitwisseling plaatsvindt tussen ideeën van christelijke origine en ideeën van humanistische, joodse en islamitische herkomst.

In mijn toepassing van transformatie en inverse transformatie gaat het niet alleen om de reactie van Frank, Dooyeweerd en Taylor als gelovige denkers op niet-christelijk gedachtengoed uit de geschiedenis van de filosofie en hun eigen tijd. Het gaat mij in bredere zin om hun beoordeling van de moderniteit en modernisering in relatie tot de zingeving- en legitimeringscrisis ervan. In welke richting zou een alternatieve moderniteit gezocht kunnen worden? Wat dient er

⁵⁶⁵. Zie Klapwijk (1987, 105-106, 110; 1986, 147).

⁵⁶⁶. Zie Klapwijk (1991, 257-259, 262-264; 1986, 148-150, 1987, 130).

volgens hen getransformeerd te worden? Op welke (deel)terreinen zien zij inverse transformatie? Hun probleem met de vigerende moderniteit betreft vooral haar geestelijke richting. Kenmerkend voor alle drie is dat zij de moderniteit niet als zodanig afwijzen (antithese, christelijke tegencultuur) en ook niet als zodanig omarmen (synthese, aanpassing en verwatering). Zij hebben een eigen weg gezocht binnen de context van hun eigen tijd en cultuur.

7.4 Frank: de doorwerking van Gods genade en liefde en het herstel van humaniteit

Het denken van Frank staat onder een existentiële hoogspanning. Zijn persoonlijke ervaringen van twee wereldoorlogen, de Russische revolutie, zijn verbanning uit Sovjet-Rusland en zijn vlucht uit Nazi-Duitsland hebben hem geconfronteerd met de macht van het Boze en de ervaring van dehumanisering.⁵⁶⁷ Transformatie van de moderniteit is hierom primair een strijd tegen de macht van het Boze in deze wereld, in andere woorden: tegen de doorwerking van het Kwaad in de samenleving. Hij spreekt zelfs over een apocalyptische situatie (LF, 55, 65). Dat kenmerkt de 'bittere levenservaring van het moderne' en een tijd van 'treurig ongelooft'.⁵⁶⁸ De ontketende kwade machten in de eerste decennia van de 20^e eeuw maken dat hij spreekt over de heerschappij van de duisternis in de moderne wereld. Ze toont zich in het 'blinde spel van irrationele machten' (LF, 56), een verwijzing naar de totalitaire ideologieën van nationaal-socialisme, fascisme en communisme. Bij al hun onderlinge verschillen zijn ze de uitdrukking van eenzelfde cultus van het Boze. Het vooruitgangsgeloof van de 18^e en 19^e eeuw heeft plaatsgemaakt voor een tijdperk van barbarij en verlies van (mede)menselijkheid.⁵⁶⁹ De crisis van het vooruitgangsgeloof is tegelijk een crisis van het (profane) humanisme.⁵⁷⁰ Europa lijdt aan een geestelijke ziekte, in mijn woorden: de doorwerking van een nihilistisch ethos (LF, 57-58).

Frank benadrukt dat het Kwaad een bovenpersoonlijke macht is die zich niet door menselijk ingrijpen laat overwinnen (LF, 59). Het optimistisch getoonzette geloof in de maakbaarheid van de maatschappij schiet hier tekort. Alleen de werking van de transcendentie 'genadekrachten van God' in de wereld kunnen de macht van het Boze begrenzen en terugdringen. Hierbij mogen mensen niet lijdzaam toezien, aangezien

⁵⁶⁷. Zie de introductie van Vladimir Kantor op Franks boek *Licht in der Finsternis* (11-35, met name 15-19, 22).

⁵⁶⁸. Zie LF (56, 78, 79).

⁵⁶⁹. Zie LF (63, 64, 66).

⁵⁷⁰. Zie 3.2.3 voor Franks onderscheid tussen religieus of christelijk humanisme en profaan humanisme.

God hen wil inschakelen om dragers te zijn van zijn genade en liefde, ook in de maatschappij.⁵⁷¹ Zijn typering van de eigen tijd als een duistere tijd maakt begrijpelijk waarom hij in *Licht in der Finsternis* (1949) aansluiting zoekt bij de proloog van het Johannesevangelie (1:1-18): 'Het licht schijnt in de duisternis en de duisternis heeft het niet in haar macht gekregen' (vers-5, NBV21). Dat is voor hem de ultieme bron van hoop en zin(ervaring) in een nihilistische conditie (cf. Boelgakov, 2.6). Daarom wijst hij ook het cultuurpessimisme in de filosofie van zijn tijd af:

Aber dieser Pessimismus bezüglich der Weltordnung und des Gangs des Lebens in der Welt, dieser sozusagen metaphysische Defaitismus vernichtet im menschlichen Herzen nicht die Verehrung für das Gute und die Vernunft, nicht die Heiligkeit der menschlichen Persönlichkeit. Das Heilige erweist sich in der Welt als schwach und kraftlos, aber trotzdem hört es nicht auf, das Heilige zu sein. Aus dieser Geisteshaltung ergibt sich der moralische Imperativ die hoffnungslose Position des Guten gegen die siegreiche allmächtige Kraft des Bösen zu verteidigen. Der Sinn des menschlichen Lebens besteht hier darin, die Würde des Ideals auch im Bewußtsein der völligen Hoffnungslosigkeit, es im Leben zu verwirklichen, zu verteidigen' (LF, 78-79).

De zin van het leven is voor Frank een zwaarbevochten zin, voortkomend uit het Heilige dat niet zwicht voor de macht van het Kwade.

7.4.1 Transformatie in fasen

Transformatie staat in het teken van de bestrijding van het Kwaad in de wereld. Het gaat Frank primair om de opdracht tot herstel van menselijkheid, de erkenning van de heiligheid van de mens als persoon en van de liefde in de sociale verhoudingen en voor de schepping (LF, 246). Daarin is de mens afhankelijk van de werking van de goddelijke genade in diens hart. Transformatie vraagt om erkenning van een transcendente realiteit waaraan niet alleen de macht van het Boze ontspringt, maar ook de kracht van het Goede en het Heilige. De weg hiernaartoe ligt voor Frank in het menselijk hart en ontsluit de geestelijke grondslagen van het (samen)leven. Zij zijn de eeuwige principes die de empirische buitenkant van het (samen)leven mogelijk maken. Het raakpunt van de empirische werkelijkheid en de transcendente realiteit is de menselijke ziel (cf. 3.2.4). De ziel is de toegangspoort waarlangs de genade van God, de kracht van het Goede en het Heilige, de zinvolheid en liefde de

⁵⁷¹. Zie LF (175, 177, 179, 187). Cf. Boelgakov hierboven.

empirische werkelijkheid binnenstromen.⁵⁷² De empirie is tegelijk ook het terrein waar de kracht van het Goede botst met het Kwaad (LF, 91).

In systematische zin kunnen we verschillende fasen in het proces van transformatie onderscheiden: (1) de ziel van de mens, (2) de intermenselijke relaties en collectieve zeden en (3) de onpersoonlijke maatschappelijke ordeningen. Frank benadrukt het voorlopige en gebrekkige karakter van transformatie, alleen eschatologisch zal er een totale transformatie gegeven worden als het Godsrijk zich definitief vestigt op aarde.⁵⁷³ De fasen zijn vergelijkbaar met concentrische cirkels die ontstaan als er een steentje in het water geworpen wordt. In de kern waar het steentje het wateroppervlak raakt, is het effect het sterkst. Verder verwijderd van de kern worden de golven zwakker. Transformatie is een beweging van binnen (de ziel) naar buiten (de intermenselijke verhoudingen en de maatschappelijke ordeningen). De genadekrachten werken van de hogere zijnsniveaus naar de lagere zijnsniveaus, waarbij zij aan positief effect inboeten.

De kracht van het Goede wordt in de wereld bestreden door de macht van het Boze (LF, 90, 98). Het Goede neemt in de empirische werkelijkheid een kwetsbare gestalte aan die past bij het karakter van het empirische zijn (LF, 93-94). Het principe van het Heilige kan echter niet overwonnen worden door de raadselachtige macht van het Boze. In de wereld toont God zich als een lijdende en strijdende God (LF, 98, cf. 256). Het geheel van de door God geschapen eeuwige principes van het zijn bewaren de wereld tegen de verstorende machten van de zonde en het Boze (LF, 260). Hieronder volgt een uitwerking van de drie fasen van de transformatie.

(1) Frank geeft veel aandacht aan de werking van de genadekrachten in de ziel van de mens. Daarin gaat het om de geestesgesteldheid, ethos en ontvankelijkheid van het hart. De nieuwtestamentische opdracht voor de mens is diens innerlijke verbetering en vervolmaking (MuG, 135-136). Transformatie begint in het hart van de mens. Frank schrijft: "Die christliche Erneuerung" bedeutet nichts anders, als die Seele des Einzelmenschen und das Bewußtsein der Menschheit zu öffnen, um ihr diese einfache selige Offenbarung des Werts, der lebendige Realität und der Allmacht der Liebe als göttlicher Macht zuteil werden zu lassen, die alle Menschen vereint und auf der allein das weltliche Leben ruht' (MuG, 262). In dit citaat maakt Frank tegelijk de overgang van de ziel naar de twee volgende fasen van de transformatie, namelijk de medemensen en het maatschappelijk leven.

⁵⁷². Zie LF (151-158, 173, 202, 204, 248 e.v., 279, 287, 295).

⁵⁷³. Zie LF (159-164; cf. 110, 289).

De transformatie van de ziel betekent ook haar opvoeding tot liefhebben, gebed, ascese en zelfverlooochening (LF, 179).

(2) Via de ziel van de mens dringen de krachten van Gods genade en liefde door in de collectieve zeden en de intermenselijke relaties.⁵⁷⁴ Hieraan ontspringen solidariteit en gemeenschapsvorming: 'Der andere natürliche Keim wahrer Liebe ist das genuin menschliche Gefühl kameradschaftlicher oder nachbarlicher Solidarität, der brüderlichen Nähe der Mitglieder einer Familie, eines Stammes oder einer nationalen Verwandschaft' (MuG, 157; cf. LF, 238). Voor Frank is het christelijk geloof de religie van liefde en humaniteit. Ze overwint de isolatie van groepen en ziet alle mensen als broeders (en zusters) van elkaar, leden van een universele familie (MuG, 158). De plicht tot (naasten)liefde is verankerd in de innerlijke en oorspronkelijke organische Al-Eénheid van het menselijk geslacht (LF, 177). Op het niveau van de intermenselijke relaties kan er volgens Frank niet, zoals bij de ziel, uitgegaan worden van het principe van persoonlijke volmaaktheid dat zonder compromis wordt nagestreefd, maar dient er rekening gehouden te worden met het Kwaad in de wereld. Daarom geldt hier het principe van de maximale effectiviteit van het handelen in de bestrijding en beperking van het kwade (LF, 178). Dat is een organisch en dus geleidelijk proces van ontkiemen van het Goede en de liefde in de wereld (LF, 180). Het toont zich onder andere in het directe hulpbetoon aan medemensen, het verlichten van hun noden en lijden.

(3) Na de doorwerking van de genadekracht van de liefde in de persoonlijke verhoudingen tussen mensen is er de transformatie van de sociale orde, in Franks woorden: 'die Vervollkommnung der allgemeinen Ordnung des Lebens' (LF, 279). Hieronder verstaat hij de kerstening van de algemene levensvoorwaarden in de wereld: 'Das bedeutet diese zu reformieren, bis sie der christlichen Wahrheit so weit wie möglich entsprechen, - kurz gesagt, es geht darum, eine christliche Politik zu verwirklichen' (LF, 280).⁵⁷⁵ Christelijke politiek is een 'politiek van de liefde' en heeft een omvattende betekenis (LF, 206-207): 'Politik der Liebe, d.h. das System der Handlungen, die vom verantwortlichen Bewußtsein der beiden Kennzeichen dieses Begriffs geleitet werden, hat eine entscheidende Bedeutung für die wahrhaft christliche Lösung der Probleme des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens in all seinen Bereichen' (LF, 207). Het handelen in liefde gaat gepaard met een gevoel van achting voor de heiligheid van de menselijke persoon (LF, 208, 216). Liefde heeft de bijbelse betekenis van *agapè* met als kern onbaatzuchtigheid in relatie tot de naaste (LF, 215).

⁵⁷⁴. Zie LF (176-180, 248, 279, 281); MuG (205).

⁵⁷⁵. Cf. LF (282, 286-287, 291-292).

Als vruchten van een christelijke transformatie van de sociale orde noemt Frank de afschaffing van de slavernij en foltering, de publieke erkenning van het monogame huwelijk, de principiële erkenning van de vrijheid en onaantastbaarheid van de mens, de vrijheid van denken en godsdienst, de gelijkwaardigheid van alle mensen, de gelijkberechtiging van mannen en vrouwen, juridische garanties tegen de willekeur van de staatsmacht, de morele verplichting van de samenleving om mensen te beschermen tegen uitbuiting en de garantie van een bestaansminimum. Tenslotte noemt hij ook de erkenning van de betekenis van de geestelijke en morele grondslagen van het leven.⁵⁷⁶

7.4.2 Christelijk realisme als alternatief voor utopisme

Frank heeft een reformistische opvatting over de transformatie van de maatschappelijke orde (LF, 202). Dat wordt ingegeven door twee samenhangende overwegingen. Allereerst de macht van het Kwaad in de wereld, een macht die de mens te boven gaat en hij daarom niet op eigen kracht kan overwinnen. Hierbij voegt zich de verstorende werking van de menselijke zonde, ook al werken de genadekrachten van God om het Kwaad zoveel mogelijk te beperken. Ten tweede neemt Frank afstand van iedere vorm van utopisme: de overtuiging dat alleen door menselijke inspanningen het Kwaad in de samenleving overwonnen kan worden en een volmaakte maatschappij verwerkelijkt.⁵⁷⁷ De beloofde totale verlossing van het Kwaad slaat dialectisch om in haar tegendeel: geweld en despotie, ontmenselijking en terreur.⁵⁷⁸

Zijn opvatting over sociale hervormingen betitelt Frank als 'christelijk realisme' (LF, 228-239). Het is zijn alternatief voor utopisme: 'Der christliche Realismus ist die Erkenntnis daß das utopistische Streben nach einer vollkommenen Ordnung, einem vollkommenen Aufbau des menschlichen und weltlichen Seins, das Streben nach Vollkommenheit auf der Ebene des "Gesetzes" gefährlich und falsch ist' (LF, 238). Christelijk realisme geeft ruim baan aan de werking van de goddelijke genadekrachten in de wereld. Hij onderscheidt christelijk realisme van een alledaags, godloos realisme dat onverschillig is tegenover het heersende kwaad en geen uitzicht biedt op het hogere zijnsniveau van het Rijk Gods. Waar overheidswetgeving tekortschiet om maatschappelijke misstanden tegen te gaan, daar dient de actieve liefde en verantwoordelijkheid van mensen voor hun naasten een dergelijk tekort op te vangen (LF, 238-239).

⁵⁷⁶. Zie MuG (205); LF (291-292).

⁵⁷⁷. Zie LF (62-63). Cf. **4.3.1**.

⁵⁷⁸. Zie LF (237-238, 263, 264); gGG (187).

Het christelijk realisme houdt rekening met de onvolkomenheid van de wereld (LF, 86). Tegelijk is het geworteld in het natuurrecht (LF, 228-239). Het natuurrecht met zijn complex van normatieve principes gaat terug op Gods ordening voor de schepping of in Franks termen: 'der positive, heilige Urgrund des weltlichen Seins' (LF, 222).⁵⁷⁹ Hieruit volgt voor hem de morele verplichting van mensen om het gezag van deze principes te erkennen en de wereld zo voor het Boze en zijn verstorende machten te bewaren (LF, 222, 232). Het natuurrecht is onveranderlijk, dat geldt niet van de concrete handelingsnormen, gewoonten en het positieve recht die ervan afgeleid zijn. En het beantwoordt aan de grondbeginselen van liefde, redelijkheid en gerechtigheid (LF, 229). Het natuurrecht wordt op een onvolkomen wijze weerspiegeld in het gewoonterecht en de wetgeving van de overheid.⁵⁸⁰ Instituties zoals gezin en familie, privé-eigendom en staat gaan terug op het eeuwige natuurrecht en dienen hierom volgens Frank gerespecteerd te worden.⁵⁸¹

Het natuurrecht biedt geen ideale, in de zin van een volmaakte ordening van de samenleving. Het vertegenwoordigt een compromis dat voortvloeit uit de duale natuur van de mens: enerzijds geschapen naar het beeld van God, anderzijds getekend door zonde en onvolkomenheid (LF, 231). Het maximaal haalbare is een zeker evenwicht en harmonie van het wereldlijke zijn, gegeven de vrijheid en solidariteit van mensen (LF, 230; cf. 5.2.3). Het natuurrecht is daarom een noodverband om zoveel mogelijk recht te doen aan de dubbele conditie van de mens als schepsel en als zondaar.

7.4.3 Transformatie als vervolmaking van de wereld

Frank maakt een tweeledige onderscheiding ten aanzien van de vervolmaking van de wereld. Allereerst is er een distinctie tussen (a) verbetering opgevat als het lenigen van noden en behoeften van mensen, het wegnemen van tekorten en vermindering van het lijden alsook de bestrijding van het Kwaad en (b) verbetering van de wereld in absolute zin.⁵⁸² Daarin hoort hij de lokroep van het utopisme en breder: het vooruitgangsgeloof. Hij schrijft: 'Die Vervollkommnung des allgemeinen Weltzustands - ... - kann keineswegs die Aufgabe jeder christlichen Seele, eine Verpflichtung sein, die in eine Reihe mit den beiden grundlegenden Aufgaben des christlichen Lebens gestellt werden könnte: der inneren Vervollkommnung und des aktiven Liebesdienst am Nächsten' (LF, 249, cf. 251-252). De bijbelse liefde richt zich niet op de mensheid of de wereld of de samenleving als abstracte totaliteit,

⁵⁷⁹. Cf. LF (227-228, 260).

⁵⁸⁰. Zie LF (191, 194, 232, 236).

⁵⁸¹. Zie LF (234-236; gGG, 270-271).

⁵⁸². Zie LF (249); MuG (249).

maar op verlichting van het leven van concrete mensen. Hierin ontwaren we de doorwerking van Franks personalisme.

Ten tweede onderscheidt hij tussen uiteenlopende methoden van vervolmaking, te weten tussen (a) morele verbeteringen en (b) sociale en politieke verbeteringen: 'Die Vervollkommnung kann nämlich ... die sittliche Erziehung, geistige Verbesserung und Bereicherung des Lebens sein; oder sie kann sich auf die Ordnung des Lebens, auf die darin geltenden Normen, Verhältnisse und Lebensformen beziehen. Dann ist sie eine sozialpolitische Vervollkommnung' (LF, 250).⁵⁸³ Bij Frank ligt de focus op morele verbeteringen van de wereld en minder op politieke en sociale hervormingen; al spreekt hij wel over de opdracht van een christelijke politiek.⁵⁸⁴ Het vraagt volgens Frank al een geweldige inspanning van mensen om een eenmaal bereikt niveau van (samen)leven en cultuur te bestendigen (LF, 254-255). Vandaar dat hij een zekere waardering kan opbrengen voor het conservatisme, zonder overigens sociale hervormingen af te wijzen. Het gaat dan om het bewaren en overdragen van de geaccumuleerde materiële en geestelijke verworvenheden van eerdere generaties. Deze opgave voor de mens is even noodzakelijk als het streven naar vooruitgang. Vooruitgang is alleen mogelijk op basis van traditie.⁵⁸⁵

Naast de hierboven uitgewerkte dubbele onderscheiding ten aanzien van de vervolmaking van de wereld introduceert Frank nog een derde onderscheiding, te weten tussen (a) een wezenlijke, morele en geestelijke vervolmaking van de mens door de werking van het licht van Christus en (b) een technisch-organisatorische vervolmaking van de wereld (LF, 270-277). Het laatste is weliswaar betekenisvol, doch betreft voor Frank alleen de uitwendige macht van de mens over de natuur. Zij zijn instrumenteel voor erbuiten gelegen doeleinden en voorwerp van politieke besluitvorming (LF, 272, 275).

De morele vervolmaking van het leven is volgens Frank tweeledig: (a) de innerlijke vervulling van het hart met het Goede en (b) de uitwendige vervolmaking van de orde van het leven door middel van de daar geldende normen en instituties (LF, 278). De vorming en opvoeding van het innerlijk van de mens is veel moeilijker dan de uitwendige hervormingen van de sociale, politieke en economische structuren. De focus van de moderniteit is vooral op het laatste gericht: 'Der moderne Mensch glaubt spätestens seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts fest, daß die Vervollkommnung des Lebens einfach mit der Vervollkommnung seiner politischen

⁵⁸³. Cf. LF (278); gGG (248).

⁵⁸⁴. Zie LF (278-289); MuG (256-258).

⁵⁸⁵. Zie LF (255-256); cf. gGG (245-259).

und sozialen chirurgische Organisation und mit sozial-politischen Reformen zusammenfällt. Die Aufgabe der inneren sittlichen und geistigen Besserung der Menschen tritt im Vergleich damit in den Hintergrund, ...' (LF, 278).

In bredere zin is transformatie van de samenleving het herstel van een vroegere, normale en natuurlijke toestand die goed was, maar dan zo mogelijk op een hoger niveau (LF, 261-262). Dat laatste is wezenlijk, omdat Frank afstand wil houden tot een verabsoluteerd conservatisme (LF, 262). Er is in normatieve zin een evenwicht nodig in de samenleving tussen traditie (conservatisme) en vernieuwing (creativiteit) (gGG, 246-247). Ook hier zien we opnieuw Franks reformistische inzet: het gaat hem om een levende traditie die bijdraagt aan de verdere ontwikkeling van de samenleving.

7.4.4 Evaluatie: kritische vragen

Een eerste kwestie betreft de relatie tussen de volmaaktheid van de samenleving in het utopisme en de christelijke vervolmaking van de wereld (LF, 263). Het valt op dat Frank geen scherpe omschrijving geeft van deze laatste vervolmaking, waardoor het verschil met de utopie onduidelijk is. Dat treft met name waar hij over de werking van Gods genade en liefde in de ziel van de mens opmerkt dat daar geen compromis nodig is, in tegenstelling tot de intermenselijke verhoudingen en de maatschappelijke orde waar er altijd strijd met de macht van het Boze is. Dat roept ook vragen op over de verscheurdheid van het hart waar God en duivel om strijden zoals Frank – in navolging van Dostojevski – ook aangeeft.⁵⁸⁶ Ik vermoed dat hij met vervolmaking van het sociale leven de heiliging ervan en liefdevolle toewijding aan God bedoelt. Dat blijkt niet expliciet uit zijn teksten, maar is wel in de geest ervan.

Een tweede kritisch punt gaat over het natuurrecht. We zagen hierboven dat het natuurrecht een compromis belichaamt gegeven de dubbele status van de mens als schepsel en als zondaar. Het natuurrecht is, in mijn woorden, een noodverband dat de samenleving laat voortbestaan in weerwil van het Boze. Tegelijk belichaamt het natuurrecht de eeuwige principes van het zijn. Mijn vraag hierbij is hoe deze eeuwige principes zich verhouden tot deze dubbele status van de mens? Hieruit komt ook mijn volgende vraag op: hoe verhoudt het natuurrecht zich tot de goddelijke scheppingsorde waarnaar Frank verwijst?

Mijn derde kritische punt geldt de glijdende schaal van transformatie die Frank hanteert: het afnemend positief effect van het uitstromen van de goddelijke

⁵⁸⁶. Zie gGG (154, 172; cf. LF (169, 172).

genade en liefde. Dat raakt in het bijzonder de grootschalige, onpersoonlijke instituties van de samenleving zoals de staat, bureaucratische organisaties, grootbedrijven, enzovoort. Ik zie niet in waarom zij verder verwijderd zouden zijn van de invloedsfeer van Gods liefde en bemoeienis dan de kleinschaliger verbanden die teruggaan op persoonlijke relaties (MuG, 255). We stuiten hier op een belangrijke beperking van zijn personalisme en van zijn neo-platoonse model van zijnsvermindering. Daarom is het ook betwistbaar dat het Koninkrijk van God (alleen) vereenzelvigd kan worden met de diepten van het zijn zoals Frank doet. Daarin ontbreekt de historische dimensie van het Godsrijk (cf. 8.7). Toch is hij hierin niet consequent, integendeel! Over de Kerk zegt hij dat zij de aan haar toevertrouwde genadekrachten dient te laten uitstromen naar de *gehele* verscheidenheid van het menselijk Zijn: gezin en familie, de staat, economie, wetenschap en kunst (LF, 200). Ik noem dat een gelukkige inconsequentie, omdat ze de historische voorbereiding van het Koninkrijk van God hier wel recht doet.

7.5 Dooyeweerd: de innerlijke reformatie van de moderniteit

Dooyeweerd verhoudt zich op een positief-kritische wijze tot de moderniteit.⁵⁸⁷ Enerzijds waardeert hij modernisering van de samenleving voor zover ze bijdraagt aan de ontsluiting van de mogelijkheden die in Gods schepping gegeven zijn. Het belangrijkste is dat de eigen aard of kwaliteit van maatschappelijke verbanden recht wordt gedaan en tot bloei kan komen. Dooyeweerd heeft in principe ook een positieve waardering van sociale differentiatie (cf. 5.3). Hoewel hij geen aandacht heeft gegeven aan de ecologische problematiek (pas na 1970 aan de orde), impliceert zijn conceptie van ontsluiting dat ook aan de natuur in haar veelkleurige verschijningsvormen recht gedaan dient te worden in de cultuurontwikkeling. Anderzijds is Dooyeweerd kritisch over de geestelijke richting van de moderniteit met als gevolg dat structuren op een niet-normatieve wijze ontsloten worden. Sinds de Verlichting is het humanisme de dominante drijfkracht ervan geweest (NC I, 208). Zijn analyse van het humanistisch grondmotief beperkt zich grotendeels tot de ontwikkeling ervan in de moderne filosofie (NC I, 169-495). In mindere mate geeft hij evenwel ook aandacht aan de doorwerking ervan in de samenleving, met name in zijn *Vernieuwing en Bezinning* en *In the Twilight of Western Thought*. Dooyeweerds meest

⁵⁸⁷. Chaplin (2011, 84-85) geeft een genuanceerd oordeel over Dooyeweerds relatie tot de moderniteit. Diens intentie was niet om een Europacentrische geschiedfilosofie bij te vallen met het vooruitgangsgeloof als kern. Ten aanzien van sommige sociale structuren geeft Dooyeweerd volgens Chaplin onvoldoende kritiek op de doorwerking van het humanistisch grondmotief in de vormgeving ervan.

basale kritiek betreft het uitgangspunt van de Verlichting, te weten het dogma van de autonomie van het (theoretisch) denken.⁵⁸⁸ Een alternatieve (conceptualisering van de) moderniteit begint voor hem met een breuk met deze boven-wetenschappelijke grondovertuiging; in positieve zin: bij het hart van de mens in verbinding met God als oorsprong van de werkelijkheid. Niet de rede, maar het hart dient het beginpunt te zijn van een alternatieve moderniteit (cf. Pascal, **7.2.1**).

7.5.1 De betekenis van ‘innerlijke reformatie’ van de filosofie

We zagen eerder (**3.3.3**) dat één van Dooyeweerts doelen is om te komen tot een ‘innerlijke reformatie’ van de filosofie en vakwetenschappen.⁵⁸⁹ In het verlengde hiervan – alleen al gelet op de invloed van wetenschap en secularisatie op de moderne samenleving – zocht hij, in mijn termen, ook naar een innerlijke reformatie van de moderniteit. Zijn aanknopingspunt ligt in een fundamenteel-kritische beschouwing van de autonomie van het (theoretisch) denken. Het grote keerpunt in zijn denken was de ontdekking van ‘de religieuze wortel van het theoretisch denken zelf’ (NC I, v).⁵⁹⁰

De innerlijke relatie tussen het theoretisch denken en zijn religieuze wortel loopt via de zogenoemde ‘transcendentale grondidee’ die aan iedere filosofie voorafgaat.⁵⁹¹ Hieronder verstaat Dooyeweerd enkele fundamentele uitgangspunten of vooronderstellingen die het theoretisch denken mogelijk maken. Hij wijst op drie grondideeën, namelijk een idee van (1) de oorsprong van de werkelijkheid, (2) de eenheid van de werkelijkheid en (3) de samenhang in verscheidenheid van de werkelijkheid (NC I, 69). Dooyeweerd erkent dat grondideeën inhoudelijk bepaald worden door voor- of boventheoretische uitgangspunten, samengevat in de grondmotieven (NC I, 527; cf. **3.3.4**). En dat geldt ook voor zijn eigen filosofie (NC I, 99-101, 541).

Het vertrekpunt voor een innerlijke reformatie van het theoretisch denken ligt voor Dooyeweerd allereerst in het christelijk grondmotief van schepping, zonde en verlossing, dat een radicaal en integraal karakter heeft (NC I, 61). In zijn woorden: ‘The Biblical motive of creation, fall into sin and redemption in Jesus Christ in the communion of the Holy Spirit’ (NC I, 507; cf. VB, 11, 28). Voor zover ik kon nagaan gebruikt hij de uitdrukking innerlijke reformatie slechts enkele keren in *A New Critique*. Ik citeer de meest uitvoerige passage:

⁵⁸⁸. Zie NC I (13-14, 22, 35-37, 215); TWT (1-60).

⁵⁸⁹. Zie NC I (59, 101, 117-118, 176-177, 524-525); WdW I (489-490); VB (109, 166).

⁵⁹⁰. Cf. Geertsema (1987, 148-151).

⁵⁹¹. Zie NC I (68-99); TWT (52).

The reformation of philosophy in a Christian sense ... does mean, ..., that we will relate philosophical thought in its entire foundation, starting point, and transcendental direction, to the new root of our cosmos in Christ. ... Our aim is an inner reform of thought which is born from the living power of God's Word, and not from an abstract and static principle of reason. Therefore, in the development of a Christian philosophy which is actually stimulated by the Biblical ground-motive of the Reformation, there must be a constant striving after the reformation of philosophical thought. This precludes the canonizing of a philosophical system (NC I, 522).⁵⁹²

De uitdrukking innerlijke reformatie betekent vervolgens dat christelijke filosofie aansluit bij de problematiek die aan de orde is in de geschiedenis van de filosofie alsook bij het hedendaagse wijsgerig denken in haar (post-)moderne varianten. Dooyeweerd wil nadrukkelijk niet een wijsgerig systeem uit het niets formuleren, zo dat al mogelijk zou zijn. Daarnaast neemt hij ook expliciet afstand van de opvatting van een tijdloze *philosophia perennis* (NC I, 118). Het wijsgerig denken is in al zijn vezels verbonden met de historische ontwikkeling van cultuur en samenleving (NC I, 118-119).

Deze overwegingen maken begrijpelijk waarom Dooyeweerd veel waarde en betekenis toekent aan de dialoog met andersdenkenden.⁵⁹³ Hij acht het bovendien onvruchtbaar dat wijsgerige richtingen zichzelf opsluiten in hun eigen *bubble* van tijdschriften, conferenties, faculteiten, enzovoort. Dooyeweerd spreekt in dat geval over een 'dogmatisch exclusivisme' dat een monopolie op waarheid claimt.⁵⁹⁴ Voor christelijke filosofie impliceert dat de roeping om het debat aan te gaan binnen een overwegend seculiere academie en samenleving. Geertsema (1994, 11) vat Dooyeweerds programma aldus samen: 'The aim of Dooyeweerd's radical criticism of knowledge and culture from the Calvinist, later the ecumenical Christian point of view, is to renew and reinforce culture as a Christian culture. Hence he talks about an inner reformation.'⁵⁹⁵

7.5.2 De betekenis van innerlijke reformatie voor de vakwetenschappen

Dooyeweerd heeft in zijn hoofdwerk een beknopte analyse gegeven van de relatie tussen filosofie en de vakwetenschappen (NC I, 545-566). Zijn invalshoek

⁵⁹². Cf. NC I (v, 59, 101, 117-118, 123, 176-177, 524-525).

⁵⁹³. Zie NC I (114-115); VB (5-6, 14). Zie ook Dooyeweerd (1941).

⁵⁹⁴. Zie NC I (70, cf. 115, 526-527); TWT (3-4, 55).

⁵⁹⁵. Cf. Geertsema (1992, 122-124).

is de vraag of de vakwetenschappen onafhankelijk van de wijsbegeerte kunnen opereren (NC I, 545). Hij erkent dat vakwetenschappen zoals de fysica slechts met moeite hun zelfstandigheid ten opzichte van de filosofie veroverd hebben. De interne differentiatie van de wetenschap, opgevat als verzelfstandiging van de wetenschapsgebieden met hun eigen paradigma's, theorieën, methodologieën enzovoorts, betekent niet dat ze daarmee vrij zijn van filosofische vooronderstellingen. De scheiding tussen wijsbegeerte en vakwetenschappen is volgens Dooyeweerd typerend voor het moderne humanisme, vooral in de vorm van het positivisme (NC I, 546-548).

Zijn belangrijkste argument tegen een scheiding van vakwetenschappen en filosofie is gelegen in de samenhang tussen de modale aspecten van de werkelijkheid. Dooyeweerds aanname is dat iedere vakwetenschap een specifiek modaal aspect of enkele modale aspecten onderzoekt. Zo is de wiskunde gericht op het getalsmatige en het ruimtelijke aspect van de werkelijkheid; de fysica richt zich op het kine(ma)tische en fysische (energetische) aspect, de logica op het analytische aspect, de economie op het economische aspect, de esthetica op het esthetische aspect, enzovoort. Een tweede aanname van Dooyeweerd is dat ieder modaal aspect in zijn structuur verwijst naar alle andere modale aspecten. Dit noemt hij hun universaliteit in eigen kring als tegenhanger van hun soevereiniteit in eigen kring.⁵⁹⁶ Bezien vanuit de invalshoek van een vakwetenschap impliceert dit noodzakelijkerwijs enigerlei opvatting over de samenhang van de bestudeerde modaliteit met alle andere modaliteiten. De typering van deze samenhang is bepalend voor de grensafbakening met andere disciplines. Deze articulatie toont zich in de grondbegrippen van de vakwetenschappen zoals de rechtswetenschap. Geen enkele vakwetenschap kan daarom volgens hem zonder een wijsgerige visie op de samenhang-in-verscheidenheid van de modale aspecten en daarmee op haar relaties met andere vakwetenschappen:

It is impossible to establish a line of demarcation between philosophy and science in order to emancipate the latter from the former. ... It would make sense to speak of the autonomy of the special sciences, if, and only if, a special science could actually investigate a specific aspect of temporal reality without theoretically considering its coherence with the other aspects. No scientific thought, however, is possible in such isolation "with closed shutters". Scientific thought is constantly confronted with the temporal coherence of meaning among the modal

⁵⁹⁶. Zie NC II (331-365). Cf. 3.3.4.

aspects of reality, and cannot escape from following a transcendental Idea of this coherence (NC I, 548, cf. 565-566; TWT, 11).

Dooyeweerd's bovenstaande argument impliceert dat ook de vakwetenschappen, zij het impliciet dan de wijsbegeerte, geleid worden door een transcendentale grondidee. Voor zover het inhoudelijk bepaald wordt door één van de niet-christelijke grondmotieven is ook in de vakwetenschappen een innerlijke reformatie nodig. Dat betreft onder andere de reducties die in vakwetenschappen werkzaam zijn: historisme, psychologisme, fysicisme, estheticisme enzovoort. Ze berusten volgens Dooyeweerd op het immanentiestandpunt waarin een specifiek modaal aspect verabsoluteerd wordt tot oorsprong van de andere modaliteiten en hun onderlinge samenhang bepaalt.

Onder leerlingen en geestverwanten van Dooyeweerd lopen de meningen uiteen over de vraag in hoeverre een innerlijke reformatie van de vakwetenschappen van de grond gekomen is. Griffioen (1994, 143-171) en Geertsema (1995, 17-18) menen dat er nauwelijks sprake is geweest van een systematische uitwerking door vakwetenschappers, ook in vergelijking met de filosofie zelf. Ze waarderen wel de aandacht voor de filosofie van de vakwetenschappen positief. Hiertegenover staat een optimistischer toon bij Hart (1988, 13-31) over de kansen voor een innerlijke reformatie van de wetenschappen. Hij wijst op het belang van collegiale samenwerking en institutionele verankering. Verkerk et al. (2025, 186-235) laten zien hoe in een verscheidenheid van vakgebieden sindsdien opmerkelijke resultaten zijn geboekt. Zij lichten enkele wetenschapsgebieden in het bijzonder uit: natuurwetenschappen en techniek (Stafleu, Van Riessen, Schuurman, Basden, Verkerk), economie (Van der Kooy, Goudzwaard, Kee, Garcia de la Sienra, Jongeneel, Buijs), politicologie (Skillen, Van der Walt, Verhoogt, Chaplin) en de zorg of geneeskunde (Jochensen, Glas, Cusveller).⁵⁹⁷ Een belangrijke uitbreiding en vernieuwing sinds de jaren 1990 is de aandacht voor de relatie tussen vakwetenschappen en professionele praktijken. Jochensen, Glas en Hoogland ontwikkelden op basis van Dooyeweerd's systematiek de zogenoemde 'normatieve praktijkbenadering', uitmondend in een model dat intussen met vrucht is toegepast op uiteenlopende professionele praktijken zoals de procesindustrie, landbouw en veeteelt, zorg en geneeskunde.

7.5.3 Maatschappij en cultuur: de grondmotieven

Dooyeweerd's programma van een innerlijke reformatie betreft niet alleen de wijsbegeerte en de vakwetenschappen. Ze richt zich ook op de hervorming van

⁵⁹⁷. Referenties naar genoemde vakwetenschappers bij Verkerk et al. (2025).

de maatschappij. Ook daar zijn de grondmotieven werkzaam. Ze zijn bepalend voor haar geestelijke koers en vormgeving van de samenleving. Hij ziet de moderniteit sinds de 18^e eeuwse Verlichting gedomineerd door het grondmotief van het humanisme waarin zowel de vrijheid van de mens als de beheersing van de werkelijkheid verabsoluteerd worden. Hierom ontstaan er conflicten tussen beide. Transformatie van de moderniteit dient aan te vangen bij de wortels van de samenleving. De titel van de Engelse vertaling van *Vernieuwing en Bezinning* (1959) doet dat goed uitkomen: *Roots of Western Culture: Pagan, Secular and Christian Options* (1979). Hoewel het zwaartepunt van Dooyeweerd's beschouwingen ligt op de grondmotieven, gaat hij in *Vernieuwing en Bezinning* (193-274) ook uitvoerig in op de naoorlogse politieke discussie in Nederland over de invoering van de publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie, de kern van het poldermodel met de SER als kroonjuweel van de overlegeconomie. Ze stond in het teken van een door de Rijksoverheid geleide economie in de naoorlogse periode van wederopbouw. Hij stond daar zeer kritisch tegenover, omdat onder de dominante invloed van het collectivisme – hier de beheersing van de sociaaleconomische verhoudingen door de staat - de grenzen tussen de staat en het bedrijfsleven zouden vervagen (soevereiniteit in eigen kring!) en bedrijfssectoren dwingende maatregelen aan ondernemingen konden opleggen.

Sinds het einde van de 19^e eeuw is het humanisme in een crisis geraakt en daarmee ook de moderniteit. Dooyeweerd ziet de oorzaak hiervan vooral in de opkomst en doorbraak van het historisme.⁵⁹⁸ Dit is de wrange vrucht van de verabsolutering van het moderne historische bewustzijn, de opvatting dat de (sociale) werkelijkheid door en door historisch van karakter is. Alle vaste maatstaven – ook de scheppingsorde - komen op in de historische ontwikkeling en gaan er ook weer in ten onder. Het historisme mondt uit in relativisme (cf. Klapwijk, 1970). Dat gaat volgens Dooyeweerd gepaard met een 'innerlijke crisis van de humanistische levens- en wereldbeschouwing' die zich in de 20^e eeuw toont in 'een *geestelijke ontworteling*' van de moderne mens.⁵⁹⁹

De crisis van de Europese cultuur vormt de achtergrond van zijn pleidooi voor het herstel van 'denkgemeenschap van het Avondland'. De ontbinding van het moderne humanisme vraagt om een geestelijke heroriëntatie van de samenleving en daarmee om een alternatieve moderniteit. Het uitgangspunt hiervan ligt voor Dooyeweerd in het christelijk grondmotief dat, evenals de andere grondmotieven, een gemeenschapsmotief is (NC I, 61). Eén van de belangrijkste consequenties

⁵⁹⁸. Zie TWT (45-49, 55-57, 59-64).

⁵⁹⁹. Zie VB (177; cf. 143); V (60-61); NC I (451-495).

van de erkenning van het normatieve principe van soevereiniteit in eigen kring is voor hem dat geen enkele sector van de samenleving zo dominant en machtig wordt dat ze de andere sectoren gaat overheersen en belemmeren in hun bloei. Een alternatieve moderniteit zou zich dan onderscheiden door een veel minder prominente rol van economie, politiek en techniek in de samenleving ten gunste van kunst en cultuur, gezin en familie, vrije tijd en zorgarbeid. Een alternatieve moderniteit doet in Dooyeweerds optiek recht aan het eerdergenoemde normatieve principe van de cultuureconomie (cf. **5.3.3**).

7.5.4 Evaluatie: kritische vragen

Een eerste kritische vraag betreft doel en inzet van Dooyeweerds programma van een innerlijke reformatie van filosofie, wetenschap en cultuur. We zagen dat ze begint bij de werkzaamheid van het bijbels grondmotief in de harten van mensen. Kenmerkend is dat het grondmotief uitdrukking geeft aan een gemeenschappelijke geest die in meer sociologische zin belichaamd wordt in gemeenschappen waarin mensen samenwerken. Innerlijke reformatie is geen individuele opdracht of project (VB, 8). Behalve een levend geloof vraagt het christelijk grondmotief ook om wat Dooyeweerd noemt een 'socio-cultural power' met maatschappelijke invloed (TWT, 26). In zijn eigen historische context bood de toen nog krachtige christelijke gemeenschap in Nederland voldoende aanknopingspunten, zowel institutioneel alsook in de vorm van een geestverwant kader met als kern de Vrije Universiteit. Spreken in termen van een innerlijke reformatie van filosofie, wetenschap en samenleving klinkt in de huidige context al snel (te) massief en pretentief. Griffioen (1994, 146) schrijft terecht: 'Met het geschetste programma [van innerlijke reformatie, AZ] is een enorme, bijna bovenmenselijke opgave gesteld. ... De kritiek mag niet uitwendig blijven, want ziet zich voor de taak gesteld in het bekritiseerde mogelijkheden voor innerlijk herstel aan te wijzen.' Welke sociale gemeenschap(pen) zou(den) anno nu in een internationale context de drager hiervan kunnen zijn?

Een tweede kritische overweging betreft de crisis in en ontbinding van het humanistisch grondmotief van vrijheid en beheersing. De fragmentering van het humanisme – zo ook bij Taylor met zijn beeld van een supernova – roept bij mij de dubbele vraag op waarom en hoe vanuit Dooyeweerds denken het beheersingsmotief dan nog altijd zo dominant is in de moderne maatschappij? Met de digitalisering is het sinds de jaren 1990 nog veel dominanter geworden en dreigt een technologische dystopie met alle repressie en vervreemding van dien. Eenzelfde vraag kan gesteld worden over de doorwerking van het persoonlijkheidsideaal: de verabsolutering van vrijheid toont zich onder andere in de eindeloze hang

naar authentieke zelfontplooiing en persoonlijke ontwikkeling. Modernisering was in de traditie van de Verlichting altijd nauw verbonden met emancipatie en geloof in vooruitgang. Met de crisis van het humanistisch grondmotief is ook het geloof in een betere toekomst voor komende generaties, althans in de Westerse wereld, verdwenen. Maar waarom zou volgens Dooyeweerd, gegeven deze crisis, de samenleving, met name haar politieke en economische instituties, nog steeds vasthouden aan het dogma van economische groei? Of is ook dit dogma aan erosie onderhevig (cf. de *post-growth* beweging en al in 1972 de Club van Rome met haar rapport *Grenzen aan de groei*)?

7.6 Taylor: een katholieke moderniteit

In zijn hoofdwerken *Sources of the Self* en *A Secular Age* benadrukt Taylor de ambivalentie van de moderniteit. Hierin is hij schatplichtig gebleven aan Hegels filosofie waarin gepoogd wordt de (moderne) vrijheid van het subject te verzoenen met de natuur.⁶⁰⁰ In de moderniteit is er niettemin een tweespalt gebleven tussen de romantisch geïnspireerde zelfexpressie van het individu en de instrumentele rationaliteit van de sociale structuren. Taylor schrijft: 'Modern civilization has thus seen the proliferation of Romantic views of private life and fulfilment, along with a growing rationalization and bureaucratization of collective structures, and a frankly exploitative stance towards nature. Modern society, we might say, is Romantic in its private and imaginative life and utilitarian or instrumentalist in its public, effective life' (Taylor, 2005a, 541). De dominantie van de instrumenteel-rationele structuur heeft geleid tot de 'malaise(s) van de moderniteit' (SA, 299-321; MM).

Toch is de moderniteit voor Taylor niet een vloedgolf die de Westerse en andere culturen is overkomen of overkomt (DC, 94-95). Hij koestert sympathie voor Eisenstadts these van *multiple modernities* waarin, afhankelijk van uiteenlopende culturele contexten en tradities, meerdere vormgevingen van de moderniteit mogelijk zijn (cf. 2.5.2). Hij schrijft: 'I have long been a subscriber to the family of views that have gone under such names as "Alternative Modernities" or "Multiple Modernities". The underlying idea is that there is no single definition of "modernity" valid across all differences of civilization and culture' (Taylor, 2010a, 377).⁶⁰¹ Deze

⁶⁰⁰. Zie HMS (168). Cf. Taylor (2005, 540-542).

⁶⁰¹. Cf. MSI (195-196); SA (21).

ruimte voor alternatieve moderniteiten heeft Taylor zelf ingevuld met zijn notie van een katholieke moderniteit.⁶⁰²

7.6.1 Contouren van een katholieke moderniteit

In 1999 publiceerde Taylor een lezing getiteld 'A Catholic Modernity?' (DC, 167-187), gevolgd door een terugblik in 'A Catholic Modernity 25 Years on'.⁶⁰³ De kern van Taylors argumentatie voor een katholieke moderniteit betreft de blokkades die het Christendom heeft opgeworpen tegen de onvoorwaardelijke en universele gelding van de verworvenheden van de moderniteit, met name mensenrechten, het primaat van het gewone leven, democratie en de vrijheid en gelijk(waardig)heid van alle mensen. Onder Christendom verstaat Taylor de historische verbinding van het christelijk geloof met het complex van structuren, instituties en praktijken van de Westerse beschaving.⁶⁰⁴ Dit heeft in zijn ogen (ook) geleid tot een corrumpering van het Christendom (zie 7.6.3), hoewel Taylor erkent dat er in het project van het Christendom een inspiratie was vanuit de logica van de Incarnatie, opgevat als culturele en maatschappelijke belichaming van het christelijk geloof. Tegelijk is dat in zijn tegendeel verkeerd (DC, 170-171). Daarom ziet Taylor de neergang van het Christendom paradoxaal genoeg – in Klapwijk's termen: een transformatie en inverse transformatie ineen – ook als een bevrijding uit de gevestigde (politieke) orde die heilzaam kan uitwerken. Hij verwijst naar:

The notion that modern culture, in breaking with the structures and beliefs of Christendom, also carried certain facets of Christian life further than they were taken or could have been taken within Christendom. In relation to the earlier forms of Christian culture, we have to face the humbling realization that the breakout was a necessary condition of the development (DC, 170, cf. 171, 178, 180-181).

Het is opvallend dat Taylors conceptie van een katholieke moderniteit niet of nauwelijks betrekking heeft op veranderingen van de moderniteit zelf en zich meer richt op de missionaire kansen voor het christelijk geloof in een laatmoderne context (cf. Casanova, 1994). De genoemde ambivalentie van de moderniteit wordt er voorshands niet mee doorbroken. Taylor wijst op de winst van de

^{602.} In een bundel naar aanleiding van Taylors 'A Catholic Modernity?' komen ook andere religieus geïnspireerde moderniteiten aan de orde: 'Anglican Modernity', 'Pentecostal Modernity', 'Islamic Modernity' en 'Confucian Modernity' (zie Caroll & Hellemans, 2021). Deze varianten laten zich ook uitbreiden met de notie van een 'Orthodox Modernity', waarmee de Oosters-Orthodoxe wereld bedoeld wordt.

^{603.} Zie Taylor (2021, 180-205).

^{604.} Zie Taylor (2021, 177, cf. 188); DC (170); SA (737-744).

universalisering van mensenrechten en de sterk toegenomen morele sensitiviteit bij rampspoed wereldwijd.⁶⁰⁵ Een katholieke moderniteit honoreert deze vruchten van de moderniteit ten volle. De teloorgang van het Christendom schept tegelijk mogelijkheden voor een nieuwe doorwerking van het Evangelie. De keuze om te geloven is tegenwoordig uitsluitend een persoonlijke keuze, ingegeven door het werk van de heilige Geest en niet langer (ook) door maatschappelijke overwegingen en belangen (DC, 172).

Taylor zoekt naar een nieuwe Incarnatie of inculturatie van het Evangelie in de moderne samenleving, ontdaan van de ballast van het Christendom (Taylor, 2021, 192). Het wordt evenwel niet duidelijk waarin die inculturatie precies zou kunnen bestaan. Ik denk zelf dat het voor (de gemeenschap van) gelovigen – niet gebonden door conformiteit aan gevestigde belangen en instituties – eenvoudiger is geworden om (radicale) cultuur- en maatschappijkritiek uit te oefenen. Er is namelijk meer afstand tot de culturele en maatschappelijke omgeving gekomen. Maar deze ingang tref ik bij Taylor (te) weinig aan. Hij verwacht het niet van nieuwe vormen van institutionalisering, eerder van netwerken van gelovigen die hij ook aanduidt als ‘networks of agapè’ (SA, 158). Dat geeft zijn katholieke moderniteit een personalistische inslag. Hij verwijst in dat verband naar Jezus’ gelijkenis van het mosterdzaad, waarbij in het verborgene uit het kleinste zaadje een grote, wijdvertakte boom groeit.⁶⁰⁶ In zijn formulering: ‘The Kingdom [of God, AZ] is not built so much in lasting structures as in the network of these seeds, which radiate power to other potential seeds’ (Taylor, 2021, 192). Dat sluit voor hem ook de zaden uit de geschiedenis van het Christendom in (cf. SA, 734). Niets gaat ooit verloren (SA, 772).

Anders gezegd: Taylors katholieke moderniteit veronderstelt het afscheid van de verbinding van het christelijk geloof met de maatschappelijke orde (de paleo- en neo-Durkheimiaanse regimes) ten gunste van hun ontkoppeling (een post-Durkheimiaans regime). In een tijdsgewricht waarin de institutionele ondersteuning van het christelijk geloof grotendeels is weggefallen, komt het volgens hem aan op het krachtige getuigenis van inspirerende, charismatische gelovigen. (SA, 531-532; zie ook 7.6.2). Hij komt ook dicht bij Klapwijk’s conceptie van transformatie:

The issue was, ..., how to live the life of a Catholic in contemporary society, what to accept, even applaud, what to condemn, or at least modify or complement. ... I believe there is much to applaud in the development of rights-based democratic societies, respective of authentic expressions of

⁶⁰⁵. Zie DC (176, 177-178, 182); SA (371).

⁶⁰⁶. Zie Mattheüs 13:31-32; Taylor (2021, 191-192); Caroll & Hellemans (2021, 221, 225).

personal and cultural difference, concerned to reconcile differences and to avoid violence (Taylor, 2021, 201).

Taylor's katholieke moderniteit impliceert dat hij afstand neemt van zowel het traditionele katholicisme met zijn conservatieve afwijzing van de moderniteit als van het religieus modernisme dat zich aanpaste aan de vooruitgangsvertoegen van de Verlichting.⁶⁰⁷ Carroll en Hellemans (2021, 3; cf. 211) vatten Taylor's inzet op dit punt mijns inziens goed samen: 'Taylor's Catholic modernity idea is, in fact, a proposal to devise a new, contemporary, third "grand strategy" that enables moving beyond total rejection and a total embrace of modernity, a strategy that does not remove the positive achievements of modernity and, ..., restores Christianity's critical potential to confront modernity with its darker sides.' Mijn vraag hierbij is wel hoe zo'n "grand strategy" zich verhoudt tot Taylor's netwerk van gelovige individuen (de mosterdzaden). Ik zie daar een zekere spanning tussen, aangezien er niet op voorhand een overeenstemming is tussen al die (netwerken van) individuele gelovigen over de te volgen richting, zoals het al dan niet het vernieuwen van instituties van binnenuit..

7.6.2 Het concept van transformatie: het immanente kader voorbij

Transformatie van de moderniteit staat bij Taylor in het teken van de opening van het immanente kader (*immanent frame*), opgevat als een natuurlijke orde die zichzelf draagt en niet naar een transcendente wereld verwijst (SA, 832).⁶⁰⁸ Het is de vanzelfsprekende omgeving waarin moderne mensen leven en hun overtuigingen vormen zonder dat het immanente kader zélf geproblematiseerd wordt. Het immanente kader typeert Taylor als 'the different structures we live in: scientific, social, technological, and so on, constitute such a frame in that they are part of a "natural", or "this-worldly" order which can be understood in its own terms, without reference to the "supernatural" or "transcendent"'.⁶⁰⁹

Taylor betoogt dat er niettemin ook in deze conditie de mogelijkheid is van (de ervaring van) transcendentie. Hij introduceert daartoe twee concepten: (1) 'Closed World Structures' en (2) 'spin' (SA, 551). Ik begin met het laatstgenoemde concept. Het immanente kader fungeert volgens Taylor als een veelal impliciet wereldbeeld, een wereldbeeld dat beslag op mensen legt (SA, 549, 557). Hij vat het in navolging van William James evenwel op als een open ruimte met de mogelijkheid van zowel geloof als ongeloof. Er is dan een open "spin" en een gesloten "spin" (SA, 550-551).

⁶⁰⁷. Zie Taylor (2021, 191); DC (168-169, 180, 186-187); SA (637).

⁶⁰⁸. Zie SA (542-543, 566; cf. 435).

⁶⁰⁹. Zie SA (594; cf. 542-543, 560); DC (226, 227, 305).

In de moderniteit heeft de gesloten 'spin' een vanzelfsprekend en hegemoniaal karakter gekregen, met name in intellectuele milieus (SA, 550, 555, 678).

Een "spin" gaat volgens Taylor gepaard met een zekere verblinding: 'My concept of spin ... implies that one's thinking is clouded or cramped by a powerful picture which prevents one seeing important aspects of reality. I want to argue that those who think the closed reading of immanence is "natural" and obvious are suffering from this kind of disability' (SA, 551). Zijn stelling is dat het immanente kader beide interpretaties, de gesloten en open uitleg, op zichzelf toelaat. Hij bestrijdt daarmee hun vanzelfsprekendheid (SA, 551). Geen van beide kan rationeel gerechtvaardigd worden en elk vraagt om een "leap of faith" oftewel een anticiperend vertrouwen (SA, 550). De redenen voor een specifieke spin komen pas naderhand. Taylor benadrukt het narratieve karakter van de 'Closed World Structures', ze ontleen hun overtuigingskracht niet aan nauwkeurige argumentatie, maar aan hun generieke suggestie dat de tijd van de godsdienst voorbij is (SA, 590). De 'Closed World Structures' verwijzen naar de kracht van de 'secularist spin' (SA, 551). Hij analyseert er een viertal: de moderne epistemologie en natuurwetenschap, de dood van God, de opkomst van politiek-morele ruimten zoals de (natie)staat en de legitimering van waarden vanuit het autonome zelf dat tot volwassenheid is gekomen.⁶¹⁰

Ook binnen het immanente kader is er de mogelijkheid van transcendentie. Er is een blijvend onbehagen over een instrumenteel-gerationaliseerde wereld die alleen naar zichzelf verwijst. Mensen willen daaraan ontsnappen, al is het maar tijdelijk.⁶¹¹ Zij kunnen het verlies van zin niet aanvaarden: 'There is certainly a widespread sense of loss here, if not always of God, then at least of meaning. ... Today's reality is easier to live while dreaming of being elsewhere, or in another stream of time' (SA, 552; cf. SA, 299-321). Immanentie staat bij Taylor tegenover transcendentie (cf. 4.6). Daarnaast contrasteert het immanentieperspectief ook met het transformatieperspectief.⁶¹² Het transformatieperspectief verwijst naar een verandering van mensen die uitgaat boven het gewone menselijke welbevinden (SA, 430). Taylor ziet deze transformatie als het werk van God. Voor hem zijn transcendentie en transformatie nauw op elkaar betrokken: 'In the Christian case, this [transformatie, AZ] means our participation in the love (agapè) of God for human beings, which is by definition a love which goes beyond any possible mutuality ...' (SA, 430, cf. 20). Dat laatste verwijst naar de MMO.

⁶¹⁰. Zie SA (557-560, 560-575, 575-579, 580-589).

⁶¹¹. Zie SA (544-556, 594, cf. 435).

⁶¹². Zie SA (430-435, 437, 451, 530, 585, 605, 611, 623-634, 674).

Taylor omschrijft religie in termen van het transformatieperspectief (SA, 437, 530). In onderscheid tot spiritualiteit kenmerkt religie zich door de gerichtheid op transcendentie en transformatie (SA, 510; cf. 20).⁶¹³ Transformatie gaat over het levensveranderende werk van God en heeft dus niet zozeer betrekking op de sociale structuren in de moderniteit. Dat blijkt met name ook in het slothoofdstuk over 'Conversions' (SA, 728-772). Hierin haalt Taylor charismatische gelovigen, vooral literatoren, naar voren die levend binnen het immanente kader een ingrijpende existentiële ervaring en levensverandering hebben meegemaakt (SA, 730). Hij beschrijft de ervaringen van een diepere of hogere realiteit van onder andere Bede Griffiths (SA, 5, 252), Vaclav Havel (728-729), Fjodor Dostojevski (731), Charles Péguy (SA, 745-751) en Gerard Manley Hopkins (SA, 755-765). Hierover zegt Taylor in algemene zin: 'Many great conversions, or to put it differently, many of the great founding moves of a new spiritual direction in history, involve a transformation of the frame in which people thought, felt and lived before. They bring into view something beyond that frame, which at the same time changes the meaning of all the elements of the frame' (SA, 730-731). In een tijdsgewricht waarin de institutionele ondersteuning van het christelijk geloof grotendeels is weggefallen (het post-Durkheimiaanse regime), komt het volgens Taylor aan op het krachtige getuigenis van inspirerende gelovigen (SA, 531-532). Hierin zien we (ook) de doorwerking van het personalisme, vermoedelijk ook als compensatie voor de dominantie van de instrumentele rationaliteit van de moderniteit (SA, 731-732).

7.6.3 De notie van *agapè* als alternatief voor morele codes

Modernisering kenmerkt zich door disciplineren van mensen en hun dagelijkse routines in de rollen die zij vervullen. Dat heeft geleid tot het opleggen van onpersoonlijke (morele en juridische) regels en codes voor het handelen van mensen (DC, 351). Hij spreekt in scherpe bewoordingen over de tirannie van de instrumentele rede, het codefetisjisme (de verabsolutering van codes) en de dwang tot conformisme.⁶¹⁴ Taylor ontwaart hierin een geest van totalitarisme (SA, 51-52). Hij schrijft: 'Code fetishism means that the entire spiritual dimension of human life is captured in a moral code.'⁶¹⁵ Hiermee benoemt hij de geesteloosheid van de moderniteit, het wegvloeiën van iedere hogere of diepere bezieling. Het typeert de MMO als een onpersoonlijke orde (SA, 270-295). Zijn maatschappijkritische inslag blijkt hier mijns inziens het sterkst. De transformatie van de moderniteit raakt dan aan de sociale structuren. Hij introduceert de bijbelse notie van *agapè* – Gods onbaatzuchtige liefde voor mensen – als alternatief voor de verabsoluteerde

⁶¹³. Zie Epema (2018, 160-163).

⁶¹⁴. Zie SA (47-51, 707, 737).

⁶¹⁵. Zie DC (353). Cf. SA (312, 704, 707, 743).

codes.⁶¹⁶ Het gaat om de participatie van mensen in de gemeenschap (*communio*) van Gods liefde.⁶¹⁷ *Agapè* biedt een transcendente uitweg uit de ervaren malaise van de moderniteit met haar gewelddadige verschrikkingen (DC, 180, 183-185).

Intussen spaart Taylor de Rooms-katholieke kerk niet. Hij sluit zich daarin aan bij de cultuur- en godsdienstkritiek van Ivan Illich op het (katholieke) Christendom dat een corrumpering is van het oorspronkelijke Evangelie, de onbedoelde, wrange vrucht van het proces van 'Reform'.⁶¹⁸ De verabsolutering van regels en codes heeft ook vat gekregen op de Kerk en haar verandert in een rationeel georganiseerd, bureaucratisch machtssysteem waaruit het centrale gezichtspunt van de liefde van God is verdwenen.⁶¹⁹ Taylor schrijft: 'Here's where the corruption comes in: what we got was not a network of *agapè*, but rather a disciplined society in which categorial relations have primacy, and therefore norms. ... The temptation of power was after all, too strong, as Dostoyevsky saw in the Legend of the Grand Inquisitor. Here lay the corruption.'⁶²⁰ Functionele of categoriale relaties tussen mensen hebben dan het primaat boven persoonlijke relaties zoals ze gestalte aannemen in netwerken van *agapè*.⁶²¹ Taylor verwijst hier in navolging van Illich naar de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan waarin de bestaande grenzen van solidariteit in eigen kring doorbroken worden.⁶²²

7.6.4 Evaluatie: kritische vragen

Een eerste kritische overweging sluit aan bij Taylors tegenoverstelling van *agapè* en de moreel-juridische codes. De laatste hebben betrekking op categoriale of functionele relaties tussen mensen, terwijl het in de netwerken van *agapè* gaat om relaties tussen personen. Dat roept de vraag op hoe een transformatie door Gods liefde zich verhoudt tot de sociale differentiatie van de moderne samenleving? Sociale differentiatie laat zich in een complexe samenleving niet goed denken zonder onpersoonlijke, functionele relaties tussen mensen. Taylor erkent daarom ook dat we codes nodig hebben:

⁶¹⁶. Zie SA (158, 246-247, 737-738); DC (355).

⁶¹⁷. Zie DC (174-175); SA (707). Cf. Epema (2018, 174-175, 305-306, 316-317).

⁶¹⁸. Zie SA (158, 737-743).

⁶¹⁹. Zie Taylor (2005, xii); DC (355); SA (312, 737, 742).

⁶²⁰. Zie SA (158; cf. 270-295, 742).

⁶²¹. Zie SA (158, 282-283, 364, 368, 739).

⁶²². Zie Lucas 10: 25-37; SA (158, 246, 277, 576, 737-739, 742); Taylor (2005, xi). Zie voor een kritische beschouwing van Taylors en Illichs uitleg en toepassing van deze gelijkenis de Duitse kardinaal Lehmann (2018, 327-349, met name 343-347).

We can't live without codes, legal ones which are necessary to the rule of law, moral ones which we have to inculcate in each new generation. But even if we can't fully escape the nomocratic-judicialized-objectified world, it is terribly important to see that that is not all there is, that it is in many ways dehumanizing, alienating; that it often generates dilemmas that it cannot see, and in driving forward, acts with great ruthlessness and cruelty (SA, 743).

Taylor inzet is dat in de moderniteit mensen niet ten onder te gaan in een wereld vol dwingende codes, maar deze overstijgen in hun geestelijk leven. Nodig is een verinnerlijking van codes in het hart en karakter van mensen (deugdethiek), anders blijven codes onpersoonlijke instrumenten (SA, 743).

Mijn tweede kritische reflectie vloeit hieruit voort. Bij Taylor blijft de transformatie van de moderniteit beperkt tot de levensverandering van personen. De wereld van de codes kan alleen van buitenaf overstegen worden, niet van binnenuit vernieuwd. Dat is problematisch en maakt begrijpelijk waarom hij weinig aandacht heeft voor de transformatie van maatschappelijke structuren. Taylor blijft bevangen in de ambivalentie van de moderniteit. Hij doet geen poging de tegenoverstelling van instrumenteel-gerationaliseerde sociale structuren en de zelfexpressie en vrijheid van individuen in hun private leven achter zich te laten. Zo blijft onduidelijk welke implicaties *agapè* zou kunnen hebben voor de hervorming van de laatmoderne maatschappij. Dat zou wat mij betreft de lakmoesproef zijn van de transformatieve kracht van *agapè*.⁶²³ Ik denk dat Taylor's aarzeling voortkomt uit de schadelijke (neven) gevolgen van al die eerdere hervormingsprojecten ('Reform') in het Christendom.⁶²⁴ Hoezeer begrijpelijk ook, het houdt ook iets onbevredigends om de reikwijdte van het Evangelie zo in te perken. Het doet geen recht aan de bijbelse opdracht om sociaal onrecht te bestrijden, juist ook als zich dat heeft ingevreten in de structuren van de samenleving.

Een derde kritisch punt sluit hierbij aan: met zijn nadruk op de bekering van inspirerende en charismatische personen gaat Taylor in feite terug naar een christelijk geloof op twee snelheden (geestelijken tegenover leken) dat volgens hem kenmerkend was voor de middeleeuwse wereld voordat het proces van 'Reform' op gang kwam.⁶²⁵ Het fascinerende is dat zij het christelijk geloof

^{623.} Zie Buijs (2012) over *agapè* als bron van maatschappelijke vernieuwing (15-27). Dat ontbreekt bij Taylor. Zie ook 8.6.

^{624.} Cf. Epema (2018, 164-165).

^{625.} Zie SA (61-62, 63, 76-77, 144).

(her)ontdekten binnen het immanente kader, het problematische dat ze als hedendaagse heiligen nogal op een voetstuk worden gezet. Zij zijn met een term van Weber de “religieuze virtuozen”.⁶²⁶ Taylor geeft toe dat hij vooral intellectuelen naar voren haalt en overwegend orthodoxe katholieken (SA, 765). Dat is uiteraard een selectieve doorsnede van de samenleving en doet ook te weinig recht aan de vele lokale en heilzame initiatieven van christenen die ook een transformatieve sociale kracht vormen.

7.7 Luhmann: de moderniteit is wat ze is, of toch niet?

Luhmanns inzet is om een algemene sociale systeemtheorie te bieden (cf. 3.4.3). Dat is per definitie een zelf-referentiële theorie, een theorie die (ook) naar zichzelf verwijst in haar object van onderzoek. Ze maakt deel uit van het wetenschapssysteem van de moderne maatschappij. Hij refereert in zijn omschrijving niet expliciet naar (de status van) andere, mogelijk concurrerende sociale theorieën. Toch is het onontkoombaar dat hij alternatieve conceptualisering van de moderniteit een plaats geeft, in mijn geval de theorieën van Frank, Dooyeweerd en Taylor. Hoe zou hij hun alternatieve conceptualisering van de moderniteit positioneren, interpreteren en evalueren binnen zijn systeemtheorie?

Luhmann heeft in verschillende publicaties beargumenteerd waarom hij niet gelooft in alternatieve moderniteiten.⁶²⁷ Dat blijkt het sterkst in zijn scepsis over protestbewegingen, zoals de nieuwe sociale bewegingen. Zijn belangrijkste overweging en tegelijk vooronderstelling is dat er geen alternatief is voor het primaat van functionele differentiëring, ondanks de functiesysteemoverstijgende crises zoals de ecologische crisis.⁶²⁸ Maatschappijkritiek blijkt (uiteindelijk) te bestaan in en uit te lopen op ‘Alternative ohne Alternative’.⁶²⁹ Alternatieve moderniteiten worden onmiddellijk Luhmanns systeemfunctionalisme ingezogen dat daarmee een totaliserend karakter krijgt (GG, 858, 864-865). Hij stelt dan direct de vraag wat de functie van protesten en sociale bewegingen is, ook van alternatieve conceptualisering.⁶³⁰ Zo worden ze onschadelijk gemaakt. Hun kritiek vindt plaats *binnen* de samenleving, maar doet alsof ze er *buiten* staat.⁶³¹ Een tweede bezwaar ziet Luhmann in het normatieve karakter van alternatieve

^{626.} Zie Caroll & Helleman (2021, 222).

^{627.} Zie P; SdR (135-154); ÖK (227-236); GG (847-865).

^{628.} Zie P (76, 196); SdR (153); ÖK (234); Cf. 5.4.5).

^{629.} Zie P (75-78); GG (861-862).

^{630.} Zie P (185, 190-192, 194-195, 208); GG (864).

^{631.} Zie P (75-76, 204); SdR (150; GG, 853).

moderniteiten. Hij verengt normativiteit tot moraliteit en soms zelfs tot moralisme, zie zijn kritiek op Weber, Parsons en Durkheim.⁶³² Moraliteit kan evenmin als religie een integrerende rol vervullen in een functioneel gedifferentieerde samenleving (P, 46-48). En de binaire coderingen van de functiesystemen zijn volgens hem a-normatief, aangezien ze louter 'technisch' zijn om communicaties zo wrijvingloos mogelijk te laten verlopen. Anders gezegd, hij kiest, in ieder geval in methodisch opzicht, voor een waarde vrije sociale theorie. Beide overwegingen maken dat Luhmann niet reflecteert op een (normatieve) transformatie van de moderniteit. Dat impliceert een conservatisme dat zijns ondanks een normatief karakter heeft. Luhmanns impliciete normativiteit blijkt ook uit het minimaliseren van fricties (in zijn jargon: irritaties) tussen functiesystemen onderling en tussen de maatschappij als sociaal systeem en haar omgeving; preciezer: er de oud-Europese elementen uit wegnemen.

Samenvattend: voor Luhmann is de moderniteit wat ze is.⁶³³ Dat blijkt ook uit zijn kritiek op de 'modernisering van de moderniteit'.⁶³⁴ Zijn argument tegen deze typering is dat de moderne samenleving in dat geval kennelijk nog niet echt modern is, het project van de Verlichting nog niet voltooid (GG, 1083).⁶³⁵ In mijn interpretatie betekent dat modern is modern en daarmee 'There Is No Alternative' (TINA). Niettemin kunnen de alternatieve conceptualiseringen van Frank, Dooyeweerd en Taylor (en van vele andere denkers) opgevat worden als een problematisering van Luhmanns vooronderstelling. Alleen al hun aanwezigheid maakt dat de moderniteit juist niet is wat ze is. Oftewel in de woorden van Shakespeare, die Hamlet tegen Horatio (lees: Luhmann) laat zeggen: 'There are more things in Heaven and Earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy'.⁶³⁶

Luhmann zou vermoedelijk de alternatieve conceptualiseringen van Frank, Dooyeweerd en Taylor interpreteren en (dis)kwalificeren als oud-Europees. Hij rekent de gehele geschiedenis van de Westerse filosofie tot de oud-Europese traditie (cf. **3.4.3**). Ze stemt overeen met een primair hiërarchisch gedifferentieerde maatschappij en past daarom niet (goed) bij de primair functioneel gedifferentieerde moderne maatschappij. Zijn vooronderstelling hier is dat de klassieke correspondentietheorie van de waarheid – een bewering is waar als ze overeenkomt met een feit – ingeruild wordt voor een sociologische correspondentie tussen filosofie (epistemologie) en

⁶³². Zie Luhmann (1988a, 24-31); GG (848); ÖK, (235).

⁶³³. Zie GG (1011-1012); P (177); Cf. **6.4.4**.

⁶³⁴. Zie GG (1082-1088, 1141-1142).

⁶³⁵. Zie **6.4** over Luhmanns conceptie van 'sociologische Aufklärung' met de betekenis van zelf-reflexieve verheldering van de Verlichting.

⁶³⁶. Zie *Hamlet* (Act 1, Scene 5, 167-8).

dominante sociale structuur.⁶³⁷ Wil een epistemologische theorie niet gedesavoueerd worden als oud-Europees, dient ze volgens hem in overeenstemming te zijn met het primaat van functionele differentiatie.

Als Luhmann gelijk heeft, zou Frank met zijn christelijk neo-platonisme het meest oud-Europees zijn vanwege zijn hiërarchische ontologie en metafysica (cf. 5.2.5) en Dooyeweerd het minst oud-Europees gelet op zijn horizontale ontologie en afwijzing van de metafysica (cf. 5.3.1). Taylor zou op deze oud-Europese schaal ergens tussen Frank en Dooyeweerd zitten, aangezien hij een impliciete ontologie en metafysica hanteert. Er zijn evenwel tegen Luhmanns interpretatie twee argumenten in te brengen. Allereerst zijn de drie denkers positief over horizontale of functionele differentiëring, zij het dat Taylor ambivalent is in zijn waardering (cf. 5.5.3 & 5.5.5). Dat maakt dat zij zich niet zonder meer laten typeren als oud-Europees. In die zin passen zij bij de moderniteit. Ten tweede heb ik eerder betoogd dat Luhmann zelf een impliciete ontologie en metafysica heeft, ook al is dat een 'nul-metafysica' oftewel een minimale metafysica.⁶³⁸ Ik herinner alleen maar aan zijn vooronderstelling: 'Es gibt Systeme' (SS, 16). Schinkel (2008, 247, cf. 105, 262-283) duidt Luhmann terecht aan als 'de laatste grote metafysicus van de maatschappij'. En daarom als 'de laatste echte Oud-Europeaan' (279).

Een andere mogelijke duiding van de drie denkers vanuit Luhmann kan zijn dat hun theorieën deel uitmaken van het wetenschapssysteem, nader van de epistemologie als zijn reflectietheorie. Dat is de enige functie (!) die hij (nog) weggelegd ziet voor filosofie.⁶³⁹ Maar dat roept het probleem op dat zij zich daarin niet zouden herkennen. Hun wijsbegeerte omvat veel meer dan alleen epistemologie zoals we in de voorgaande hoofdstukken hebben gezien. Bovendien maakt hun transcendentale gerichtheid dat ze zich niet laten opsluiten in Luhmanns systeemfunctionalisme. Eventueel zou Luhmann dergelijke alternatieve conceptualisering kunnen opvatten als ruis of irritaties van het wetenschapssysteem. Zij zouden dan meteen gefunctionaliseerd worden of niet en in dat geval een implosie van het wetenschapssysteem en daarmee van het maatschappijstelsel kunnen veroorzaken. Luhmann stelt dat stoïcijns vast, misschien is laconiek een geschiktere kwalificatie. De optie van irritaties roept een ander probleem op, omdat in Luhmanns systematiek irritaties altijd van buitenaf

⁶³⁷. Zie Zijlstra (2014, 113, 116).

⁶³⁸. Zie 5.4.5; Zijlstra (2014, 103-105, 117).

⁶³⁹. Zie WG (481-486, 531).

komen, dat wil zeggen uit de omgeving van sociale systemen of specifiek: van functiesystemen.⁶⁴⁰

Gegeven bovenstaande problematisering van de stelling dat de moderniteit is wat ze is, komt de vraag op waarom Luhmann niet kritisch reflecteert op zijn eigen vooronderstellingen. Hier zijn ten minste vier argumenten in discussie te brengen. Allereerst kiest Luhmann consequent voor een circulaire theorie waarin geen ruimte is voor buiten zijn (autopoiëtische) theorie gelegen vooronderstellingen (cf. **6.4.1**). Ten tweede gaat hij in zijn theorie uit van differenties en niet langer van eenheid zoals in de oud-Europese filosofie. Dat is natuurlijk op zichzelf al een vooronderstelling. Een belangrijke consequentie van beide argumenten is dat, in de derde plaats, Luhmanns denken oorsprongsloos pretendeert te zijn, al is er impliciet wel een oorsprongsidee in werkzaam. Dat is de contingente opdracht voor een waarnemer: 'just draw a distinction' waaruit een systeem van onderscheidingen (differenties) volgt (zie **6.4.1**). Tenslotte zou het ontbreken van kritische reflectie op zijn vooronderstellingen een blinde vlek van Luhmann kunnen zijn.⁶⁴¹

Als laatste roept zijn vooronderstelling dat de moderniteit is wat ze is de vraag op hoe Luhmann omgaat met de empirische problemen en spanningen in de moderne maatschappij. En dan met name functiesysteemoverstijgende crises, zoals de ecologische crisis en de klimaatopwarming. Hiermee verbonden is er ook de vraag hoe Luhmann zou reageren op (groepen van) mensen die leven vanuit enigerlei alternatieve moderniteit? Deze vragen roepen tenminste twee overwegingen op. Allereerst kent de samenleving volgens Luhmann geen centrale sturingsinstantie (meer) om systeemoverstijgende problemen aan te vatten.⁶⁴² Dat geldt ook voor fricties en conflicten tussen functiesystemen die aan de orde van de dag zijn. Hier wrekt zich mijns inziens dat Luhmann de taak van de (staats)overheid opsluit in en beperkt tot het politieke systeem. Hij doet hiermee geen recht aan de normatieve coördinerende en corrigerende taak van de overheid. Ten tweede is hij gegeven zijn anti-humanisme niet geïnteresseerd in het handelen en gedrag van mensen. We zagen eerder (cf. **5.4.1**) dat Luhmann een scheiding aanbrengt tussen sociale systemen en de leefwereld. Hij heeft mensen verbannen naar de omgeving van sociale systemen en daarmee de leefwereld gemarginaliseerd. Alternatief moderne levenswijzen en -stijlen doen er voor hem niet toe. En voorzover ze een gemeenschapskarakter hebben, zal Luhmann hen onmiddellijk functionaliseren

⁶⁴⁰. Zie WG (36, 40-41, 58-59, 138-139, 530, 564, 623, 649).

⁶⁴¹. Voor de notie van de blinde vlek in Luhmanns theorie van de waarneming zie **6.4.1**.

⁶⁴². Zie P (205); GG (853); Cf. **5.4.4**.

en horig maken aan de dominante functiesystemen van economie en politiek. Het maakt een transformatie *van* de moderniteit alleen maar urgent(er).

7.8 Conclusie

Tenslotte trek ik drie conclusies naar aanleiding van mijn analyse van Frank, Dooyeweerd, Taylor en Luhmann in dit hoofdstuk. Zij gaan over (1) de transformatie van de moderniteit en haar reikwijdte; (2) de rol van het Christendom; (3) de wenselijkheid en mogelijkheid van maatschappijkritiek. Hoe hebben zij zich een alternatieve conceptualisering van moderniteit voorgesteld?

1. Bij Frank, Dooyeweerd en Taylor valt op dat zij overwegend aandacht schenken aan de *geest* van de moderniteit, daarin zou huns inziens de belangrijkste transformatie nodig zijn. De materiële kant (economie, technologie, ecologie) krijgt veel minder aandacht, bij Taylor nog het meest in de figuur van de MMO.⁶⁴³ Frank en Taylor peilen de diepte van het Kwaad en geweld in de wereld, bij Dooyeweerd krijgt dat veel minder aandacht. Bij alle drie komt in wisselende toonaarden de crisis van het humanisme naar voren: bij Dooyeweerd de crisis van het humanistisch grondmotief van vrijheid en beheersing, bij Frank de crisis van het utopisme en het vooruitgangsgeloof en bij Taylor de fragmentering van het exclusief humanisme en de reactie van het anti-humanisme. Frank en Taylor zien een uitweg in de werking van de goddelijke genadekrachten en de liefde van God (*agapè*) als belangrijkste transformatie van de moderniteit. Beiden beogen ook een herstel van de humaniteit, bij Taylor door een externe relativering van de dominantie van instrumentele rationaliteit door een romantisch geïnspireerde zelf-expressie, feesten en festivals (de momentane anti-structuur); bij Frank door een erkenning van de ontvankelijkheid van de ziel voor Gods genade en de heiliging van het gewone leven. Beiden komen uit bij een christelijk personalisme. Bij Dooyeweerd gaat het om een transformatie van het humanistische grondmotief dat dominant is in de moderniteit, dat wil zeggen een hernieuwde erkenning van het christelijk grondmotief die begint met een transformatie van het hart. Daarin is ook de liefde van God inbegrepen, al gaat hij daar anders dan Frank en Taylor minder expliciet op in.⁶⁴⁴ Hij staat kritisch tegenover iedere vorm van personalisme

⁶⁴³. Dooyeweerd legde met zijn theorie van de samenleving en haar ontsluiting onder leiding van grondmotieven wel de fundamenteen waarop geestverwanten hebben voortgebouwd (cf. Verkerk et al., 2025).

⁶⁴⁴. Dooyeweerd onderscheidt systematisch twee betekenissen van liefde: de (centraal-)religieuze betekenis die tot uiting komt in het dubbelgebod van de liefde en de morele betekenis waarbij liefde de zinkern is van het morele aspect (NC II, 143-144).

(NC II, 143). Luhmann vormt in dit opzicht het contrapunt van de drie denkers: bij hem is er geen focus op de geest van de moderniteit, maar uitsluitend op haar (functionele) structuur.

2. Ten aanzien van de rol van het christelijk geloof en het Christendom in de transformatie van de moderniteit valt op dat de opvattingen van Taylor en Dooyeweerd diametraal tegenover elkaar staan. Taylors aansluiting bij Illichs these dat de moderniteit de vrucht is van een corrumpering van het Christendom maakt dat hij sceptisch en kritisch staat tegenover hervormingen die hun inspiratie ontleenen aan het Evangelie. De geschiedenis van 'Reform' heeft uiteindelijk een tegenovergesteld resultaat te zien gegeven: een moderniteit vol beklemmende morele en juridische codes. Hiertegenover ziet Dooyeweerd het juist als een roeping om te komen tot een innerlijke reformatie van de moderniteit, waartoe hij ook de samenleving rekent. Al gaat bij hem de meeste aandacht uit naar de wijsbegeerte. Dooyeweerds verworteling in de Nederlandse verzuiling met haar christelijke organisaties maakt hem wel kwetsbaar voor de kritiek van Taylor over de verbinding van het Christendom met een specifieke maatschappelijke constellatie. Het zout van het Evangelie kan haar kracht verliezen in een web van institutionele compromissen.⁶⁴⁵ Radicaliteit maakt dan plaats voor een gevestigde burgerlijkheid. Op zijn beurt zou Dooyeweerd Taylor kunnen verwijten te weinig of geen recht te doen aan de integrale doorwerking van het christelijk geloof in de samenleving. Deze tegenstelling leidt tot een dubbele vraag: (a) Hoe kan Dooyeweerds programma van een innerlijke reformatie de valkuil van een corrumpering van het Christendom voor zijn? (b) Hoe kan volgens Taylor een nieuwe inculturatie van het Evangelie, de kern van zijn katholieke moderniteit, er in maatschappelijk opzicht uit zien? Mijn inschatting is dat Frank met zijn christelijk realisme veel dichter bij Dooyeweerd staat dan bij Taylor. Hij pleit voor maatschappelijke hervormingen die rekening houden met de zonde van de mens en het Kwaad in de wereld. Zij dienen gevoed te worden door de werking van de goddelijke genadekrachten in de wereld. Dat laatste gaat ook op voor Dooyeweerd die zijn innerlijke reformatie niet laat beginnen met een theoretische blauwdruk, maar recht wil doen aan de gegeven context van filosofie, wetenschap en samenleving. Voor Luhmann is de relatie tussen christelijk geloof en moderniteit een non-issue, omdat hij niet gelooft in de mogelijkheid van transformatie.

^{645.} In de woorden van Jezus in zijn Bergrede: 'Jullie zijn het zout der aarde. Maar als het zout zijn kracht verliest, hoe kan het dan weer zout worden gemaakt? Het dient nergens meer voor, het wordt weggegooid en vertrapt' (Mattheüs 5:13, NBV21).

3. De reikwijdte van een transformatie van de moderniteit blijkt het meest pregnant als we de vraag stellen naar de wenselijkheid en mogelijkheid van maatschappijkritiek. Bij Taylor is dat tamelijk beperkt, vooral omdat hij de ambivalentie van de moderniteit als een gegeven aanvaardt. De instrumenteel-rationeel georganiseerde sociale structuren van de moderniteit blijven ongemoeid, er is alleen de externe ontsnappingsroute in de wereld van anti-structuur en Romantiek. Al kan men daarbij de vraag stellen of zij niet evenzeer en wezenlijk onderdeel is van de vigerende moderniteit. Hier ligt volgens mij ook de belangrijkste reden dat Taylor transformatie van de moderniteit inperkt tot de transformatie oftewel levensverandering van mensen door Gods *agapè*. Frank en Dooyeweerd vinden elkaar waar het gaat om de wenselijkheid en mogelijkheid van maatschappijkritiek en dienovereenkomstige sociale hervormingen. Bij Frank gaat het om een christelijk realisme als alternatief voor het utopisme van de moderniteit, al brengt zijn personalisme hem ertoe sociale verbeteringen in eerste aanleg te beperken tot het lenigen van noden van concrete mensen. Dooyeweerd zet in op een erkenning van sociaal-structureel pluralisme (soevereiniteit in eigen kring van maatschappelijke verbanden) als alternatief voor de tegenoverstelling van individualisme en collectivisme. Luhmann staat sceptisch tegenover alternatieve moderniteiten op basis van een maatschappijkritiek. Van de drie denkers komt Taylor het dichtst bij hem, omdat sociale structuren nagenoeg ongemoeid blijven voor hun transformatie.

Hoofdstuk 8

Oogst en perspectief: denken voorbij nihilisme en zinsverduistering

Motto

When they [Sartre en Camus, AZ] said that the world is absurd, that it is meaningless, they thought like this only because the contrary idea, the idea of meaning, is inherent to human beings. Someone who does not know what meaning is, has not experienced it, can never understand what absurdity is, will never object to it, never rebel against it; that person will live in it like a fish in the water. And it is precisely because a person can rise up against the absurd, against the meaninglessness of existence, which shows that meaning does exist (Aleksandr Men').⁶⁴⁶

⁶⁴⁶. Men' (1996, 182-183); cf. ML, 38-50.

8.1 Inleiding

In de voorafgaande hoofdstukken heb ik vanuit verschillende invalshoeken aandacht geschonken aan de zingeving- en legitimeringscrisis van de moderniteit, in een enkel woord samengevat: de ervaring van nihilisme. Bauman (1989) ziet er, tegen de achtergrond van de Holocaust, zelfs de kern van de moderniteit in, althans haar ultieme consequentie (2.5.3). Brown (2015, 221-222) en Davis (2009, 3) typeren de crisis van de neoliberale modernisering in termen van leegte, wanhoop en kapitalistisch nihilisme (1.1.2). Dat roept vragen op over de (nabije) toekomst van moderniteit en modernisering. In **Hoofdstuk 7** analyseerde en vergeleek ik de alternatieve conceptualisering van de moderniteit bij Frank, Dooyeweerd en Taylor. Bij Luhmann, als hun contrapunt, is de moderniteit zoals ze is. Indien dat waar zou zijn, hetgeen ik ernstig betwijfel (cf. 7.7), zou het nihilisme onze uiteindelijke en onuitwisbare horizon vormen (2.6.2). De inzet van dit laatste hoofdstuk is om, vertrekkend vanuit het immanente kader (Webers *stahlhartes Gehäuse*) als vooronderstelling van de moderniteit, te denken *voorbij* zinloosheid, zielloosheid, wanhoop en ontbrekend perspectief voor maatschappij en cultuur.

Bij Taylor zagen we een onophefbare ambivalentie in zijn waardering van de moderniteit. Structuur en anti-structuur roepen elkaar op zonder mogelijkheid van (een uiteindelijke) verzoening (5.5.3). Maar ook bij Frank en Dooyeweerd ontbreekt ambiguïteit niet. Ze betreft dan niet zozeer de sociale structuren van moderniteit en modernisering, maar vooral de geestelijke richting ervan. Om hier verder te komen pleiten zij ervoor, en ik val hen daarin bij, om de moderniteit *voorbij* te gaan. Dat houdt meer in dan alleen een transformatie *van* de moderniteit.⁶⁴⁷ Van de vier denkers zien we dat het sterkst bij Frank en Dooyeweerd: zij wijzen op de betekenis van religie, voor hen en ook voor mijzelf het christelijk geloof. Luhmanns denken heeft geen intentie om het immanente kader van de moderniteit te doorbreken, het is er eerder een bevestiging van. Taylors positie is hier onduidelijk: hij wil als katholiek denker wel het immanente kader doorbreken, maar blijft tegelijk ook bevangen in de ambivalentie van de moderniteit.

Om de vigerende moderniteit *voorbij* te komen is het nodig om de ingesnoerde ervaringshorizon van zinloosheid en nihilisme te verruimen zodanig dat er een hernieuwde openheid ontstaat voor de werkzaamheid van God in onze wereld en een erkenning van haar geheimeniskarakter.⁶⁴⁸ Dat onttrekt zich aan menselijke praktijken van controle, beheersing en monitoring die zo kenmerkend zijn voor

^{647.} Cf. Goudzwaard & Bartholomew (2017, 106, 122).

^{648.} Zie ook mijn wijsgerige vooronderstellingen in 1.4.2.

moderniteit en modernisering. Hiervoor is opnieuw een ontvankelijkheid nodig, ook voor de mogelijkheid van goddelijke aanwezigheid (in welke vorm dan ook) in een vastgelopen horizontale geschiedenis.⁶⁴⁹ De vele met elkaar vervlochten crises zijn daarvan een niet te miskennen indicatie.⁶⁵⁰ Het is de vraag of alleen menselijk handelen en denken volstaan om de moderniteit voorbij te komen, hoe belangrijk menselijke verantwoordelijkheid ook is.⁶⁵¹ Dat raakt ook aan de grenzen van filosofie en haar theoretische mogelijkheden.

De uitdaging van dit hoofdstuk is om te ontdekken welke overwegingen filosofie kan aanreiken in deze grenssituatie van onoplosbare crises waarop moderniteit en modernisering zijn uitgelopen. Het behoeft nauwelijks betoog dat we hier op een spannend breek- en kantelpunt staan: existentieel en maatschappelijk. Welke (ultieme) transformatie(s) van de moderniteit is/zijn er nodig en mogelijk, in de zin van denkend voorstelbaar, kunnen zijn? Binnen haar immanente kader lijkt geen hoopvolle en begaanbare weg te ontdekken en is pessimisme een voor de hand liggende levenshouding.

Dit hoofdstuk heeft een tweeledige *doelstelling*: (1) de opbrengsten van de hoofdstukken 4, 5, 6 en 7 bij de vier denkers systematisch in kaart brengen in termen van overeenkomsten en verschillen, spanningen, vooronderstellingen, lacunes en belangrijke discussiepunten; (2) mijn eigen wijsgerige visie op de zingeving- en legitimeringscrisis van de moderniteit met als focus: hoe verder te komen in een conditie van zinsverduistering en nihilisme? Hiermee beantwoord ik de *vijfde deelvraag*: Hoe zou een denken voorbij nihilisme en zinsverduistering mogelijk zijn en eruit kunnen zien?

De *opzet* van het hoofdstuk is driedelig: (1) In **8.2** bespreek ik de opbrengsten van Hoofdstuk 4, 5, 6 en 7; (2) In **8.3** geef ik een evaluatie van de opbrengsten met het oog op de lacunes bij de vier denkers; (3) Daarna ontwikkel ik in **8.4**, **8.5**, **8.6** en **8.7** vier argumentaties om het nihilisme voorbij te denken, respectievelijk een *common sense* argument, een ontologisch argument, een ethisch argument en een geschiedfilosofisch argument. Zij zijn inhoudelijk gekoppeld aan het belangrijkste probleem per voornoemd hoofdstuk zoals aangegeven in **8.2** en **8.3**. Tenslotte formuleer ik in **8.8** enkele conclusies.

⁶⁴⁹. Zie over wonderen Verkerk et al. (2025, 151-153).

⁶⁵⁰. Zie Goudzwaard & Bartholomew (2017, 217-245, met name 224-231).

⁶⁵¹. Jonas (1985).

8.2 Terugblik: een tijd om te oogsten

In deze paragraaf breng ik de belangrijkste opbrengsten van **Hoofdstuk 4, 5, 6 en 7** bijeen. Ze monden per deelthema uit in de formulering van een specifiek kernprobleem waar ik in het vervolg van dit hoofdstuk nader op inga.

8.2.1 Secularisering

Bij Frank betekent secularisering vooral de miskenning en ontkenning van de geestelijke grondslagen van de samenleving, bij Dooyeweerd gaat het om een verduistering van de goddelijke scheppingsorde. De bewoordingen verschillen, maar de diagnose is dezelfde. Een deels onopgeloste kwestie bij hen betreft de hermeneutische toegang tot deze mogelijkheden voorwaarde van de (moderne) samenleving. Voor beiden zijn de gezindheid van het hart, vooral zijn verscheurdheid, cruciaal en de strijd tussen God en duivel. Dat roept bij Frank het onopgeloste probleem op hoe de mens in zijn hart, nader in diens zelf-zijn en (methodische) zelf-inkeer, ondubbelzinnig toegang heeft tot de geestelijke grondslagen van de maatschappij. Vanuit Dooyeweerd gezien is Franks opvatting een vorm van speculatieve metafysica, omdat het hart zijn redenen heeft die het verstand niet kent (cf. Pascal). Taylor geeft weinig aandacht aan het hart van de mens – bij hem ligt de focus vooral op het (seculiere) zelf uit de sociale wetenschappen – maar toch schemert er ook bij hem iets door van de aanvechtingen van het hart. Ik doel op zijn *cross pressures* van geloof en ongeloof en alle vrijzwevende posities daartussen, gevolg van de fragilisering van alle levensbeschouwelijke overtuigingen in een context van geestelijk pluralisme.

Hiertegenover verliest bij Luhmann het begrip transcendentie iedere mogelijke verwijzing buiten of boven het immanente kader. God is uitsluitend onderwerp van communicatie en daarmee een maatschappelijk construct. Cruciaal is dat het onderscheid tussen transcendent en immanent zelf een immanente distinctie is oftewel een communicatieve onderscheiding waarmee hij het religiesysteem typeert. Taylor (b)lijkt hetzelfde onderscheid in meer katholieke zin op te vatten als het verschil tussen natuur en genade waarbij de verbinding tussen beiden in beginsel intact blijft. De natuur heeft evenwel een relatieve autonomie. Dat is mijns inziens ook de belangrijkste levensbeschouwelijke vooronderstelling van zijn wijsgerige argumentatie waarmee hij het immanente kader poogt te doorbreken. Frank en Dooyeweerd staan vanuit andere wereldbeschouwelijke achtergronden – respectievelijk de Russische Orthodoxie en het Calvinisme – kritisch tegenover Taylors interpretatie van het onderscheid tussen transcendentie en immanentie. Immanentie en transcendentie zijn volgens Frank intrinsiek met elkaar vervlochten

en vooronderstellen elkaar.⁶⁵² Dooyeweerd hecht aan de integrale doorwerking van het bijbels grondmotief dat een dergelijke tweedeling niet toelaat.

Voor Frank en Dooyeweerd ontkent het humanisme ieder religieus en metafysisch fundament van de mens. Het draagt voor beiden de kiemen van zijn eigen ontbinding in zich en bevat een inherente tendens naar nihilisme. Een nihilisme dat evenwel stuit op de ondergrens van Gods onvernietigbare ordening van de wereld. Hoe beestachtig mensen zich ook kunnen gedragen, ze worden geen dieren maar blijven verantwoordelijk voor hun daden. Zij kunnen het beeld-Gods-zijn weliswaar ontkennen maar nimmer verliezen.⁶⁵³ Bij Taylor is de malaise van de moderniteit (ook) een crisis van zowel humanisme als anti-humanisme, waarbij vooral in het laatste zich het nihilisme toont. Hierbij is onduidelijk of er voor hem een gegeven ontologische ondergrens is, waardoorheen mens en samenleving niet kunnen zakken. Zinsverduistering radicaliseert tot zinloosheid bij zowel Frank als Taylor. Bij Luhmann toont zich een ingang voor het nihilisme in het lege centrum van de polycentrische, moderne maatschappij met haar primaat van functionele differentiëring. Dat geldt ook voor zijn anti-humanistische vooronderstelling.

Het immanente kader van de moderniteit is onbevredigend vanwege de ervaring van de 'malaise(s) van de moderniteit' (Taylor), de dreiging van het nihilisme na de dood van God (Dooyeweerd) en de zinloosheid van het aardse leven (Frank). Dit is het *kernprobleem* dat secularisering van (het verstaan van) de werkelijkheid oproept vanuit een christelijk perspectief en om een geloofwaardig antwoord vraagt. Frank, Dooyeweerd en Taylor hebben in hun eigen tijd en context naar een begaanbare weg gezocht uit de beklemming van zinverlies en (doorbrekend) nihilisme. Luhmann representeert daarentegen het gesloten wereldbeeld en kent geen 'malaise van de moderniteit'. Hierin is hij *pars pro toto* voor (post-)moderne mensen voor wie het leven is wat het is en onverschillig staan ten opzichte van genoemde malaise. De huidige post-christelijke context van West-Europa vraagt, zeker in vergelijking met Frank en Dooyeweerd, om een nieuwe en nadere doordenking van deze wijdverbreide ervaring en het verlangen naar zin(volheid) bij velen. In de huidige tijd blijkt de seculiere zingeving van de neoliberale marktideologie een leegte en onvrede op te roepen die binnen de horizon van de moderniteit zelf niet doorbroken blijkt te kunnen worden; al helemaal niet door plat populisme danwel religieus fundamentalisme.

^{652.} Zie Ehlen (2009, 184-185). Dit doet mijns inziens ook meer recht aan het bijbelse spreken over God als tegelijk transcendent (*boven* de schepping verheven) en immanent (werkzaam *in* de schepping door Zijn Geest).

^{653.} Zie Smit (1987, 79); Griffioen (2022a, 216).

8.2.2 Sociale differentiëring

Van de vier denkers hebben Frank, Dooyeweerd en Luhmann een positieve waardering van sociale differentiëring. Taylor is op dit punt ambivalent getuige zijn (vooronderstelde) tegenoverstelling van instrumenteel-gerationaliseerde *structuur* en op authentieke zelfontplooiing gerichte *anti-structuur*. De laatste is gericht op momentane zinervaring, de eerste is als zodanig van zin(volheid) verstoken. Voor Luhmann en Taylor is sociale differentiëring een contingente ontwikkeling, hoewel Taylor een impliciet-metafysische conceptie van *Reform* gebruikt om de samenhang van gedifferentieerde maatschappelijke domeinen te benoemen. Bij Luhmann is er sprake van een contingent evolutionair proces dat paradoxaal genoeg op een voldongen feit is uitgelopen met het primaat van functionele differentiëring. Hierachter kan niet worden teruggegaan. De samenhang van functiesystemen ligt in zijn gebruik van een isomorf begrippenapparaat om ze mee te analyseren. Hiertegenover is sociale differentiëring bij Frank en Dooyeweerd in normatieve zin verankerd in een gegeven goddelijke orde. Beiden erkennen daarbinnen niettemin de menselijke vrijheidsgraden om vorm te geven aan sociale differentiëring. Ze is ook anders mogelijk, afhankelijk van tijd en context.

Sociale differentiëring is een procesbegrip (cf. Joas, 2017b) dat een bepaalde gang of ontwikkeling van de geschiedenis impliceert en daarmee (een) geschiedfilosofische vooronderstelling(en) heeft. Voor Joas is het een riskant begrip ('a dangerous noun or process'), omdat het een onomkeerbaar, lineair en (quasi-)deterministisch karakter aanneemt dat geen recht doet aan historische verschillen tussen landen en regio's, noch aan historische fluctuaties in termen van terugval en opgang. Het miskent bovendien – in mijn termen – alternatieve moderniteiten die in de *vergangene Zukünfte* (cf. Koselleck) ook mogelijk zouden zijn geweest (zie **7.1** en **7.2**). Het is bij alle vier denkers onduidelijk of differentiëring een begrenzing en een eindpunt kent. Het *kernprobleem* is mijns inziens de grote mate van vereenzelviging van moderniteit en modernisering met sociale differentiatie en differentiëring. Dat roept de vraag op of en hoe dat een eindpunt vindt dan wel een onvoorziene wending aanneemt in de toekomst. Breder en diepgaander geformuleerd: in hoeverre heeft de geschiedenis als (ontwikkelings)proces van differentiëring al dan niet een dragend subject (cf. **2.4**)? Wat houdt haar bijeen of is fragmentering uiteindelijk haar deel? In essentie gaat het hier om de vraag naar de mogelijksvoorwaarden van de wereldgeschiedenis. Genoemde vereenzelviging is een vooronderstelling van Luhmann. Bij de andere denkers is dat niet (Dooyeweerd en Frank) of veel minder (Taylor) het geval.

Ze toont zich ook in de moeite om een positief integratie-idee te formuleren. Met name bij Luhmann en Taylor is dat het geval, zij het dat bij Taylor de conceptie van *Reform*

in relatie tot de instrumentele rationalisering (en disciplineren) van de moderne maatschappij wel enigszins in die richting gaat, maar niet verder komt dan samenhangstichtend. Bij Luhmann fungeert zijn eigen sociale systeemtheorie als een theoretische *Letztintegration* van een polycentrische maatschappij die zich kenmerkt door systeem-rationaliteiten en -rationalisering. Frank en Dooyeweerd bieden hiertegenover een transcendent respectievelijk transcendentaal integratie-idee: het 'Wij' van Frank en de intrinsieke verbinding van sociale differentiatie en sociale integratie bij Dooyeweerd. De neoliberale modernisering behelst in de vorm van economisering van de maatschappij een reductionistisch idee van wereldhistorische integratie (globalisering). Ze impliceert ook een zekere terugval van horizontale of functionele differentiëring in meer verticale of hiërarchische differentiëring, zonder dat het differentiëeringsproces volledig omkeerbaar is geworden. Met name de onderworpenheid van de politiek aan de economie kenmerkt de hybride constellatie die kenmerkend is voor de huidige tijd.

8.2.3 (Zelf-)Reflexieve modernisering

Taylor en Luhmann hebben gemeen dat zij de toegenomen contingentie en instabiliteit van (zelf-) reflexieve modernisering benoemen en analyseren. Hierom staat bij beiden pluralisering in en van de samenleving centraal. Bij Taylor toont zich dat vooral in de fragmentering en desintegratie van zelf-reflexief geworden levensbeschouwelijke overtuigingen. Ik herinner aan zijn beelden van de (super)nova en de *cross pressures*. Zij symboliseren een continue (zelf-)kritiek en ondermijning van levensovertuigingen. De pluralisering toont zich bij Taylor ook in de cultuur van authenticiteit waarin mensen hun zelf-exploratie en individuele levensprojecten nastreven. Bij Luhmann heeft pluralisering vooral betrekking op de differentiëring van de maatschappij in functiesystemen met evenzovele reflectietheorieën van en binnen de functiesystemen. Zij bieden een kaleidoscoop van zelf-beschrijvingen van de maatschappij. We komen pluralisme ook tegen in zijn theorie van de waarneming die begint met een willekeurig gekozen begin-onderscheiding (*just draw a distinction*) door een waarnemer. Dit mondt volgens hemzelf uit in een waarnemingsrelativisme, dat mijns inziens de kiemen van een epistemologisch nihilisme in zich draagt. Luhmann heeft geen ruimte voor de *common sense* ervaring, omdat wetenschap niet (langer) buiten zichzelf verwijst en de werkelijkheid als zodanig onkenbaar maakt. Bovendien maakt zijn waarnemingstheorie waarnemingen los van de zintuigen en de zintuigelijke ervaring. In contrast hiermee gaat Taylor juist uit van de geleefde ervaring die hij hermeneutisch articuleert en recht wil doen. Dat geldt met name ervaringen van zinverlies en zinvolheid (*fullness*).

In bredere zin kent voor zowel Luhmann als Taylor de late moderniteit, ten gevolge van de zelf-reflexieve wending, geen noodzakelijke en universeel geldige apriori's

meer (cf. Bourdieu). Het dogma van de autonomie van de rede, zoals beleden in het Verlichtingsdenken, heeft niet alleen haar glans verloren, maar is gedelegeitmeerd in post-modern en post-humanistisch denken en daarmee ongeloofwaardig geworden. Dat maakt de moderniteit een vrijzwevende constructie die zichzelf ondermijnt en dreigt te vernietigen. Het belangrijkste verschil tussen hen is dat Taylor aandacht vraagt voor de crisis van de moderniteit, terwijl Luhmann daar een blinde vlek voor heeft. In spanning met deze ontmanteling van het rationaliteitsdogma van de Verlichting merk ik op dat zowel Taylor als Luhmann de moderniteit blijven analyseren in termen van rationaliteit, respectievelijk instrumentele rationaliteit en systeemrationaliteit.

De hyper(zelf-)reflexiviteit van de late moderniteit betekent een eindeloos door-draaiende zelf-reflectie en zelf-monitoring van de maatschappij (cf. Schinkel, 2008), een bijkans oneindige regressie waardoor de vooronderstellingen van de moderniteit bij voortduring ondermijnd en gedelegeitmeerd worden. We geloven nergens in en zelfs dat niet, juist omdat het een 'groot verhaal' is. Het post-modernisme is het grote verhaal van de leegte, niet zelden een ironische cultivering van het niets. We geloven zelfs niet echt in het postmoderne einde van de grote verhalen (cf. Latour, 2021). In empirische zin kan dit nihilisme uitmonden in (zelf-)vernietiging van de maatschappij en haar natuurlijke omgeving (Alvesson, 2013). Deze zelf-ondermijning van de late moderniteit roept het kernprobleem op van haar (duurzame) leefbaarheid. De continue en versnel(len)de transformatie *in* de moderniteit maakt bovendien dat ze ineenkrimpt tot één punt (zie **2.2**; cf. Rosa, 2005).

8.2.4 Transformatie: alternatieve conceptualiseringen van moderniteit

In **Hoofdstuk 7** heb ik de alternatieve conceptualiseringen van de moderniteit van Frank, Dooyeweerd en Taylor kritisch geanalyseerd. Daarbij fungeerde Luhmanns vooronderstelling dat de moderniteit is zoals ze is als hun contrapunt. Het loutere gegeven dat er alternatieve conceptualiseringen en in empirische zin alternatieve moderniteiten bestaan, doorbreekt Luhmanns onkritische aanname ten deze (**7.7**). De meest opvallende overeenkomst tussen de drie denkers is dat zij een normatieve visie op de transformatie *van* de moderniteit geven die gekarakteriseerd kan worden als reformistisch. Frank typeert zijn conceptualisering als 'christelijk realisme', Dooyeweerd streeft naar een 'innerlijke reformatie' van wijsbegeerte, vakwetenschappen en samenleving en Taylor tenslotte articuleert een 'katholieke moderniteit'. De radicaliteit van hun alternatieve conceptualiseringen ligt op een ander vlak, te weten het doorbreken van het immanente kader. Hun concep-

tualiserings hebben een transcendente wortel, zij het religieus (Dooyeweerd en Frank), zij het (impliciet) metafysisch (Frank en Taylor).

Het is voor mij evenwel de vraag in hoeverre zij een werkelijk architectonische of fundamentele maatschappijkritiek geven.⁶⁵⁴ De tegenoverstelling van Dooyeweerd en Taylor is hier het belangrijkste: al dan niet hervormingen van de sociale structuren van de moderniteit. Frank en Taylor raken elkaar in een personalistische filosofie waarbij het gaat om het herstel van een geschonden humaniteit. Hun verschil is dat Frank weliswaar een pleidooi voert voor geleidelijke hervormingen van de samenleving. Hiertegenover is Taylor, gelet op de problematische geschiedenis van het Christendom en zijn hachelijke verbinding met politieke machthebbers, huiverig voor maatschappelijke hervormingen op basis van het christelijk geloof. Zijn maatschappijkritiek is eerder ingegeven door zijn aansluiting bij de Romantiek, zoals we zagen in zijn tegenoverstelling van instrumenteel gerationaliseerde structuur en op authentieke zelfontplooiing gerichte anti-structuur. Dat is een externe en momentane begrenzing, die een ambivalente dualiteit blijft vooronderstellen. Zijn katholieke moderniteit richt zich vrijwel uitsluitend op de levensverandering van mensen door Gods *agapè* met een focus op hedendaagse heiligen. De reikwijdte van transformatie is daarom beperkter dan bij Frank en Dooyeweerd.

Dooyeweerd en Frank verankeren hun alternatieve conceptualiserings in Gods normatieve ordening van de werkelijkheid. Het gaat respectievelijk om de ontsluiting van de mogelijkheden door God in de schepping gelegd en de bestrijding van het Boze in de wereld door de kracht van Gods genade en *agapè*. De zinvolheid en liefde komen bij Frank voort uit de transcendente wereld van God en stromen via het hart van mensen uit in een op zichzelf zinloze werkelijkheid. Hier signaleer ik een onopgeloste spanning tussen goddelijke grondslagen als mogelijksvoorwaarden van de samenleving en haar vooronderstelde zinloze karakter *an sich*. Op dat laatste punt is er een cruciaal verschil met Dooyeweerd: de werkelijkheid heeft als zodanig een zinkarakter, dat door de zonde en het Boze verduisterd, maar niet vernietigd kan worden. Het humanistisch grondmotief van vrijheid (autonomie van de mens) en beheersing (door wetenschap, techniek, economie en politiek) is niet alleen dualistisch van aard, maar heeft de moderniteit op een verkeerd spoor gezet; ook al heeft ze wel veel goede, praktische vruchten voortgebracht. Frank, Dooyeweerd en Taylor interpreteren de crisis van de moderniteit bovenal als een crisis van het humanisme, bij Taylor ook van het anti-humanisme. Tenslotte is het opvallend dat zij alle drie in hun transformatie-idee

⁶⁵⁴. De uitdrukking ontleen ik aan Kuyper (1891); cf. Zijlstra (2013).

veel betekenis toekennen aan de werkzaamheid van de (bijbelse) liefde of *agapè*. Al deze motieven zijn bij Luhmann afwezig.

Het kernprobleem voor iedere alternatieve conceptualisering van de moderniteit betreft de doorbreking van een hermeneutiek van instrumentele rationalisering, beheersingsdenken en een cultuur van wantrouwen. De laatste toont zich bij Taylor in de tegenoverstelling van de moreel-juridische codes en de liefde (*agapè*). Luhmanns sociale systeemtheorie is een hedendaagse uitdrukking van genoemde hermeneutiek. Taylor is er weliswaar kritisch op, maar reikt niet verder dan een externe begrenzing ervan. Frank en Dooyeweerd staan mijns inziens filosofisch het sterkst, omdat zij een innerlijk-normatieve begrenzing voorstaan en zo de vigerende moderniteit het krachtigst in een betere richting kunnen ombuigen. Concluderend: bij Frank, Dooyeweerd en Taylor vinden we aanknopingspunten voor een hermeneutiek van liefde, ontvankelijkheid en vertrouwen. Luhmann blijft bevangen in een hermeneutiek van (systeem-)rationalisering.

8.3 Evaluatie van de oogst

In bovenstaande vergelijkende analyse van Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor op de vier hoofdthema's secularisering, sociale differentiëring, (zelf-)reflexieve modernisering en transformatie heb ik telkens een kernprobleem geformuleerd. Ik noem ze opnieuw en in samenhang (1) het immanente kader gekenmerkt door een onbehagen met en een crisis van de moderniteit; (2) de vraag naar de begrenzing en het einde van het proces van sociale differentiëring; (3) de zelfondermijning van de moderniteit gegeven de zichzelf versnellende transformatie in de moderniteit, gevoed door continue zelf-reflectie; (4) de noodzaak van een doorbreking van de dominante hermeneutiek van instrumentele rationalisering, beheersingsdenken en wantrouwen in de moderniteit.

Welke lacunes en tekorten ontwaar ik bij de vier denkers om de moderniteit voorbij te kunnen denken? Ik realiseer mij goed dat zij in een andere tijd en context geleefd hebben. Allereerst is er bij hen (te) weinig aandacht voor het apocalyptische karakter van de Westerse cultuurcrisis die zich toont in de zelf-ondermijning van de (materiële) bestaansvoorwaarden van de mensheid. In de huidige tijd heeft de moderniteit grimmiger trekken aangenomen en lijkt zich een (immanente?) nemesi te voltrekken. Ik herinner ook aan het 'afstervend maatschappelijk lichaam' van Schinkel (2008; cf. 6.3.1). Frank lijkt nog het meest sensitief voor het apocalyptische van de moderniteit, vooral vanwege zijn aandacht voor de

demonische krachten die hij in de politiek totalitaire stelsels van zijn tijd opmerkte. Bij Luhmann speelt het ontketende kwaad van het totalitarisme geen enkele rol. Dooyeweerd geeft wel kritische aandacht aan politiek totalitarisme en de crisis van de Westerse cultuur, maar verbindt dat niet met apocalyptische tendenzen. Taylor is op dit punt lastig te peilen, maar ook hij verbindt de 'malaise van de moderniteit' niet met een mogelijk einde van de geschiedenis. Hoe dan ook, er is hernieuwde aandacht nodig voor de vraag naar het einde en de zin van de geschiedenis. Dat sluit ook de vraag in naar de zin van cultuurvorming.

Ten tweede valt op dat Frank, Dooyeweerd en Taylor in hun analyses van de crisis van de moderniteit met enige regelmaat verwijzen naar het nihilisme, vooral als bedreiging van de christelijke en humanistische grondslagen van de Westerse cultuur. Maar het nihilisme zelf vormt niet het hart van hun cultuur- en maatschappijkritiek. Hoewel zij alle drie transformaties van de moderniteit hebben voorgesteld, met name van de geest van de moderniteit, gaan ze niet expliciet in op de vraag hoe we het nihilisme kunnen verwerken en te boven zouden kunnen komen. Ook in die zin werkten zij in een andere context dan de huidige post-christelijke cultuur waarin het nihilisme in allerlei opzichten is doorgedrongen in de leefwereld. Taylor is zich daar als meest recente denker nog het sterkst van bewust, onder andere gelet op zijn aandacht voor geweld (SA, 656-667, 676-689). Het is voor mij de vraag of filosofie als filosofie, opgevat als theoretisch denken over de werkelijkheid, wel voorbij het nihilisme kan komen. Ik zie het nihilisme primair als een wereldbeschouwelijk probleem, dat ook doorwerkt in de filosofie (zie het *Supplement*). Dat vraagt om een vernieuwing van het wijsgerig denken op basis van een wereldbeschouwelijk verstaan van de werkelijkheid. Al realiseer ik mij dat 'vernieuwing' een typisch moderne categorie is.

In de derde plaats mis ik bij alle vier denkers een werkelijk architectonische maatschappijkritiek, dat wil zeggen een kritiek op de architectuur of structuur van de moderne samenleving.⁶⁵⁵ Ik denk dat ze nodig is om voorbij de crisis van de moderniteit te komen. Anders gezegd, er is een systeemverandering nodig die economie, politiek, technologie en wetenschap bevrijdt van een economisch en

⁶⁵⁵. Ik vind aanzetten hiertoe bij Zuidervaart (2016, 252-276, 317-324; 2022, 87-103, 174-177). Dooyeweerd beperkt, evenals Frank, zijn architectonische kritiek vooral tot de geestelijke richting oftewel het grondmotief van de moderniteit, dat wil zeggen zijn kritiek op de autonomie van de rede en de fundamentele spanning tussen vrijheid en beheersing in het humanistische grondmotief. Wel kritiseert hij de misvorming van sociale structuren ten gevolge van de overheersing van maatschappelijke domeinen door de domeinen van politiek en economie. Daartegenover heeft hij geen aandacht geschonken aan de problematiek van massawerkloosheid en sociale ongelijkheid tijdens de economische depressie van de jaren 1930.

technologisch groeigeloof als imperatief, mechanismen van toenemende sociale ongelijkheid onttakelt en een primaat voor ecologische netwerken en duurzame leefbaarheid als bestaansvoorwaarden herstelt. Ook hier realiseer ik mij dat 'kritiek' een moderne categorie is. De voorgestelde transformaties van de moderniteit bij Frank, Dooyeweerd en Taylor zijn vooral als reformistisch te kwalificeren en blijven tezeer bevangen binnen de (toenmaals) vigerende structuren van de moderniteit. Dat maakt mij ook enigszins sceptisch over de doorwerking van een verandering van grondmotief waar zij alle drie voor staan maar niet automatisch leiden tot een systeemkritiek. Wel zie ik bij Frank, Dooyeweerd en Taylor vruchtbare aanzetten in onder andere hun kritiek op het vooruitgangsmotief van de moderniteit, de verabsolutering van (instrumentele) rationaliteit, de secularisering van wetenschap en samenleving en hun erkenning van de pluraliteit van maatschappelijke domeinen tegenover economisering van de samenleving.

Gelet op de oogst van de voorgaande hoofdstukken (8.2) en mijn eerdere kenschets van onze nihilistische conditie (2.6) kunnen de vier aldaar geformuleerde kernproblemen, bij wijze van voorstel aan de welwillende lezer, met vier onderscheiden argumentaties worden aangevat. Ik doe dat ter wille van de verdere opbouw van dit hoofdstuk in een andere volgorde dan hierboven. Het gaat achtereenvolgens om een *common sense* argument, een ontologisch argument, een ethisch argument en een geschiedfilosofisch argument. Deze argumentaties beogen en impliceren evenzovele transformaties van de moderniteit. Mijn inzet is om een weg te tonen voorbij zinsverduistering en nihilisme, een weg die kan bijdragen aan herstel van zinervaring. Aangezien ik mij hier met vragen en overwegingen bezighoud aan de grens van het menselijk kenvermogen – althans het rationele kenvermogen – ontkom ik er niet aan om soms epifane ervaringen bij de lezer op te roepen.⁶⁵⁶ Taylor spreekt van *epiphanies of being* om er de post-Romantische kunst mee aan te duiden:

What remains central is the notion of a work of art as issuing from or realizing an 'epiphany' ... a work of art as the locus of a manifestation which brings us into the presence of something which is otherwise [met name via rede en rationaliteit, AZ] inaccessible, and which is of the highest moral or spiritual significance; a manifestation, moreover, which also defines or completes something, even as it reveals.⁶⁵⁷

⁶⁵⁶. Zie SoS (419-493, 498-499); CC (40-42, 44, 68, 98-99, 505-506).

⁶⁵⁷. Zie SoS (419; cf. 381).

Bij een epifanie gaat het om herstel van verbindingen, in 'subtielere talen', die bij en met mensen resoneren, zoals zinervaringen responderen op iets gegevens buiten het individu, en ons krachtig kunnen beroeren: 'Epiphanies in this sense don't just add to our knowledge, they inspire us; catching a glimpse of these connections powerfully moves us; the current between us and Nature flows once more. We are in the domain of resonance' (CC, 41).⁶⁵⁸ Taylor wil langs deze weg de subject-object kloof van de moderne filosofie overwinnen, het gaat hem om herstel van *cosmic connections*, in mijn woorden: van een gegeven en ervaarbare zinsamenhang.

8.4 Common sense en zintuiglijkheid

8.4.1 Onleefbaarheid van onze nihilistische conditie

Mijn *common sense* argumentatie voorbij zinsverduistering en nihilisme is gerelateerd aan 8.2.3 over (zelf-)reflexieve modernisering. Ze valt uiteen in een kritische (8.4.1) en een positieve overweging (8.4.2). Ik ga hierbij in navolging van Griffioen uit van de vooronderstelling dat de geleefde, alledaagse ervaring een toetssteen is voor de leefbaarheid en levensechtheid van filosofische ideeën, vooral in hun (uiterste) consequenties.⁶⁵⁹ De hamvraag is: in hoeverre laat een specifieke filosofische opvatting zich *leven*? Dat raakt de zelf-reflexieve moderniteit met haar inherente zelfondermijning. De vraag is dan of en in hoeverre een leven in zinloosheid en nihilisme feitelijk kan bestaan. Ik denk dat de menselijke levenservaring laat zien dat een consequent volgehouden nihilisme en een leven zonder zin(ervaring) onmogelijk zijn, omdat ze letterlijk en figuurlijk (kunnen) leiden tot desoriëntatie en zelf-destructie. Dat legt de beperkingen en begrenzingen van onze nihilistische conditie bloot.

Ik geef twee voorbeelden. Allereerst valt in het nihilisme het basale onderscheid tussen waarheid en leugen weg (cf. 2.6.1). Dat blijkt in de praktijk onleefbaar te zijn en dus niet vol te houden. Een leven in leugen ontaardt en ontspoot bij consequente toepassing. Aleksej Naval'nyj en Václav Havel hebben in de extreme situatie van totalitaire regimes een indrukwekkende poging gedaan om 'in de waarheid te leven', temidden van de alomtegenwoordigheid van leugens, corruptie en repressie in hun land, waarbij zij zich, om des gewetens wil, niet konden neerleggen. De een werd vermoord, de ander president van zijn land.⁶⁶⁰ De voorbeelden van Havel en Naval'nyj laten zien dat ook enkelingen met een sterk

⁶⁵⁸. Zie ook CC (3-47, 159-160); SoS (391-493); SA (352-361, 718-720, 755-76); cf. Rosa (2017, 2018).

⁶⁵⁹. Zie Griffioen (2022, 90-93, 98-100, 129-130); Griffioen (2003, 130-148, 195-218); Frede (2020, 154).

⁶⁶⁰. Havel (1989); Naval'nyj (2024).

moreel en integer karakter het praktische nihilisme van een totalitair en/of autoritair regime kunnen ontmaskeren en daarmee de-legitimeren. Dat is een bron van hoop, aangezien geen mens de geestelijke gevangene hoeft te zijn van een totalitair regime, evenmin van alom verspreide zinloosheid en nihilisme. In hun hart en verstand (gedachten zijn vrij) hebben mensen het vermogen tot transcenderen.⁶⁶¹

Ten tweede blijken mensen binnen hun ervaringshorizon niet te kunnen leven zonder zin(ervaring).⁶⁶² Het nihilisme laat hen met lege handen achter: de negatie en het niets bieden geen hoop en (levens)perspectief, ze zijn als een zichzelf verterend vuur, parasiterend op het positief gegevene. De Oostenrijkse psychiater Viktor Frankl (1905-1997) heeft ooit betoogd dat mensen zinzoekers zijn, tegelijk ook omgeven zijn door zin(volheid); van het nihilisme zegt hij: 'Nihilism does not contend that there is nothing, but it states that everything is meaningless'.⁶⁶³ Hij kwam tot de opmerkelijke bevinding dat zelfs in de meest absurde, pijnlijke en inhumane situaties, zoals in het vernietigingskamp Auschwitz, het leven potentieel zinvol is en ervaren zin zelfs betere overlevingskansen bood.⁶⁶⁴ In zijn woorden:

If there is a meaning in life at all, then there must be a meaning in suffering. Suffering is an ineradicable part of life, even as fate and death. Without suffering and death human life cannot be complete. ... human life, under any circumstances, never ceases to have a meaning, and that this infinite meaning of life includes suffering and dying, privation and death (Frankl, 2004, 76, 90).

In de huidige Westerse cultuur, waarin voor velen genieten het hoogste levensdoel (b)lijkt te zijn (hedonisme) en geluk geprivatiseerd en ontkoppeld is van meer omvattende zinsamenhangen, geeft Frankls observatie als psychiater en kamp-gevangene veel te denken: 'It is one of the basic tenets of logotherapy that man's main concern is not to gain pleasure or to avoid pain but rather to see a meaning in his life'.⁶⁶⁵ Hij herstelt ook de *verbinding* tussen lijden en dood enerzijds en zin(ervaring) anderzijds, waar velen in het Westen gegeven hun hedonistische levenshorizon hier eerder een *tegenstelling* zien en bijgevolg lijden en dood als zinloos ervaren.⁶⁶⁶ Het verlangen naar zin(ervaring) en hoop is onopgeefbaar, het

^{661.} Frankl (2004, 74-76).

^{662.} Smith (2017).

^{663.} Frankl (2004, 152).

^{664.} Frankl (2004, 46-47, 50-51, 80, 82-83).

^{665.} Zie Frankl (2004, 117, cf. 12, 140-141, 142, 152).

^{666.} Frankl, (2004, 74-76, 90, 145, 148).

hoort bij de constitutie van ons mens-zijn (zie het motto van Men'). Zin is ook wat het leven van ons vraagt, in de woorden van Frankl (2004, 85):

We had to learn ourselves and, furthermore, we had to teach the despairing men, that it did not really matter what we expected from life, but rather what life expected from us. We needed to stop asking about the meaning of life, and instead think of ourselves as those who are being questioned by life – daily and hourly. Our answer must consist, not in talk and meditation, but in right action and right conduct. Life ultimately means taking responsibility to find the right answer to its problems and to fulfill the tasks which it constantly sets for each individual.

Het nihilisme doet volgens Frankl geen recht aan de zin-structuur (inclusief de geestelijke draagkracht) van het mens-zijn en blijkt binnen de menselijke ervarings-horizon een niet te leven conditie.

Griffioen spreekt juist ook in een nihilistische conditie, toegespitst op het kwaad, over de werkzaamheid van een 'kracht ten goede' en een 'moed tot cultuur'.⁶⁶⁷ Uit beide voorbeelden concludeer ik: waarheid en zin blijven zich *nolens volens* aan mensen opdringen, ze zijn onuitwisbaar; misschien wel des te krachtiger waar leugens (inclusief *post-truth*) regeren en zinsverduistering en zinloosheid de boventoon voeren. Misschien zijn na Auschwitz de verschrikkingen in Gaza en Oekraïne wel het sterkste argument tegen (gewelddadig) nihilisme.

8.4.2 De zintuigen als kanalen van zinervaring

Ook in meer positieve zin kan het *common sense* argument ingezet worden om de mogelijkheid en werkelijkheid van zinervaring op te roepen. Het appelleert aan onze zintuigen en resoneert met het hedendaagse verlangen naar ervaring, beleving en betovering; ook in de erkenning van de zintuigen als veelal verwaarloosde kenvermogens ten opzichte van een verabsoluteerde (instrumentele) rationaliteit in de moderniteit.⁶⁶⁸ Zintuiglijk kennen vraagt om ontvankelijkheid, opmerkzaamheid, rust en stilte, aandacht, vertrouwen en overgave; het is intrinsiek verbonden met onze lichamelijkeheid. Dat staat tegenover de maakbaarheid van zintuiglijk kennen in de moderniteit, toegespitster: zintuiglijke ervaring is niet reduceerbaar tot alleen maar een (sociale en psychologische) constructie, al is ze contextueel en cultureel gesitueerd en normatief gevormd (Zijlstra, 2006).

⁶⁶⁷. Griffioen (2022a, 16, 18-20, 110, 105-117, 128, 197, 257; 2003, 195-218).

⁶⁶⁸. Cf. 1.4.2; Zijlstra (2007, 74-92); Wils (2002); Geertsema (1992); Lemaire (2002).

Onze zin-tuigen fungeren in belangrijke mate als ‘kanalen van zin(ervaring)’, een uitdrukking ontleend aan Smit die haar toepast op de geschiedenis.⁶⁶⁹ In de woorden van Calvijn voor wie de werkelijkheid ‘een schitterend theater van Gods glorie’ is:

*Zou de Heer de bloemen een zo grote schoonheid geschonken hebben, die zich vanzelf aan onze zintuigen voordoet, een zo grote lieflijkheid van geur, die in onze reukorganen komt, en zou het dan niet geoorloofd zijn dat de ogen getroffen worden door die schoonheid, of de neus door die heerlijke geur? Heeft hij de kleuren niet zo onderscheiden dat hij de ene aangenamer maakt dan de andere? Heeft hij niet aan goud en zilver, aan ivoor en marmer een schoonheid toegekend die hen kostbaar maken boven andere metalen of gesteenten? Kortom, heeft hij niet vele zaken, boven het noodzakelijk gebruik, prijzenswaard voor ons gemaakt?*⁶⁷⁰

De werking van ‘een kracht ten goede’, ook wel nadrukkelijker aangeduid als ‘een Kracht ten goede’, die verwijst naar de Bron en Gever, manifesteert zich in de wereld van alledag (*common sense*) op onnoemelijk veel manieren.⁶⁷¹ Wie wordt er niet geraakt en getroffen door de ervaring van liefde en genegenheid, empathie, altruïsme en solidariteit, de geboorte en glimlach van een kind, de lentebloesems in de Betuwe en de herfststooi van de Veluwe, *cities of delight* zoals Brugge, Siena of St. Petersburg, de zang van vogels op een vroege lentemorgen, het hooggebergte van de Alpen, een betoverend klassiek of jazz concert in een passende architectonische ambiance, een verstilde middeleeuwse gothische kathedraal of al die kunstschaten in musea wereldwijd en eindeloos veel boeken in historische bibliotheken?!⁶⁷² Maar ook door de menselijkheid van een enkel woord of aanraking bij een sterfbed, de troost en genoegdoening voor getraumatiseerde slachtoffers van een ongeval, misdrijf of misbruik, de zorg voor zieken en mensen met een beperking, de inzet van de Voedselbank en de onbaatzuchtige opvang van ontheemden en vluchtelingen?!

⁶⁶⁹. In de woorden van Smit: ‘Daarom moet het probleem van de zin der geschiedenis ook zo worden verstaan alsof gevraagd wordt: *waartoe dient het dat er geschiedenis is?* Ons antwoord luidt: De zin van het leven heeft een kanaal nodig om, binnen het kader van de transcendentale tijd [of de eerste geschiedenis, cf. 8.7.3, AZ], tot mensen en dingen te komen’ (Klapwijk, 1987b, 94).

⁶⁷⁰. Zie Calvijn (1985, III, X, 2), geciteerd uit Bouwsma (1991, 162); cf. Van der Kooi (2002, 75-83, 203-205). Ik realiseer mij dat Calvijn aan het begin van de moderne tijd in zijn kosmologie nog niet werd beheerst door de subject-object tegenstelling. Ze heeft deze zinervaring van haar evidentie beroofd, maar haar ook niet onmogelijk heeft gemaakt. Deze tegenstelling is namelijk een theoretische abstractie, die niet(s) afdoet aan onze *common sense* ervaring; ook al is ze erin geprojecteerd.

⁶⁷¹. Zie Griffioen (2022a, 18-20).

⁶⁷². Het voorbeeld van *a city of delight* ontleen ik aan Wolterstorff (1983, 124-140) die haar contrasteert met de lelijkheid van veel moderne, functioneel ingerichte 20^e eeuwse steden.

Dit alles kan een wereld van indringende, betekenisvolle ervaringen ontsluiten die het (praktische) nihilisme ver achter zich laten.

Al deze *common sense* ervaringen zijn manifestaties van een 'kracht ten goede' en anticiperen op de (uiteindelijke) *shalom* van de wereld. Daarin schuilen ervaringen van zinvolheid die nihilisme en zinsverduistering relativeren en doorbreken, hoe serieus we dat nihilisme op zichzelf ook moeten nemen. Ik herinner tenslotte ook aan de singuliere en *nichthintergehbare* ervaringen van *fullness* en *human flourishing* bij Taylor en aan het algemeen-menselijke verlangen naar zin(ervaring) gevende activiteiten.

8.5 Ontologische blikverruiming

8.5.1 Het concept van immanente transcendentie als aanknopingspunt: Taylor en Ferry

Mijn ontologische argument is gerelateerd aan de oogst ten aanzien van secularisering (8.2.1). We zagen eerder dat bij Luhmann en Taylor het onderscheid tussen immanentie en transcendentie zelf een immanente distinctie is (4.5.2, 4.6.1, 7.6.2, 8.2.1). Om het immanente kader als zodanig te kunnen onderscheiden, veronderstelt het noodzakelijkerwijs enigerlei vorm van transcendentie, namelijk datgene wat of wie er zich buiten bevindt. Het immanente kader bevat derhalve een (impliciete) verwijzing naar transcendentie.⁶⁷³ Dat is een belangrijke overweging waarom Taylor en Ferry de conceptie van immanente transcendentie hebben geïntroduceerd in een context van een seculiere moderniteit, althans in het Westen. Bij Luhmann is dat een onmogelijke conceptie, omdat hij de scheiding van immanentie en transcendentie nodig heeft om de binaire code van het religiesysteem te waarborgen (5.4.2). In mijn betoog is immanente transcendentie een aanknopingspunt om hieronder het antwoord-karakter van mens en werkelijkheid voor het voetlicht te brengen.

Aangezien ik Taylors typering van het immanente kader al eerder geanalyseerd heb (7.6.2), beperk ik mij hier hoofdzakelijk tot Ferry (2007). Er zijn drie basale verschillen tussen hun concepties van immanente transcendentie. Allereerst herinnert bij Taylor het onderscheid tussen immanentie en transcendentie aan het Rooms-Katholieke onderscheid en *verbinding* tussen natuur en genade. Ferry is daarentegen een seculier denker en vat filosofie op als 'een zoeken naar heil zonder

⁶⁷³. Ferry (2007, 231, 232).

God'.⁶⁷⁴ Ten tweede verbindt Taylor transcendentie nadrukkelijk met transformatie (van mensen), hetgeen een handelende en dus levende God veronderstelt, terwijl Ferry niet gelooft in God. In de derde plaats spelen in Taylors argumentatie voor een doorbreking van het immanente kader de begrippen *Closed World Structures* en dubbele *spin* (open en gesloten) een hoofdrol (cf. 7.6.2). Beide spins vragen om een *leap of faith* – ze zijn rationeel onbewijsbaar – en een anticiperend vertrouwen. Ferry en Taylor delen de opvatting dat (1) het verlangen naar immanente transcendentie voortkomt uit een ervaren onvrede bij velen over de leegte van een instrumenteel gerationaliseerde moderniteit en dat (2) de crisis van het humanisme een existentiële crisis van de moderniteit is. Dat raakt aan het nihilisme.

Ferry typeert immanente transcendentie in zijn bespreking van de stoïcijnen als 'transcendentie in de immanentie', hierin ligt een nuanceverschil met Taylors immanente transcendentie.⁶⁷⁵ Dat drukt bij Ferry de presentie van het goddelijke *in* de kosmische orde (en dus buiten de mens) uit of preciezer: de kosmische orde is de Logos die het wereldgebeuren doordeseemt. In de moderniteit verandert dat volgens hem, omdat de kosmische orde en God beide wegvallen. Er is niets buiten de mens en de werkelijkheid. Transcendentie in de immanentie speelt zich af onder een gesloten hemel. Een seculiere heilsleer is volgens Ferry evenwel 'zonder *kosmos* en zonder God moeilijk denkbaar'.⁶⁷⁶ Daarom zijn er seculiere heilsreligies of ideologieën opgekomen zoals het sciëntisme, nationalisme en communisme. Zij veronderstellen de dood van God en blijven bevangen binnen het immanente kader: het zijn 'hogere idealen ... zonder evenwel buiten de kaders van de mensheid te treden'.⁶⁷⁷ Mensen zijn bereid hun leven te geven voor een 'hogere zaak': de Wetenschap, de Revolutie of het Vaderland.

Na de teloorgang van moderniteit, de teleurstelling van post-moderniteit en een krachteloos nihilisme pleit Ferry voor nieuwe vormen van immanente transcendentie, dat wil zeggen transcendentie in de immanentie: 'De transcendentie bevindt zich niet in de hemel maar op aarde'.⁶⁷⁸ Hij noemt drie kandidaten: de mensheid, de *volledig* 'buitennatuurlijke' of 'bovennatuurlijke' God van de monotheïstische religies en een fenomenologisch geïnspireerde 'transcendentie in de immanentie': Husserls voorbeeld van de kubus waarvan nooit meer dan drie zijden tegelijk zichtbaar zijn, de andere drie zijden zijn transcendent.⁶⁷⁹ Ferry's

⁶⁷⁴. Ferry (2007, 25-26).

⁶⁷⁵. Ferry (2007, 39).

⁶⁷⁶. Ferry (2007, 143).

⁶⁷⁷. Ferry (2007, 143-148, 144).

⁶⁷⁸. Ferry (2007, 230, cf. 229-234).

⁶⁷⁹. Ferry (2007, 230-231, 232). Voorts Ferry (1998, 47).

argument voor een *immanente* transcendentie is dat ‘waarden niet meer uit naam van gezaghebbende argumenten aan ons opgelegd worden of uit de een of andere metafysische of theologische fictie afgeleid worden’.⁶⁸⁰ Ze kunnen alleen immanent gerechtvaardigd worden.

8.5.2 De objectsfuncties van de ‘dingen’ bij Dooyeweerd

We zagen eerder hoe Taylor probeert om de kloof tussen subject en object te dichten met zijn concepties van epifanie, evocatie en subtielere talen (8.3). Hij gaat daartoe te rade bij de post-romantische kunst om de grote stroom van leven en liefde tussen mens en natuur te herstellen en een hernieuwde resonantie op te roepen.⁶⁸¹ Dooyeweerd heeft eenzelfde inzet, maar kiest een andere weg om de subject-object splitsing achter zich te laten, een kloof waarin het subject zingever is van een als zodanig zinloos object. Zijn uitgangspunt is allereerst het onderscheid tussen de voorwetenschappelijke ervaring (de *common sense* van de leefwereld) en de theoretische ervaring.⁶⁸² Ten tweede gaat hij uit van een onderscheid tussen entiteiten en modaliteiten (3.3.4). In de derde plaats heeft zijn filosofie een anti-reductionistische inslag: de werkelijkheid gaat niet op in haar materiële substraat (3.3.1 & 3.3.3).

Op basis van deze uitgangspunten is de crux van Dooyeweerds benadering van de subject-object kloof drieledig: (1) Alle entiteiten (‘dingen’, processen) functioneren in alle modaliteiten; (2) entiteiten fungeren in sommige modale aspecten *actief* – daarin zijn ze subject – en in andere modaliteiten *passief* – daarin zijn ze object voor een andere entiteit, afhankelijk van de entiteit in kwestie⁶⁸³; (3) Gegeven (1) en (2) onderscheidt Dooyeweerd in zijn ontologie een *verscheidenheid van subject-object relaties*: een fysisch gekwalificeerde subject-object relatie tussen de zon en de banen van de planeten, een biologisch gekwalificeerde subject-object relatie tussen vogels en hun nesten, een logisch gekwalificeerde relatie tussen onderzoeker en het object van onderzoek, een sociaal gekwalificeerde relatie tussen een familie en haar woning, een economisch gekwalificeerde relatie tussen consumenten en markten, een esthetisch gekwalificeerde subject-object relatie tussen kunstenaars en hun te bewerken materiaal, een pistische subject-object relatie tussen een geloofsgemeenschap en haar liturgische voorwerpen (zoals ikonen, gewaden enzovoort).

^{680.} Ferry (2007, 233).

^{681.} Cf. Rosa (2017, 2018).

^{682.} Verkerk et al. (2025, 28-31).

^{683.} Verkerk et al. (2025, 87-90, 97).

Met deze modaal gekwalificeerde verscheidenheid van subject-object relaties neemt Dooyeweerd afstand van de ene, allesomvattende subject-object kloof in de moderne epistemologie en laat hij de *zinsamenhang* in de werkelijkheid oplichten. Daarmee overwint hij de moderne vervreemding tussen subject en object, alsook de wantrouwende grondhouding van de mens tegenover de wereld van het object. In de moderne wetenschap is, vanwege een naturalistische vooronderstelling, het zicht op de objectsfuncties van de 'dingen' veelal verloren geraakt. Zij gaan echter niet op in hun materiële substraat. Het biedt Dooyeweerd in ontologische zin de mogelijkheid om het immanente kader van de moderniteit te doorbreken. Dat geldt inzonderheid voor de pistische objectsfunctie, die eigen is aan *alle* entiteiten. Ze is een grensfunctie. In *ontsloten* toestand is de pistische functie een venster op de eeuwigheid, zoals ikonen dat zijn in de Oosters-Orthodoxe traditie. Voor Dooyeweerd zijn evenwel *alle* 'dingen' zo'n venster, ze verwijzen op een geheimenissvolle manier naar God als oorsprong van de werkelijkheid. In die zin heeft héél de werkelijkheid een ikonisch karakter oftewel een transcendentale openheid (Geertsema, 1970). Dat geldt ook voor de wetenschap en haar beoefening.⁶⁸⁴ In *gesloten* toestand verwijst de pistische objectsfunctie naar 'dingen' die als idolen of afgoden vereerd (kunnen) worden. In dat geval wordt slechts het immanente kader bestendig en niet doorbroken. Concluderend: de objectsfuncties van de 'dingen', in het bijzonder hun pistische objectsfunctie, vormen bij Dooyeweerd het ontologische aanknopingspunt om het immanente kader te doorbreken. Zij brengen een ontologische blikverruiming tot stand die uitmondt in (de erkenning van) een transcendentale openheid van de werkelijkheid. In andere woorden: ze heeft een structurele openheid naar en verbinding met God als haar Schepper.

Om de lezer te laten meemaken welke ervaring van de wereld deze ontologische blikverruiming kan oproepen, geef ik een citaat van Dylan Thomas over Solzjenitsyns novelle *Matryona's House* (1959):

*Olivier Clément, in The Spirit of Solzhenitsyn, observes that Matryona is a late representative of a Christian culture once common throughout Europe, in which everything had a beauty of its own: "sacred music and folk songs, clothes and houses, the objects of everyday life, the countryside of woods and fields, dotted with churches." The beauty did not have to be sought, but was everywhere, because everything was fully useful and yet "salted" by prayer, "taken up into the divine-human dimension so that heaven seemed to weigh upon the earth."*⁶⁸⁵

^{684.} Van Woudenberg (2024); Van den Beukel (1990); Smit (1987, 1955).

^{685.} Thomas (1998, 277).

Deze passage weerspiegelt een ervaring waarin het alledaagse leven – overigens in armelijke omstandigheden – zich afspeelt onder een open hemel waarin Gods aanwezigheid geproefd wordt. Daar straalt de zon van de zin haar warmte uit. Een ervaring die nog steeds mogelijk is. Merk op dat in Dooyeweerds termen de esthetische en de pistische objectsfuncties van dit bijkans idyllische landschap in samenhang ontsloten zijn. Uiteraard komt hierbij de vraag op hoe dat ervaren zou kunnen worden in de verstedelijkte, grotendeels *man-made* context van de moderne wereld, een vraag die ik hier laat rusten zonder het belang ervan te ontkennen.

8.5.3 Het antwoord-karakter van de werkelijkheid

Uitgaande van de erkenning van een transcendentale openheid van de werkelijkheid, kunnen we er nu een articulatie aan geven die haar ook persoonlijker maakt. Daartoe verwijs ik nogmaals naar Frankl:

*One should not search for an abstract meaning of life. Everyone has his own specific vocation or mission in life to carry out a concrete assignment. ... Ultimately, man should not ask what the meaning of life is, but rather he must recognize that it is he who is asked. In a word, each man is questioned by life; and he can only answer to life by answering for his own life.*⁶⁸⁶

Hierin vallen enkele dingen op: (1) ieder mens heeft een specifieke persoonlijke roeping; (2) het is het leven zelf waaruit die roeping voortkomt; (3) ieder moet daar op een eigen, persoonlijke manier op antwoorden; (4) roeping en antwoord zijn existentieel, zin is wat het leven persoonlijk van ons vraagt en daarmee contextueel van karakter (Frankl, 2004, 85).

Hoezeer ik Frankl op dit punt ook waardeer, voor mij als gelovig denker is zijn verwijzing naar het leven te onbepaald. Ook is niet duidelijk in hoeverre hij hiermee het immanente kader doorbreekt, het lijkt mij te veel op Taylors grote stroom van leven en liefde uit de Romantiek. Ik kies ervoor om het 'leven' hier te vervangen door God, de God van het Oude en Nieuwe Testament. Ik volg daarin Geertsema, Seerveld, Goudzwaard en Bartholomew, die vanuit onderscheiden invalshoeken (filosofie en theologie, wijsgerige esthetica, economie en arbeid) de transcendentale openheid articuleren als het antwoord-karakter van de werkelijkheid.⁶⁸⁷ Een antwoord dat als zodanig altijd secundair is ten opzichte

⁶⁸⁶. Frankl (2004, 90, 113).

⁶⁸⁷. Geertsema (1992, 2021); Seerveld (1980, 2000); Goudzwaard en Bartholomew (2017)

van het Woord, het eerste spreken van Godswege dat tegelijk een persoonlijke roeping impliceert. Dat kan wetenschap, gebonden aan haar creatuurlijke status, niet doorzichtig maken; ook filosofie niet. Ze kan niet buiten de God–mens relatie treden en deze van ‘buitenaf’ transparant maken. De Woord-antwoord structuur van de werkelijkheid belichaamt een goddelijk geheim. Het maakt de mens – zoals Frankl goed aangeeft – tot een verantwoordelijk wezen (*homo respondens*) die dat in het concrete geleefde leven al dan niet laat zien. Zingeven is antwoord geven in een specifieke context op het appel van Godswege.

Het antwoord-karakter van de werkelijkheid kan eveneens in meer *sacramentele* zin gearticuleerd worden zoals in de Russisch-Orthodoxe traditie gebeurt, met name bij Sergej Boelgakov en Aleksandr Schmemmann.⁶⁸⁸ Dan wordt het verbonden met de priesterlijke roeping en taak van de mens(heid) (cf. **8.7.1**). Zo schrijft Schmemmann:

*When we see the world as an end in itself [het immanente kader, AZ], everything becomes itself a value and consequently loses all value, because only in God is found the meaning (value) of everything, and the world is meaningful only when it is the “sacrament” of God’s presence. Things treated merely as things in themselves destroy themselves because only in God have they any life. The world of nature, cut off from the source of life, is a dying world.*⁶⁸⁹

Het antwoord-karakter van de werkelijkheid kan daarnaast ook in meer *liturgische* zin uitgewerkt worden zoals Seerveld doet. Hij benadrukt – in lijn met de (scheppings-)Psalmen 8, 19, 89, 98, 104 en 148 – de *kosmische doxologie* van de werkelijkheid: alle schepselen prijzen, op een bij hun passende wijze, de lof van God.⁶⁹⁰ We zijn opnieuw in Calvijns ‘theater van Gods glorie’. In Seervelds bevlogen woorden:

*The Good News of Psalm 19 is that the whole world of rocks and dirt, wind and seas, is a chorus of praise to the almighty Lord of heaven and earth, not metaphorically but literally! ... Psalm 19 ... makes vivid that all creation is a burning bush of the Lord God, revealing his just, merciful presence by the praise of countless creatures.*⁶⁹¹

⁶⁸⁸. Naugle (2002, 46-48); Zijlstra (2004b, 146-147, 157); Zijlstra, (2004c).

⁶⁸⁹. Schmemmann (2002, 17; cf. 20-22, 92-94, 102).

⁶⁹⁰. Seerveld (1980; 2000, 10-18, 20-25, 159-163).

⁶⁹¹. Seerveld (1980, 11, 17).

In meer klassieke zin herinner ik aan het *hermeneutische* opvatting van het antwoord-karakter van de werkelijkheid *als tekst*, een tekst, niet zelden gefragmenteerd en verward geraakt, die om interpretatie en duiding vraagt en recht doet aan de bedoeling(en) van de Auteur; kortom, een hermeneutische ontologie of hermeneutiek van de schepping.⁶⁹² Concluderend: sacramenteel, liturgisch of hermeneutisch, bij alle subtiele verschillen hiertussen gaat het gemeenschappelijk om het ontsloten zin-karakter van de werkelijkheid. Het wijst heen naar een goddelijk geheim; dat wil zeggen de verticale dimensie van zin(ervaring).

8.6 Hermeneutiek van liefde, ontvankelijkheid en vertrouwen

Mijn ethische argument volgt uit de noodzaak dat een getransformeerde moderniteit dient te breken met een hermeneutiek van een instrumenteel-rationele beheersing van de werkelijkheid (8.2.4). Mijn invalshoek hier is de ontmenselijking of dehumanisering waartoe de crisis van het humanisme (bij alle vier denkers aan de orde) heeft geleid. Na ruim een eeuw van grootschalige mensenvernietiging, meest recent zichtbaar in Oekraïne en Gaza, moge duidelijk zijn dat er binnen onze nihilistische conditie niet veel goeds te verwachten valt als het gaat om het herstel van de humaniteit. Juist in het geweld tegen de menselijkheid heeft zich het ware gezicht van het (praktisch) nihilisme getoond. Van 'mijn' vier denkers heeft Frank dat het meest existentieel ervaren en wijsgerig en religieus het diepgaandst gepeild, terwijl hij evenals Frankl het zicht behield op de samenhang tussen lijden en zinervaring, ja op de zin van het lijden (U, 460-466). Al moet direct ook opgemerkt worden dat Dooyeweerd op zijn beurt het moderne dogma van de autonomie van de (instrumentele) rede heeft gekritiseerd.

Mijn ethische argumentatie tegen nihilisme en zinsverduistering en daarmee tegen de vigerende moderniteit gaat niet alleen over het verlies van humaniteit, maar ook over de verwoesting van natuur en landschap. Ik realiseer mij daarbij dat er in de moderniteit tal van min of meer alternatieve conceptualiseringen zijn geformuleerd voor een hermeneutiek van instrumentele rationalisering: de filosofen en kunstenaars van de Romantiek, het utopisch socialisme van Proudhon en Owen, het neo-marxisme van de Frankfurter Schule, Kierkegaard en het existentialisme, Heidegger en zovele andere denkers en duiders. Moderniteit valt in die zin niet samen met instrumentele rationaliteit maar wordt erdoor gekoloniseerd om Habermas' uitdrukking te gebruiken. De strijd tegen dehumanisering

⁶⁹². Zie Gadamer (1990, 442-494); Bayer (1990); Vander Goot (1987).

kent (gelukkig) vele bondgenoten binnen en buiten de academie, ook in de hedendaagse, rauwe en gepolariseerde politieke arena, nationaal en internationaal. De verklaringen van de rechten van de mens zijn niet in een maatschappelijk en cultureel vacuüm geformuleerd en worden, met de legitimiteit van de rechtsstaat en democratie, tegenwoordig (opnieuw) aangevallen (cf. Joas, 2013; Wirzba, 2021). Tegelijk zijn mensenrechten en grondrechten een belangrijke ondergrens en richtingwijzer voor het herstel van een bedreigde en geschonden humaniteit.

De subject-object tegenoverstelling is mijns inziens de belangrijkste bron van instrumentele rationalisering die de moderniteit vanaf haar prille begin (Francis Bacon, Descartes) heeft gekenmerkt. Het gaat in Webers termen om calculeerbaarheid (kwantificering), effectiviteit in het bereiken van doelen, efficiëntie in de afweging van gekozen middelen, planning, voorspelbaarheid en beheersbaarheid; dit alles op basis van de rede, onder uitsluiting van waarde-rationeel, traditioneel en affectief handelen.⁶⁹³ De hermeneutiek van het wantrouwen gaat gepaard aan een oneindige regressie van zelf-reflectie oftewel hyper-reflectie. Ze leidt weliswaar tot een hyper-kritische maatschappij, maar is als zodanig niet in staat mensen een wenkend en hoopvol levensperspectief aan te reiken. Ze parasiteert op het positief gegevene totdat het tegoed ervan is opgebruikt. Ze heeft ook de geloofwaardigheid van de morele bronnen van zinvervang ondermijnd. De late Habermas (2006, 2009) heeft erkend dat het Verlichtingsdenken uitgeput is en geen 'utopische energieën' meer heeft om de kolonisering en marginalisering van de leefwereld, de legitimiteitscrisis van het politieke subsysteem en de motivatiecrisis van het economische subsysteem een halt toe te roepen. Hij heeft hierom de betekenis van religie(s) erkend voor het revitaliseren van de moderniteit, onder andere in zijn discussie met kardinaal Joseph Ratzinger (de latere Paus Benedictus XVI).

Als alternatief voor een hermeneutiek van instrumentele rationaliteit, beheersing en wantrouwen schets ik hieronder enkele contouren van een tegenovergestelde hermeneutiek, namelijk een hermeneutiek van liefde, ontvankelijkheid en vertrouwen.⁶⁹⁴ Hiertoe knoop ik aan bij de bijbelse notie van *agapè* van Frank en Taylor als kern van het goede leven (cf. **Hoofdstuk 7**). Ik denk dat zij, evenals Dooyeweerd, zich als begin- en eindpunt zouden herkennen in het onderstaande citaat van Boelgakov waarmee hij het pathos verwoordt van zijn *Philosophy of*

⁶⁹³ Weber (1984, 44-46, 69-72).

⁶⁹⁴ 'Alternatief' klinkt scherp, maar veronderstelt een andere hermeneutiek die de werkelijkheid, zowel natuur als samenleving, niet primair en alleen beziet vanuit de mogelijkheid tot beheersing. Vanuit een hermeneutiek van liefde kan instrumentele rationaliteit op een dieper niveau ontsloten worden en recht doen aan de eigenheid en onuitputtelijkheid van de 'dingen'.

Economy, let wel dus in de context van een beschouwing over de economie (!): 'Love all God's creation, the whole and each grain of sand in it. Love every leaf, every ray of God's light! Love the animals, love the plants, love everything. If you love everything, you will perceive the divine mystery in things.'⁶⁹⁵ Een hermeneutiek van liefde draagt bij aan de ontsluiting van de zin van de schepping, zowel horizontaal in zinsamenhangen als verticaal in haar betrekking op een goddelijk geheim. Het is een hermeneutiek die vraagt om achter de moderniteit terug te gaan, omdat ze afgesneden is geraakt van de morele en religieuze bronnen van de (Westerse) samenleving en vastgelopen is in onze nihilistische conditie (cf. SoS, MM; 2.6).

Een van die bronnen typeert Buijs (2012) met het bijbelse begrip *agapè*. Hij omschrijft dat als '*... iemands concrete commitment aan het openbloeien van iemand of iets anders op weg naar de gedeelde vreugde (ook en juist wanneer die bloei en daarmee de vreugde bedreigd wordt)*'.⁶⁹⁶ Belangwekkend acht ik Buijs' onderscheid tussen de binnen- en buitenkant van deze vorm van liefde. Het eerste verwijst naar bezieling oftewel een 'spiritualiteit van dankbaarheid' voor wat aan mensen gegeven is (9-11)⁶⁹⁷; de tweede naar haar publieke doorwerking die zich toont in bevrijding (exodus) uit knellende en onrechtvaardige sociale verhoudingen (4). Liefde beperkt zich daarmee niet tot de persoonlijke verhoudingen tussen mensen. Dat vind ik een beperking in Franks en Taylors interpretatie van *agapè*. Zij neigen tezeer naar alleen een personalistische opvatting van *agapè*.

Voor Buijs is *agapè* vooral een bron van maatschappelijke vernieuwing en transformatie (15-27). In historische zin spreekt hij over een 'agapeïsche revolutie' van het Christendom dat nieuwe instituties heeft voortgebracht zoals de kloosters, die bijdroegen aan de overdracht van cultuur en de bestrijding van armoede, en de vele broederschappen en gilden in de ontluikende steden. Ze zochten naar een 'leefbare samenlevingsorde' (17) die zich differentieerde in een drietal domeinen: vrije associaties (de hedendaagse sfeer van 'civil society'), politieke gemeenschappen met een verbinding van staat en recht (18-23) en een economie, waarin aanvankelijk bij Adam Smith en Francis Hutcheson liefde en sympathie een cruciale rol vervulden (24-26). Publieke liefde verwijst naar de formatieve betekenis van *agapè* voor de Westerse cultuurontwikkeling.

⁶⁹⁵. Boelgakov (2000, 38). Hij heeft het citaat ontleend aan Dostojevski's starets Zosima uit *De Gebroeders Karamazov* (2005, 388; cf. 393, 352, 355, 358-359, 362, 364).

⁶⁹⁶. Buijs (2012, 5, cf. 13, 32). Andere paginaverwijzingen in de hoofdttekst verwijzen hiernaar.

⁶⁹⁷. Buijs verbindt dat met een 'economie van het geschenk' en een 'ontologische overvloed' (9, 10).

In de aangehaalde omschrijving van *agapè* valt op dat bloei zich niet beperkt tot mensen in hun onderlinge verhoudingen. Er kan ook 'iets anders' zijn dat tot bloei komt. Bujs werkt dat uit in de richting van maatschappelijke domeinen en instituties. Een belangrijke verbreding vinden we bij de theoloog Wirzba (2021) bij wie een hermeneutiek van de liefde zich ook uitstrekt naar natuur en landschap tegen de achtergrond van de bedreiging van planeet Aarde in het tijdperk van het Antropoceen. Zijn uitgangspunt is de vooronderstelling '... that the world is not an accidental realm that can be manipulated and exploited at will, but is instead *divinely created*, and therefore to be nurtured, cherished and celebrated'.⁶⁹⁸ Erkenning van de eindigheid en begrensdheid van de mens als schepsel impliceert erkenning van diens lokale verworteling en van de goedheid en heiligheid van (mede)schepselen.⁶⁹⁹ Een hermeneutiek van liefde is mogelijk omdat God de wereld in liefde geschapen heeft en onderhoudt. Dat vraagt om een erkenning van de complexe vervlechtingen van mensen met dieren, planten, mineralen, landschappen en andere zonder welke menselijk leven onmogelijk is.⁷⁰⁰ Dat blijft dan als criterium.

Filosofisch uitgedrukt veronderstelt een hermeneutiek van liefde, ontvankelijkheid en vertrouwen in de woorden van Wirzba 'ontologies of engagement' in plaats van 'ontologies of detachment'.⁷⁰¹ Bij het eerste type ontologie, ook wel aangeduid als 'relational ontology', gaat het om verbindingen, niet alleen tussen mensen, ook van mensen en hun natuurlijke wereld waarmee zij lokaal verbonden en in geworteld zijn.⁷⁰² In mijn woorden: liefhebben veronderstelt relaties met datgene/degene wat/wie wordt liefgehad. De 'ontologies of detachment' veronderstellen echter op zichzelf staande substanties zoals het in zichzelf gesloten subject dat gescheiden is van de wereld van eveneens op zichzelf staande objecten.⁷⁰³ Voor Wirzba maakt scheiding plaats voor participatie:

"What the germinating force is to grain, love is to us." Love is the key, because love is the power within people to both open and give themselves to the world on which they depend. Through this love the self is broken out of its singularity – like a grain of wheat that goes into the ground and germinates – so that it can now feel itself to be participating

⁶⁹⁸. Wirzba (2021, xvii; cf. 20-21, 22).

⁶⁹⁹. Wirzba (2021, 29). Zo ook Abrahamse (2024).

⁷⁰⁰. Wirzba (2021, 91, 106-107, 132, 147, 150, 166, 174).

⁷⁰¹. Wirzba (2021, 109, cf. 110-111, 230-231, 236-237).

⁷⁰². Wirzba (2021, 112, cf. 115, 174). Cf. Stafleu (2002) voor een relationele ontologie op basis van Dooyeweerts systematiek.

⁷⁰³. Wirzba (2021, 110-111).

*in the flows of life circulating through things. By transforming persons, love also transforms making so that it is not reducible to something we do in the world. It is, instead, more like our growing within the growing of the world, and the world growing in us, a making-in-growing and a growing-in-making ...*⁷⁰⁴

Concluderend: een hermeneutiek van liefde en respect betreft de hele schepping, die deelt in de 'agapeic flow' (Buijs) of de 'stroom van leven' (Wirzba). Ze toont ontzag voor het unieke en heilige karakter van alle schepselen waarin de geheimenisvolle presentie van God gerespecteerd en ervaren wordt. Hierin ligt de hoop voor een geschonden menselijkheid en een gewonde wereld.

8.7 De vraag naar de zin van de geschiedenis: een transcendentaal-eschatologische doorbraak

Tenslotte kom ik nu toe aan mijn geschiedfilosofische argumentatie ter ontkrachting van nihilisme en zinsverduistering. Het is gerelateerd aan het proces van sociale differentiëring (8.2.2). Het gaat mij hier om een relativering van de moderne tijd als historische periode, een tijdsgewricht dat niet zelden lijdt aan zelfoverschatting gegeven het geloof in economische groei en technologische innovatie. We zagen eerder dat het vooruitgangsgeloof is uitgelopen op nihilisme (2.6). De moderne tijd is als historische periode slechts een episode, die ook ooit zal eindigen, in de wereldgeschiedenis. Ze is een afgegrensd tijdperk ten opzichte van eerdere historische perioden, bezien vanuit het *geheel* van de wereldgeschiedenis (cf. Frank en Taylor). Indien het seculiere vooruitgangsgeloof is doodgelopen, komt de vraag op wat dan wel de zin van de geschiedenis zou kunnen zijn. Om hierop in te kunnen gaan schenk ik eerst aandacht aan de mensheid opgevat als het *imago Dei* (8.7.1) en vervolgens aan de cultuurtaak van de mensheid (8.7.2).

8.7.1 Het imago Dei en de volkeren

De Amerikaanse filosoof Richard Mouw heeft er ooit, in navolging van de theoloog Herman Bavinck, op gewezen dat het *imago Dei* niet alleen betrekking heeft op individuele mensen, maar ook verwijst naar de wereld van de volkeren en hun

⁷⁰⁴ Wirzba (2021, 230). De eerste zin in het citaat ontleent hij aan Vincent van Gogh. Het beeld van de graankorrel die moet sterven om vrucht te kunnen dragen is bij Wirzba en Van Gogh een toespeling op Johannes 12:24 (NBV21): 'Werkelijk, Ik verzeker u, als een graankorrel niet in de aarde valt en sterft, blijft het één graankorrel, maar wanneer hij sterft brengt hij veel vrucht voort'. Zie ook het *Supplement*.

bijzondere roepingen.⁷⁰⁵ Dat geeft aan het *imago Dei* een gemeenschappelijk karakter. De volkeren zijn in die optiek als facetten van een diamant waarvan het stralende geheel eerst op de Jongste Dag manifest zal worden. Hierin is het *imago Dei* dusdanig verdeeld over volkeren, culturen en historische perioden dat iedere cultuur en tijd een specifieke zijde van Gods beeld en gelijkenis laat oplichten, weerspiegelt en belichaamt. Het *imago Dei* is te rijk om in één volk of cultuur, laat staan in één persoon uitgedrukt te kunnen worden. In de woorden van Mouw:

*It is this acknowledgement [in het calvinisme, AZ] of human finitude that seemed to inspire Bavinck that, in addition to the ways in which each human individual is created in God's image, there is also a "collective" possession of the imago. The Lord distributes different aspects of the divine likeness to different human groups. It is important to note that this is a creational distribution – a kind of pre-Babel recognition of people plurality – in which different cultural groups receive, as it were, different "assignments" with reference to developing and manifesting those characteristics associated with the divine image. Only in the eschatological gathering-in of the peoples of the earth, when many tribes and tongues and nations will be displayed in their "honor and glory" (Rev. 21:26) in the New Jerusalem, only then we will see the many-splendored imago Dei in its fullness.*⁷⁰⁶

Als alle volkeren inderdaad een eigen, specifieke roeping hebben ontvangen, dan roept dat allerlei fascinerende, maar ook netelige vragen op waarvan ik er hier slechts enkele formuleer maar niet zal beantwoorden.⁷⁰⁷ In hoeverre is er een begrenzing van roepingen in de tijd? Hoe zit het met nieuwe volkeren die opkomen en bestaande volkeren die weer verdwijnen in de loop van de wereldgeschiedenis? Hoe verhouden zich al die roepingen tot de zelfbeelden van de volkeren? Waar komen de spanningen en conflicten tussen al die zelfbeelden vandaan? En hoe zit het met die grote imperia, 'roversbenden in het groot' (Augustinus), vooral in hun relatie tot de kleine(re) volkeren zoals Koerden, Armenen, Oekraïeners en Oeigoeren?

^{705.} Zie Mouw (1990, 1983, 2002a); Bavinck (1998, 538-539).

^{706.} Zie Mouw (1990, 283). Cf. Griffioen & Mouw (1993); Griffioen (2022a, 207-208). Ik vermoed hier invloed van de Romantiek, met name van de geschiedfilosofie van Herder; zo ook bij Taylor die verlangt naar een uiteindelijke verzoening van de volkeren: 'I resonate with Herder's idea of humanity as the orchestra, in which all the differences between human beings could ultimately sound together in harmony' (Taylor, 2010, 320).

^{707.} Over de bijzondere roeping van het Russische volk zie Solovjov (2015), Dostojevski (2001b, 593-595) en Alberts & Peeters (red., 2026).

Kortom, laat de gang van de (wereld)geschiedenis zich wel in termen van deze zelfbeelden ontrafelen en ontraadselen of blijven we cirkelen om een goddelijk geheim (Smit, 1955)? Ondanks al deze vragen biedt het *imago Dei* van de volkeren ontegenzeggelijk belangrijke inzichten: (1) hun historische vormgeving en vervlechting gaat terug op een transcendente en transcendentale Bron; (2) het doet recht aan verdwenen volkeren en culturen uit het verleden; (3) het biedt geen ruimte aan isolatie en verabsolutering van volkeren zoals in het nationalisme en populisme; (4) net zomin als het *Imago Dei* te rijk is om in één enkele persoon uitgedrukt te worden, kan het evenmin door één enkel volk of cultuur omvat worden.

Bij Dooyeweerd komen we - in dezelfde geest als Mouw - tegen de achtergrond van culturele ontsluiting de gedachte tegen van een nationale differentiëring van culturen: 'De norm voor nationale vorming is een *type* van cultuur-individualiteit, dat steeds zuiverder verwerkelijkt *behoort* te worden als *bijzondere roeping* voor een volk' (VB, 79; cf. 73).⁷⁰⁸ Dit gaat voor hem terug op de cultuuropdracht uit Genesis 1: 'Cultural expansion, the spread of humanity over the surface of the earth in the differentiation of the cultural groups, have been set as a task to mankind. The unity of mankind in its spiritual root does not allow a continuous cultural isolation of separated peoples. The task of winning the control over the Earth is set to mankind, *as a whole* in its historical development' (NC II, 262, mijn cursivering, AZ).⁷⁰⁹ Dat impliceert ook dat hij positief stond tegenover internationale samenwerking en globalisering en dat in normatieve zin geboden achtte.

8.7.2 Cultuurtaak van de mensheid en het metafysische 'Wij'

Sergej Boelgakov vooronderstelt in het gegeven citaat in 2.6.1 dat de ene *mensheid* het subject van de wereldgeschiedenis is. Niet de Rede, de Vooruitgang, het Proletariaat of het Volk draagt de geschiedenis, maar de ene mensheid die iedereen insluit. Hierin ligt een verwantschap met Franks conceptie van het metafysische 'Wij' dat zich differentieert in individuele personen, instituties en naties die cultuur en samenleving gestalte geven. Voor Frank en Boelgakov werkt in de mensheid – een geloofsvooronderstelling – Gods voorzienigheid, bij hen verwoord als de goddelijke Sophia, opgevat als de transcendentale conditie van solidariteit (cf. *sobornost*) en de mensheid, maar ook als bron van menselijke creativiteit en arbeid.⁷¹⁰ Ik herinner hier ook aan de 'religieuze wortheleenheid van de mensheid' bij Dooyeweerd (NC III, 170).

⁷⁰⁸. Cf. NC II (274; cf. 276-277); TWT (72).

⁷⁰⁹. Cf. NC II (279); NC III (169-170).

⁷¹⁰. Boelgakov (2000, 130-138; 144-156); Boelgakov (1993); Van Kessel (2020, 82); Zijlstra (2004b); cf. 7.2.2.

Cultuurontwikkeling heeft, vanuit een christelijk-filosofische invalshoek gezien, een driedig karakter: (1) rentmeesterschap of cultuurvorming (formatie); (2) architectonische cultuur- en maatschappijkritiek (in geval van deformatie, gelet op de doorwerking van het Kwaad); (3) herstel en verzoening (reformatie of transformatie). Deze drieslag is ingegeven door de differentiatie van de ambten van koning, priester en profeet in het Oude Testament.⁷¹¹ In de Protestantse traditie ligt een eenzijdige nadruk op het rentmeesterschap van mensen in relatie tot de cultuuropdracht (Genesis 1:26-29). Hiertegenover zie ik in de Oosters-Orthodoxe traditie een even eenzijdige focus op het priesterschap van mensen. Schmemmann (2002, 35, 92-94) typeert de mens als 'sacrificial being' en priester van de schepping.⁷¹² Ik acht het overigens opmerkelijk dat geen enkele hoofdstroming binnen het wereldwijde Christendom gekenmerkt is door een primaat van profetisch geïnspireerde maatschappijkritiek (vgl. de Bergrede). Als onder- en tegenstroom komt ze evenwel in alle hoofdstromingen wel meer of minder voor.

De inzet van cultuurontwikkeling is op uiteenlopende manieren verwoord: *human flourishing* (Taylor, Wolterstorff), *interconnected flourishing of all creatures* (Zuidervaar), veelzijdige ontsluiting van het potentieel van de schepping (Dooyeweerd, Goudzwaard), deïficatie van mens en natuur (Frank, Solovjov) en humanisering van de natuur (Boelgakov). Dit contrasteert met een sociologiserende benadering zoals bij Luhmann en vermoedelijk ook bij Bourdieu. Bij Frank, Dooyeweerd en Taylor is de vorming van cultuur niet een primair individuele taak (zoals in het neoliberalisme met zijn eenzijdige focus op competitie en concurrentie van individuen), maar een *gemeenschappelijke* taak die teruggaat op de transcendentale eenheid van de mensheid.

8.7.3 Oogst van de geschiedenis: totalisering en ultieme transformatie

In 2.2 zagen we dat moderniteit primair een geschiedfilosofische categorie is; ook dat ze na de opkomst en doorbraak van het moderne historische bewustzijn in de 18^e eeuw een (zelf-)reflexief karakter gekregen heeft.⁷¹³ Dat weerspiegelt

^{711.} In het Nieuwe Testament komen deze drie ambten samen in de aardse missie van Jezus Christus.

^{712.} Zie ook Reed (2000, 253-322) die wel evenwichtig aandacht besteedt aan de drie ambten van Christus en deze uitwerkt voor de christelijke ethiek. Ik verbreed dat tot (genormeerde) cultuurontwikkeling. Naugly (2002, 46-52) toont voor de Oosters-Orthodoxe traditie de samenhang van haar wereldbeschouwing met de roeping van de mens als priester van de schepping. Cf. Zijlstra (2004c) waar ik laat zien dat bij Schmemmann en Boelgakov de mens als priester van de schepping een driedig taak heeft (1) heiligen, (2) dienen en (3) verzoenen van de schepping.

^{713.} Zie het lemma 'Geschichte' (auteur: Reinhart Koselleck) in: GGHL, 2004, Band 2 E-G, 593-717, met name 635-691.

zich in de gelaagdheid van de tijd(en), zoals we zien bij Koselleck (1989) met zijn these over het (zelf-)reflexief worden van de geschiedenis: *vergangene Zukünfte* differentiëren zich ten opzichte van *zukünftige Vergangenheiten*. Ieder historisch (!) gegeven antwoord op de vraag naar de zin van de geschiedenis roept zijn eigen problematiek op, ongeacht of het gaat om – ik noem slechts de belangrijkste namen – Burckhardt, Marx, Hegel, Comte, Vico, Joachim van Fiore of Augustinus, met wie de reflectie op de geschiedenis ooit begon.⁷¹⁴ Ondanks al die betwistbare antwoorden laat de vraag naar de zin van de geschiedenis zich niet (blijvend) onderdrukken. Ze blijft zich *nolens volens* opdringen en vergezelt de mensheid de eeuwen door tot in de (post-)moderniteit.

Frank, Dooyeweerd en Taylor veronderstellen in tegenstelling tot Luhmann dat in de wereldgeschiedenis de historische perioden transcendentiaal betrokken zijn op God, voor wie ze gelijktijdig zijn. Zij delen Von Ranke's opvatting dat de iedere periode onmiddellijk voor God is, daaraan haar zin ontleent en nadrukkelijk niet aan voorafgaande perioden zoals bij Hegel en Marx. De *totalisering* oftewel het samenkomen van de tijden aan het einde van de chronologische, horizontale geschiedenis is tegelijk haar *oogst* (zie het citaat van Mouw in **8.7.1**) en haar *ultieme transformatie*, niet alleen maar van de moderniteit. Noem het Gods eigen globalisering en multiculturele samenleving ineen. Wat ver uiteen lag in tijd en plaats – mensen, culturen en historische perioden die nauwelijks enig of geen besef hadden van elkaars bestaan – wordt bijeengebracht in het Koninkrijk van God. Gegeven het vastlopen van de horizontale geschiedenis spreek ik hier bij voorkeur over (de noodzaak van) een transcendentiaal-eschatologische doorbraak. Ik wil dat vanuit twee invalshoeken illustreren: (1) de strijd tussen zin en zinloosheid (anti-zin) in de geschiedenis en (2) Gods einduitspraak over de geschiedenis.

Ik herken mij in de onderstaande visionaire passage van geschiedfilosoof en historicus Meijer Smit, een zelfstandig leerling van Dooyeweerd, om iets van het zojuist genoemde intrigerende perspectief te laten oplichten. Hij heeft een academisch leven lang geworsteld met, zoals hij het in zijn VU-oratie (1955) noemde, 'het goddelijk geheim in de geschiedenis'. Hij zoekt naar een wijsgerige verwoording van de transcendentale geschiedenis (de eerste geschiedenis, waar de tijden samenkomen, 'het huis van zin') die de empirisch waarneembare geschiedenis (de tweede geschiedenis van de historici, de chronologische tijd waarin zich onze levens afspelen) eerst mogelijk maakt:

⁷¹⁴. Zie Löwith (1979); Marquardt (1982); Jansen (2010).

Een eerste voorwaarde [om zicht te krijgen op de relatie tussen de eerste geschiedenis en de geschiedenis van de historici, AZ] is dat de historici zich losmaken uit hun isolement en hun gebondenheid aan de tweede geschiedenis en dat ze bereid zijn daarheen te gaan waar ook de filosofen, ethici, theologen, sociologen, rechtsgeleerden etc. zijn, waar de vertegenwoordigers van alle tijden en volken samenkomen, waar de wanden tussen de eeuwen en culturen moeten wijken, waar in de vaak emotionele gesprekken de allen gelijkkelijk rakende vragen worden behandeld. De bijdragen van de historici aan de discussies zullen niet minder belangrijk zijn dan die van enige andere groep. Zij vooral kunnen weten hoe de zin (in zijn strijd met de anti-zin) reeds duizenden jaren lang en op talloze plaatsen zijn weg door de geschiedenis gevonden heeft.

Wie er zijn? Een Plato, Augustinus, Alberti, Poussin, Adam Smith, maar ook de Hellinistische boer, de feodale heer, de geprangde slaaf, ook Ranke, talloos velen! In het perspectief van de continue tweede geschiedenis is het onmogelijk dat zij allen tegelijkertijd aanwezig zijn, doch de eerste geschiedenis heeft hen in staat gesteld elkaars tijdgenoten te worden, voor-goed. En toch is het hen allen aan te zien uit welke tijd, uit welk volk, uit welke stad of [welk] dorp, uit welk milieu ze komen.⁷¹⁵

Ik noteer dat voor Smit het tijdgenoot worden, het samenvallen van de tijden in de eerste of transcendentale geschiedenis, niet ten koste gaat van hun historiciteit, particulariteit en pluraliteit (zo ook bij Mouw). Er vindt geen grote gelijkschakeling plaats: historische, culturele en individuele verschillen, blijven zichtbaar en blijven ertoe doen, dus ook het moderne zal als modern onderscheiden blijven van het voor-moderne (traditionele) en post-moderne enzovoort.

⁷¹⁵. Klapwijk (1987b, 114-115; cf. 97-105, 199). Griffioen (2022a, 42, 49-53, 67, 110, 175, 216) bespreekt Smits visie over de binding van de tijden aan God en 'een synchronische samenhang' oftewel 'een gelijktijdigheid van historische gestalten' (49). Transcendentiaal in de transcendentale of eerste geschiedenis verwijst naar het voorgegevene, het geschonken karakter van de grondvormen (zoals liefde en gerechtigheid) dat in de horizontale of chronologische (tweede) geschiedenis in grote variatie historisch wordt vormgegeven (49-50). De eerste geschiedenis is het '*huis van de zin*' (51, 250; mijn cursivering, AZ). Griffioen schrijft: "Huis" is in dit beeld vooral om in te wonen en gastvrijheid te verlenen – kortom, een plek om het goede te kunnen leven. Hierbij hoort een primaire ontvankelijkheid: zin is er allereerst om te ontvangen.' (250). Zingeving is dus altijd secundair is ten opzichte van de gegeven Zin (cf. **1.4.2**). Een vergelijkbare overweging geeft Ferry (2007, 232-233): waarden als waarheid, schoonheid, rechtvaardigheid en liefde zijn niet bedacht of geconstrueerd door de mens, maar ze dringen zich – hoe dan ook – aan mensen op (cf. Verkerk, 2010, 17). Smit zou zeggen: door alle eeuwen heen, er is in de historische bronnen geen periode of moment aan te wijzen waarop deze waarden ontstaan zijn. Ze maken het mens-zijn en de geschiedenis eerst mogelijk.

Hoe verhoudt zich deze gedachtegang van 'het tijdgenoot worden' tot 'mijn' denkers? Een vergelijkbare passage over Frank – in de context van diens visie op de Kerk – trof ik, allereerst, aan bij Ehlen (2002, 37): 'Diese Kirche [bedoeld is de onzichtbare Kerk, AZ] hat alle Begrenzungen und Selbstabgrenzungen abgestreift (nicht zuletzt die Abgrenzung, welche die "Synagoge" von den "Volken" scheidet); sie gehört einer neuen Dimension an, in der die vielen, *ohne ihre Besonderheit zu verlieren, zum Wir vereint sind*; sie ist wie Frank in einer Rezension zu F. Rosenzweigs "Stern der Erlösung" bemerkt, *die endlich "vereinte Menschheit"* [mijn cursiveringen, AZ]. Ook hierin vindt een soort totalisering plaats waarbij Frank de historische perioden als zodanig betrokken ziet op het *geheel* van de geschiedenis (3.2.4, 4.3.2). Een totalisering die niet in mindering komt op de differentiatie van volkeren en culturen. Voor Frank is, ten tweede, de wereldgeschiedenis een God-menselijk proces waarin een innerlijke rijping van de mensheid, haar deïficatie en transfiguratie plaatsvindt, die haar (uiteindelijke) zin uitmaakt. Hierin gaat geen enkele cultuur voorgoed verloren, maar wordt veelal in een nieuwe vorm wedergeboren (LF, 267, 268-269).

Taylor spreekt eveneens over het samenkomen van de tijden, 'the gathering of times' in de 'higher times'.⁷¹⁶ De aardse tijden zijn voor hem betrokken op de hogere of heilige tijd of de tijd van God, d.w.z. Zijn eeuwigheid in onderscheid met de gewone tijd ('ordinary time') of de klokketijd (SA, 265). De bredere context van Taylor is de secularisering van het Latijnse Westen, die ook de betekenis heeft van het wegvallen van de binding van de aardse tijden (de horizontale geschiedenis) aan de hogere tijden; en daarmee hun verzelfstandiging en wellicht verabsolutering. In Taylors woorden samengevat:

And, where, as in Christianity, the eschaton is beyond history, the understanding of eternity is very different from the Platonic. As I described it earlier, the site of God, the nunc stans, is a point of gathering of all time; rather than an ever-unchanging point outside of time. The idea is here is that the whole story belongs to the end, and not just the last state it arrives at. Hence the importance of the lives of the saints. This is not just meant as a set of examples offering models and encouragement for the faithful. These are the paths to God of different people, and it is the paths which are being gathered, not just their upshots' (SA, 276-277; cf. 57, 195).

⁷¹⁶. Zie SA (54-59, 194-196, 207-209, 264-265, 271, 276-277, 446, 541, 720, 798); MSI (97); DC (304); cf. 4.2.

Taylor legt een ander accent dan Frank en Smit: zijn invalshoek is de betekenis van de heiligenlevens voor ons in later tijden en dan vooral van *de wegen* die God met hen gedaan is en niet alleen het eindresultaat van hun levens, net zomin als het einde van de geschiedenis alleen bestaat uit haar laatste episode. Een verschil met Frank is ook dat hier niet culturen centraal staan, maar de levensweg van individuele personen. Al die verschillende wegen brengt God bijeen in zijn eeuwigheid. Bij Dooyeweerd of Luhmann heb ik geen vergelijkbare passages gevonden als bij Taylor of Frank.

Mijn tweede invalshoek van de transcendentiaal-eschatologische doorbraak betreft Gods einduitspraak over de wereldgeschiedenis en al die mensen en hun voortbrengselen. Dan gaat het niet alleen of uitsluitend om de (grote) cultuurschatten en al dat werelderfgoed van de mensheid, maar ook om al die problematische praktijken door de eeuwen heen. Er zal een ongekende, *ultieme transformatie* nodig zijn en dat niet alleen van de moderniteit. De oogst van de wereldgeschiedenis bij Mouw zou ons op het verkeerde been kunnen zetten, aangezien er ook Gods grote omkering van de aardse sociale, economische en politieke verhoudingen zal plaatsvinden. Noem het een eeuwigdurend carnaval.⁷¹⁷ In die zin is er eerder discontinuïteit dan continuïteit met onze huidige aardse werkelijkheid, een werkelijk transcendentiaal-eschatologische doorbraak. Wie kan dat beter illustreren dan Dostoevski?! Het zijn niet de vromen en ongebrokenen van hart, de intellectuelen, filosofen en theologen, experts en consultants, laat staan brave burgers uit de middenklasse die komen bovendrijven op de Jongste Dag, maar juist de verschoppelingen, dronkaards, hoeren, klaplopers en misdadigers van deze wereld. Dostoevski heeft hen op een onnavolgbare en ontroerende wijze een stem gegeven en laten zien hoe zij niet zelden dicht(er) bij God staan. Zo laat hij in *Misdaad en straf* (1866) de verlopen dronkaard en nietsnut Marmaladov – vader van de hoer Sonja die zich prostitueerde om voor haar ouders en familie te zorgen – over de dag des oordeels als in een roes het volgende zeggen:

Hij zal rechtspreken en vergeven, de goeden en de kwaden, de alwetenden en de nederigen ... En als Hij heeft rechtgesproken over allen zal Hij ook

⁷¹⁷. Zie Coates (1998), hieruit Ch. 7 'Christian Motifs in Bakhtin's Carnival Writings' (126-151, met name 132, 145, 151). Bij Michail Bachtin (1895-1975) betekent carnaval vooral een bevrijding van de geest en heeft eerder een existentieel dan een maatschappelijk karakter (127). Toch zegt Coates: 'His deeper concern is to expose the logic of power and authority and its relation to truth, and to present laughter as a means to counteract it.' (127). Zie ook Taylors aansluiting bij Bachtin (SA, 47, cf. 410). De anticipatie van deze carnavaleske, sociale omkering, de ontmachtiging van heersers, machthebbers en rijken, zien we vol ironie en subversie onder andere in Jezus' Bergrede (Matteüs 5-7), de Lofzang van Maria (Lucas 1:46-55) en de scheiding van tarwe en onkruid op de Jongste Dag (Matteüs 25:31-46). Zie ook Ellul (1987).

ons het woord brengen: "Treedt aan, ook jij, treedt aan, jij dronkelappen, jij slappelingen, jij verdorvenen!" En wij zullen naar voren treden, wij allen, zonder schroom zullen wij voor Hem staan. En Hij zal zeggen: "Jullie zijn zwijnen! Jullie aangezicht is dierlijk, als de afdruk van het zwijn! Edoch, treedt ook jij aan!" En de alwetenden zullen hun stem verheffen, en de verstandigen zullen luide spreken: "Here! Weswege aanvaardt jij dezelve?" En Hij zal zeggen: "Deswege aanvaard ik dezelve, alwetenden en verstandigen, vermits niet één enkeling onder hen zich mijnent waardig achtte." En Hij zal ons in Zijn armen sluiten en wij zullen voor hem nedervallen ... en luide wenen ... en alles begrijpen! Alles zullen wij begrijpen! En allen zullen het begrijpen ... Here, uw koninkrijk kome!"⁷¹⁸

Zelden heb ik Luthers adagium van de rechtvaardiging van de god(de)loze indringender en dieper horen verwoorden dan in deze geloofsfantasie, juist ook vanwege het nihilisme waar Dostojevski doorheengegaan is.⁷¹⁹ Deze radicaliteit en integraliteit van Gods vergiffenis en mededogen, van zijn carnavaleske omkering van onze aardse sociale verhoudingen, heeft binnen het wereldwijde Christendom het Leger des Heils (opgericht in 1878) van William Booth (1829-1912) misschien wel het scherpst gezien en het radicaalst voorgeleefd in de zich moderniserende maatschappij van de 19^e eeuw en daarna. Wellicht is dat uiteindelijk ook wel het krachtigste antwoord op de nihilistische geest van de moderniteit. Ze illustreert ook, tegen de achtergrond van deze transcendentiaal-eschatologische doorbraak, de muzikale verwoording van Bach: 'Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit.'⁷²⁰

8.8 Conclusie

Tenslotte trek ik enkele conclusies uit het voorafgaande betoog waarin ik een poging heb gedaan voorbij nihilisme en zinsverduistering te denken. Allereerst laat de oogst van de kernhoofdstukken 4, 5, 6 en 7 en mijn evaluatie ervan zien dat we waardevolle aanzetten vinden bij drie van de vier denkers, te weten Frank, Dooyeweerd en Taylor. Hierin zijn zowel overeenkomsten als verschillen opgemerkt.

⁷¹⁸. Dostojevski (2005, 30-31). Van den Bercken (2011, 24, 28-29) wijst erop dat Dostojevski in dergelijke passages niet een priester of de Kerk ten tonele voert, maar juist middels mensen aan de zelfkant van het leven het Evangelie laat klinken. Mijn inspiratie voor deze tweede invalshoek ontleende ik aan Kroeker & Ward (2001, 57-97). Dit hoofdstuk heeft de geladen titel *Breaking the Seals: Dostoevsky and Meaning in History*.

⁷¹⁹. Zie het *Supplement*.

⁷²⁰. Cantate BWV 106, gecomponeerd in 1707 of 1708 in Mühlhausen en bestemd voor een uitvaartdienst, noem het een protestants requiem (Wikipedia, geraadpleegd op 15-1-2024).

De betekenis van Luhmann in deze context is dat hij fungeert als hun contrapunt en zo (meer) reliëf geeft aan de wijzen waarop zij de crisis van de moderniteit geanalyseerd hebben en voorbij wilden komen. Hierbij is het opmerkelijk dat zij hun moderniteitskritiek niet ontwikkeld hebben vanuit een anti-modern, onmodern of post-modern gezichtspunt. Ik heb bij ieder van de denkers ook hun tekorten beschreven, uiteraard vanuit het perspectief van mijn vraagstelling.

In de tweede plaats maakt de hedendaagse context van de late moderniteit het nodig om tot een aanscherping van hun denken te komen. De moderniteit heeft in de laat 20^e en vroeg 21^e eeuw een grimmiger karakter aangenomen. Dat wordt vooral ingegeven door de harde grenzen waarop ze gestuit is in de werkelijkheid. De mateloosheid van het vooruitgangsgeloof en het denken in termen van beheersing van de werkelijkheid overvragen de draagkracht van de Aarde als planeet en leidt tot tegendraadse effecten, conflicten en polarisatie. De late moderniteit is vastgelopen in een onontwarbaar complex van chronische crises en biedt (met name nieuwe generaties) uit zichzelf geen hoop en perspectief. Gelet op mijn evaluatie van de oogst bij de denkers beperk ik mij tot een drietal thema's waar een aanscherping mijns inziens nodig is.

Meer dan bij de vier denkers kenmerkt de huidige culturele en maatschappelijke context zich door apocalyptische dreiging (cf. Doeland, 2023). Ze betreft zowel de materiële bestaansvoorwaarden van de moderniteit op planetaire schaal (klimaatopwarming, uitputting van grondstoffen, verlies van biodiversiteit) als de geestelijke bestaansvoorwaarden (ontbreken van gedeelde zinverving en zingeving, bezieling, hoop en vertrouwen in de toekomst, de teloorgang van mensenrechten en democratie). Dat geldt met name van het Westen dat ooit aan de wieg stond van de moderniteit, maar zijn hegemonie kwijtgeraakt is en nu een fase van culturele en (geo)politieke neergang doormaakt. Het optimistische denken in termen van vooruitgang heeft plaatsgemaakt voor wijdverbreide ervaringen van verlies, regressie en desillusie (Reckwitz, 2020, 2025; Nachtwey, 2017). Uitdrukkingen als het 'late kapitalisme' en de 'late moderniteit' dragen de suggestie en de belofte in zich dat hun einde aanstaande is.

Het post-christelijk karakter van de late moderniteit, in ieder geval in het Westen, bemoeilijkt de doorbreking van het nihilisme en de ontvankelijkheid voor een nieuwe ervaring van gegeven zin. Hierboven heb ik opgemerkt dat de problematiek van nihilisme en zinsverduistering in de kern een wereldbeschouwelijke problematiek is. Als dat juist is, zou een denken hieraan voorbij mijns inziens ook daar dienen aan te vangen. Een mogelijk aanknopingspunt ligt in het verlangen bij

velen naar zinervaring als antwoord op ervaren leegte. Filosofie kan een bijdrage geven aan de verheldering van de problematiek van zinsverduistering en nihilisme, er de historische ontwikkeling van analyseren, maar haar niet op eigen kracht achter zich laten. Frank, Dooyeweerd en Taylor erkennen dat mijns inziens ook en putten uit hun christelijke wereldbeschouwing, gevoed door hun onderscheiden geloofstradities. Maar ik zie bij hen nauwelijks aanzetten tot een post-nihilistische verwoording van het christelijk geloof en traditie en de (mogelijke) betekenis voor filosofie en samenleving.⁷²¹

De reformistische inzet van Frank, Dooyeweerd en Taylor is op zichzelf betekenisvol, maar in de conditie van de late moderniteit onvoldoende. Haar systemische crisis vraagt vooral ook om een systeemkritiek of architectonische kritiek waar het de inrichting betreft van de internationale economische orde, de rol van internationale politieke gremia en het systeem van natie-staten en de dominantie van wetenschap en techniek in de samenleving. Luhmann heeft voor dit alles, ondanks zijn systeemtheorie, een blinde vlek. Inzet is het herstel van bestaansvoorwaarden zoals ecologische evenwichten en een rehabilitatie van de leefwereld van mensen die bijdraagt aan ieders bloei.

Ten derde heb ik in dit hoofdstuk de omtrekken geschetst van een viertal argumentaties om voorbij de zinsverduistering en het nihilisme te komen: een *common sense* argument, een ontologisch argument, een ethisch argument en een geschiedfilosofisch argument. Gemeenschappelijk erin is de verbreding en verruiming van onze ervarings- en verwachtingshorizon die hier mijns inziens nodig is. Een verruiming die gekenmerkt is door een transcendente openheid, dat wil zeggen een ontvankelijkheid voor de werkzaamheid van God in mens en wereld als bron van hoop en herstel. Ik herinner hier aan Franks verwijzing naar de 'genadekrachten' die via het hart van de mens in de wereld werkzaam zijn. Ontvankelijkheid impliceert ook een relativering van het geloof in maakbaarheid en beheersing van natuur, mens en samenleving. Het sluit ook een openheid in voor de onuitputtelijkheid en heiligheid van de werkelijkheid (Joas, 2017a). Dat vraagt om een meer contemplatieve manier van leven, rust en verstillings tegenover de ontsprende hyper-dynamiek van de late moderniteit (cf. Rosa, 2005) en een gegrond-zijn in lokale verbondenheid en landschap.

⁷²¹. Ik zie dat wel bij kunstenaars als Dostojevski en Van Gogh (zie het *Supplement*) en bij denkers als Tomáš Halík, Aleksandr Men' en Dietrich Bonhoeffer.

Conclusie

Motto

Beter de voltooiing van de dingen dan dat ze beginnen, beter geduld dan ongeduld... Werp uw brood uit op het water, want gij zult het vinden na vele dagen (Prediker 7:8, NBV21 en 11:1, NBG 1951).

De oogst van mijn vergelijking tussen Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor op de vier kernthema's: secularisering, sociale differentiëring, (zelf-)reflexieve modernisering en transformatie van de moderniteit (**8.2**) correspondeert met de eerste vier onderzoeksvragen (**1.2**). Op drie belangrijke thema's hebben de denkers (behalve Luhmann) weliswaar waardevolle aanzetten gegeven hebben, maar zijn, gelet op de huidige context van de late moderniteit, mijns inziens aanscherpingen nodig: (1) een erkenning van het letterlijk (toegenomen) apocalyptisch karakter van de crisis van de moderniteit die tot zelf-destructie van mens, natuur en samenleving kan leiden; (2) een wereldbeschouwelijke en wijsgerige verwerking (er doorheen gaan en voorbij komen) van het nihilisme dat zich in de hedendaagse leefwereld genesteld heeft en (3) het tekort van een uitsluitend reformistische transformatie van de moderniteit; die laatste is weliswaar betekenisvol, maar ontoereikend, omdat het complex van onderling vervlochten crises van de late moderniteit vraagt om een systeemkritiek waarop mogelijke hervormingsagenda's en handelingsrepertoires gebaseerd zouden moeten worden.

Dit brengt mij bij de dubbele vraagstelling van mijn onderzoek vanuit een drone-perspectief:

1. *Waarin* bestaat de zingeving- en legitimatiecrisis van de moderniteit volgens Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor?
2. *Hoe* kan zij volgens hen in haar nihilistische kern en consequenties te boven gekomen worden?

De kernbegrippen in de eerste hoofdvraag zijn moderniteit, zingevingscrisis en legitimatiecrisis, waar ik achtereenvolgens op in ga in relatie tot de vier denkers.

(1) Moderniteit en modernisering zijn complexe en omstreden begrippen, zo bleek in **2.2**. De terminologie en vooral de spanningen binnen de moderniteit gaan historisch veel verder terug dan in de sociologie wordt aangenomen. Een van de twistpunten betreft de continuïteit met het verleden danwel de discontinuïteit ten opzichte van de Middeleeuwen. Welke opvatting(en) treffen we bij de vier denkers aan over de moderniteit? Taylor gaat hier het uitvoerigst op in. Zijn leidende en sturende begrip voor de interpretatie van moderniteit is *Reform*, een proces van disciplineren en rationalisering dat teruggaat op kerkelijke hervormingen in de 11^e en 12^e eeuw en doorloopt tot in de late moderniteit. Daarmee is hij een aanhanger van de continuïteitsthese van Löwith en anderen. De belangrijkste breuk in zijn historisch-wijsgerig narratief is de opkomst, in de 17^e en 18^e eeuw, van de moderne morele orde (MMO) van wederzijds voordeel, gevolg van de wending

naar het (autonome) subject, het onthechte *buffered self*, en het wegvallen van de hiërarchisch-teleologische orde. Ik herken deze overgang, maar de relatie tot de continuering van *Reform* blijft onhelder. De crux ligt in het subject of de drager van *Reform*: hoe is dat in de loop van de geschiedenis veranderd? Welke sociale institutie of groep draagt *Reform* en bepaalt zijn richting?

Frank en Dooyeweerd gebruiken moderniteit en ervan afgeleide termen slechts sporadisch. Dooyeweerds interpretatie wordt vooral bepaald door twee invalshoeken: enerzijds zijn conceptie van ontsluiting van de werkelijkheid, in casu van de samenleving. Sociale differentiëring heeft het mogelijk gemaakt dat maatschappelijke domeinen (inclusief hun instituties) en individuele mensen tot bloei en daarmee tot hun recht komen. Het heeft zowel domeinen als mensen uit oneigenlijke bindingen bevrijd zoals de gilden en de kerkelijke eenheidscultuur van de Middeleeuwen. In die zin is Dooyeweerd positief over moderniteit en modernisering. Anderzijds ziet hij in het grondmotief van het humanisme de dominante geestelijke drijfkracht of het ethos van de moderniteit. Dat kenmerkt zich door een dialectische spanning tussen vrijheid en beheersing. Daarover is hij uitgesproken kritisch, omdat ze uiteindelijk heeft geleid tot een ontbinding van het humanisme en de dreiging van nihilisme. Het humanisme is voor hem een secularisering van het christelijk geloof. Daarmee past hij bij de continuïteitsthese (cf. 2.2).

Frank verwoordt het ethos van de moderniteit als het grondmotief van de vooruitgang. Hij staat kritisch tegenover het hieraan inherente ideaal van vervolmaking. Dat maakt hem zeer kritisch tegenover het utopisme en de ontsporing daarvan in de totalitaire stelsels van communisme, nationaal-socialisme en fascisme. In de moderniteit is er volgens hem een miskennis van de macht van zonde en Kwaad. Dit alles leidde tot 'de bittere ervaring van het moderne' tot uiting komend in dehumanisering en mensenvernietiging. Niettemin staat hij net als Dooyeweerd positief tegenover sociale differentiëring en haar vruchten zoals mensenrechten en democratie. Ook voor Frank is het profane humanisme een secularisering van het christelijk geloof – de vergoddelijking van de mens – en dat brengt ook hem aan de kant van bovengenoemde continuïteitsthese.

Opmerkelijk bij Luhmann is zijn nieuwe interpretatie van secularisering als (logisch) tegenbegrip van religie in de betekenis van niet-religieus. Zijn visie lijkt daarom op het eerste gezicht verwant aan de discontinuïteitsthese van Blumenberg en anderen. Een tweede hiermee samenhangende overweging is de beslissende breuk tussen voormoderne en moderne samenleving. Zij bestaat in de overgang van het primaat van een hiërarchische naar het primaat van functionele differentiëring van

de maatschappij. Daarbinnen zijn alle maatschappelijke domeinen die niet religie zijn per definitie seculier. Het gaat dan om politiek, economie, wetenschap, kunst, onderwijs enzovoort. Toch zou dat een te eenzijdige interpretatie zijn, omdat Luhmann in zijn studies over maatschappijstructuur en semantiek (GS I, II, III, IV) laat zien hoe er van de 16^e tot in de 19^e eeuw een overgangstijd geweest is. Daarin bestond er nog de nawerking van hiërarchische differentiatie en diende tegelijk functionele differentiatie zich (ongelijkzijdig en ongelijkmatig) aan in steeds meer maatschappelijke domeinen. In die zin is ook Luhmann een vertegenwoordiger van de continuïteitsthese. Bij hem is er geen aandacht voor de geestelijke gerichtheid of het ethos van de moderniteit. Zijn moderniteitsconceptie heeft, net als die van Taylor, de meeste verwantschap met de theorieën over reflexieve modernisering (zie **2.5**, **6.4**, **6.5**). Dat kan, alleen al om de historische reden van een andere maatschappelijke en culturele context, niet gezegd worden van Frank en Dooyeweerd.

(2) De zingevingscrisis van de moderniteit laat uiteenlopende interpretaties zien bij de vier denkers. Luhmanns sociale systeemtheorie heeft geen conceptuele mogelijkheid om recht te doen aan (ervaringen van) zinverlies en zinloosheid. De term zin verwijst naar het overschot aan verwijzingsmogelijkheden binnen sociale en psychische systemen, respectievelijk communicaties en gedachten. Zij hebben telkenmale meer aansluitmogelijkheden dan er binnen deze systemen gerealiseerd kunnen worden. Dat noopt tot selecties teneinde hun autopoïësis gaande te houden. Zin is het medium van beide typen systemen dat hun vervlechting (en co-evolutie) mogelijk maakt. Luhmann beperkt zodoende de reikwijdte van zin tot sociale en psychische systemen. Als het gaat over natuur en kosmos – de omgeving van sociale en psychische systemen – kan er niet van of over hun zin gesproken worden. Zijn definiëring van zin maakt dat er geen tegenbegrip is zoals niet-zin, zinverlies of zinloosheid. Zin is een 'differentiële categorie' waartegenover alleen het niets of de chaos staat. Zonder zin zou de autopoïësis van psychische en sociale systemen tot stilstand komen. Zin is louter immanent en heeft geen metafysische, laat staan religieuze oorsprong of grond. Zin is ook losgemaakt van het subject en diens leefwereld. Bij Luhmann wordt op die manier de ervaring van zinverlies en daarmee de zingevingscrisis van de moderniteit weggedefinieerd. Ik heb daar moeite mee, omdat de ervaring van zinverlies niet zonder betekenis is en daarmee geen recht gedaan wordt door Luhmann.

Voor Dooyeweerd is de gehele werkelijkheid door God geschapen als zin(vol), dat is de verticale dimensie van zin. Zin is hierom primair een gegeven zin. Zingeving door mensen antwoordt hierop en is dus secundair, gegeven zin is haar mogelijkheidsvoorwaarde. De horizontale dimensie van zin bestaat voor hem in de

verwijzing van de 'dingen' naar elkaar oftewel hun zinsamenhang; strikt genomen een zinsamenhang-in-zinverscheidenheid. Niets staat geïsoleerd op zichzelf. In de moderniteit heeft evenwel de mens zichzelf autonoom verklaard en daarmee uit de gegeven zinsamenhang gelicht. Zo ontstond de kloof tussen zingevend subject en van zin verstoken object, voor Dooyeweerd een belangrijke oorzaak van de zingevingscrisis van de moderniteit. Oppervlakkig gezien is er een overeenkomst met Luhmann waar het gaat om het onvernietigbare karakter van zin. Maar anders dan bij Luhmann heeft zin niet alleen horizontale verwijzingsmogelijkheden, maar is ze primair in verticale zin betrokken op God als schepper. De mogelijkheid tot afval van God (ongeloof, zonde) impliceert dat het zicht op de zin van de werkelijkheid en daarmee ook de zin van het persoonlijk leven teloor kan gaan. Ik heb dat zinsverduistering genoemd. Dat is voor Dooyeweerd een tweede belangrijke oorzaak van de zingevingscrisis.

De positie van Frank ten aanzien van de zingevingscrisis van de moderniteit is van de vier denkers de meest complexe. De belangrijkste reden voor de dubbelheid van zin en zinloosheid ligt in zijn synthese van christelijk geloof en neoplatoonse ontologie en metafysica. Enerzijds gaat zin terug op de goddelijke grondslagen van de samenleving en de werkelijkheid. In deze metafysische en religieuze betekenis is zin, evenals bij Dooyeweerd, onvernietigbaar. Anderzijds is voor Frank, ook gegeven 'de bittere ervaring van het moderne', met de doorwerking van het Kwaad en het nihilisme, de (empirische) werkelijkheid volstrekt zinloos. Alleen dankzij de werking van de 'goddelijke genadekrachten' in het hart van de mens druppelt er als door een infuus zin(volheid) in een zinloze werkelijkheid. Dat maakt dat de menselijke conditie en de samenleving verscheurd worden door een strijd tussen zin en zinloosheid. Gegeven Franks nadruk op de geestelijke grondslagen van de werkelijkheid is het niet goed voorstelbaar dat ze als zodanig zonder zin is. De neoplatoonse verbinding van zijnsverlies met zinverlies is de oorzaak van deze spanning. Frank heeft een uitsluitend verticale opvatting van zin, voor een horizontale zin of zinsamenhang lijkt bij hem geen ruimte te zijn. Dat is precies de omgekeerde positie van Luhmann.

Taylor deelt met Frank de opvatting dat er in de moderniteit sprake is van zinverlies, ja van (ervaringen van) zinloosheid. Hierbij rijst de zelf-reflexieve vraag of die ervaring *zelf* betekenisvol of betekenisloos is. Taylor verbindt zinverlies uitsluitend aan de moderniteit, omdat de hiërarchisch-teleologische orde van Vormen (Ideeën) is weggefallen in de overgang naar de moderne morele orde (MMO). In eerstgenoemde orde viel zin samen met de doelloorzaken van de 'dingen'. Bij Frank is zinloosheid fundamenteel, ze is karakteristiek voor de bestaanswijze

van de (empirische) werkelijkheid als zodanig en niet pas opgekomen met de moderniteit. Bij Taylor betekent genoemde overgang dat er pas in de moderniteit de mogelijkheid optreedt van zinverlies en zinloosheid. Als belangrijkste oorzaak verwijst hij naar de instrumentele rationalisering van de samenleving. Zij gaat terug op de tegenoverstelling van het subject, opgevat als onthecht *buffered self*, en de wereld van het object. Op dit punt is er een overeenkomst met Dooyeweerd.

In zijn analyse verbindt Taylor zinverlies met de onttovering van de wereld onder invloed van de moderne natuurwetenschap. Het daarmee gepaard gaande mechanistische wereldbeeld kent slechts werkoorzaken, waarvan hij vooronderstelt dat ze zonder zin zijn. De gedifferentieerde wereld van de (sociale) structuur, de domeinen van economie, politiek, technologie, wetenschap enzovoort, vraagt vanwege haar onleefbaarheid en tekort aan humaniteit om compensatie van(uit) de anti-structuur (5.5.3). Hier kunnen mensen wel zin(volheid) en herbetovering ervaren, ook al is dat slechts tijdelijk. Zin is dan uitsluitend verbonden met de privélevens van mensen die zichzelf op een authentieke wijze willen uitdrukken. Zinervaring gaat op in *human flourishing*, natuur en kosmos vallen erbuiten. Zo resulteert er een dualiteit, misschien zelfs dualisme, van zinloze structuur en zinvolle anti-structuur. Dat beperkt de reikwijdte van zin(volheid) dus aanzienlijk, zeker in vergelijking met Dooyeweerd en deels ook met Luhmann bij wie in ieder geval sociale systemen zin-systemen zijn. Tenslotte blijft bij Taylor onduidelijk of en in hoeverre zin(volheid) ook verticaal betrokken wordt op God.

Tot slot maak ik een algemene opmerking over de zingevingproblematiek van de late moderniteit. Daarin is niet of nauwelijks sprake van een erkenning van een gegeven zin(volheid). De focus ligt op zingeving door mensen. Hoewel er velerlei vormen van gemeenschappelijke zingeving voorkomen (in arbeid, sport, liefdesrelaties enzovoort), valt mij op dat onder een neoliberaal gesternte zingeving in sterke mate geïndividualiseerd is. Veel mensen willen zich in hun manier van leven onderscheiden ten opzichte van elkaar. Taylor spreekt over een 'cultuur van authenticiteit'. Tot de positieve kanten daarvan behoort dat mensen bewust reflecteren op wie en wat ze graag willen zijn, zich persoonlijk met hun talenten kunnen ontwikkelen en hoe ze een betekenisvol leven tot bloei willen brengen.

De individualisering van zingeving heeft echter ook een schaduwzijde, namelijk dat mensen op zichzelf teruggeworpen worden en zingeving soms een (te) zware last blijkt te zijn (SCP, 2022). Niet iedereen heeft in dezelfde mate toegang tot bronnen van zingeving en zinervaring om te komen tot *human flourishing* (Taylor). Daarnaast

heeft Van den Bercken (2014, 60-62) dit immanente levensideaal gerelativeerd vanuit de zogenoemde 'humanistische paradox':

... als je zegt dat je gelooft in een leven vóór de dood omdat de zin van het leven uitsluitend daar ligt, kun je dat alleen met recht en reden zeggen als je persoonlijk de kansen van het leven hebt kunnen benutten en genieten, en dat impliceert het voorbijgaan aan de mislukte helft van de mensheid. Zo bezien is de humanistische levensvisie juist een vlucht uit de aardse werkelijkheid ... Elke humanistische filosofie, hoe menslievend ook, loopt onvermijdelijk stuk op het probleem van het menselijk lijden. Het heeft de existentiële pechvogels van de geschiedenis niets te bieden, zelfs niet de illusie dat hun lijden ergens toe dient, behalve voor het welzijn van de geluksvogels.

(3) De legitimeringscrisis van de moderniteit verwijst naar de problematisering of de-legitimering van de maatschappelijke orde, oftewel, in mijn onderzoek, van de maatgevende orde van de moderniteit. Het gaat dan om de vraag naar de (on)rechtmatigheid van de maatschappelijke orde. De discussie hierover is per definitie zelf-reflexief, omdat de samenleving daarin oordeelt over zichzelf (zie **4.1**).

Van de vier denkers is Taylor het meest expliciet ingegaan op de problematiek van legitimering, maar op de achtergrond speelt ze ook mee bij de drie andere denkers. Er zijn verschillende invalshoeken van waaruit bij Taylor de legitimering(scrisis) van de moderniteit aan de orde komt: (a) de drie Durkheimiaanse regimes van de verhouding van religie tot de samenleving, (b) de Moderne Morele Orde (MMO) en de daarvan afgeleide moderne sociale voorstellingen en (c) de dualiteit van structuur en anti-structuur. In de late moderniteit zijn de religieuze en morele legitimaties van de maatschappelijke orde, respectievelijk door één dominante godsdienst en door een pluraliteit van gelijkberechtigde kerkelijke denominaties danwel religies, weggefallen. Onder het post-Durkheimiaanse regime is de verbinding tussen religie en maatschappelijke orde verbroken en iedere vorm van geloof teruggebracht tot geprivatiseerde spiritualiteit. Daarmee zijn religie en daarvan afgeleide moraal geen bron meer van legitimering van de maatschappelijke orde (**4.6.1**). De drie moderne sociale voorstellingen van markteconomie, de publieke sfeer en volkssoevereiniteit als legitimering van het overheidsgezag kennen een instrumentele rechtvaardiging vanuit de MMO die gericht is op welvaart en veiligheid (**5.5.1**). Taylors dialectische relatie tussen (gedifferentieerde maatschappelijke) structuur en anti-structuur is misschien wel het belangrijkste voor zijn interpretatie van de legitimeringscrisis. De

anti-structuur compenseert de onleefbaarheid van de structuur en biedt hierom een impliciete en externe rechtvaardiging van de wereld van de structuur.

Bij Luhmann kan strikt genomen geen sprake zijn van een legitimeringscrisis van de moderne maatschappij, omdat ze is zoals ze is. Maar hiermee is niet alles gezegd (zie **7.7**). Zo ondermijnt de facto het bestaan van alternatieve conceptualisering van de moderniteit zoals van Frank, Dooyeweerd en Taylor Luhmanns vooronderstelling op dit punt. Een belangrijk gevolg van het primaat van functionele differentiëring is dat voor Luhmann de moderne maatschappij polycentrisch is geworden. Er is niet langer één allesbepalend en sturend centrum (religie, moraal of de staat) die tegelijk de ordening van de samenleving legitimeert. De moderniteit is een vrijzwevende constructie en daarmee inherent instabiel wat betreft haar ordening en de legitimering ervan. Het wegvallen van religie als mogelijke bron van legitimering van de maatschappelijke orde deelt Luhmann met Taylor, zij het met een andere onderbouwing.

Bij Frank en Dooyeweerd blijft de legitimeringscrisis impliciet, ze maakt deel uit van de bredere culturele crisis van de moderniteit waarover zij uitvoerige beschouwingen hebben gegeven. Dat geldt met name voor de crisis en ontbinding van het humanisme alsook voor het grondmotief van het vooruitgangsgeloof. Voor Frank zijn de geestelijke grondslagen van de samenleving, uitgewerkt in een zestal normatieve principes (zie **5.2.3**), de bron van een mogelijke legitimering van de maatschappelijke orde van de moderniteit. Dat toont zich in de hiërarchie van principes en met name in het hoogste principe van (onderlinge) dienst. Bij Dooyeweerd is de tegenstelling tussen ontsluiting en toesluiting van de samenleving het belangrijkste normatieve criterium dat richtinggevend is voor de (de-)legitimering van de maatschappelijke orde (zie **5.3.3**). Op hun beurt staan processen van ontsluiting en toesluiting onder leiding van de grondmotieven waarbij voor de moderniteit het humanistisch grondmotief het meest dominant is (**3.3.4, 4.4**).

Dan kom ik nu toe aan de beantwoording van de tweede hoofdvraag: *Hoe* kan zij [de zingeavings- en legitimatiecrisis van de moderniteit] volgens hen [de vier denkers] in haar nihilistische kern en consequenties te boven gekomen worden? Ik geef hieronder een viertal conclusies.

(1) De nihilistische kern van de moderniteit kan alleen doorbroken worden indien haar vooronderstelde gesloten wereldbeeld kritisch ter discussie gesteld wordt. Hierin bestaat overeenstemming tussen Frank, Dooyeweerd en Taylor.

Voor Luhmann ontbreekt hiertoe de noodzaak, omdat voor hem de functioneel gedifferentieerde moderne maatschappij met het lege centrum de laatste, immanente horizon vormt. Voor de drie andere denkers dient het immanente kader van de moderniteit niet alleen verruimd, maar vooral doorbroken te worden. Dat kan mensen uit de beklemming van het nihilisme bevrijden en hen nieuwe hoop bieden, ook om de 'malaises van de moderniteit' (cf. Taylor), waaronder zinverlies en zinsverduistering, te boven te komen. Dit is een noodzakelijke, maar (nog) niet voldoende voorwaarde voor een hernieuwde zinervaring. Mijns inziens is het wel een universele voorwaarde, namelijk voor zover de moderniteit een universeel karakter heeft aangenomen, al dan niet in de vorm van *multiple modernities* (cf. Eisenstadt, 2.5.2). Het gaat om *healing modernity* door *beyond modernity* te gaan (Goudzwaard & Bartholomew, 2017, 106, 122). Dat is een gezichtspunt dat ik deel, omdat de moderniteit zich niet op eigen kracht van nihilisme en zinloosheid kan bevrijden (cf. 2.6.2).

(2) Een andere en inclusievere oftewel getransformeerde moderniteit zou daarom ten minste gebaseerd dienen te zijn op de navolgende overwegingen en inzichten (cf. 8.4 t/m 8.7). Hiermee beantwoord ik tegelijk ook de vijfde onderzoeksvraag (cf. 1.2, 8.1).

a. Een rehabilitatie van de *common sense* en de alledaagse leefwereld, haar aanvaarding van de (sociale) werkelijkheid als geschenk en antwoord, waarmee het antwoord-karakter van de mens correleert en resoneert. Het doet een appel op diens verantwoordelijkheid als rentmeester, profeet en priester van het huis van de zin. Dat impliceert onder andere dat de vervlochten systemen van economie, politiek, wetenschap en techniek in normatieve zin begrensd dienen te worden in plaats van als een gezwel voort te woekeren en andere maatschappelijke domeinen zoals kunst en cultuur, godsdienst, zorg, sport en spel en andere te marginaliseren en hun goede leven te benemen (zie Dooyeweerd over de basale norm van de cultuureconomie, cf. 5.3.3).

b. Een erkenning van de *transcendentale openheid* van de (sociale) werkelijkheid, op basis van een ontologische blikverruiming (cf. Dooyeweerd), waarmee de verwijzing naar God als schepper en onderhouder van de wereld ruimte krijgt om zich (opnieuw) te tonen (epifanie). Dit is de *verticale* dimensie van zin(ervaring). Een noodzakelijke voorwaarde hierbij is dat er afstand wordt genomen van iedere vorm van naturalistische reductie van de werkelijkheid, inclusief de mens. Als beelddrager van God is en blijft de mens geconstitueerd als religieus wezen, in verbondenheid met de ware Oorsprong van de werkelijkheid òf met valse idolen en afgoden (cf.

Frank en Dooyeweerd). Hier kan zelfs de meest nihilistische mens als beeld Gods niet doorheen zakken. Het antwoord-karakter van mens en werkelijkheid op het appel (Woord) van God laat zich, soms zijns ondanks, niet blijvend verloochenen. Nihilisme in al haar gedaanten heeft een harde, creatuurlijke ondergrens.

c. Een *hermeneutiek van liefde, ontvankelijkheid en vertrouwen* die open staat voor het onuitputtelijke en geheimeniskarakter van de werkelijkheid en zich aan het (instrumenteel-rationele) beheersingsstreven van de mens onttrekt en dat ook relativeert. Dat sluit ook de levende en niet-levende natuur (dieren, planten, gesteenten, mineralen en bodemschatten, ecosystemen, landschappen) in en wil daaraan recht doen. Het vraagt om een ethische grondhouding (ethos) van respect, eerbied en terughoudendheid die zich toont in een omzichtige omgang met al wat is of niet meer is (onze doden). Misschien is het beter om 'niet-meer-zijn' te vervangen door zijn-in-andere-zijnsdimensies of hoger-dimensionale werelden, die de onze omsluiten; dimensies waar wij geen (directe) toegang toe hebben maar waaraan onze drie- of vierdimensionale wereld niettemin participeert; vergelijkbaar met de participatie van een tweedimensionaal plat vlak in een driedimensionale pyramide (zie Husserls voorbeeld van de kubus in **8.5.1**; de verwijzing naar 'hogere werelden' bij Dostojevski, 2005, 390-391; Abbott, 1992). Sinds Einsteins relativiteitstheorie geldt de (ruimte-)tijd als vierde dimensie.

d. Een *beseft van eindigheid en vergankelijkheid* van de aardse werkelijkheid, inclusief een uiteindelijke transcendentaal-eschatologische transformatie van de moderniteit en van het menselijk leven daarbinnen. Dat vraagt onder andere om een zekere rehabilitatie van het *memento mori* in een spanningsvolle verhouding tot de *affirmation of ordinary life* (Taylor), die teruggaat op het bijbelse scheppings- en verlossingsmotief (Dooyeweerd en Frank). In deze fundamentele zin geldt: niets is hier blijvend, ook duurzame ontwikkeling van samenleving en natuur niet, hoezeer dat in normatief opzicht tegenwoordig ook geboden is. Het blijft relatief *sub specie aeternitatis*. De eeuwigheid alleen is in absolute zin duurzaam.

(3) De (ultieme) transformatie van de moderniteit gaat in mijn optiek, en daarin volg ik Van Gogh en Dostojevski (zie het *Supplement*), in wereldbeschouwelijke zin langs de weg van het tarwegraan: ze vraagt een afsterven aan zichzelf, met name van haar nihilistische kern, teneinde nieuw leven, hoop en perspectief ingeblazen te krijgen (zie Johannes 12:24; cf. Wirzba, 2021, 230, aangehaald in **8.6**). Dat onttrekt zich aan menselijke maakbaarheid. Het moment (fase) van afsterven (de negatie, het niets), de weg door lijden en dood, is dan als doorgangsfase het waarheidsmoment van het nihilisme. Maar indien dat gevangen blijft binnen het immanente kader, dan

resteert er een dode graankorrel die niet (meer) tot vrucht dragen in staat is. In dat geval vervliegt iedere hoop, verwachting en zin en rest een *abbyss of despair* (Boelgakov, 2002, 346, zie **2.6**). Dat is zoiets als de hel, het afgesneden zijn van hoop, liefde en zin, ja van God zelf. In de woorden van Dostojevski (2005, 393-395): '... het [is] het lijden omdat je niet meer kunt liefhebben' (393). Deze transformatie vooronderstelt zowel een radicale zelfkennis en levensvernieuwing als ook een architectonische maatschappijkritiek (zie Zuidervaart, 2016, 252-276; 2022, 87-103; Zijlstra, 2013).

(4) De vraag naar de zin van de moderniteit kan alleen betekenisvol gesteld worden binnen het ruimere kader van de vraag naar de zin van de (wereld)geschiedenis en vooral haar eschatologische einde en doorstart (cf. **8.7**). Anders zou de moderniteit geïsoleerd en verzelfstandigd worden ten opzichte van andere, eerdere en eventueel latere historische constellaties. Dat relativeert de bijdrage van de moderniteit, in de zin van de moderne tijd, aan de *shalom* (als hyper-zin) van de mensheid en de schepping – hun *interconnected flourishing* – als slechts één van de tijdperken van de wereldgeschiedenis, hoe betekenisvol haar verworvenheden ook mogen zijn (geweest). Historische perioden staan alle gelijkelijk *unmittelbar zu Gott* (Von Ranke), dat is de *verticale* dimensie van zin(ervaring). Vossler (1979, 158) heeft in zijn essay *Geschichte als Sinn* Von Ranke's adagium aldus geradicaliseerd: 'Doch das genügt nicht, denn nicht bloß jede Epoche, *jede Tat* in der Geschichte ist unmittelbar zu Gott ...' [mijn cursivering, AZ]. De (lelijke) uitdrukking *interconnected flourishing of all creatures* ontleen ik aan Zuidervaart (2022, 9-10, 178-179; 2016, 263, 267-268, 272). Dat is voor mij ook een correctie op Taylors eenzijdige, want antropocentrische focus op *human flourishing*.

Het hierboven geschetste ruimere kader en het uiteindelijke perspectief van *shalom* zou het richtpunt moeten zijn van een systeemkritiek op de huidige (neoliberale) vormgeving van de late moderniteit. Wie van 'mijn' vier denkers komt daar het dichtst bij en met welke bijdragen? Luhmann valt af omdat voor hem de moderniteit is wat ze is. Zijn systeemtheoretische analyses van met name economie, politiek en wetenschap bevatten, zijns ondanks, niettemin waardevolle inzichten die binnen een normatief kader ingezet kunnen worden voor een systeemkritiek. Dat heeft bijvoorbeeld Habermas gedaan met zijn these van de kolonisering van de leefwereld door de subsystemen van economie en politiek. Betekenisvol bij Luhmann acht ik ook het aggregatieniveau van (sociale) systemen dat als zodanig bij de drie andere denkers ontbreekt en mijns inziens wel nodig is. De bijdragen van Frank en Taylor liggen voor mij in hun dieptepeilingen van het Kwaad en geweld en de doorwerking ervan in de laatmoderne sociale structuren. Dat geldt

ook van hun analyses van een geschonden humaniteit, de betekenis van *agapè* en de erkenning van de mens als persoon (personalisme) als weg naar herstel. Voor Taylor noem ik ook zijn kritiek op instrumentele rationalisering in de moderniteit; voor Frank zijn integratie van maatschappelijke domeinen (de empirische 'wijs') in het metafysische 'Wij'. Van daaruit is een kritiek mogelijk op tal van (oneigenlijke) scheidingen en scheidslijnen in de laatmoderne samenleving: economisch, politiek, cultureel enzovoort.

Dooyeweerts bijdrage ligt vooral in een gegeven, veelkleurige, intrinsieke normativiteit van de werkelijkheid waarop een maatschappelijke orde, economische orde en rechtsorde zou behoren te responderen en vorm aan te geven. Vele geestverwanten in uiteenlopende culturele, politieke en economische contexten hebben vanuit Dooyeweerts filosofie betekenisvolle elementen voor een systeemkritiek aangedragen (zie de voorbeelden bij Verkerk et al., 2025, 173-235). De internationale en interdisciplinaire doorwerking van zijn denken biedt een vruchtbare voedingsbodem voor uitwerking(en) van een systeemkritiek. Ik noem hier *pars pro toto* alleen het recente werk van Zuidervaat (2016, 2022) en Goudzwaard & Bartholomew (2017). Tenslotte is voor mijzelf het christelijk geloof een niet opdrogende bron van architectonische kritiek. Juist omdat het niet meer door belangenverstrengeling gebonden is aan de staat (cf. Taylor) ligt hier een 'geopend portaal naar een theologische kritiek om het in zichzelf besloten kapitalisme te transcenderen' (cf. Davis in 1.1.2). Deze motivatie deel ik met Frank, Dooyeweerd en Taylor.

Terug naar de pakjesbezorger

Het trieste, ontsporende leven van pakjesbezorger Ricky Turner en zijn gezin in de film *Sorry We Missed You* uit het begin van **Hoofdstuk 1** is een direct gevolg van hardvochtige uitbuiting door zijn geldbeluste baas Maloney. Als we uitzoomen, zien we dat zijn belabberde arbeidsomstandigheden en onderbetaling kenmerkend zijn voor het neoliberale marktregime dat de late moderniteit domineert en waaronder velen lijden (cf. 1.1; Han, 2011, 2014). Binnen dit regime zijn ketens van productie en consumptie zodanig georganiseerd dat effectiviteit en efficiëntie allesbepalend, dus verabsoluteerd, zijn en horig gemaakt aan winstmaximalisatie van bedrijven en hun aandeelhouders(waarde), kleine baasjes zoals Maloney en hun onzichtbare, anonieme bovenbazen (cf. Herzog, 2025). Ritzer (1993) heeft – in het voetspoor van Weber – voor deze geïntensiveerde rationalisering de term McDonaldisering geïntroduceerd. Het onvermijdelijk gevolg is een *race-to-the-bottom* voor uitzendkrachten zoals Ricky en thuiszorgmedewerkers zoals Abbey. Normen van rechtvaardigheid, veiligheid, solidariteit en billijkheid zijn gemarginaliseerd, uitbuiting

geïnternaliseerd. Het is belangrijk om pakjesbezorgers niet als individuen te *framen*, dat zou een impliciete bijval zijn aan de neoliberale ideologie, waarmee een verdeel-en-heers beleid ('voor jou tien anderen') gerechtvaardigd wordt.

Luhmann zou hier – zijns ondanks, in navolging van Marx – spreken van een *autopoïëtisch* systeem dat zichzelf reproduceert en zo continueert (cf. **3.4.4**). De directie en aandeelhouders van zo'n pakketdienst merken uiteraard niets van bezorgklachten, zij vertoeven in een meta-wereld van spreadsheets waaruit de leefwereld van Ricky en zijn collega's is weggeorganiseerd (cf. Beck, 1988). Meestal kijken consumenten niet verder dan hun eigen belang: zo snel, zo goedkoop en zoveel mogelijk pakketjes bezorgd krijgen. Zij vragen zich nauwelijks af onder welke omstandigheden pakjesbezorgers hun werk moeten doen. Kennelijk zien veel consumenten niet, of willen ze niet zien, in welke keten(s) pakketbezorgers gevangen zitten (cf. Webers *stahlhartes Gehäuse*, het motto van **Hoofdstuk 5**).

In de eredienst van het Groot-Kapitaal staan pakjesbezorgers met flexkrachten, werknemers en kleine zelfstandigen in lage lonen landen – waar veel pakketjes vandaan komen – onderaan de maatschappelijke ladder. Zij maken met arbeidsmigranten deel uit van het precariaat (Standing, 2015). Ze lijken op misdienaren die hand-en-span-diensten verlenen aan de continuering van deze nimmer eindigende verering van het Opperwezen van de Consumptie. Consumenten zijn de gelovigen in de 'Kerk' van de Marktideologie, dienaren van dit continu veeleisende en onbarmhartige Opperwezen.

Taylor en Ferry zouden dit interpreteren als een vorm van *immanente transcendentie*, dat wil zeggen dat de markt, op zichzelf een normaal maatschappelijk fenomeen, als een idool vereerd wordt (cf. **8.5.1**). Het fungeert in de geseculariseerde moderniteit als troebele bron van zingeving, die een existentiële en nihilistische leegte compenseert. In **1.1.1** constateerde ik dat de neoliberale marktideologie de bijkans enige vorm van *publiek gedeelde* zingeving is, vrijwel alle andere bronnen van zingeving zijn geprivatiseerd en gecommercialiseerd, teruggebracht tot hun geldwaarde. In een *oneliner*: Geld is god en god is Geld (in bijbels idioom: de Mammon). Geld en consumptie zijn voor velen de maatstaf van een geslaagd, gelukkig en dus zinvol leven. Maar waarom zijn er dan zoveel mensen met burn-outs en depressies, is er zoveel ontevredenheid en onbehagen in een hyperwelvarend Westen en is onze samenleving hypernerveus, zo vraag ik mij af? (cf. Raad voor Volksgezondheid & Samenleving, 2025). En waarom kan de jeugdzorg al die ontregelde jongeren niet aan (neem de ontspoorde kinderen van Ricky en Abbie), wemelt de publieke ruimte van de 'verwarde personen' en strandt bijna de helft van alle liefdesrelaties?

De hoogmis van het Groot-Kapitaal speelt zich niet alleen maar bij consumenten thuis af, want zij zoeken ook beleving en vertier buiten de deur. Daartoe zijn er afgezonderde, quasi-sacrale plaatsen, beter bekend als paradijselijke *shopping malls* en *outlets* oftewel met een goedgekozen term van Ritzer: 'kathedralen van consumptie'.⁷²² Bij iedere pinbetaling vindt de consecratie plaats, niet langer gemeenschappelijk zoals in de eucharistie, maar geheel geïndividualiseerd conform de heersende neoliberale ideologie. Op het moment van betaling zijn we getuige van het wonder van de 'transsubstantiatie', namelijk de omzetting van geld in (consumptie)goed, nauwkeuriger: van Geld in god. De consument ervaart op dat ondeelbare ogenblik, *mindful* levend in het 'nu', de *communio* met het Groot-Kapitaal. Een voor velen maandelijks, wekelijks of zelfs dagelijks terugkerend ritueel ('shop till you drop!', 'Black Friday'). Van rand- of onkerkelijkheid is in deze afgodendienst nauwelijks sprake. Het consumentisme werkt namelijk verslavend, als was het een nieuw opium van het volk (Bauman, 2000, 72-90).

Deze 'kathedralen van consumptie' zijn intussen wel gebaseerd op sociale uitsluiting van iedereen die geen koopkrachtige vraag vertegenwoordigt. Voor hen geen *human flourishing*. Ik vrees dat het ook geldt voor Ricky en zijn gezin: zij moeten zien te overleven. Hun gedaalde sociale status maakt dat zij zich buiten voegen in een processie rond de *malls* van hedendaagse ketters zoals zwervers, vluchtelingen, verwarde personen, asceten en proleten. Dan blijkt ineens het Opperwezen van de Consumptie een wrede god zonder enige compassie. Security en surveillance boven alles! Concluderend: de bredere context van Ricky de pakjesbezorger laat zien hoe(zeer) de zingevings- en legitimeringscrisis van de late moderniteit en de laat-kapitalistische productiewijze met elkaar vervlochten zijn geraakt. Dat geldt ook van al die verveelde consumenten en hun 'eeuwige herhaling van hetzelfde' (Nietzsche).

^{722.} Ritzer (2010, 9-19, 33-35, 187-211).

Literatuur

- Abbey, Ruth, *Charles Taylor*, Princeton, 2000
- Abbey, Ruth (ed.), *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*, Cambridge, 2004
- Abbott, Edwin A., *Flatland: A Romance in Many Dimensions*, Garden City (NY), 1992 (oorspr. 1884; roman) Abrahamse, Jan Martijn, *Verlangen naar het heilige. Herontdekken wat we verloren hebben*, Utrecht, 2024
- Achterhuis, Hans, *De utopie van de vrije markt*, Rotterdam, 2010
- Achterhuis, Hans; Nico Koning, *De kunst van het vreedzaam vechten. Een zoektocht naar de bronnen van geweldbeteugeling*, Rotterdam, 2017, 2^e dr. (oorspr. 2014)
- Adorno, Theodor W. & Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt aM, 2022 (oorspr. 1947)
- Alberts, E. & Alla Peeters-Podgaevskaja (samenstelling en vertaling), *De Russische idee. Twee eeuwen Russische filosofie*, Amsterdam, 2026
- Alvesson, Mats, *The Triumph of Emptiness. Consumption, Higher Education & Work Organization*, Oxford, 2013 Archer, Margaret S., *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge, 2012
- Augustinus, Aurelius, *Belijdenissen*, Baarn, 1988 (oorspr. 397 na Chr.)
- Baars, Paul, *Aartspriester Pavel Adelgeim (1938-2013). De laatste vrije priester van Rusland?*, Nijmegen, 2022 (Verkenningen in het Oosters Christendom. dl. 11)
- Baecker, Dirk et al., *Was tun, Herr Luhmann? Vorletzte Gespräche mit Niklas Luhmann*, Berlin, 2009
- Balkenende, Jan Peter & Govert Buijs, *Capitalism Reconnected. Toward a Sustainable, Inclusive and Innovative Market Economy in Europe*, Amsterdam, 2024
- Banham, Gary & Charlie Blake (eds.), *Evil Spirits. Nihilism and the Fate of Modernity*, Manchester, 2000
- Baraldi, Claudio; Giancarlo Corsi and Elena Esposito, *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt aM, 1997
- Bauman, Zygmunt, *Liquid Modernity*, Cambridge, 2000
- Bauman, Zygmunt, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt aM, 1995 (oorspr. 1991)
- Bauman, Zygmunt *Modernity and the Holocaust*, Ithaca (NY), 1989
- Bauman, Zygmunt, *Postmodernity and its Discontents*, 1997
- Bauman, Zygmunt, *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*, Cambridge (UK), 2004
- Bauman, Zygmunt, *Wat is het nut van de sociologie? Gesprekken met Michael Hviid Jacobsen en Keith Tester*, Amsterdam, 2014
- Bavinck, Herman, *Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen, 1998 (oorspr. 1895), 7e dr., 4 Delen
- Bayer, Oswald, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, Tübingen, 1990, 2^e vermeerderde dr.
- Beck, Ulrich, *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt aM, 1988
- Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt aM, 1986
- Beck, Ulrich, *Weltrisikogesellschaft: auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt aM, 2008
- Beck, Ulrich & Wolfgang Bonß (Hrsg.), *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt aM, 2002
- Beck, Ulrich; Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt aM, 1996
- Becker, Henk A., *De toekomst van de Verloren Generatie*, Amsterdam, 1997
- Becker, Marcel; Paul van Tongeren et al., *Deugdeethiek en integriteit. Achtergronden en aanbevelingen*, Assen, 2010

- Bender, Courtney, "Every Meaning Will have its Homecoming Festival: A Secular Age and the Senses of Modern Spirituality, in: Zemmin, Florian; Colin Jager, Guido Vanheeswick (Eds.), *Working with A Secular Age. Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylors Master Narrative*, Berlin, 2017, 283-303
- Bercken, Wil van den, *Christian Fiction and Religious Realism in the Novels of Dostoevsky*, London, 2011
- Bercken, Wil van den, *Tegen de religieuze behaaglijkheid. Een onvroom pleidooi voor het Christendom*, Baarn, 2003
- Berdiaev, Nikolai A. et al., *Vekhi. Landmarks: A Collection of Articles about the Russian Intelligentsia*, Londen, 1994 (oorspr. 1909)
- Berghaus, Margot, *Luhmann leicht gemacht*, Köln, 2004, 2. Aufl.
- Beukel, Arie van den, *De dingen hebben hun geheim. Gedachten over natuurkunde, God en mens*, Baarn, 1990
- Blanke, Eberhard, "Niklas Luhmann: ... stattdessen ...". *Eine biografische Einführung*, Norderstedt, 2017
- Blokhuis, Peter, *Homo communicans – De communicerende mens*, in: Govert Buijs et al. (red.) *Homo Respondens. Verkenningen rond het mens-zijn*, Amsterdam, 2005, 181-190
- Blumenberg, Hans, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt aM, 1983, 2. durchgesehene Auflage
- Bod, Rens, *Waarom ben ik hier? Een kleine wereldgeschiedenis van zingeving*, Amsterdam, 2023
- Boelgakov, Michail, *De meester en Margarita*, Amsterdam, 1997 (oorspr. 1966-1967), Verzamelde Werken Deel III, Russische Bibliotheek
- Boelgakov, Sergej, Heroism and Asceticism. Reflections on the Religious Nature of the Russian Intelligentsia, in: Nikolai Berdiaev et al., *Landmarks*, Oxford, 1994 (oorspr. 1909), 17-49
- Boelgakov, Sergej, *Philosophy of Economy. The World as Household*, New Haven (CT), 2000 (oorspr. 1912)
- Boelgakov, Sergej, *Sophia. The Wisdom of God. An Outline of Sophiology*, Hudson (NY), 1993 (oorspr. 1937)
- Boelgakov, Sergej, *The Bride of the Lamb*, Grand Rapids (MI), 2002 (oorspr. 1945)
- Boelgakov, Sergej, *The Sophiology of Death. Essays on Eschatology: Personal, Political, Universal*, Eugene (OR), 2021
- Boelgakov, Sergej, *Unfading Light. Contemplations and Speculations*, Grand Rapids, 2012 (oorspr. 1917)
- Boer, Theo de, De filosofie van Dooyeweerd, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, vol. 76 (1984), nr. 4, 247-261
- Boer, Theo de & Sander Griffioen (red.), *Pluralisme: cultuurfilosofische beschouwingen*, Amsterdam, 1995
- Boltanski, Luc & Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, London, 2007 (oorspr. 1999)
- Bom, Klaas, *De ruimte van het hart. Kennen en willen in de antropologie van Blaise Pascal*, Assen, 1999 (proefschrift)
- Bom, Klaas, *Een andere moderniteit. Blaise Pascal over voelen, denken en liefhebben*, Amsterdam, 2023
- Boobbyer, Philip, S. L. Frank. *The Life and Work of A Russian Philosopher 1877-1950*, Athens (Ohio), 1995
- Boobbyer, Philip, Semyon Frank, in: *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, Oxford, 2020, 495-509
- Booij, Thijs, *Een stille omwenteling: het gereformeerde leven in onze jeugd*, Amsterdam, 1956
- Booij, Thijs, *En dan zijn er nog de generaties: beeld van de Nederlandse generaties in deze eeuw*, Kampen, 1980
- Bos, Abraham P., Transformation and Deformation in Philosophy, in: *Philosophia Reformata*, vol. 52 (1987), 135-138
- Boterman, Frits, *Cultuur als macht. Cultuurgeschiedenis van Duitsland 1800 tot heden*, Amsterdam-Utrecht, 2014
- Bourdieu, Pierre & Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, 1992

- Boutellier, Hans, *De improvisatiemaatschappij. Over de sociale ordening van een onbegrensde wereld*, Amsterdam, 2010
- Bouwsma, William J., *Johannes Calvijn. De man en zijn tijd*, Amsterdam: Balans, 1991
- Bremmers, Chris; Andrew Smith & Jean-Pierre Wils (eds.), *Beyond Nihilism?*, Nordhausen, 2018
- Breuer, Ingeborg, *Taylor*, Rotterdam, 2002
- Brink, Gabriël van den, *Moderniteit als opgave. Een antwoord aan relativisme en conservatisme*, Amsterdam, 2007
- Brink, Gabriël van den, *Ruw ontwaken uit een neoliberale droom en de eigenheid van het Europese continent*, Amsterdam, 2020
- Bröckling, Ulrich, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt aM, 2007
- Brown, Wendy, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York, 2015
- Brown, Wendy, *Walled States, Waning Sovereignty*, New York, 2010
- Brunner, Otto; Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (afgekort: GGHL), Stuttgart, Bd 2 (E-G), 2004 (oorspr. 1975), 593-717 (het lemma Geschichte, auteur: Reinhart Koselleck); Bd. 3 (H-Me), 2004 (oorspr. 1982), 677-740 (het lemma Legitimität, Legalität, auteur: Thomas Würtenberger); Bd. 4 (Mi-Pre), 2004 (oorspr. 1978), 93-131 (het lemma Modern, Modernität, Moderne, auteur: Hans Ulrich Gumbrecht); 371-411 (het lemma Nihilismus, auteur: Manfred Riedel); Bd. 5 (Pro-Soz), 2004 (oorspr. 1984), 789-829 (het lemma Säkularisation, Säkularisierung, auteurs: Herman Zabel en Hans-Wolfgang Strätz) Bude, Heinz, *Solidarität. Die Zukunft einer grossen Idee*, München, 2019
- Buckler, Julie A., *Mapping St. Petersburg. Imperial Text and City Shape*, Princeton & Oxford, 2005
- Buijs, Govert (2012), *Publieke liefde. Agapè als bron voor maatschappelijke vernieuwing in tijden van crisis*, Amsterdam, 2012 (oratie)
- Buijs, Govert, *Waarom werken we zo hard? Op weg naar een economie van de vreugde*, Amsterdam, 2019
- Buijs, Govert; Peter Blokhuis, Sander Griffioen, Roel Kuiper (red.), *Homo Respondens. Verkenningen rond het mens-zijn*, Amsterdam, 2005
- Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, München, 2018 (oorspr. 1905 postuum verschenen, gebaseerd op zijn colleges in Basel in het wintersemester 1868-1869)
- Butterwegge, Christoph; Bettina Lösch & Ralf Ptak, *Kritik des Liberalismus*, Wiesbaden, 2008, 2. verbesserten Auflage
- Calhoun, Craig, Mark Juergensmeyer & Jonathan van Antwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Oxford, 2011
- Calvijn, Johannes, *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst*, Delft, 1985 (oorspr. 1559), 10e dr., 3 delen
- Caroll, Anthony J. & Staf Hellemans, Afterword: From Catholic Modernity to Religious Modernities, in: Caroll, Anthony J. & Staf Hellemans, *Modernity and Transcendence. A Dialogue with Charles Taylor*, Amsterdam, 2021, 206-242
- Caroll, Anthony J. & Staf Hellemans, Introduction: Modernity and Transcendence, in: Caroll, Anthony J. & Staf Hellemans (ed.), *Modernity and Transcendence. A Dialogue with Charles Taylor*, Amsterdam, 2021, 1-7
- Caroll, Anthony J. & Staf Hellemans (ed.), *Modernity and Transcendence. A Dialogue with Charles Taylor*, Amsterdam, 2021
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago & London, 1994
- Castells, Manuel, *The Rise of the Network Society. Second Edition*, Oxford, 2000 (oorspr. 1996)
- Chamberlain, Lesley, *The Philosophy Steamer. Lenin and the Exile of the Intelligentsia*, Londen, 2006

- Chaplin, Jonathan, *Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society*, Notre Dame (IN), 2011
- Chaplin, Jonathan (e.a.), *Multiculturele gerechtigheid. Een christelijk-wijsgerige visie in discussie*, Amsterdam, 2020.
- Clouser, Roy, *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the the Hidden Role of Religious Belief in Theory*, Notre Dame (IN), 1991
- Coates, Ruth, *Christianity in Bakhtin. God and the exiled author*, Cambridge, 1998
- Coolsaet, Willy, *Naar een andere moderniteit. Bevrijding van de waan van oneindigheid en bovenmenselijkheid*, Antwerpen, 2024
- Crimpen, Han van; Monique Berends – Albert (red.), *De brieven van Vincent van Gogh*, 's Gravenhage, 1990
- Crouch, Colin, *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus*, Berlin, 2011 (Engelse origineel: *The Strange Non-Death of Neoliberalism*, Cambridge, 2011)
- Davis, Creston, Introduction: Holy Saturday or Resurrection Sunday? Staging an unlikely Debate, in: Creston Davis (ed.), *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, Cambridge (Mass.), 2009, 3-23
- Davydov, Jurij N. & Piama P. Gaidenko, *Rußland und der Westen. Heidelberger Max Weber – Vorlesungen 1992*, Frankfurt aM, 1995
- Dengerink, Jan, *De zin van de werkelijkheid. Een wijsgerige benadering*, Amsterdam, 1986
- Deursen, Arie Th. van, *Een hoeksteen in verzuild bestel. De Vrije Universiteit 1880-2005*, Amsterdam, 2005
- Doeland, Lisa, *Apocalypsofe. Over recycling, groene groei en andere gevaarlijke fantasieën*, Utrecht, 2023
- Dooyeweerd, Herman, *A Christian Theory of Social Institutions* (afgekort: CTSI), La Jolla (CA), 1986 (vertaling van V)
- Dooyeweerd, Herman, *A New Critique of Theoretical Thought* (afgekort: NC), 4 Vols., Philipsburg (NJ), 1953-1958 (bewerkte vertaling van de WdW)
- Dooyeweerd, Herman, *De Beteekenis der Wetsidee voor Rechtswetenschap en Rechtsfilosofie*, Kampen, 1926
- Dooyeweerd, Herman, De transcendentale critiek van het wijsgeerig denken en de grondslagen van de wijsgeerige denkgemeenschap van het Avondland, *Philosophia Reformata*, vol. 6 (1941), 1-20
- Dooyeweerd, Herman, *De Wijsbegeerte der Wetsidee* (afgekort: WdW), Amsterdam, 1935-1936, 3 delen
- Dooyeweerd, Herman, Het oecumenisch-reformatorisch grondmotief van de wijsbegeerte der wetsidee en de grondslag der Vrije Universiteit, in: *Philosophia Reformata*, vol. 31 (1966), 3-15 (afscheidscollege VU)
- Dooyeweerd, Herman, *In the Twilight of Western Thought. Studies in the Pretended Autonomy of Philosophical Thought* (afgekort: TWT), Grand Rapids, 2012 (oorspr. 1960)
- Dooyeweerd, Herman, Maatstaven ter onderkenning van progressieve en reactionaire bewegingen in de historische ontwikkeling, in: Marcel E. Verburg (red.), *Herman Dooyeweerd. Grenzen van het theoretisch denken*, Baarn, 1986, 85-109 (oorspr. 1948)
- Dooyeweerd, Herman, *Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte, dl. 1* (afgekort: RSW), Franeker, 1949
- Dooyeweerd, Herman, *The Christian Idea of the State*, (afgekort: CIS), Nutley (N.J.), 1975 (oorspr. 1936 als lezing voor de Anti-revolutionaire Jongeren Actie [ARJA] 'De Christelijke Staatsidee')
- Dooyeweerd, Herman, *Verkenningen in de wijsbegeerte, de sociologie en de rechtsgeschiedenis* (afgekort: V), Amsterdam, 1963a, 2^e dr, Dooyeweerd, Herman, *Vernieuwing en Bezinning. Om het reformatorisch grondmotief* (afgekort: VB), Zutphen, 1963b, 2^e dr.
- Dostojevski, Fjodor, *Aantekeningen uit de ondergrondse*, Amsterdam, 2001a (oorspr. 1864), Verzamelde werken Deel IV, 135-246, Russische Bibliotheek

- Dostojevski, Fjodor, *Boze geesten*, Amsterdam, 2013, 6^e dr. (oorspr. 1872), Verzamelde werken Deel VII, Russische Bibliotheek
- Dostojevski, Fjodor, *Dagboek van een schrijver*, Amsterdam, 2001b (oorspr. 1873-1880), Verzamelde werken X, Russische Bibliotheek
- Dostojevski, Fjodor, *De gebroeders Karamazov*, Amsterdam, 2005 (oorspr. 1880), Verzamelde werken Deel IX, Russische Bibliotheek
- Dostojevski, Fjodor, *De idioot*, Amsterdam, 2013 (oorspr. 1867-1868), Verzamelde werken Deel VI, Russische Bibliotheek
- Dostojevski, Fjodor, *Misdaad en straf*, Amsterdam, **2019b** (oorspr. 1866), Verzamelde werken Deel V Russische Bibliotheek
- Dreyfus, Hubert & Charles Taylor, *Retrieving Realism*, Cambridge (MA), 2015
- Duby, Georges, *De drie orden. Het zelfbeeld van de feodale maatschappij, 1025-1225*, Amsterdam, 1985
- Duménil, Gérard & Dominique Lévy, *The Crisis of Neoliberalism*, Cambridge (MA), 2011
- Durkheim, Emile, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt aM, 1988, 2. Aufl. (oorspr. 1893)
- Ehlen, Peter, Einleitung, in: *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie*, Frank Werke 3 München, 2002 (oorspr. 1930), 11-77
- Ehlen, Peter, *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen*, München, 2009
- Ehlen, Peter, Zur Einführung in Franks philosophisches Denken, in: Semjon Frank, *Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis*, München, 2000, 15-53
- Ehlen, Peter, Zur Ontologie und Anthropologie Simon L. Franks, in: Frank, Semjon, *Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins*, München, 2004, 11-121
- Eikema Hommes, Hendrik Jan van, *De elementaire grondbegrippen der rechtswetenschap. Een juridische methodologie*, Deventer, 1983, 2^e dr. (oorspr. 1973)
- Eikema Hommes, Hendrik Jan van, *De samengestelde grondbegrippen der rechtswetenschap. Een juridische methodologie*, Deventer, 1972
- Eikema Hommes, Hendrik Jan van, *Inleiding tot de wijsbegeerte van Herman Dooyeweerd*, 's Gravenhage, 1982
- Eisenstadt, Shmuel Multiple Modernities, in: *Daedalus*, winter 2000, 1-29
- Elchardus, Mark, *Reset. Over identiteit, gemeenschap en democratie*, Aalter, 2021
- Ellul, Jacques, *Staan in de wereld van nu. Uitdagingen in een post-christelijke beschaving*, Utrecht, 2023 (oorspr. 1948)
- Ellul, Jacques, *Subversief Christendom*, Kampen, 1987 (oorspr. 1984)
- Emerson, Caryl et al. (Ed.), *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, Oxford, 2020
- Epema, Iemke, *Niets gaat ooit verloren. Transcendentie en transformatie in het denken van Charles Taylor*, Middelburg, 2018 (proefschrift)
- Evink, Eddo, *Cultuur en betekenis. Filosofie van de geesteswetenschappen*, Amsterdam, 2024
- Evtuhov, Catherine, *The Cross & the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy, 1890-1920*, Ithaca (NY), 1997
- Ferry, Luc, *Beginnen met filosofie. Met andere ogen kijken naar je leven*, Amsterdam, 2007
- Ferry, Luc, *De god-mens of de zin van het leven*, Amsterdam, 1998 (oorspr. 1996)
- Ferry, Luc, *Over de liefde. Een filosofie voor de 21^{ste} eeuw*, Utrecht, 2012

- Förster, Alexander, Die Gottmenschlichkeit als leitende Idee im Denken S. L. Franks, in: Haardt, Alexander & Nikolay Plotnikov (Hrsg.), *Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie*, Zürich-Berlin, 2011, 33-41
- Frank, Joseph, Dostoevsky. *The Mantle of the Prophet, 1871-1881*, Princeton, 2002
- Frank, Joseph, Dostoevsky. *The Stir of Liberation, 1860-1865*, Princeton, 1986
- Frank, Semjon (ed.), *A Solovoyov Anthology*, New York, 2001 (oorspr. 1950), hieruit: Introduction, 9-31
- Frank, Semjon, *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion* (afgekort: U), Freiburg / München, 1995 (oorspr. 1938) Frank, Semjon, 'De Profundis', in: Woehrlin, William F. (ed.), *Outh of the Depths. A Collection of Articles on the Russian Revolution*, Irvine (CA), 1986 (oorspr. 1918), 219-234
- Frank, Semjon, De Russische staretsen, in: *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur*, nr. 30 (28 mei 1937), 349-350
- Frank, Semjon, *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft* (afgekort: gGG), München, 2002 (oorspr. 1930)
- Frank, Semjon, *Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins*, München, 2004 (oorspr. 1949, afgekort: RM)
- Frank, Semjon, *Die Russische Weltanschauung*, Berlin, 1926
- Frank, Semjon, 'Friedrich Nietzsche and the Ethics of "Love of the Distant"', in: Randell A. Poole (ed.), *Problems of Idealism. Essays in Russian Social Philosophy*, New Haven & London, 2003 (oorspr. 1902), 198-241
- Frank, Semjon, *Jenseits von rechts und links. Anmerkungen zur russischen Revolution und zur moralischen Krise in Europa*, (afgekort: JRL), Frank Werke 7, München, 2012
- Frank, Semjon, *Licht in der Finsternis. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie* (afgekort: LF), München, 2008 (oorspr. 1949)
- Frank, Semjon, *Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen* (afgekort: MuG), München, 2010 (oorspr. 1941)
- Frank, Semjon, 'The Ethic of Nihilism. A Characterization of the Russian Intelligentsia's Moral outlook', in: Nikolai Berdiaev et al., *Landmarks*, Oxford, 1994 (oorspr. 1909), 131-155
- Frank, Semjon, *The Meaning of Life* (afgekort: ML), Grand Rapids, 2010 (oorspr. 1925)
- Frank, Semjon, *The Spiritual Foundations of Society. An Introduction to Social Philosophy*, Athens (Ohio), 1987 (afgekort: SFS)
- Frankl, Viktor, *Man's Search for Meaning. The Classic Tribute to Hope from the Holocaust*, London, 2004 (oorspr. 1946)
- Frede, Victoria, Nihilism, in: *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, Oxford, 2020, 152-168
- Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom*, Chicago, 1982 (oorspr. 1962)
- Fuchs, Peter, *Niklas Luhmann - beobachtet. Eine Einführung in die Systemtheorie*, Opladen, 1992
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York, 1992
- Furedi, Frank, *Wasted. Why Education Isn't Educating*, New York, 2009
- Gabriel, Markus, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin, 2016
- Gadamer, Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1990, 6. Aufl. (oorspr. 1960)
- Geertsema, Henk G., *Bijbel en evolutie. Blijvend conflict of verrassende ruimte?*, Amsterdam, 2021
- Geertsema, Henk G., Christian Philosophy: Transformation or Inner Reformation, in: *Philosophia Reformata*, vol. 52 (1987), 139-165
- Geertsema, Henk G. e.a. (red.), *Herman Dooyeweerd 1894-1977. Breedte en actualiteit van zijn filosofie*, Kampen, 1994

- Geertsema, Henk G., *Het menselijk karakter van ons kennen*, Amsterdam, 1992
- Geertsema, Henk G., *Homo Respondens: Essays in Christian Philosophy* (Edited by G. J. Buijs & P. Huessman), Jordon Station (ON), 2021
- Geertsema, Henk G. The Inner Reformation of Philosophy and Science and the Dialogue with a Secular Culture. A Critical Assessment of Dooyeweerd's Transcendental Critique of Theoretical Thought, in: Sander Griffioen & Bert Balk (Eds.), *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century. Assessment and Perspective*, Kampen, 1995, 11-28
- Geertsema, Henk G., Transcendentale openheid. Over het zinkarakter van de werkelijkheid in de wijsbegeerte van H. Dooyeweerd, *Philosophia Reformata*, vol. 35 (1970), nr.1/2, 25-56 & nr. 3/4, 132-155
- Geertsema, Henk G., *Van boven naar voren. Wijsgerige achtergronden en problemen van het theologisch denken over geschiedenis bij Jürgen Moltmann*, Kampen, 1980 (proefschrift)
- Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Weber*, Cambridge, 1991a (oorspr. 1971),
- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age*, Cambridge, 1991b
- Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1992a (oorspr. 1990)
- Giddens, Anthony, *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford (CA), 1992b
- Gillespie, Michael A. *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, 2008
- Giroux, Henri A., *Against the Terror of Neoliberalism. Politics Beyond the Age of Greed*, Boulder (CO), 2008
- Glas, Gerrit, Filosofische antropologie, in: René van Woudenberg e.a., *Kennis en werkelijkheid. Tweede inleiding tot een christelijke filosofie*, Amsterdam, 1996, 86-142
- Goot, Henry vander, *Onbevangen verstaan. Over de werkelijkheid van de theologie*, Amsterdam, 1987
- Goudsblom, Johan, *Nihilisme en cultuur. Europese ideeëngeschiedenis in een sociologisch perspectief*, Amsterdam, 1987, 4^e dr. (oorspr. 1960)
- Goudzwaard, Bob, *Genoodzaakt goed te wezen. Christelijke hoop in een bezeten wereld*, Kampen, 1981
- Goudzwaard, Bob, *Kapitalisme en vooruitgang. Een eigentijdse maatschappijkritiek*, Assen, 1976
- Goudzwaard, Bob, *Kapitalisme en vooruitgang. Met een Ten geleide van Govert Buijs*, Amsterdam, 2024, 5^e uitgebreide dr.
- Goudzwaard, Bob and Craig G. Bartholomew, *Beyond the Modern Age: An Archeology of Contemporary Culture*, Downers Grove, 2017
- Gouldner, Alwin W., *The Coming Crisis of Sociology*, New York, 1970
- Graaf, Beatrice de, *Wij zijn de tijden. Geschiedenis in crisistijd*, Huizinga-lezing 2024, Diemen, 2025, 3^e bijgewerkte dr.
- Graeber, David, *Bullshit Jobs. A Theory*, New York, 2018
- Griffioen, Sander, De betekenis van Dooyeweerd's ontwikkelingsidee, in: *Philosophia Reformata*, vol. 51, nrs. 1 & 2 (1986), 83-109
- Griffioen, Sander, Dooyeweerd's programma voor de sociale wetenschap, in: Henk G. Geertsema (red.), *Herman Dooyeweerd 1894-1977. Breedte en actualiteit van zijn filosofie*, Kampen, 1994, 143-171
- Griffioen, Sander, *Kracht ten goede. Een filosofie van de tijd*, Utrecht, 2022a
- Griffioen, Sander, *Moed tot cultuur. Een actuele filosofie*, Amsterdam, 2003
- Griffioen, Sander, 'Relatieve autonomie als kruispunt van wegen', Amsterdam, 1980 (oratie VU)
- Griffioen, Sander, *Treinreis naar de toekomst. Pleidooi voor proefondervindelijk filosoferen*, Amsterdam, 2000 (diesrede Vrije Universiteit, 20-10-2000)

- Griffioen, Sander & Richard Mouw, *Pluralisms and Horizons. An Essay in Christian Public Philosophy*, Grand Rapids (MI), 1993
- Griffioen, Sander & Jan Verhoogt (eds.), *Normativity and Contextuality in the Social Sciences*, New York & London, 1990
- Griffioen, Sander en René van Woudenberg, Theorie van sociale gemeenschappen, in: René van Woudenberg (red.), *Kennis en werkelijkheid. Tweede inleiding tot een christelijke filosofie*, Amsterdam, 1996, 236-266
- Griffioen, Sjoerd, *Contesting Modernity in the German Secularization Debate. Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt in Polemical Contexts*, Leiden, 2022b (proefschrift) Gripp-Hagelstange, Helga, *Niklas Luhmann. Eine Einführung*, München, 1995
- Groen van Prinsterer, Guillaume, *Ongeloof en revolutie. Een reeks historische voorlezingsen*, Franeker, 1976, 3^e uitgebreide dr. (oorspr. 1847)
- Groot, Ger & Guido van Heeswijck (red.), *Charles Taylor*, Utrecht, 2018
- Groot, Ger, Charles Taylor over godsdienst en de moderne wereld, in: *Een seculiere tijd*, Rotterdam, 2010, 2^e dr. (oorspr. 2009), 7-34
- Groot, Ger, De kunst van de onzekerheid. Gesprek met Charles Taylor, in: Ger Groot, *Twee zielen. Gesprekken met hedendaagse filosofen*, Nijmegen, 1998, 267-282
- Gutmann, Amy (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, 1994 (oorspr. 1992)
- Haardt, Alexander & Nikolaj Plotnikov (Hrsg.), *Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie*, Zürich-Berlin, 2011
- Habermas, Jürgen, *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt aM, 1986 (oorspr. 1985), 3. Aufl. Habermas, Jürgen, *Geloven en weten en andere politieke essays*, Amsterdam, 2009 (oorspr. 1998, 2001, 2004 en 2005)
- Habermas, Jürgen, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt aM, 1973
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bd., Frankfurt aM, 1988 (oorspr. 1981)
- Habermas, Jürgen & Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, San Francisco, 2006 (oorspr. 2005)
- Haferkamp, Hans und Michael Schmid (Hrsg.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt aM, 1987
- Hahn, Alois, Sinn und Sinnlosigkeit, in: Haferkamp, Hans und Michael Schmid (Hrsg.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt aM, 1987, 155-164
- Halík, Tomáš, *Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitansage*, Freiburg, 2022 (oorspr. 2021)
- Halík, Tomáš, *Niet zonder hoop. Religieuze crisis als kans*, Utrecht, 2019 (oorspr. 2009)
- Hall, Peter A. & Michèle Lamont, Introduction, in: Peter A. Hall & Michèle Lamont (eds.), *Social Resilience in the Neoliberal Era*, Cambridge, 2013, 1-31
- Han, Byung-Chul, *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neue Machttechniken*, Frankfurt aM, 2014 (3. Aufl.).
- Han, Byung-Chul, *Topologie der Gewalt*, Berlin, 2011
- Haperen, Ton van, *Het bezwaar van de leraar. Hoe slecht beleid de Nederlandse school vernielt*, Amsterdam, 2018
- Hart, Hendrik, Dooyeweerd's Gegenstand Theory of Theory, in: Carl T. Mc Intyre (ed.), *The Legacy of Herman Dooyeweerd. Reflections on Critical Theory in the Christian Tradition*, Lanham, 1985, 143-166
- Hart, Hendrik, The idea of an inner reformation of the sciences, in: Paul A. Marshall and Robert E. Vandervennen (Eds.), *Social Science in Christian Perspective*, Lanham, 1988, 13-31

- Harvey, David, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, 2005
- Havel, Václav, *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, Hamburg, 1989, 5e dr. (oorspr. 1979)
- Hayek, Friedrich, *The Road to Serfdom*, New York, 2006 (oorspr. 1944)
- Heiden, Gert-Jan van der, *Metafysica. Van orde naar ontvankelijkheid*, Amsterdam, 2021, 2^e dr
- Heilbron, Johan, *Het ontstaan van de sociologie*, Amsterdam, 1991, 2^e dr.
- Hengstmengel, Bas, *Denken met het hart. Christelijke filosofie in de traditie van Augustinus en Calvijn*, Amsterdam, 2015
- Hermans, Cor, *De uitgewiste horizon. Europa's obsessie met cultureel verval 1835-1914*, Amsterdam, 2023
- Herzog, Lisa, *De democratische markt. Hoe meer economische gelijkheid onze politiek kan redden*, Utrecht, 2025
- Hoeven, Johan van der, Grondmotieven van onze beschaving, in: *Philosophia Reformata*, vol. 56 (1991), 171-182
- Holzinger, Markus, *Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft. Dimensionen eines Leitbegriffes moderner Sozialtheorie*, Bielefeld, 2007
- Hoof, Jacques van & Joris Van Ruysseveldt (red.), *Sociologie en de moderne samenleving. Maatschappelijke veranderingen van de industriële revolutie tot in de 21^e eeuw*, Amsterdam-Meppel, 2004, 6^e dr. (oorspr. 1996)
- Hooykaas, Reijer, *Religion and the Rise of Modern Science*, Grand Rapids (MI), 1972
- Horster, Detlef, *Niklas Luhmann*, München, 1997
- Houwen, Tim, *Reclaiming Power for the People. Populism in Democracy*, Nijmegen, 2013 (proefschrift)
- Illich, Ivan, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Caley*, Toronto, 2005
- International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (afgekort: IESBS), Amsterdam, 2001; (de lemma's Modernity: History of the Concept, Modernity, Modernization, Sociological Theories of, auteurs respectievelijk: Peter Wagner en B. Valade), 9949-9954, 9939-9944)
- Janelidze, Baia, *Umstrittene Säkularität. Religion, Nation und Sexualität in Georgien*, Wiesbaden, 2023 (oorspr. proefschrift Kassel, 2021)
- Jansen, Harry, *Triptiek van de tijd. Geschiedenis in drievoud*, Nijmegen, 2010
- Janssen, Mari, *The Presence of the Future Body: Nikolai Fedorov's Philosophy Against Time. An intellectual history of the bodily dimension in Nikolai Fedorov's (1829-1903) Philosophy of the Common Task (1906)*, Faculty of Humanities, Universiteit van Amsterdam, 2025 (master thesis Onderzoeksmaster Geschiedenis)
- Joas, Hans, Dangerous Nouns of Process: Differentiation, Rationalization, Modernization, in: Roland Robertson & John Simpson (Eds.), *The Art and Science of Sociology. Essays in Honour of Edward A. Tiryakian*, Cambridge, 2017b, 149-162
- Joas, Hans, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin, 2017a
- Joas, Hans, *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, Berlin, 2020
- Joas, Hans, *The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights*, Washington (DC), 2013
- Joas, Hans en Wolfgang Knöbl, *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, Frankfurt aM, 2004
- Jochemsen, Henk en Jan van der Stoep (red.), *Laat de aarde juichen. Duurzaam beheer van de schepping*, Amsterdam, 2023
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt aM, 1985, Vierte Auflage (oorspr. 1979)

- Jong, Mart-Jan de, *Grootmeesters van de sociologie*, Amsterdam, 2003, 3^e dr. Jongeneel, Roel A., *Economie moet beter. Christelijk-filosofische dialoog met economen over wetenschap en praktijk*, z.p., 2022 (uitgave in eigen beheer)
- Jongeneel, Roel A., *Economie van de barmhartigheid. Een christelijk-normatieve visie op economie*, Kampen, 1996
- Jongeneel, Roel A., *Eerlijke economie. Calvijn en het sociaal-economisch leven*, Amsterdam, 2012
- Jorinck, Eric, *Het Boeck der Natuere. Nederlandse geleerden en de wonderen van Gods Schepping*, Leiden, 2006
- Judt, Tony, *Na de oorlog. Een geschiedenis van Europa sinds 1945*, Amsterdam, 2010, 5^e dr.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt aM, 1982 (6. Aufl., oorspr. 1781 & 1787), Werkausgabe Band III & IV (Hrsg. Wilhelm Weischedel)
- Kantor, Vladimir, 'Das 'Prinzip des christlichen Realismus' oder Gegen utopische Willkür', in: Simon L. Frank, *Licht in der Finsternis. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie*, Frank Werke 5, München, 2008, 11-35
- Kessel, Josephien van, *Sophiology and Modern Society. Sergei Bulgakov's Conceptualization of an alternative Modern Society*, Nijmegen, 2020 (proefschrift)
- Kiss, Gábor, *Grundzüge und Entwicklung der Luhmannschen Systemtheorie*, Stuttgart, 1990
- Klaaren, Eugene M., *Religious Origins of Modern Science*, Grand Rapids (MI), 1977
- Klapwijk, Jacob, 'Antithesis and Common Grace', in: Jacob Klapwijk, Sander Griffioen and Gerben Groenewoud, *Bringing into Captivity Every Thought. Capita Selecta in the History of Christian Evaluations of Non-Christian Philosophy*, Lanham / New York, 1991, 169-190
- Klapwijk, Jacob, 'Antithesis, Synthesis, and the Idea of Transformational Philosophy', in: *Philosophia Reformata*, vol. 51 (1986), 138-152
- Klapwijk, Jacob, 'Epilogue: The Idea of Transformational Philosophy', in: Jacob Klapwijk, Sander Griffioen and Gerben Groenewoud, *Bringing into Captivity Every Thought. Capita Selecta in the History of Christian Evaluations of Non-Christian Philosophy*, Lanham / New York, 1991, 241-266
- Klapwijk, Jacob, 'Ethisch pluralisme en de opdringerigheid van het universele', in: Theo de Boer & Sander Griffioen (red.), *Pluralisme: Cultuurfilosofische beschouwingen*, Amsterdam, 1995a, 180-203, 234-235 Klapwijk, Jacob, 'Homo religiosus. Over Sappho en het transcendente verlangen in de filosofie', in: Buijs, Govert; Peter Blokhuis, Sander Griffioen, Roel Kuiper (red.), *Homo Respondens. Verkenningen rond het mens-zijn*, Amsterdam, 2005, 126-137
- Klapwijk, Jacob, 'Honderd jaar filosofie aan de Vrije Universiteit', in: *Honderd jaar Vrije Universiteit*, Kampen, 1980, 528-593
- Klapwijk, Jacob, 'Pluralism of Norms and Values: On the Claim and Reception of the Universal', in: *Philosophia Reformata*, vol. 59 (1994), 158-192
- Klapwijk, Jacob, 'Reformational Philosophy on the Boundary of the Past and the Future', in: *Philosophia Reformata*, vol. 52 (1987a), 101-134
- Klapwijk, Jacob, *Transformationele filosofie. Cultuurpolitieke ideeën en de kracht van een inspiratie* (onder redactie van René van Woudenberg en Sander Griffioen), Kampen, 1995b
- Klapwijk, Jacob, *Tussen historisme en relativisme: Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkelingsgang van Ernst Troeltsch*, Assen, 1970 (proefschrift)
- Klapwijk, Jacob (red.), *De eerste en tweede geschiedenis. Nagelaten geschriften van Meijer C. Smit*, Amsterdam, 1987b
- Klein, Naomi, *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*, London, 2007

- Kluge, Alexander et al. (Hrsg.), *Warum haben Sie keinen Fernseher, Herr Luhmann? Letzte Gespräche mit Niklas Luhmann*, Berlin, 2004
- Kneer, Georg & Armin Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, München, 1994, 2. Aufl.
- Kočandrie, Kateřina; Tim Noble, Aleksandr Men' and Russian Religious Thought in the Post-Soviet Situation, in: Emerson, Caryl et al. (Ed.), *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, Oxford, 2020, 627-641
- Kooi, Cornelis (Kees) van der, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth*, Kampen, 2002
- Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt aM, 1989 (oorspr. 1979)
- Kostalevsky, Marina, *Dostoevsky and Soloviev. The Art of Integral Vision*, New Haven & London, 1997
- Krause, Detlef, *Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann mit 25 Abbildungen und über 400 Stichworten*, Stuttgart, 1996
- Krielaars, Michel, *Rivier van bloed. Een cultuurgeschiedenis van de Wolga*, Amsterdam, 2026, 1^e dr
- Kroeker, P. Travis & Bruce K. Ward, *Remembering the End. Dostoevsky as Prophet to Modernity*, Boulder (Colorado), 2001
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970, Second Edition, Enlarged (oorspr. 1962)
- Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin, 2018 (oorspr. 2011)
- Kunneman, Harry, *Voorbij het dikke Ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme. Deel 1*, Amsterdam, 2009
- Kuyper, Abraham, *Het sociale vraagstuk en de christelijke religie - Rede ter opening van het Sociaal-Congres op 9 november 1891*, Amsterdam, 1891
- Kuyper, Abraham, *Souvereiniteit in eigen kring: Rede ter inwijding van de Vrije Universiteit, den 20sten October 1880 gehouden in het Koor der Nieuwe Kerk te Amsterdam*, Amsterdam, 1880
- Laermans, Rudi en Gert Verschraegen, "The Late Niklas Luhmann" on Religion: An Overview, in: *Social Compass*, vol. 48, nr. 1 (2001), 7-20
- Latour, Bruno, *Wij zijn nooit modern geweest. Pleidooi voor een symmetrische antropologie*, Amsterdam, 2021 (oorspr. 1991)
- Latré, Stijn en Guido Vanheeswijck, Charles Taylor, een denker van het midden, in: Ger Groot & Guido Vanheeswick, *Charles Taylor*, Utrecht, 2018, 13-29
- Lazarev, Viktor Nikitič, *Die Russische Ikone. Von den Anfängen bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts*, Darmstadt, 1997
- Lehmann, Karl Kardinal, Entsteht aus die verfälschten Christentum die Moderne? Zur Begegnung von Charles Taylor und Ivan Illich, in: Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin, 2018, 327-349
- Lemaire, Ton, *Met open zinnen. Natuur, landschap, aarde*, Baarn, 2002
- Lijster, Thijs, *Wat we gemeen hebben. Een filosofie van de meenten*, Amsterdam, 2022
- Lohmann, Georg, Autopoiesis und die Unmöglichkeit von Sinnverlust. Ein marginaler Zugang zu Niklas Luhmanns Theorie "Soziale Systeme", in: Haferkamp, Hans und Michael Schmid (Hrsg.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt aM, 1987, 165-184
- Loo, Hans van der en Willem van Reijen, *Paradoxen van modernisering. Een sociaal-wetenschappelijke benadering*, Muiderberg, 1990
- Lorenz, Chris (red.), *if you are so smart, why aren't you rich? Universiteit, markt & management*, Amsterdam, 2008

- Lösch, Bettina, Die neoliberale Hegemonie als Gefahr für die Demokratie, in: Christoph Butterwegge, Bettina Lösch & Ralf Ptak, *Kritik des Liberalismus*, Wiesbaden, 2008, 221-283
- Lovejoy, Arthur, *The Great Chain of Being. A Study of the History of An Idea*, Cambridge (MA), 1964 (oorspr. 1936)
- Lovell, Stephen, *Summerfolk. A History of the Dacha, 1710-2000*, Ithaca (NY), 2003
- Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, 1981 (oorspr. 1941)
- Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1979 (oorspr. 1953), 7. Aufl.
- Luhmann, Niklas, Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie, in: Durkheim, Emile, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt aM, 1988a, 2. Aufl., 19-38
- Luhmann, Niklas, *Archimedes und wir. Interviews* (afgekort: AW), Berlin, 1987
- Luhmann, Niklas, Autopoiesis als soziologischer Begriff, in: Hans Haferkamp und Michael Schmid (Hrsg.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt aM, 1987, 307-424.
- Luhmann, Niklas, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992 (afgekort: BM)
- Luhmann, Niklas, Die Ausdifferenzierung der Religion, in: GS III, 259-357
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (afgekort: GG), 2 Bänden, Frankfurt aM, 1997
- Luhmann, Niklas, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt aM, 2000c (André Kieserling, Hrsg.)
- Luhmann, Niklas, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen, 1996, 2. erweiterte Aufl.
- Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft* (afgekort: RG), Frankfurt aM, 2000a
- Luhmann, Niklas, Die Unterscheidung Gottes, in: SA 4, 236-253
- Luhmann, Niklas, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt aM, 1988b (afgekort: WiG)
- Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (afgekort: WG), Frankfurt aM, 1990
- Luhmann, Niklas, *Essays on Self-Reference* (afgekort: ESR), New York, 1990
- Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion*, Frankfurt aM, 1982 (oorspr. 1977)
- Luhmann, Niklas, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin, 1966 (Habilitationsschrift)
- Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. 4 Bänden (afgekort: GS I, II, III, IV), Frankfurt aM, 1980-1995
- Luhmann, Niklas, *Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie*, (afgekort: I) Frankfurt aM, 2008
- Luhmann, Niklas, Inviduum, Individualität, Individualismus, in: GS III, 149-258
- Luhmann, Niklas, Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?, in: SA 4, 227-235
- Luhmann, Niklas, *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt aM, 1983 (oorspr. 1969)
- Luhmann, Niklas, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* (afgekort: ÖK), Opladen: 1988c, 2. Aufl. Luhmann, Niklas, *Organisation und Entscheidung*, Opladen, 2000b (Dirk Baecker, Hrsg.)
- Luhmann, Niklas, *Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989*. Laudatio von Robert Spaemann: Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie, Frankfurt aM, 1990
- Luhmann, Niklas, *Politische Soziologie*, Berlin, 2010 (André Kieserling, Hrsg.)
- Luhmann, Niklas, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, München, 1981a
- Luhmann, Niklas, *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt aM, 1996

- Luhmann, Niklas, *Recht und Automation in der öffentlichen Verwaltung. Eine verwaltungswissenschaftliche Untersuchung*, Berlin, 1966 (proefschrift)
- Luhmann, Niklas, Society, Meaning, Religion – Based on Self-Reference, in: ESR, 144-164
- Luhmann, Niklas, *Soziologie des Risikos*, Berlin, 1991 (afgekort: SdR)
- Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grunriß einer allgemeinen Theorie* (afgekort: SS), Frankfurt aM, 1987 (oorspr. 1984)
- Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung* (afgekort: SA 1, 2, 3, 4, 5, 6), 6 Banden, Opladen, 1970-1995
- Luhmann, Niklas, Wie ist soziale Ordnung möglich?, in: Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 2, Frankfurt aM, 1981b, 195-285
- Luhmann, Niklas (Hrsg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen, 1985
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, 1990 (oorspr. 1981)
- Marlet S.J., Michael Fr., *Grundlinien der kalvinistischen "Philosophie der Gesetzesidee" als christlicher Transzendentalphilosophie*, München, 1954
- Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt aM, 1982 (oorspr. 1973)
- McCloskey, Deirdre, *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World*, Chacago, 2011
- McCloskey, Deirdre, *Bourgeois Equality: How Ideas, Not Capital or Institutions Enriched the World*, 2016
- McCloskey, Deirdre, *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*, Chicago, 2007
- McGuigan, Jim, *Modernity and Postmodern Culture*, Buckingham (Phil.), 1999
- McIntyre, Carl T. (ed.), *The Legacy of Herman Dooyeweerd. Reflections on Critical Philosophy in the Christian Tradition*, Lanham/New York/ London, 1985
- Meijer, Michiel, *Charles Taylors Doctrine of Strong Evaluation. Ethics and Ontology in a Scientific Age*, Plymouth, 2017 (proefschrift)
- Meijer, Michel, Taylors ontologische onzekerheid, in: Ger Groot & Guido Vanheeswick, *Charles Taylor*, Utrecht, 2018, 197-217
- Mekkes, Johan P. A., *Teken en motief der creatuur*, Amsterdam, 1965
- Mekkes, Johan P. A., *Tijd der bezinning*, Amsterdam, 1973
- Mellink, Bram & Merijn Oudenampsen, *Neoliberalisme. Een Nederlandse geschiedenis*, Amsterdam 2022
- Men', Aleksandr, *Christianity for the Twenty-First Century. The Life and Work of Alexander Men* (Edited by Elizabeth Roberts and Ann Shukman), London, 1996
- Men', Aleksandr, *Russian Religious Philosophy. 1989-1990 Lectures*, Morshville (PA), 2015
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologie van de waarneming*, Amsterdam, 2017 (oorspr. 1945)
- Milbank, John, A Closer Walk on the Wild Side, in: Michael Warner, Jonathan Vanantwerpen and Craig Calhoun (eds.), *Varieties of Secularism in A Secular Age*, Cambridge (MA), 2010, 54-82
- Milbank, John, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, 2002 (oorspr. 1990)
- Mouw, Richard J., *He Shines in All That's Fair. Culture and Common Grace. The 2000 Stob Lectures*, Grand Rapids, 2002a
- Mouw, Richard J., Normativity and Contextuality in the Social Sciences: Lessons from Dutch Villages, in: Sander Griffioen & Jan Verhoogt (eds.), *Normativity and Contextuality in the Social Sciences*, New York & London, 1990, 271-287
- Mouw, Richard J., *Uncommon Decency. Christian Civility in an Uncivil World*, Downers Grove (IL), 1992
- Mouw, Richard J., *When the Kings Come Marching In. Isaiah and the New Jerusalem*, Grand Rapids, 2002b, Revised Edition (oorspr. 1983)

- Mouw, Richard J. & Sander Griffioen, *Pluralisms and Horizons. An Essay in Christian Public Philosophy*, Grand Rapids, 1993
- Mulligen, Remco van, *Alleen God kan ons nog redden. Egbert Schuurman: tegendraads christen in een seculier land*, Amsterdam, 2017
- Münch, Richard, *Akademischer Kapitalismus. Über die politische Ökonomie der Hochschulreform*, Berlin, 2011
- Nachtwey, Oliver, *Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Ausbegehren in der regressiven Moderne*, Berlin, 2017 (6. Aufl., oorspr. 2016)
- Naugle, David K., *Worldview. The History of a Concept*, Grand Rapids, 2002
- Navalny, Aleksej, *Patriot. Mijn verhaal*, Amsterdam-Antwerpen, 2024, 3^e dr.
- Neiman, Susan, *Het kwaad denken. Een andere geschiedenis van de filosofie*, Amsterdam, 2004
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, in: Karl Schlechta (Hrsg.), *Nietzsche. Werke in drei Bänden*, Darmstadt, Band 2, 1997, 275-561
- Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, in: Karl Schlechta (Hrsg.), *Nietzsche. Werke in drei Bänden*, Darmstadt, 1997, Band 2, 563-759
- Nietzsche, Friedrich, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Basel, 1984 (oorspr. 1874)
- Nussbaum, Martha C., *Not for the Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, 2010
- Nussbaum, Martha C., *Wat liefde weet. Emoties en moreel oordelen*, Amsterdam, 2000, 3^e dr.
- Oberman, Heiko A., *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin, 1983 (oorspr. 1982), 2^e herziene dr.
- O'Donovan, Oliver, *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge, 2003 (oorspr. 1996)
- Onasch, Konrad; Annemarie Schnieper, *Ikonen. Faszination und Wirklichkeit*, Luzern, 1995
- Parsons, Talcott, *The Social System*, Glencoe (IL), 1951
- Pascal, Blaise, *Gedachten*, Amsterdam, 1997 (oorspr. 1844)
- Paul, Herman, *De deugden van een wetenschapper*, Amsterdam, 2018
- Paul, Herman, *De slag om het hart. Over secularisatie van verlangen*, Utrecht, 2020, 5^e dr.
- Paul, Herman, *Secularisatie. Een kleine geschiedenis van een groot verhaal*, Amsterdam, 2017
- Paustovski, Konstantin G., *De romantici*, opgenomen in: *Lichtend water*, Amsterdam, 2022 (oorspr. 1935)
- Piketty, Thomas, *Capital in the Twenty-First Century*, London, 2014
- Polanyi, Karl, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Wien, 2019, 14. Aufl. (oorspr. 1944)
- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, London, 1978 (oorspr. 1958)
- Prüfer, Thomas, *Die Bildung der Geschichte. Friedrich Schiller und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft*, Köln, 2002
- Puchinger, George, Prof. Dr. Herman Dooyeweerd (1894-1977), in: Geertsema, Henk G. e.a. (red.), *Herman Dooyeweerd (1894-1977)*, Kampen, 1994, 11-27
- Raad voor Volksgezondheid & Samenleving (RV&S), *Op de rem! – Voorbij de hypernerveuze samenleving*, Den Haag, 2025
- Reckwitz, Andreas, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Berlin, 2020, 6. Aufl. (oorspr. 2019)
- Reckwitz, Andreas, *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*, Berlin, 2025, 5. Aufl. (oorspr. 2024)
- Reckwitz, Andreas & Hartmut Rosa, *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, Berlin, 2021 (1. Aufl.)

- Reed, Esther, *The Genesis of Ethics. On the Authority of God as the Origin of Christian Ethics*, London, 2000
- Reese-Schäfer, Walter, *Luhmann zur Einführung*, Hamburg, 1992
- Riessen, Hendrik van, *Mondigheid en de machten*, Amsterdam, 1971, 3^e dr. (oorspr. 1967)
- Riessen, Hendrik van, *Wijsbegeerte*, Kampen, 1970
- Ritter, Joachim; Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (afgekort: HWPh), Darmstadt, 2019, Bd. 5 (L-Mn), 161-166 (het lemma 'Legalität, Legitimität', auteur: H. Hoffmann); Bd 6 (Mo-O), 54-62 (het lemma 'Modern, die Moderne', auteur: R. Piepmeier); 846-854 (het lemma 'Nihilismus', auteur: W. Müller-Lauter, W. Goerdts)
- Ritzer, George, *Enchanting a Disenchanted World. Continuity and Change in the Cathedrals of Consumption*, Los Angeles, London & New Delhi, 2010
- Ritzer, George, *The McDonaldization of Society*, Thousand Oaks (CA), 1993
- Robertson, Roland & John Simpson (Eds.), *The Art and Science of Sociology. Essays in Honour of Edward A. Tiryakian*, Cambridge, 2017
- Rookmaaker, Hans R., *Jazz – Blues – Spirituals*, Wageningen, 1960
- Röric, Anne, *Personalismus versus All-Einheit. Philosophie des Dialogs und der Begegnung bei Semën Frank*, Zürich-Berlin, 2010 (proefschrift, reeks Syneidos. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, Band 4)
- Röric, Anne, Person und Humanismus in der frühen Moralphilosophie Semen Franks. Einordnung in den normativen Diskurs der Vechi-Debatte, in: Haardt, Alexander & Nikolay Plotnikov (Hrsg.), *Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie*, Zürich-Berlin, 2011, 105-112 (reeks Syneidos. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, Band 2)
- Rosa, Hartmut, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt aM, 2005 (vertaling: *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, New York, 2015)
- Rosa, Hartmut, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt, 1998 (Habilitationsschrift)
- Rosa, Hartmut, Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus, in: Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin, 2018 (oorspr. 2011), 15-43
- Rosa, Hartmut, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, 2017 (oorspr. 2016), 7. Auflage
- Rosa, Hartmut, *Unverfügbarkeit*, Wien, 2019, 4. Aufl.
- Safranski, Rüdiger, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, München & Wien, 1997
- Safranski, Rüdiger, *Hölderlin. Komm! ins Offene, Freund!*, München, 2019
- Sandel, Michael J., *De tirannie van verdienste. Over de toekomst van de democratie*, Utrecht, 2020
- Schinkel, Willem, *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*, Kampen, 2008 (oorspr. 2007)
- Schlögel, Karl, *Petersburg. Das Laboratorium der Moderne*, München & Wien, 2003
- Schmemmann, Alexander, *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood (NY), 2002, reprint of 2nd ed.
- Schön, Donald A., *The Reflective Practitioner. How Professionals Think in Action*, New York, 1983
- Schuurman, Egbert (zie Remco van Mulligen)
- Seerveld, Calvin, *Bearing Fresh Olive Leaves. Alternative Steps in Understanding Art*, Toronto, 2000
- Seerveld, Calvin, *Rainbows for the Fallen World. Aesthetic Life and Artistic Task*, Toronto, 1980
- Seligman, Adam B. *Modernity's Wager. Authority, the Self and Transcendence*, Princeton, 2000

- Sennett, Richard, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York (NY), 1999
- Sheehan, Jonathan, When was Disenchantment? History and the Secular Age, in: Michael Warner, Jonathan Vanantwerpen and Craig Calhoun (eds.), *Varieties of Secularism in A Secular Age*, Cambridge (MA), 2010, 217-242
- Siedentop, Larry, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, London, 2015
- Smit, Meijer C., *Het goddelijk geheim in de geschiedenis*, Kampen, 1955 (oratie VU, opnieuw gepubliceerd in *De eerste en tweede geschiedenis. Nagelaten geschriften van Meijer C. Smit*, onder redactie van Jacob Klapwijk, Amsterdam, 1987, 12-42)
- Smit, Meijer C., The Sacred Dwelling Place, in: Meijer C. Smit, *Writings on God and History. Volume One. Selected Studies (1951-1980)*, Jordan Station (Ontario), 1987, 143-174
- Smith, Emily E., *De kracht van betekenis. Hoe zin te geven aan je leven*, Utrecht, 2017
- Smith, James K. A., *How (Not) to Be Secular. Reading Charles Taylor*, Grand Rapids (MI), 2014
- Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP), *Religie in een pluriforme samenleving. Diversiteit en verandering in beeld. Deel 3: Buiten kerk en moskee*, Den Haag, 2022
- Solovjov, Vladimir, *The Russian Idea*, North Charleston (NC), 2015 (oorspr. 1888)
- Solywoda, Stephanie, *The Life and Work of Semën Frank. A Study of Russian Religious Philosophy*, Stuttgart, 2008
- Spaemann, Robert, Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie, in: *Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989*. Laudatio von Robert Spaemann: Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie, Frankfurt aM, 1990, 49-73
- Speerstra, Hylke, *De oerpolder: het boerenleven achter de dijken*, Amsterdam, 2007
- Speerstra, Hylke, *De stem van het water. Getuigenissen van de vroegere schipperij*, Gorredijk, 2021
- Speerstra, Hylke, *Testament van de ziel*, Amsterdam, 2023
- Stafleu, Dick, *Een wereld vol relaties. Karakter en zin van natuurlijke dingen en processen*, Amsterdam, 2002
- Stafleu, Dick, *Experimentele filosofie. Geschiedenis van de natuurkunde vanuit een wijsgerig perspectief*, Amsterdam, 1998
- Stafleu, Dick, *Natuur en vrijheid. Blijvende tweespalt in de westerse wijsbegeerte* (boekmanuscript uit 2020, te raadplegen op Nature & freedom - www.mdstafleu.nl);
- Stammer, Dennis, *Im erleben Gott begegnen. Zur philosophischen Theologie Simon L. Franks*, München, 2016
- Standing, Guy, *The Precariat. The New Dangerous Class*, London, 2015 (oorspr. 2011)
- Stegmaier, Werner, *Orientierung im Nihilismus. Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, 2016
- Stoep, Jan van der, *Pierre Bourdieu en de politieke filosofie van het multiculturalisme*, Kampen, 2005 (proefschrift)
- Stoep, Jan van der (red.), *Alles wat je hart begeert? Christelijke oriëntatie in een op beleving gerichte cultuur*, Amsterdam, 2007
- Strasser, Peter, Bedingslose Liebe. Charles Taylors katholieke Moderniteit, in: Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin, 2018, 755-779
- Strauss, Danie F. M., *Philosophy. The Discipline of Disciplines*, Grand Rapids, 2009
- Streeck, Wolfgang, *How Will Capitalism End?*, London, 2016
- Strijbos, Sytse, *Het technische wereldbeeld. Een wijsgerig onderzoek van het systeemdenken*, Amsterdam, 1988 (proefschrift)

- Taylor, Charles, A Catholic Modernity 25 Years on, in: Carroll, Anthony J. & Staf Helleman (ed.), *Modernity and Transcendence. A Dialogue with Charles Taylor*, Amsterdam, 2021, 180-205
- Taylor, Charles, Afterword: Apologia pro Libro suo, in: Warner, Michael; Jonathan Vanantwerpen and Craig Calhoun, *Varieties of Secularism in A Secular Age*, Cambridge (MA), 2010a, 300-321
- Taylor, Charles, *A Secular Age* (afgekort: SA), Cambridge (MA), 2007 (Nederlandse vertaling: *Een seculiere tijd*, Rotterdam, 2010b, 2^e dr.)
- Taylor, Charles, Comments on the Contributors, in: Carroll, Anthony J. & Staf Helleman (ed.), *Modernity and Transcendence. A Dialogue with Charles Taylor*, Amsterdam, 2021, 162-179
- Taylor, Charles, *Cosmic Connections. Poetry in the Age of Disenchantment* (afgekort: CC), Cambridge (MA), 2024
- Taylor, Charles, *De malaise van de moderniteit* (afgekort: MM), Kampen, 1996, 2^e dr.
- Taylor, Charles, *Dilemmas and Connections, Selected Essays* (afgekort: DC), Cambridge (MA), 2011a
- Taylor, Charles, Foreword, in: *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*, Toronto, 2005b, ix-xiv
- Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge, 2005a (oorspr. 1975)
- Taylor, Charles, *Hegel and Modern Society* (afgekort: HMS), Cambridge, 1998 (oorspr. 1979)
- Taylor, Charles, Legitimation Crisis?, in: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2* (afgekort: PHS), Cambridge, 1999 (oorspr. 1985), 248-288
- Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries* (afgekort: MSI), Durham & London, 2004
- Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2* (afgekort: PHS) Cambridge, 1999 (oorspr. 1985)
- Taylor, Charles, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism* Montreal, 1993
- Taylor, Charles, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity* (afgekort: SoS), Cambridge, 1992 (oorspr. 1989)
- Taylor, Charles, *The Explanation of Behaviour*, Londen, 1964 (proefschrift)
- Taylor, Charles, The Politics of Recognition, in: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, 1994 (oorspr. 1992), 25-73
- Taylor, Charles, *Wat betekent religie vandaag?* (afgekort: RV), Kampen, 2003
- Taylor, Charles, Western Secularity, in: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan van Antwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Oxford, 2011b, 31-53
- Taylor, Charles, Why We Need a Radical Redefinition of Secularism, in: Eduardo Mendieta & Jonathan VanAntwerpen (Ed.), *The Power of Religion in the Public Square*, New York, 2011a
- Taylor, Charles & Jocelyn Maclure, *Secularism and the Freedom of Conscience* (afgekort: SFC), Cambridge (MA), 2011c
- Terpstra, Marin, *Omstreden moderniteit. Over de gemeenplaats "Dat is niet meer van deze tijd"*, Nijmegen, 2016
- Terpstra, Marin, *Onenigheid en gemeenschap. Basisboek politieke filosofie*, Amsterdam, 2012
- Terpstra, Marin & Theo de Wit, *Waarom tolerantie niet de hoogste waarde kan zijn. Over de omgang met heilige zaken*, Budel, 2019
- Thomas, Donald M., *Alexander Solzhenitsyn: A Century in His Life*, Londen, 1998
- Thomas, Günther, The Temptations of Religious Nostalgia: Protestant Readings of *A Secular Age*, in: Zemmin, Florian; Colin Jager, Guido Vanheeswick (Eds.), *Working with A Secular Age. Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylors Master Narrative*, Berlin, 2017, 49-70
- Tongeren, Paul van, *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, Nijmegen, 2012

- Toulmin, Stephen, *Kosmopolis. Verborgen agenda van de Moderne Tijd*, Kampen, 1990
- Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca, 1969
- Vanheeswijck, Guido & Stijn Latré, Charles Taylor en het zigzag-parcours van de westerse secularisering, in: Groot, Ger & Guido Vanheeswijck (red.), *Charles Taylor*, Utrecht, 2018, 103-122 Verbrugge, Ad, *De gezagscrisis. Filosofisch essay over een wankele orde*, Amsterdam, 2023
- Verburg, Marcel E. (red.), *Herman Dooyeweerd. Grenzen van het theoretisch denken*, Baarn, 1986
- Verburg, Marcel E., *Herman Dooyeweerd. Leven en werk van een Nederlands christen-wijsgeer*, Baarn, 1989
- Verkerk, Maarten J., *De verborgen dimensie van de klimaatcrisis. Religie, duurzaamheid en inclusie – een pleidooi voor het heilige*, Maastricht, 2019 (afscheidsrede)
- Verkerk, Maarten J., *Herordening van het sacrale. Religie, ethiek en zorginnovatie*, Maastricht, 2010 (oratie)
- Verkerk, Maarten J., Social Entrepreneurship and Impact Investing, *Philosophia Reformata*, 78 (2013) 209–221
- Verkerk, Maarten J., *Trust and Power on the Shopfloor. An Ethnographical, Ethical, and Philosophical Study on Responsible Behaviour in Industrial Organisations*, Delft, 2004 (proefschrift)
- Verkerk, Maarten J.; Gerrit Glas & Suzan Sierksma-Agteres, *De filosofie van Herman Dooyeweerd. 1894-1977. Hoopvol, actueel en praktisch*, Amsterdam, 2025 Verkerk, Maarten J., Paulo F. Ribeiro, Andrew Basden, & Jan Hoogland, An Explorative Philosophical Study of Envisaging the Electrical Energy Infrastructure of the Future, in: *Philosophia Reformata*, vol. 83 (2018), 90-110
- Verkerk, Maarten J. & Arthur Zijlstra, Philosophical Analysis of Industrial Organizations, in: *Philosophia Reformata*, vol. 68 (2003), 101-122
- Vogl, Joseph, *Het financiële regime*, Amsterdam, 2016
- Vogl, Joseph, *Kapital und Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, München, 2021
- Voogd, Josse de & René Cuperus. *Atlas van afgehaakt Nederland. Over buitenstaanders en gevestigden*, Den Haag, 2021
- Vossler, Otto, *Geschichte als Sinn*, Frankfurt aM, 1979
- Wagner, Peter, Lemma Modernity: History of the Concept, in: Niels J. Smelser & Paul B. Baltes, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Amsterdam: 2001, 9949-9954
- Wagner, Peter, *Moderne als Erfahrung und als Interpretation. Ein neue Soziologie der Moderne*, Konstanz, 2009
- Warner, Michael; Jonathan Vanantwerpen and Craig Calhoun (eds.), *Varieties of Secularism in A Secular Age*, Cambridge (MA), 2010
- Walzer, Michael, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame (IN), 1994
- Weber, Max, *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme*, Amsterdam, 2012 (oorspr. 1920)
- Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, Weinheim, 2000, 3. Aufl. (oorspr. 1905 en herziene 2^e dr. 1920)
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988a (oorspr. 1920), 9. Aufl.
- Weber, Max, Politik als Beruf, in: *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1988b (oorspr. 1921), 5. Aufl., 505-560
- Weber, Max, Russlands Übergang zum Schein-konstitutionalismus, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXIII, No. 1 (1906b), 165-401
- Weber, Max, *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen, 1984, 6. Aufl. (overgenomen uit: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1972/1976 (oorspr. 1921), 1-30
- Weber, Max, Wissenschaft als Beruf, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1988c (oorspr. 1922), 7. Aufl., 582-613

- Weber, Max, Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland, Beilage, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXII (1906) , No. 1 (1906a), 234-353
- Welsch, Wolfgang, *Unsere postmoderne Moderne. Fünfte Auflage*, Berlin, 1997
- Welsch, Wolfgang, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt aM, 1996
- Williamson, Timothy, *De filosofische methode. Korte inleiding in de praktijk van de filosofie*, Utrecht, 2022
- Wils, Jean-Pierre, *De plaats van de mens. Ethische studies over zintuiglijkheid*, Budel, 2002
- Wils, Jean-Pierre, *Der große Riss. Wie die Gesellschaft auseinanderdriftet und was wir dagegen tun müssen. Ein Essay*, Stuttgart, 2022 (1. Aufl.)
- Wils, Jean-Pierre, Wahl und Kontexte. Über die Geschehnisse religiös motivierter Handlungen im säkularen Zeitalter, in: Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin, 2018, 294-323
- Wirzba, Norman, *This Sacred Life. Humanity's Place in a Wounded World*, Cambridge, 2021
- Woehrlin, William F. (ed.), *Outh of the Depths. A Collection of Articles on the Russian Revolution*, Irvine (CA), 1986
- Woldring, Henk E. S., *Een handvol filosofen. Geschiedenis van de filosofiebeoefening aan de Vrije Universiteit in Amsterdam*, Hilversum, 2013
- Woldring, Henk E. S. & Dick Th. Kuiper, *Reformatische maatschappijkritiek. Ontwikkelingen op het gebied van sociale filosofie en sociologie in de kring van het Nederlandse protestantisme van de 19^e eeuw tot heden*, Kampen, 1980
- Wolters, Albert M., *Creation Regained. Biblical Basics for a Reformational Worldview*, Grand Rapids (MI), 1985a
- Wolters, Albert M., The Intellectual Milieu of Herman Dooyeweerd, in: McIntyre, Carl T. (ed.), *The Legacy of Herman Dooyeweerd. Reflections on critical philosophy in the Christian Tradition*, Lanham/New York/ London, 1985b, 1-19
- Wolterstorff, Nicholas, *Justice in Love*, Grand Rapids (MI), 2011
- Wolterstorff, Nicholas, *Justice. Rights and Wrongs*, Princeton, 2008
- Wolterstorff, Nicholas, *Reason Within the Bounds of Religion*, Grand Rapids, 1976
- Wolterstorff, Nicholas, *Until Justice and Peace Embrace. The Kuyper Lectures for 1981 delivered at The Free University of Amsterdam*, Kampen – Grand Rapids (MI), 1983
- Woudenberg, René van, *Een brug naar God. Hoe filosofie en wetenschap ons voeren naar het mysterie*, Utrecht, 2024
- Woudenberg, René van, *Gelovend denken. Inleiding tot een christelijke filosofie*, Amsterdam, 1992
- Woudenberg, René van, Theorie van het kennen, in: René van Woudenberg e.a., *Kennis en werkelijkheid. Tweede inleiding tot een christelijke filosofie*, Amsterdam, 1996, 21-85
- Young, Michael, *The Rise of Meritocracy*, London, 1994 (oorspr. 1958)
- Zacharia, Evi, *On Soloviev's View of Love and its Affinities with Proclus and Maximus the Confessor*, Utrecht, 2025 (proefschrift)
- Zemel, Carol, *Van Gogh's Progress. Utopia, Modernity, and Late-Nineteenth-Century Art*, Berkeley, 1997
- Zemmin, Florian, An Annotated Bibliography of Responses to A Secular Age, in: Florian Zemmin, Colin Jager & Guido Vanheeswijk (Eds.), *Working with a Secular Age*, Berlin, 2017, 385-419
- Zemmin, Florian; Colin Jager, Guido Vanheeswick (Eds.), *Working with A Secular Age. Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylors Master Narrative*, Berlin, 2017

- Zijlstra, Arthur, De geest van de beleving. Bronnen en drijfveren van de belevingscultuur, in: Jan van der Stoep et al. (red.), *Alles wat je hart begeert? Christelijke oriëntatie in een op beleving gerichte cultuur*, Amsterdam, 2007, 74-92
- Zijlstra, Arthur, De geest van de economie bij Sergei Bulgakov, in: *Beweging*, najaar 2003, 16-19
- Zijlstra, Arthur, De humanisering van de natuur. Sergei Bulgakov over de relatie mens-natuur-economie, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, vol. 58, nr. 2 (April 2004b), 142-159
- Zijlstra, Arthur, *De waardering van de zintuiglijkheid*, Amsterdam, 2006, pp 20 (ongepubliceerd concept-hoofdstuk voor Van der Stoep [red., 2007])
- Zijlstra, Arthur, *Dostoevsky and Van Gogh: (Post-)Modernity's Nihilism Revisited* (ongepubliceerde Workshop paper for the International Symposium of the Association for Reformational Philosophy 'Ethics: Person, Practices, and Society', Hoeven, August 15-19, 2005)
- Zijlstra, Arthur, *Goede zaken, snelle tijden. Maatschappelijk verantwoord ondernemen in de IT*, Amersfoort, 2004a [onderzoeksrapport Instituut voor CultuurEthiek]
- Zijlstra, Arthur, Luhmann: Sociology as Substitute for Philosophy?, in: *Transcultural Studies: A Series in Interdisciplinary Research*, vol. 10 (2014), nr. 1, 93-118
- Zijlstra, Arthur, Participation and legitimation. New labour relations and the role of HRM [Социальные отношения и легитимация. Новые трудовые отношения и роль управления человеческими ресурсами], in: *The Transformation of Human Potential in the Context of the Century* (Conference Proceedings), Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, September 14-15, 2017, 39-52 Zijlstra, Arthur, *Supplement. De weg van het tarwegraan: voorbij zinloosheid en nihilisme*, Nijmegen, 2026
- Zijlstra, Arthur, Taylor on Modernity and Secularisation (Unpublished Introduction for the seminar 'Multiple Modernities and Tradition. (De)constructing Religious Worlds, Budapest', Central European University, September 30 & October 1, 2011)
- Zijlstra, Arthur, The Neoliberal Delusion. A Religious-Philosophical Critique, *Philosophia Reformata*, vol. 78 (2013), 162-178
- Zijlstra, Arthur, Theses on Bulgakovs Sacramental View of Nature (Unpublished paper for the Seminar 'The Russian-Religious Idea of Nature', Bunschoten, Eemlandhoeve, 12-5-2004c)
- Zijlstra, Arthur, Towards Social and Cultural Responsible Higher Education. Practical Experiences from Holland with some Philosophical Applications for Russia in the Context of the Bologna-process (Paper for the Plenary Session of the Conference *Modulunterricht im Bereich der Fremd-sprachen* [im Rahmen der Konferenzreihe 'Auf dem Weg zum Bologna Prozess'] organized by the State University of Economics and Finance, Institute of Foreign Languages in St. Petersburg, January 24-25, 2006; translated and published in the Russian-language proceedings)
- Zijlstra, Arthur, Weber and Luhmann in Russia: Protestant Rationality and Social Differentiation, in: Vesa Oittinen (ed.), *Max Weber and Russia*, Helsinki, Aleksanteri Series 2/2010, 83-109
- Zijlstra, Arthur & Martha Meerman, Многообразие В Профессиональном Опыте: Взаимосвязь Обучения И Профессиональной Деятельности. План Для Программы Исследований [Diversity in Professional Expertise: Learning and Working Intertwined, Outline for a Research Programme], in: *Непрерывное Образование*, 2015, Выпуск 1 (11), 35-48
- Zijlstra, Arthur et al, De lerende professional: over leren, professionaliseren en kennisontwikkeling, in: Martha Meerman (red.), *Mens & Markt. HRM-onderzoek op het Hbo*, Amsterdam, 2019, 161-172, 218-219 Zijlstra, Arthur; Frederiek van 't Hooft & Martha Meerman., Professionalisering van docenten in het hbo, een gevalsstudie binnen een economisch domein, Amsterdam, 2011 Žižek, Slavoj (ed.), *Mapping Ideology*, London, 2012
- Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, London, 1989

- Zuidervaat, Lambert, *Religion, Truth, and Social Transformation. Essays in Reformational Philosophy*, Montreal, 2016
- Zuidervaat, Lambert, *Shattering Silos. Reimagining Knowledge, Politics, and Social Critique*, Montreal, 2022
- Zuidervaat, Lambert, *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge, 2007
- Zweerde, Evert van der, Confronting the Confrontation: Europe beyond Secularism?, in: Biran Black, Gavin Hyman and Graham M. Smith (ed.), *Confronting Secularism in Europe and India. Legitimacy and Disenchantment in Contemporary Times*, London, 2014a, 131-180
- Zweerde, Evert van der, De deugende universiteit, in: Wouter Sanderse & Evert van der Zweerde (red.), *Denkruimte. Reflecties op universitaire idealen en praktijken*, Nijmegen, 2012, 57-77
- Zweerde, Evert van der, Making Sense of Secularity, gepubliceerd als "Osmyslivaia 'sekuliarnost'", in: *Gisudarstvo, religiia, tserjov' v Rossii i za rubezhom*, nr.2 (2012), 69-113
- Zweerde, Evert van der, On the Political (Pre-)conditions of Philosophical Culture, in: *Transcultural Studies: A Series in Interdisciplinary Research*, vol. 10 (2014b), nr. 1, 63-91
- Zweerde, Evert van der, *Over grenzen. Een filosoof in den vreemde*, Nijmegen, 2017
- Zweerde, Evert van der, Rebel Nun with a Cause. The Political Sophiology of St. Mat' Mariia (Skobtsova), in: Hans Schelkshorn & Herman Westerink (eds.), *Religious Experience, Secular Reason and Politics around 1945*, Paderborn, 2024, 181-204
- Zweerde, Evert van der, *Russian Political Philosophy. Anarchy, Authority, Autocracy*, Edinburgh, 2022

Samenvattingen

Samenvatting

Dit proefschrift gaat over de zingeving- en legitimeringscrisis van de moderniteit. Om het onderzoekbaar te maken heb ik het omvattende thema door vier cascades laten inperken. De eerste cascade is mijn aanvliegroute naar de crises, namelijk de neoliberalisering van de moderniteit sinds de jaren 1980 (cf. **1.1**). De tweede cascade is de centrale vraagstelling met daaruit afgeleid een vijftal onderzoeksvragen (cf. **1.2**). De derde cascade is disciplinair: ik geef een sociaal-filosofische en deels theoretisch-sociologische analyse. De vierde cascade is mijn keuze van vier denkers met verschillende opvattingen over de moderniteit: Semjon Frank, Herman Dooyeweerd, Niklas Luhmann en Charles Taylor. Ik plaats hun denken tegenover zinloosheid en nihilisme als contrapunt (cf. **1.1.2**).

Mijn onderzoek gaat uit van twee hoofdvragen: (1) *Waarin* bestaat de zingeving- en legitimatiecrisis van de moderniteit volgens Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor? (2) *Hoe* kan deze crisis volgens hen in haar nihilistische kern en consequenties te boven gekomen worden? Mijn betoog kent de volgende geleiding: **Hoofdstuk 1, 2 en 3** zijn introducerend. **Hoofdstuk 4, 5, 6 en 7** zijn de kernhoofdstukken waarin de eerste vier onderzoeksvragen beantwoord worden. **Hoofdstuk 8** verzamelt de oogst van de voorgaande hoofdstukken, geeft er een evaluatie van die als input fungeert voor mijn eigen denken voorbij zinloosheid en nihilisme. Daarmee beantwoord ik mijn vijfde onderzoeksvraag. **Hoofdstuk 9** bevat de slotconclusie.

Hoofdstuk 1 biedt een inleiding op de zingeving- en legitimeringscrisis van de moderniteit. Mijn invalshoek zijn de crises, waartoe de neoliberale vermarkting van de maatschappij hebben geleid. Dit is een belangrijk *symptoom* van een dieperliggend probleem van de moderniteit en wel haar zingeving- en legitimeringscrisis. Het neoliberalisme is een seculiere heilsweg die een hegemoniale vorm van publieke zingeving biedt. Het vervult een integrerende rol in een geïndividualiseerde maatschappij. Een belangrijke consequentie is de naturalisering van een door economie en geld gestempelde maatschappelijke orde waarvoor geen (systeem)alternatief zou zijn. Neoliberale modernisering van Westerse samenlevingen heeft de al langer opspelende crisis van de moderniteit niet kunnen terugdringen. Er zit in moderniteit en modernisering een zelf-destructieve tendens, uitmondend in nihilisme als haar kern en uiterste consequentie. Ik focus mijn studie op de geestelijke dieptedimensie van de zingeving- en legitimeringscrisis van de moderniteit.

Hoofdstuk 2 biedt een conceptuele bepaling en *tour d'horizon* van moderniteit en modernisering als betwiste begrippen. Ik geef daarnaast aan welke wijsgerige en

theologische ontwikkelingen bepalend zijn geweest voor de spanningen binnen de moderniteit en haar conceptualisering. De horizon van de moderniteit reikt historisch veel verder terug dan in de sociologie als regel wordt aangenomen. De spanningen in de moderniteit worden versterkt door haar recente (zelf-)reflexieve wending die haar instabieler heeft gemaakt. Vervolgens analyseer ik drie recentere sociologische moderniteitstheorieën en hun tekorten, te weten: (1) de theorie van reflexieve moderniteit van Giddens en Beck; (2) de theorie van de meervoudige moderniteiten van Eisenstadt en (3) de theorie van de vloeibare moderniteit van Bauman. Ik eindig met een karakteristiek van de nihilistische conditie van de late moderniteit.

Hoofdstuk 3 geeft een verantwoording van mijn keuze van en introductie tot de vier denkers die ik vergelijk: Semjon Frank, Herman Dooyeweerd, Niklas Luhmann en Charles Taylor. Ik stel hen aan de lezer voor volgens een vast stramien: hun biografie, de historische, sociale en culturele context van hun denken, de inzet en typering van ieders denken en tenslotte een viertal kernbegrippen per denker. Ze krijgen hier een eerste omschrijving en komen in het vervolg terug. De belangrijkste conclusie is dat deze vier denkers nogal verschillend zijn in hun wijsgerige opvattingen, maar voldoende gemeen hebben voor een zinvolle vergelijking. Er zijn tussen hen uiteenlopende denkcoalities mogelijk, afhankelijk van het gekozen thema.

Hoofdstuk 4 is gewijd aan *onderzoeksvraag-1*: Welk verband zien Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor tussen de secularisering van het moderne wijsgerige denken en de moderne maatschappij enerzijds en de (zelf-)legitimering van de maatschappelijke orde anderzijds? Bij Frank betekent secularisering primair de ontkenning van de metafysisch opgevatte geestelijke grondslagen van de samenleving. Bij Dooyeweerd gaat het om een verduistering van de goddelijke scheppingsorde. Een onopgeloste kwestie bij hen betreft de hermeneutische toegang tot deze mogelijkheden voorwaarde van de (moderne) samenleving. Voor beiden is de gezindheid van het hart cruciaal, vooral in zijn verscheurdheid. Taylor geeft hiertegenover weinig aandacht aan het hart van de mens, hoewel er toch iets doorschemert van zijn aanvechtingen. Ik noem de *cross pressures* van geloof en ongeloof en alle vrijzwevende posities daartussen. Bij Luhmann verliest het begrip transcendentie iedere verwijzing buiten het immanente kader. God is uitsluitend onderwerp van communicatie en daarmee een maatschappelijk construct.

Een tweede betekenis van secularisering verwijst naar het humanisme en nihilisme. Voor Frank en Dooyeweerd ontkent het profane humanisme ieder religieus

en metafysisch fundament van de mens. Het draagt de kiemen van zijn eigen ontbinding in zich en bevat een inherente tendens naar nihilisme dat evenwel stuit op de ondergrens van Gods onvernietigbare ordening van de wereld. Bij Taylor is de malaise van de moderniteit (ook) een crisis van het humanisme en anti-humanisme beide, waarbij vooral in het laatste zich het nihilisme toont. Bij Luhmann toont zich een ingang voor het nihilisme in het lege centrum van de moderne polycentrische maatschappij met haar primaat van functionele differentiëring. Dat geldt ook van zijn anti-humanistische vooronderstelling.

Ten derde komt bij alle denkers de theoretische secularisatie naar voren. Frank en Dooyeweerd verwijzen beiden naar het positivisme en historisme als uitingen van de secularisering van de wetenschap. Ze veronderstellen een gesloten wereldbeeld en staan aan de wieg van relativisme en nihilisme. Luhmann interpreteert theoretische secularisatie in drie betekenissen: (1) de reductie van religie tot sociaal feit; (2) sociologie als seculier *master discourse* over de sociale werkelijkheid; (3) een methodisch atheïsme dat afziet van de betekenis van de levensovertuiging van onderzoekers in hun werk. Taylor verwijt de sociale wetenschap een impliciet seculier vooroordeel. Daarnaast kritiseert hij de secularisatiethese in de sociologie die hij ingebed ziet in verhalen van verlies (*subtraction*).

Dooyeweerd en Frank schenken geen aandacht aan de problematiek van de legitimatie van de sociale orde. Voor beiden is de kosmische orde (de scheppingsorde bij Dooyeweerd, de geestelijke grondslagen van de samenleving bij Frank) de heteronome bron van legitimatie én normatieve kritiek op de samenleving. Bij Luhmann zijn na de overgang van het primaat van hiërarchische naar functionele differentiatie religie en moraal niet langer de top van een maatschappelijke pyramide en bron van legitimatie. Het primaat van functionele differentiatie fungeert als de impliciet-normatieve legitimatie van de moderniteit. Dat impliceert evenzovele immanente vormen van zelf-legitimatie(s) als er functiesystemen zijn. Taylor kent twee verschillende, maar verbonden concepties van legitimering, namelijk (a) de Moderne Morele Orde en (b) de moderne sociale voorstellingen.

Hoofdstuk 5 gaat in op *onderzoeksvraag-2*: Hoe waarderen Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor de sociale differentiëring van de maatschappij in domeinen met een eigen logica als hart van het moderniseringsproces? Frank, Dooyeweerd en Luhmann hebben een positieve waardering van sociale differentiëring. Taylor is ambivalent gegeven zijn tegenoverstelling van een instrumenteel-rationele, gedifferentieerde *structuur* en een op zelfontplooiing gerichte *anti-structuur*. De laatste biedt een momentane zinervaring, de eerste is zonder zin. Voor Luhmann

en Taylor is sociale differentiëring een contingente ontwikkeling, hoewel Taylor de impliciet-metafysische conceptie van *Reform* gebruikt om de samenhang van gedifferentieerde maatschappelijke domeinen te duiden. Luhmann gaat uit van een contingente sociale evolutie die paradoxaal genoeg een (quasi-)noodzakelijk karakter heeft gekregen met het primaat van functionele differentiëring. Hiertegenover is sociale differentiëring bij Frank en Dooyeweerd in normatieve zin verankerd in de goddelijke orde voor de werkelijkheid. Beiden erkennen daarbinnen dat sociale differentiëring ook verschillend mogelijk is, afhankelijk van tijd en culturele context.

Het is bij alle vier denkers onduidelijk of differentiëring een begrenzing heeft in de tijd en dus een eindpunt kent. Dat roept de vraag op of en hoe dat proces een eindpunt zou kunnen vinden? Breder en diepgaander geformuleerd: in hoeverre heeft de geschiedenis als proces van differentiëring een dragend subject? Wat houdt haar bijeen of rest er uiteindelijk fragmentering? In essentie gaat het hier om de vraag naar de mogelijksvoorwaarden van de wereldgeschiedenis. Deze vragen blijken ook in de moeite om een positief integratie-idee te formuleren, met name bij Luhmann en Taylor. Al is er bij Taylor met zijn conceptie van *Reform* wel een samenhang stichtende richting in het moderniseringsproces. Luhmanns sociale systeemtheorie fungeert als een theoretische *Letztintegration* van een polycentrische maatschappij. Frank en Dooyeweerd bieden hiertegenover een transcendent (het 'Wij' van Frank) en transcendentiaal (de intrinsieke verbinding van sociale differentiatie en sociale integratie bij Dooyeweerd) integratie-idee.

Hoofdstuk 6 bespreekt *onderzoeksvraag-3*: Welke interpretatie en waardering geven Luhmann en Taylor aan de reflexieve wending in de moderniteit en modernisering? Beiden hebben gemeen dat zij de toegenomen contingentie en instabiliteit van (zelf-)reflexieve modernisering analyseren. Zij doen dat vanuit de invalshoek van pluralisering van de samenleving. Bij Taylor toont zich dat vooral in de fragmentering en desintegratie van zelf-reflexief geworden levensbeschouwelijke overtuigingen. De pluralisering toont zich bij hem ook in de cultuur van authenticiteit waarin mensen hun zelf-exploratie en individuele levensprojecten nastreven. Bij Luhmann verwijst pluralisering naar de differentiëring van de maatschappij in functiesystemen met evenzovele reflectietheorieën binnen de functiesystemen. Zij bieden een kaleidoscoop van zelf-beschrijvingen van de maatschappij die niet geïntegreerd kunnen worden. We komen pluralisme ook tegen in zijn theorie van de waarneming die begint met een willekeurig gekozen begin-onderscheiding door een waarnemer. Dit leidt volgens hemzelf tot een waarnemingsrelativisme. Luhmann heeft geen ruimte voor de *common sense* ervaring, omdat wetenschap

niet (langer) buiten zichzelf verwijst en de werkelijkheid als zodanig onkenbaar is. Bovendien maakt zijn theorie waarnemingen los van de zintuigen en de zintuigelijke ervaring. In contrast hiermee gaat Taylor juist uit van de geleefde ervaring die hij hermeneutisch articuleert en recht wil doen. Dat geldt met name ervaringen van zinverlies en zinvolheid (*fullness*).

Voor Luhmann en Taylor kent de late moderniteit, als gevolg van de zelf-reflexieve wending, geen noodzakelijke en universeel geldige apriori's meer. Het Verlichtingsdogma van de autonomie van de rede heeft niet alleen haar glans verloren, maar is gedelegeitmeerd in post-modern en post-humanistisch denken. Het is ongeloofwaardig geworden. Dat maakt de moderniteit tot een vrijzwevende constructie die zichzelf ondermijnt en dreigt te vernietigen. Het belangrijkste verschil tussen hen is dat Taylor aandacht vraagt voor de crisis van de moderniteit, terwijl dat besef bij Luhmann geheel ontbreekt. Niettemin pleit hij voor een verruiming van het Verlichtingsdenken met een *soziologische Aufklärung*.

Hoofdstuk 7 zoekt het antwoord op *onderzoeksvraag-4*: Welke transformatie(s) zijn er volgens Frank, Dooyeweerd en Taylor nodig om de zingeving- en legitimatiecrisis van de moderniteit te boven te komen? Ik analyseer hun alternatieve conceptualisering van de moderniteit. Daarbij fungeert Luhmanns vooronderstelling dat de moderniteit is zoals ze is als hun contrapunt. Het loutere feit dat er alternatieve conceptualisering en in empirische zin alternatieve moderniteiten bestaan doorbreekt deze aanname. De meest opvallende overeenkomst is dat Frank, Dooyeweerd en Taylor een normatieve visie op de transformatie van de moderniteit geven met een reformistische inslag. Frank typeert zijn conceptualisering als 'christelijk realisme', Dooyeweerd streeft naar een 'innerlijke reformatie' van wijsbegeerte, vakwetenschappen en samenleving en Taylor articuleert een 'katholieke moderniteit'. De radicaliteit van hun alternatieve conceptualisering ligt in het doorbreken van het immanente kader van de moderniteit.

De tegenoverstelling van Dooyeweerd en Taylor springt het meest in het oog: al dan niet hervormingen van sociale structuren. Frank en Taylor raken elkaar in een personalistische filosofie gericht op herstel van een geschonden humaniteit. Hun verschil is dat Frank een pleidooi voert voor geleidelijke hervormingen van de samenleving, terwijl Taylor gelet op de problematische (politieke) geschiedenis van het Christendom huiverig is voor maatschappelijke hervormingen op basis van het Evangelie. Zijn katholieke moderniteit richt zich vrijwel geheel op de levensverandering van mensen door Gods *agapè* (liefde) met een focus op overwegend Rooms-katholieke denkers. De reikwijdte van transformatie is dus beperkter dan bij Frank en Dooyeweerd.

Dooyeweerd en Frank verankeren hun alternatieve conceptualisering in Gods normatieve orde voor de werkelijkheid. Het gaat respectievelijk om de ontsluiting van de potenties door God in de schepping gelegd en de bestrijding van het Boze in de wereld door Gods genade en *agapè*. De zinvolheid komt bij Frank voort uit de transcendente wereld van God en stroomt via het hart van mensen uit in een als zodanig zinloze werkelijkheid. Hier is er een cruciaal verschil met Dooyeweerd: de werkelijkheid bestaat zelf als zin, al kan dat door de zonde en het Boze verduisterd maar niet vernietigd worden. Tenslotte is het opvallend dat zij alle drie in hun transformatie-idee veel betekenis toekennen aan de werkzaamheid van de (Bijbelse) liefde of *agapè*.

Hoofdstuk 8 geeft een antwoord op *onderzoeksvraag-5*: Hoe zou een denken voorbij het nihilisme en de zinsverduistering en daarmee voorbij de moderniteit mogelijk zijn en eruit kunnen zien? Ik breng daartoe eerst de opbrengsten van de **hoofdstukken 4, 5, 6 en 7** systematisch in kaart. Vervolgens verwoord ik de belangrijkste tekorten in de oplossingen van Frank, Dooyeweerd en Taylor voor de crisis van de moderniteit. Ze vallen op tegen de achtergrond van een grimmiger geworden moderniteit. De late moderniteit is vastgelopen in een onontwarbaar complex van chronische crises en biedt uit zichzelf geen hoop en perspectief. Er zijn op drie thema's aanscherpingen nodig: (1) een erkenning van het apocalyptisch karakter van de crises, die de bestaansvoorwaarden op planetaire schaal bedreigen; (2) de urgentie van een post-nihilistische vormgeving van het christelijk geloof als antwoord op de zingevingscrisis; (3) een systeemkritiek vanwege het systemische karakter van de crises dat het kader vormt voor een reformistisch handelingsperspectief zoals bij de drie denkers.

Op basis hiervan schets ik mijn eigen visie. Ik ontwikkel vier argumentaties tegen zinloosheid en nihilisme, te weten: een *common sense* argument (kern: de alledaagse ervaring van zin), een ontologisch argument (kern: het antwoord-karakter van de werkelijkheid), een ethisch argument (kern: een hermeneutiek van liefde) en een geschiedfilosofisch argument (kern: een transcendentaal-eschatologische doorbraak als ultieme transformatie van de moderniteit). Gemeenschappelijk hierin is een verruiming van onze ervarings- en verwachtingshorizon. Een verruiming die gekenmerkt is door een ontvankelijkheid voor de werkzaamheid van God in mens en wereld als bron van hoop en herstel. Dat doorbreekt het immanente kader van de moderniteit. Ontvankelijkheid impliceert ook een relativering van het geloof in maakbaarheid en beheersing van natuur, mens en samenleving. Het sluit ook een openheid in voor de onuitputtelijkheid en heiligheid van de werkelijkheid. Dat vraagt om een meer contemplatieve manier van leven, rust en verstillings tegenover de ontsprende hyper-dynamiek van de late moderniteit

Hoofdstuk 9 bevat de conclusies uit mijn onderzoek. Ik focus op beide hoofdvragen, de onderzoeksvragen kwamen hierboven al aan bod. De eerste hoofdvraag luidde: *Waarin* bestaat de zingeving- en legitimatiecrisis van de moderniteit volgens Frank, Dooyeweerd, Luhmann en Taylor?

(1) Luhmanns sociale systeemtheorie heeft geen conceptuele mogelijkheid om recht te doen aan (ervaringen van) zinverlies en zinloosheid. Zin kenmerkt sociale en psychische systemen, dat bepaalt en beperkt haar reikwijdte. Zin is een 'differentiële categorie' waartegenover alleen het niets staat. Zin is louter immanent en heeft geen metafysische of religieuze oorsprong. Zin is ook losgemaakt van het subject en diens leefwereld. (2) Voor Dooyeweerd is de werkelijkheid door God geschapen als zin. Zin is primair een gegeven zin. Zingeving door mensen respondeert hierop en is secundair. De horizontale dimensie van zin bestaat in de verwijzing van de 'dingen' naar elkaar. Niets staat geïsoleerd op zichzelf. In de moderniteit heeft evenwel de mens zichzelf autonoom verklaard en daarmee uit de gegeven zinsamenhang gelicht. Zo ontstond de kloof tussen zingevend subject en zinloos object, een belangrijke oorzaak van de moderne zingevingscrisis. (3) Franks positie inzake de zingevingscrisis van de moderniteit is complex. Er is een dubbelheid van zin en zinloosheid die teruggaat op zijn synthese van christelijk geloof en neoplatonische metafysica. Zin verwijst enerzijds naar de onvernietigbare goddelijke grondslagen van de samenleving, anderzijds is de empirische werkelijkheid zinloos vanwege de doorwerking van het Kwaad. Alleen dankzij de werking van de 'goddelijke genadekrachten' in het hart van de mens druppelt er zin in een zinloze werkelijkheid. Dat impliceert een strijd tussen zin en zinloosheid. Frank heeft een uitsluitend verticale opvatting van zin. (4) Taylor signaleert een malaise van de moderniteit met ervaringen van zinverlies en zinloosheid. De oorzaak hiervan is de overgang van de hiërarchisch-teleologische orde van Vormen (Ideeën) naar de Moderne Morele Orde (MMO). Pas in de moderniteit ontstond de mogelijkheid van zinverlies en zinloosheid. Dat blijkt uit de subject-object tegenstelling, die leidde tot instrumentele rationalisering van de samenleving. De gedifferentieerde wereld van de structuur vraagt vanwege haar onleefbaarheid om compensatie van de anti-structuur waar mensen zin(volheid) kunnen ervaren. Het blijft bij Taylor onduidelijk of en in hoeverre zin(volheid) ook verticaal betrokken wordt op God.

Voor de legitimeringscrisis verwijs ik als conclusie naar de laatste alinea over **Hoofdstuk 4** hierboven. Vervolgens de tweede hoofdvraag: *Hoe* kan deze crisis volgens hen in haar nihilistische kern en consequenties te boven gekomen worden? (1) De nihilistische kern van de moderniteit kan alleen ontmanteld worden

indien haar gesloten wereldbeeld doorbroken wordt. (2) Een getransformeerde moderniteit dient daarom gebaseerd te zijn op de volgende overwegingen (cf. **8.4 t/m 8.7**). (a) Een rehabilitatie van de alledaagse leefwereld en het antwoordkarakter van mens en werkelijkheid. (b) Een erkenning van de transcendentale openheid van de werkelijkheid, op basis van een ontologische blikverruiming waarbij God zich (opnieuw) kan tonen. (c) Een hermeneutiek van liefde die recht doet aan het geheim van de werkelijkheid en zich aan het beheersingsstreven van de mens onttrekt. Ze vraagt om een ethos van respect, eerbied en terughoudendheid. (d) Een besef van eindigheid en vergankelijkheid van de aardse werkelijkheid, inclusief een ultieme transcendentiaal-eschatologische transformatie van de moderniteit. (3) De (ultieme) transformatie van de moderniteit gaat mijns inziens in wereldbeschouwelijke zin langs de weg van het tarwegraan. Ze vraagt een afsterven van haar nihilistische kern, teneinde nieuw leven en hoop ingeblazen te krijgen. Het moment van afsterven (de negatie, het niets), de weg door lijden en dood, is dan als doorgangsfase het waarheidsmoment van het nihilisme. Maar indien dat bevangen blijft binnen het immanente kader, resteert er een dode graankorrel die niet (meer) tot vruchtdragen in staat is. Dan vervliegt iedere hoop, verwachting en zin en rest een *abyss of despair*.⁷²³ (4) De vraag naar de zin van de moderniteit kan alleen betekenisvol gesteld worden binnen het ruimere kader van de vraag naar de zin van de geschiedenis (cf. **8.7**). Anders zou de moderniteit verzelfstandigd worden ten opzichte van andere historische constellaties. Dat relateert haar bijdrage aan de *shalom* van de schepping als slechts één van de tijdperken van de wereldgeschiedenis, hoe betekenisvol haar verworvenheden ook mogen zijn.

⁷²³. Zie het citaat van Boelgakov (2002, 346) in **2.6**.

Summary

This dissertation deals with the crisis of meaning and legitimacy of modernity. To make it researchable, I have narrowed down the comprehensive theme through four cascades. The first cascade is my approach to the crises, namely the neoliberalization of modernity since the 1980s (cf. **1.1**). The second cascade is the central problem statement with five research questions derived from it (cf. **1.2**). The third cascade is disciplinary: I provide a social-philosophical and partly theoretical-sociological analysis. The fourth cascade is my choice of four thinkers with different views on modernity: Semjon Frank, Herman Dooyeweerd, Niklas Luhmann, and Charles Taylor. I place their thought over against meaninglessness and nihilism as a counterpoint (cf. **1.1.2**).

My research is based on two main questions: (1) *What* does the crisis of meaning and legitimacy of modernity consist of according to Frank, Dooyeweerd, Luhmann, and Taylor? (2) *How*, according to them, can this crisis be overcome in its nihilistic core and consequences? My argument is structured as follows: **Chapters 1, 2, and 3** are introductory. **Chapters 4, 5, 6, and 7** are the core chapters in which the first four research questions are answered. **Chapter 8** gathers the harvest of the preceding chapters and provides an evaluation that serves as input for my own thinking beyond meaninglessness and nihilism. With this, I answer my fifth research question. **Chapter 9** contains the final conclusion.

Chapter 1 offers an introduction to the crisis of meaning and legitimacy of modernity. My angle is the crises led to by the neoliberal marketization of society. This is a significant symptom of a deeper problem of modernity, namely its crisis of meaning and legitimacy. Neoliberalism is a secular path to salvation that offers a hegemonic form of public meaning. It fulfills an integrating role in an individualized society. An important consequence is the naturalization of a social order stamped by economy and money for which there is allegedly no (systemic) alternative. Neoliberal modernization of Western societies has not been able to push back the crisis of modernity that has been flaring up for some time. There is a self-destructive tendency in modernity and modernization, resulting in nihilism as its core and ultimate consequence. I focus my study on the spiritual depth dimension of the crisis of meaning and legitimacy of modernity.

Chapter 2 offers a conceptual definition and *tour d'horizon* of modernity and modernization as contested concepts. I also indicate which philosophical and theological developments have been decisive for the tensions within modernity

and its conceptualizations. The horizon of modernity historically reaches back much further than is usually assumed in sociology. The tensions in modernity are amplified by its recent (self-)reflexive turn which has made it more unstable. Subsequently, I analyze three more recent sociological theories of modernity and their deficits, namely: (1) the theory of reflexive modernity by Giddens and Beck; (2) the theory of multiple modernities by Eisenstadt and (3) the theory of liquid modernity by Bauman. I end up with a characteristic of the nihilistic condition of late modernity.

Chapter 3 provides a justification for my choice of and introduction to the four thinkers I compare: Semjon Frank, Herman Dooyeweerd, Niklas Luhmann, and Charles Taylor. I introduce them to the reader according to a fixed pattern: their biography, the historical, social, and cultural context of their thought, the aim and characterization of each person's thought, and finally four key concepts per thinker. They receive an initial description here and will return in the sequel. The most important conclusion is that these four thinkers are quite different in their philosophical views, but have enough in common for a meaningful comparison. Divergent intellectual coalitions are possible between them, depending on the selected theme.

Chapter 4 is devoted to *research question 1*: What connection do Frank, Dooyeweerd, Luhmann, and Taylor see between the secularization of modern philosophical thought and modern society on the one hand, and the (self-)legitimation of the social order on the other? For Frank, secularization primarily means the denial of the metaphysically conceived spiritual foundations of society. For Dooyeweerd, it concerns a darkening of the divine order of creation. An unresolved issue for them concerns the hermeneutic access to this condition of possibility of (modern) society. For both, the disposition of the heart is crucial, especially in its tornness. In contrast, Taylor pays little attention to the human heart, although something of its tribulations shines through. I mention the *cross pressures* of belief and unbelief and all free-floating positions in between. For Luhmann, the concept of transcendence loses every reference outside the immanent frame. God is exclusively a subject of communication and thus a social construct.

A second meaning of secularization refers to humanism and nihilism. For Frank and Dooyeweerd, profane humanism denies every religious and metaphysical foundation of the human being. It carries the seeds of its own decomposition within it and contains an inherent tendency towards nihilism, which nevertheless hits the lower limit of God's indestructible ordering of the world. For Taylor, the malaise of

modernity is (also) a crisis of both humanism and anti-humanism, where nihilism shows itself especially in the latter. In Luhmann, an entry for nihilism appears in the empty center of the modern polycentric society with its primacy of functional differentiation. This also applies to his anti-humanistic presupposition.

Thirdly, theoretical secularization comes to the fore in all thinkers. Frank and Dooyeweerd both refer to positivism and historicism as expressions of the secularization of science. They presuppose a closed worldview and stand at the cradle of relativism and nihilism. Luhmann interprets theoretical secularization in three meanings: (1) the reduction of religion to a social fact; (2) sociology as a secular *master discourse* about social reality; (3) a methodical atheism that disregards the significance of the researchers' worldview in their work. Taylor reproaches social science for an implicit secular prejudice. Additionally, he criticizes the secularization thesis in sociology, which he sees embedded in stories of loss (*subtraction*).

Dooyeweerd and Frank pay no attention to the problem of the legitimation of the social order. For both, the cosmic order (the creation order for Dooyeweerd, the spiritual foundations of society for Frank) is the heteronomous source of legitimation and normative criticism of society. For Luhmann, after the transition from the primacy of hierarchical to functional differentiation, religion and morality are no longer the top of a societal pyramid and source of legitimation. The primacy of functional differentiation functions as the implicit-normative legitimation of modernity. This implies just as many immanent forms of self-legitimation(s) as there are function systems. Taylor has two different but connected conceptions of legitimation, namely (a) the Modern Moral Order and (b) the modern social imaginaries.

Chapter 5 addresses *research question 2*: How do Frank, Dooyeweerd, Luhmann, and Taylor evaluate the social differentiation of society into domains with their own logic as the heart of the modernization process? Frank, Dooyeweerd, and Luhmann have a positive appreciation of social differentiation. Taylor is ambivalent given his contrast between an instrumental-rational, differentiated *structure* and an *anti-structure* aimed at self-fulfillment. The latter offers a momentary experience of meaning; the former is without meaning. For Luhmann and Taylor, social differentiation is a contingent development, although Taylor uses the implicit-metaphysical conception of *Reform* to interpret the cohesion of differentiated social domains. Luhmann assumes a contingent social evolution that, paradoxically, has acquired a (quasi-)necessary character with the primacy of functional differentiation. In contrast, for Frank and Dooyeweerd, social differentiation is anchored in a normative sense in the divine order for reality. Both acknowledge

within this that social differentiation is also possible in different ways, depending on time and cultural context.

It is unclear for all four thinkers whether differentiation has a limit in time and thus knows an endpoint. That raises the question of whether and how that process could find an endpoint. Formulated broader and deeper: to what extent does history as a process of differentiation have a sustaining subject? What holds it together, or does fragmentation ultimately remain? In essence, this concerns the question of the conditions of possibility of world history. These questions also appear in the difficulty of formulating a positive integration idea, particularly for Luhmann and Taylor. Although with Taylor, with his conception of *Reform*, there is a direction establishing cohesion in the modernization process. Luhmann's social systems theory functions as a theoretical *Letztintegration* (ultimate integration) of a polycentric society. In contrast, Frank and Dooyeweerd offer a transcendent (the 'We' of Frank) and transcendental (the intrinsic connection of social differentiation and social integration in Dooyeweerd) integration idea.

Chapter 6 discusses *research question 3*: What interpretation and evaluation do Luhmann and Taylor give to the reflexive turn in modernity and modernization? Both have in common that they analyze the increased contingency and instability of (self-)reflexive modernization. They do so from the angle of the pluralization of society. For Taylor, this shows itself primarily in the fragmentation and disintegration of worldviews that have become self-reflexive. Pluralization also shows itself for him in the culture of authenticity in which people pursue their self-exploration and individual life projects. For Luhmann, pluralization refers to the differentiation of society into function systems with just as many reflection theories within the function systems. They offer a kaleidoscope of self-descriptions of society that cannot be integrated. We also encounter pluralism in his theory of observation which begins with an arbitrarily chosen initial distinction by an observer. According to him, this leads to a observational relativism. Luhmann has no room for common sense experience because science no longer refers outside itself and reality as such is unknowable. Moreover, his theory detaches observations from the senses and sensory experience. In contrast to this, Taylor starts precisely from the lived experience which he articulates hermeneutically and to which he wants to do justice. This applies in particular to experiences of loss of meaning and meaning(fullness).

For Luhmann and Taylor, late modernity, as a result of the self-reflexive turn, no longer knows necessary and universally valid a prioris. The Enlightenment dogma

of the autonomy of reason has not only lost its luster but is delegitimized in post-modern and post-humanist thought. It has become incredible. That makes modernity a free-floating construction that undermines itself and threatens to destroy itself. The most important difference between them is that Taylor asks for attention to the crisis of modernity, while that realization is entirely absent in Luhmann. Nevertheless, he pleads for an expansion of Enlightenment thought with a *soziologische Aufklärung* (sociological enlightenment).

Chapter 7 seeks the answer to *research question 4*: Which transformation(s) are necessary according to Frank, Dooyeweerd, and Taylor to overcome the crisis of meaning and legitimacy of modernity? I analyze their alternative conceptualizations of modernity. In this, Luhmann's presupposition that modernity is the way it is functions as their counterpoint. The mere fact that alternative conceptualizations and, in an empirical sense, alternative modernities exist breaks through this assumption. The most striking similarity is that Frank, Dooyeweerd, and Taylor give a normative vision of the transformation of modernity with a reformist slant. Frank characterizes his conceptualization as *Christian realism*, Dooyeweerd strives for an *inner reformation* of philosophy, special sciences, and society, and Taylor articulates a *Catholic modernity*. The radicality of their alternative conceptualizations lies in breaking through the immanent frame of modernity.

The contrast between Dooyeweerd and Taylor is most striking: whether or not to reform social structures. Frank and Taylor touch each other in a personalistic philosophy aimed at the restoration of a violated humanity. Their difference is that Frank pleads for gradual reforms of society, while Taylor, given the problematic (political) history of Christianity, is hesitant about social reforms based on the Gospel. His Catholic modernity focuses almost entirely on the life change of people through God's *agapè* (love) with a focus on predominantly Roman Catholic thinkers. The scope of transformation is thus more limited than with Frank and Dooyeweerd.

Dooyeweerd and Frank anchor their alternative conceptualizations in God's normative order for reality. It concerns, respectively, the disclosure of the potentials laid in creation by God and the combating of Evil in the world through God's grace and *agapè*. Meaningfulness for Frank stems from the transcendent world of God and flows via the human heart into a reality that is meaningless as such. Here is a crucial difference with Dooyeweerd: reality itself exists as meaning, although that can be darkened by sin and Evil but not destroyed. Finally, it is striking that all three assign much significance in their integration idea to the activity of (Biblical) love or *agapè*.

Chapter 8 answers *research question 5*: How would a thinking beyond nihilism and the darkening of meaning, and thus beyond modernity, be possible and what might it look like? To this end, I first systematically map the yields of **chapters 4, 5, 6, and 7**. Subsequently, I articulate the most important deficits in the solutions of Frank, Dooyeweerd, and Taylor for the crisis of modernity. They stand out against the background of a modernity that has become grimmer. Late modernity is stuck in an inextricable complex of chronic crises and offers no hope and perspective of its own accord. Sharpening is needed on three themes: (1) a recognition of the apocalyptic character of the crises, which threaten the conditions of existence on a planetary scale; (2) the urgency of a post-nihilistic formation of Christian faith as an answer to the crisis of meaning; (3) a system critique because of the systemic character of the crises that forms the framework for a reformist perspective on action as with the three thinkers.

Based on this, I sketch my own vision. I develop four arguments against meaninglessness and nihilism, namely: a common sense argument (core: the everyday experience of meaning), an ontological argument (core: the answer-character of reality), an ethical argument (core: a hermeneutic of love), and a philosophy of history argument (core: a transcendental-eschatological breakthrough as ultimate transformation of modernity). Common in this is an expansion of our horizon of experience and expectation. An expansion characterized by a receptivity to the activity of God in man and world as a source of hope and recovery. That breaks through the immanent frame of modernity. Receptivity also implies a relativization of the belief in makeability and control of nature, man, and society. It also includes an openness to the inexhaustibility and holiness of reality. That asks for a more contemplative way of life, rest, and stillness against the derailing hyper-dynamics of late modernity.

Chapter 9 contains the conclusions from my research. I focus on both main questions; the research questions were already addressed above. The first main question was: *What* does the crisis of meaning and legitimacy of modernity consist of according to Frank, Dooyeweerd, Luhmann, and Taylor? (1) Luhmann's social systems theory has no conceptual possibility to do justice to (experiences of) loss of meaning and meaninglessness. Meaning characterizes social and psychic systems; that determines and limits its scope. Meaning is a 'difference-less category' against which only 'nothingness' stands. Meaning is purely immanent and has no metaphysical or religious origin. Meaning is also detached from the subject and its lifeworld. (2) For Dooyeweerd, reality is created by God as meaning. Meaning is primarily a given meaning. Attribution of meaning by people responds to this

and is secondary. The horizontal dimension of meaning consists in the reference of 'things' to each other. Nothing stands isolated by itself. In modernity, however, man has declared himself autonomous and thereby lifted himself out of the given context of meaning. Thus arose the gap between meaning-giving subject and meaningless object, a major cause of the modern crisis of meaning. (3) Frank's position regarding the crisis of meaning of modernity is complex. There is a duality of meaning and meaninglessness that goes back to his synthesis of Christian faith and Neoplatonic metaphysics. On the one hand, meaning refers to the indestructible divine foundations of society; on the other hand, empirical reality is meaningless due to the workings of Evil. Only thanks to the working of divine powers of grace in the human heart does meaning trickle down into a meaningless reality. That implies a struggle between meaning and meaninglessness. Frank has an exclusively vertical view of meaning. (4) Taylor signals a malaise of modernity with experiences of loss of meaning and meaninglessness. The cause of this is the transition from the hierarchical-teleological order of Forms (Ideas) to the Modern Moral Order (MMO). Only in modernity did the possibility of loss of meaning and meaninglessness arise. This appears from the subject-object opposition, which led to instrumental rationalization of society. The differentiated world of the structure asks, due to its unlivability, for compensation from the anti-structure where people can experience meaning(fullness). It remains unclear with Taylor if and to what extent meaning(fullness) is also vertically related to God.

As for the legitimation crisis, I refer as a conclusion to the last paragraph about Chapter 4 above. Subsequently, the second main question: *How* can this crisis according to them be overcome in its nihilistic core and consequences? (1) The nihilistic core of modernity can only be dismantled if its closed worldview is broken through. (2) A transformed modernity should therefore be based on the following considerations (cf. **8.4** to **8.7**). (a) A rehabilitation of the everyday lifeworld and the answering-character of man and reality. (b) A recognition of the transcendental openness of reality, based on an ontological expansion of view where God can show himself (again). (c) A hermeneutic of love that does justice to the mystery of reality and withdraws itself from man's striving for control. It asks for an ethos of respect, reverence, and restraint. (d) An awareness of finitude and transience of earthly reality, including an ultimate transcendental-eschatological transformation of modernity. (3) The (ultimate) transformation of modernity goes, in my view, in a worldview sense along the way of a grain of corn. It requires a dying off of its nihilistic core, in order to get new life and hope breathed into it. The moment of dying (the negation, nothingness), the way through suffering and death, is then as a transitional phase the truth moment of nihilism. But if that remains caught within

the immanent frame, there remains a dead grain of corn that is not (anymore) capable of bearing fruit. Then every hope, expectation, and meaning evaporates and an 'abyss of despair' remains.⁷²⁴ (4) The question of the meaning of modernity can only be asked meaningfully within the broader framework of the question of the meaning of history (cf. **8.7**). Otherwise, modernity would become independent relative to other historical constellations. That relativizes its contribution to the *shalom* of creation as merely one of the eras of world history, however meaningful its achievements may be.

⁷²⁴. See the quote by Bulgakov (2002, 346) in **2.6**.

Zusammenfassung

Diese Dissertation handelt von der Sinn- und Legitimationskrise der Moderne. Um dies untersuchbar zu machen, habe ich das umfassende Thema durch vier Kaskaden eingegrenzt. Die erste Kaskade ist mein Zugang zu den Krisen, nämlich die Neoliberalisierung der Moderne seit den 1980er Jahren (vgl. **1.1**). Die zweite Kaskade ist die zentrale Fragestellung, verbunden mit fünf Forschungsfragen (vgl. **1.2**). Die dritte Kaskade ist disziplinär: Ich gebe eine sozialphilosophische und teilweise theoretisch-soziologische Analyse. Die vierte Kaskade ist meine Wahl von vier Denkern mit unterschiedlichen Auffassungen über die Moderne: Semjon Frank, Herman Dooyeweerd, Niklas Luhmann und Charles Taylor. Ich stelle ihr Denken der Sinnlosigkeit und dem Nihilismus als Kontrapunkt gegenüber (vgl. **1.1.2**).

Meine Untersuchung geht von zwei Hauptfragen aus: (1) *Worin* besteht die Sinn- und Legitimationskrise der Moderne laut Frank, Dooyeweerd, Luhmann und Taylor? (2) *Wie* kann diese Krise ihnen zufolge in ihrem nihilistischen Kern und ihren Konsequenzen überwunden werden? Meine Argumentation ist wie folgt gegliedert: Die **Kapitel 1, 2 und 3** sind einführend. Die **Kapitel 4, 5, 6 und 7** sind die Kernkapitel, in denen die ersten vier Forschungsfragen beantwortet werden. **Kapitel 8** sammelt den Ertrag der vorangegangenen Kapitel und gibt eine Bewertung, die als Input für mein eigenes Denken jenseits von Sinnlosigkeit und Nihilismus fungiert. Damit beantworte ich meine fünfte Forschungsfrage. **Kapitel 9** enthält die Schlussfolgerung.

Kapitel 1 bietet eine Einführung in die Sinn- und Legitimationskrise der Moderne. Mein Blickwinkel sind die Krisen, zu denen die neoliberale Vermarktung der Gesellschaft geführt hat. Dies ist ein wichtiges Symptom eines tieferliegenden Problems der Moderne, nämlich ihrer Sinn- und Legitimationskrise. Der Neoliberalismus ist ein säkularer Heilsweg, der eine hegemoniale Form öffentlicher Sinngebung bietet. Er erfüllt eine integrierende Rolle in einer individualisierten Gesellschaft. Eine wichtige Konsequenz ist die Naturalisierung einer durch Wirtschaft und Geld geprägten gesellschaftlichen Ordnung, für die es angeblich keine (System-)Alternative gibt. Die neoliberale Modernisierung westlicher Gesellschaften konnte die schon länger schwelende Krise der Moderne nicht zurückdrängen. In der Moderne und Modernisierung liegt eine selbstzerstörerische Tendenz, die im Nihilismus als ihrem Kern und ihrer äußersten Konsequenz mündet. Ich fokussiere meine Studie auf die geistige Tiefendimension der Sinn- und Legitimationskrise der Moderne.

Kapitel 2 bietet eine konzeptionelle Bestimmung und eine *Tour d'Horizon* von Moderne und Modernisierung als umstrittene Begriffe. Ich gebe zudem an, welche philosophischen und theologischen Entwicklungen für die Spannungen innerhalb der Moderne und ihrer Konzeptualisierungen bestimmend waren. Der Horizont der Moderne reicht historisch viel weiter zurück, als in der Soziologie in der Regel angenommen wird. Die Spannungen in der Moderne werden durch ihre rezente (selbst-)reflexive Wende verstärkt, die sie instabiler gemacht hat. Anschließend analysiere ich drei neuere soziologische Modernitätstheorien und ihre Defizite, nämlich: (1) die Theorie der reflexiven Modernität von Giddens und Beck; (2) die Theorie der multiplen Modernitäten von Eisenstadt und (3) die Theorie der flüssigen Moderne von Bauman. Ich schließe mit einer Charakteristik der nihilistischen Kondition der Spätmoderne.

Kapitel 3 gibt eine Rechenschaft über meine Wahl und eine Einführung in die vier Denker, die ich vergleiche: Semjon Frank, Herman Dooyeweerd, Niklas Luhmann und Charles Taylor. Ich stelle sie dem Leser nach einem festen Schema vor: ihre Biografie, der historische, soziale und kulturelle Kontext ihres Denkens, der Ansatz und die Typisierung ihres jeweiligen Denkens und schließlich vier Kernbegriffe pro Denker. Sie erhalten hier eine erste Umschreibung und kommen im Folgenden wieder vor. Die wichtigste Schlussfolgerung ist, dass diese vier Denker in ihren philosophischen Auffassungen recht unterschiedlich sind, aber genügend gemeinsam haben für einen sinnvollen Vergleich. Es sind zwischen ihnen unterschiedliche Denkkoalitionen möglich, abhängig vom gewählten Thema.

Kapitel 4 ist der *Forschungsfrage 1* gewidmet: Welchen Zusammenhang sehen Frank, Dooyeweerd, Luhmann und Taylor zwischen der Säkularisierung des modernen philosophischen Denkens und der modernen Gesellschaft einerseits und der (Selbst-) Legitimation der gesellschaftlichen Ordnung andererseits? Bei Frank bedeutet Säkularisierung primär die Leugnung der metaphysisch aufgefassten geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Bei Dooyeweerd geht es um eine Verdunkelung der göttlichen Schöpfungsordnung. Eine ungelöste Frage betrifft bei ihnen den hermeneutischen Zugang zu dieser Möglichkeitsbedingung der (modernen) Gesellschaft. Für beide ist die Gesinnung des Herzens entscheidend, vor allem in seiner Zerrissenheit. Taylor schenkt demgegenüber dem Herzen des Menschen wenig Aufmerksamkeit, obwohl doch etwas von seinen Anfechtungen durchschimmert. Ich nenne die *cross pressures* von Glaube und Unglaube und alle freischwebenden Positionen dazwischen. Bei Luhmann verliert der Begriff Transzendenz jeden Verweis außerhalb des immanenten Rahmens. Gott ist ausschließlich Gegenstand der Kommunikation und damit ein gesellschaftliches Konstrukt.

Eine zweite Bedeutung von Säkularisierung verweist auf den Humanismus und Nihilismus. Für Frank und Dooyeweerd leugnet der profane Humanismus jedes religiöse und metaphysische Fundament des Menschen. Er trägt die Keime seiner eigenen Auflösung in sich und enthält eine inhärente Tendenz zum Nihilismus, der jedoch auf die Untergrenze von Gottes unzerstörbarer Ordnung der Welt stößt. Bei Taylor ist die Malaise der Moderne (auch) eine Krise sowohl des Humanismus als auch des Antihumanismus, wobei sich vor allem im letzteren der Nihilismus zeigt. Bei Luhmann zeigt sich ein Eingang für den Nihilismus im leeren Zentrum der modernen polyzentrischen Gesellschaft mit ihrem Primat der funktionalen Differenzierung. Das gilt auch für seine antihumanistische Vorannahme.

Drittens kommt bei allen Denkern die theoretische Säkularisierung zum Vorschein. Frank und Dooyeweerd verweisen beide auf den Positivismus und Historismus als Ausdrucksformen der Säkularisierung der Wissenschaft. Sie setzen ein geschlossenes Weltbild voraus und stehen an der Wiege von Relativismus und Nihilismus. Luhmann interpretiert theoretische Säkularisierung in drei Bedeutungen: (1) die Reduktion von Religion zum sozialen Faktum; (2) Soziologie als säkularer *Master Discourse* über die soziale Wirklichkeit; (3) ein methodischer Atheismus, der von der Bedeutung der Lebensüberzeugung von Forschern in ihrer Arbeit absieht. Taylor wirft der Sozialwissenschaft ein implizites säkulares Vorurteil vor. Daneben kritisiert er die Säkularisierungsthese in der Soziologie, die er in Verlustgeschichten (*subtraction*) eingebettet sieht.

Dooyeweerd und Frank schenken der Problematik der Legitimation der sozialen Ordnung keine Aufmerksamkeit. Für beide ist die kosmische Ordnung (die Schöpfungsordnung bei Dooyeweerd, die geistigen Grundlagen der Gesellschaft bei Frank) die heteronome Quelle der Legitimation und normativen Kritik an der Gesellschaft. Bei Luhmann sind nach dem Übergang vom Primat der hierarchischen zur funktionalen Differenzierung Religion und Moral nicht länger die Spitze einer gesellschaftlichen Pyramide und Quelle der Legitimation. Das Primat der funktionalen Differenzierung fungiert als die implizit-normative Legitimation der Moderne. Das impliziert ebenso viele immanente Formen von Selbstlegitimation(en), wie es Funktionssysteme gibt. Taylor kennt zwei verschiedene, aber verbundene Konzeptionen der Legitimierung, nämlich (a) die Moderne Moralische Ordnung und (b) die modernen sozialen Vorstellungen (*social imaginaries*).

Kapitel 5 geht auf *Forschungsfrage 2* ein: Wie bewerten Frank, Dooyeweerd, Luhmann und Taylor die soziale Differenzierung der Gesellschaft in Domänen mit einer eigenen Logik als Herz des Modernisierungsprozesses? Frank, Dooyeweerd

und Luhmann haben eine positive Wertschätzung der sozialen Differenzierung. Taylor ist ambivalent angesichts seiner Gegenüberstellung einer instrumentell-rationalen, differenzierten *Struktur* und einer auf Selbstentfaltung gerichteten *Anti-Struktur*. Letztere bietet eine momentane Sinnerfahrung, erstere ist ohne Sinn. Für Luhmann und Taylor ist soziale Differenzierung eine kontingente Entwicklung, obwohl Taylor die implizit-metaphysische Konzeption von *Reform* nutzt, um den Zusammenhang differenzierter gesellschaftlicher Domänen zu deuten. Luhmann geht von einer kontingenten sozialen Evolution aus, die paradoxerweise einen (quasi-)notwendigen Charakter bekommen hat mit dem Primat der funktionalen Differenzierung. Demgegenüber ist soziale Differenzierung bei Frank und Dooyeweerd im normativen Sinne in der göttlichen Ordnung für die Wirklichkeit verankert. Beide erkennen darin an, dass soziale Differenzierung auch unterschiedlich möglich ist, abhängig von Zeit und kulturellem Kontext.

Es ist bei allen vier Denkern unklar, ob Differenzierung eine Begrenzung in der Zeit hat und also einen Endpunkt kennt. Das wirft die Frage auf, ob und wie dieser Prozess einen Endpunkt finden könnte. Breiter und tiefergehend formuliert: Inwiefern hat die Geschichte als Prozess der Differenzierung ein tragendes Subjekt? Was hält sie zusammen oder bleibt letztlich Fragmentierung? Im Wesentlichen geht es hier um die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Weltgeschichte. Diese Fragen zeigen sich auch in der Mühe, eine positive Integrationsidee zu formulieren, insbesondere bei Luhmann und Taylor. Auch wenn es bei Taylor mit seiner Konzeption von *Reform* wohl eine zusammenhangstiftende Richtung im Modernisierungsprozess gibt. Luhmanns soziale Systemtheorie fungiert als eine theoretische *Letztintegration* einer polyzentrischen Gesellschaft. Frank und Dooyeweerd bieten demgegenüber eine transzendente (das "Wir" von Frank) und transzendente (die intrinsische Verbindung von sozialer Differenzierung und sozialer Integration bei Dooyeweerd) Integrationsidee.

Kapitel 6 bespricht *Forschungsfrage 3*: Welche Interpretation und Bewertung geben Luhmann und Taylor der reflexiven Wende in der Moderne und Modernisierung? Beide haben gemeinsam, dass sie die zugenommene Kontingenz und Instabilität der (selbst-)reflexiven Modernisierung analysieren. Sie tun dies aus dem Blickwinkel der Pluralisierung der Gesellschaft. Bei Taylor zeigt sich das vor allem in der Fragmentierung und Desintegration von selbstreflexiv gewordenen lebensanschaulichen Überzeugungen. Die Pluralisierung zeigt sich bei ihm auch in der Kultur der Authentizität, in der Menschen ihre Selbstexploration und individuellen Lebensprojekte anstreben. Bei Luhmann verweist Pluralisierung auf die Differenzierung der Gesellschaft in Funktionssysteme mit ebenso vielen

Reflexionstheorien innerhalb der Funktionssysteme. Sie bieten ein Kaleidoskop von Selbstbeschreibungen der Gesellschaft, die nicht integriert werden können. Wir begegnen Pluralismus auch in seiner Theorie der Wahrnehmung, die mit einer willkürlich gewählten Anfangsunterscheidung durch einen Beobachter beginnt. Dies führt ihm zufolge zu einem Wahrnehmungsrelativismus. Luhmann hat keinen Raum für die *Common Sense*-Erfahrung, weil Wissenschaft nicht (mehr) über sich selbst hinausverweist und die Wirklichkeit als solche unerkennbar ist. Zudem löst seine Theorie Wahrnehmungen von den Sinnen und der sinnlichen Erfahrung. Im Kontrast dazu geht Taylor gerade von der gelebten Erfahrung aus, die er hermeneutisch artikuliert und der er gerecht werden will. Das gilt insbesondere für Erfahrungen von Sinnverlust und Sinn(fülle).

Für Luhmann und Taylor kennt die Spätmoderne, als Folge der selbstreflexiven Wende, keine notwendigen und universell gültigen A-prioris mehr. Das Aufklärungsdogma der Autonomie der Vernunft hat nicht nur seinen Glanz verloren, sondern ist im postmodernen und posthumanistischen Denken delegitimiert. Es ist unglaublich geworden. Das macht die Moderne zu einer freischwebenden Konstruktion, die sich selbst untergräbt und sich zu vernichten droht. Der wichtigste Unterschied zwischen ihnen ist, dass Taylor Aufmerksamkeit für die Krise der Moderne fordert, während dieses Bewusstsein bei Luhmann gänzlich fehlt. Dennoch plädiert er für eine Erweiterung des Aufklärungsdenkens mit einer „soziologischen Aufklärung“.

Kapitel 7 sucht die Antwort auf *Forschungsfrage 4*: Welche Transformation(en) sind laut Frank, Dooyeweerd und Taylor nötig, um die Sinn- und Legitimationskrise der Moderne zu überwinden? Ich analysiere ihre alternativen Konzeptualisierungen der Moderne. Dabei fungiert Luhmanns Vorannahme, dass die Moderne so ist, wie sie ist, als ihr Kontrapunkt. Die bloße Tatsache, dass es alternative Konzeptualisierungen und im empirischen Sinne alternative Modernitäten gibt, durchbricht diese Annahme. Die auffälligste Übereinstimmung ist, dass Frank, Dooyeweerd und Taylor eine normative Vision der Transformation der Moderne mit einem reformistischen Einschlag geben. Frank typisiert seine Konzeptualisierung als „christlichen Realismus“, Dooyeweerd strebt nach einer „inneren Reformation“ von Philosophie, Fachwissenschaften und Gesellschaft, und Taylor artikuliert eine „katholische Moderne“. Die Radikalität ihrer alternativen Konzeptualisierungen liegt im Durchbrechen des immanenten Rahmens der Moderne.

Die Gegenüberstellung von Dooyeweerd und Taylor springt am meisten ins Auge: ob Reformen sozialer Strukturen erfolgen sollen oder nicht. Frank und Taylor berühren

sich in einer personalistischen Philosophie, gerichtet auf die Wiederherstellung einer geschundenen Humanität. Ihr Unterschied ist, dass Frank ein Plädoyer für schrittweise Reformen der Gesellschaft führt, während Taylor angesichts der problematischen (politischen) Geschichte des Christentums zögerlich gegenüber gesellschaftlichen Reformen auf Basis des Evangeliums ist. Seine katholische Moderne richtet sich fast vollständig auf die Lebensänderung von Menschen durch Gottes *Agapè* (Liebe) mit einem Fokus auf überwiegend römisch-katholische Denker. Die Reichweite der Transformation ist also begrenzter als bei Frank und Dooyeweerd.

Dooyeweerd und Frank verankern ihre alternativen Konzeptualisierungen in Gottes normativer Ordnung für die Wirklichkeit. Es geht respektive um die Erschließung der von Gott in die Schöpfung gelegten Potenziale und die Bekämpfung des Bösen in der Welt durch Gottes Gnade und *Agapè*. Die Sinnhaftigkeit kommt bei Frank aus der transzendenten Welt Gottes und strömt über das Herz der Menschen in eine als solche sinnlose Wirklichkeit. Hier gibt es einen entscheidenden Unterschied zu Dooyeweerd: Die Wirklichkeit existiert selbst als Sinn, auch wenn dieser durch die Sünde und das Böse verdunkelt, aber nicht vernichtet werden kann. Schließlich ist auffällig, dass sie alle drei in ihrer Transformationsidee der Wirksamkeit der (biblischen) Liebe oder *Agapè* viel Bedeutung beimessen.

Kapitel 8 gibt eine Antwort auf *Forschungsfrage 5*: Wie wäre ein Denken jenseits des Nihilismus und der Sinnverdunkelung und damit jenseits der Moderne möglich und wie könnte es aussehen? Ich bringe dazu erst die Erträge der **Kapitel 4, 5, 6 und 7** systematisch in eine Übersicht. Anschließend formuliere ich die wichtigsten Defizite in den Lösungen von Frank, Dooyeweerd und Taylor für die Krise der Moderne. Sie fallen auf vor dem Hintergrund einer grimmiger gewordenen Moderne. Die Spätmoderne ist in einem unentwirrbaren Komplex chronischer Krisen festgefahren und bietet aus sich selbst heraus keine Hoffnung und Perspektive. Es sind bei drei Themen Verschärfungen nötig: (1) eine Anerkennung des apokalyptischen Charakters der Krisen, die die Existenzbedingungen im planetaren Maßstab bedrohen; (2) die Dringlichkeit einer post-nihilistischen Formgebung des christlichen Glaubens als Antwort auf die Sinnkrise; (3) eine Systemkritik aufgrund des systemischen Charakters der Krisen, der den Rahmen für eine reformistische Handlungsperspektive wie bei den drei Denkern bildet.

Auf dieser Basis skizziere ich meine eigene Vision. Ich entwickle vier Argumentationen gegen Sinnlosigkeit und Nihilismus, nämlich: ein *Common Sense*-Argument (Kern: die alltägliche Erfahrung von Sinn), ein ontologisches Argument (Kern: der Antwort-Charakter der Wirklichkeit), ein ethisches Argument (Kern:

eine Hermeneutik der Liebe) und ein geschichtsphilosophisches Argument (Kern: ein transzendental-eschatologischer Durchbruch als ultimative Transformation der Moderne). Gemeinsam ist hierin eine Erweiterung unseres Erfahrungs- und Erwartungshorizonts. Eine Erweiterung, die gekennzeichnet ist durch eine Empfänglichkeit für die Wirksamkeit Gottes in Mensch und Welt als Quelle von Hoffnung und Wiederherstellung. Das durchbricht den immanenten Rahmen der Moderne. Empfänglichkeit impliziert auch eine Relativierung des Glaubens an Machbarkeit und Beherrschung von Natur, Mensch und Gesellschaft. Es schließt auch eine Offenheit für die Unerschöpflichkeit und Heiligkeit der Wirklichkeit ein. Das verlangt nach einer eher kontemplativen Art zu leben, Ruhe und Stille gegenüber der entgleisenden Hyperdynamik der Spätmoderne.

Kapitel 9 enthält die Schlussfolgerungen aus meiner Untersuchung. Ich fokussiere auf beide Hauptfragen; die Forschungsfragen kamen oben schon zur Sprache. Die erste Hauptfrage lautete: *Worin* besteht die Sinn- und Legitimationskrise der Moderne laut Frank, Dooyeweerd, Luhmann und Taylor? (1) Luhmanns soziale Systemtheorie hat keine konzeptionelle Möglichkeit, (Erfahrungen von) Sinnverlust und Sinnlosigkeit gerecht zu werden. Sinn kennzeichnet soziale und psychische Systeme; das bestimmt und begrenzt ihre Reichweite. Sinn ist eine "differenzlose Kategorie", der gegenüber nur das Nichts steht. Sinn ist rein immanent und hat keinen metaphysischen oder religiösen Ursprung. Sinn ist auch losgelöst vom Subjekt und dessen Lebenswelt. (2) Für Dooyeweerd ist die Wirklichkeit von Gott als Sinn geschaffen. Sinn ist primär ein gegebener Sinn. Sinnggebung durch Menschen antwortet hierauf und ist sekundär. Die horizontale Dimension von Sinn besteht im Verweis der "Dinge" aufeinander. Nichts steht isoliert für sich. In der Moderne hat der Mensch sich jedoch für autonom erklärt und damit aus dem gegebenen Sinnzusammenhang herausgelöst. So entstand die Kluft zwischen sinngebendem Subjekt und sinnlosem Objekt, eine wichtige Ursache der modernen Sinnkrise. (3) Franks Position bezüglich der Sinnkrise der Moderne ist komplex. Es gibt eine Doppelheit von Sinn und Sinnlosigkeit, die auf seine Synthese von christlichem Glauben und neuplatonischer Metaphysik zurückgeht. Sinn verweist einerseits auf die unzerstörbaren göttlichen Grundlagen der Gesellschaft, andererseits ist die empirische Wirklichkeit sinnlos aufgrund der Durchwirkung des Bösen. Nur dank der Wirkung der göttlichen Gnadenkräfte im Herzen des Menschen tröpfelt Sinn in eine sinnlose Wirklichkeit. Das impliziert einen Kampf zwischen Sinn und Sinnlosigkeit. Frank hat eine ausschließlich vertikale Auffassung von Sinn. (4) Taylor signalisiert eine Malaise der Moderne mit Erfahrungen von Sinnverlust und Sinnlosigkeit. Die Ursache hiervon ist der Übergang von der hierarchisch-teleologischen Ordnung der Formen (Ideen) zur Modernen Moralischen Ordnung (MMO). Erst in der

Moderne entstand die Möglichkeit von Sinnverlust und Sinnlosigkeit. Das zeigt sich am Subjekt-Objekt-Gegensatz, der zur instrumentellen Rationalisierung der Gesellschaft führte. Die differenzierte Welt der Struktur verlangt aufgrund ihrer Unlebbbarkeit nach Kompensation durch die Anti-Struktur, wo Menschen Sinn(fülle) erfahren können. Es bleibt bei Taylor unklar, ob und inwieweit Sinn(fülle) auch vertikal auf Gott bezogen wird.

Für die Legitimationskrise verweise ich als Schlussfolgerung auf den letzten Absatz über **Kapitel 4** oben. Anschließend die zweite Hauptfrage: *Wie* kann diese Krise ihnen zufolge in ihrem nihilistischen Kern und ihren Konsequenzen überwunden werden? (1) Der nihilistische Kern der Moderne kann nur demontiert werden, wenn ihr geschlossenes Weltbild durchbrochen wird. (2) Eine transformierte Moderne sollte darum auf folgenden Erwägungen basieren (vgl. **8.4** bis **8.7**). (a) Eine Rehabilitierung der alltäglichen Lebenswelt und des Antwort-Charakters von Mensch und Wirklichkeit. (b) Eine Anerkennung der transzendentalen Offenheit der Wirklichkeit, auf Basis einer ontologischen Blickerweiterung, wobei Gott sich (erneut) zeigen kann. (c) Eine Hermeneutik der Liebe, die dem Geheimnis der Wirklichkeit gerecht wird und sich dem Beherrschungsstreben des Menschen entzieht. Sie verlangt nach einem Ethos des Respekts, der Ehrfurcht und Zurückhaltung. (d) Ein Bewusstsein der Endlichkeit und Vergänglichkeit der irdischen Wirklichkeit, inklusive einer ultimativen transzendental-eschatologischen Transformation der Moderne. (3) Die (ultimative) Transformation der Moderne geht meines Erachtens im weltanschaulichen Sinne den Weg des Weizenkorns. Sie verlangt ein Absterben ihres nihilistischen Kerns, um neues Leben und Hoffnung eingehaucht zu bekommen. Der Moment des Absterbens (die Negation, das Nichts), der Weg durch Leiden und Tod, ist dann als Durchgangsphase das Wahrheitsmoment des Nihilismus. Aber wenn das im immanenten Rahmen gefangen bleibt, bleibt ein totes Korn zurück, das nicht (mehr) fähig ist, Frucht zu tragen. Dann verfliegt jede Hoffnung, Erwartung und jeder Sinn, und es bleibt ein Abgrund der Verzweiflung (*abyss of despair*).⁷²⁵ (4) Die Frage nach dem Sinn der Moderne kann nur bedeutungsvoll innerhalb des weiteren Rahmens der Frage nach dem Sinn der Geschichte gestellt werden (vgl. 8.7). Andernfalls würde die Moderne gegenüber anderen historischen Konstellationen verselbstständigt werden. Das relativiert ihren Beitrag zum *Shalom* der Schöpfung als lediglich eines der Zeitalter der Weltgeschichte, so bedeutungsvoll ihre Errungenschaften auch sein mögen.

⁷²⁵. Siehe das Zitat von Bulgakov (2002, 346) in 2.6.

Резюме

Данная диссертация посвящена кризису смыслообразования (смысла) и легитимности в контексте современности. Чтобы сделать эту обширную тему пригодной для исследования, я сузил ее через четыре каскада. Первый каскад — это мой подход к кризисам, а именно, неолиберализация современности с 1980-х годов (ср. **1.1**). Второй каскад — это центральная проблематика, связанная с пятью исследовательскими вопросами (ср. **1.2**). Третий каскад является дисциплинарным: я предлагаю социально-философский и отчасти теоретико-социологический анализ. Четвертый каскад — это мой выбор четырех мыслителей с различными взглядами на современность: Семена Франка, Германа Дойеверда, Никласа Лумана и Чарльза Тейлора. Я противопоставляю их мышление бессмысленности и нигилизму как контрапункт (ср. **1.1.2**).

Мое исследование исходит из двух основных вопросов: (1) *В чем состоит кризис смыслообразования и легитимности современности согласно Франку, Дойеверду, Луману и Тейлору?* (2) *Как, по их мнению, можно преодолеть этот кризис в его нигилистическом ядре и последствиях?* Моя аргументация имеет следующую структуру: **Главы 1, 2 и 3** являются вводными. **Главы 4, 5, 6 и 7** — это ключевые главы, в которых даны ответы на первые четыре исследовательских вопроса. **Глава 8** собирает итоги предыдущих глав, дает их оценку, которая служит основой для моего собственного мышления за пределами бессмысленности и нигилизма. Таким образом я отвечаю на свой пятый исследовательский вопрос. **Глава 9** содержит заключительный вывод.

Глава 1 предлагает введение в кризис смыслообразования и легитимности современности. Мой ракурс — это кризисы, к которым привелась неолиберальная маркетизация общества. Это важный симптом более глубокой проблемы современности, а именно ее кризиса смыслообразования и легитимности. Неолиберализм — это светский путь спасения, предлагающий гегемонистскую форму публичного смысла. Он выполняет интегрирующую роль в индивидуализированном обществе. Важное следствие — натурализация общественного порядка, отмеченного экономикой и деньгами, для которого якобы не существует (системной) альтернативы. Неолиберальная модернизация западных обществ не смогла оттеснить давно назревающий кризис современности. В современности и модернизации заложена саморазрушительная тенденция, кульминирующая в нигилизме как ее ядре и

конечном следствии. Я фокусирую свое исследование на духовном измерении глубины кризиса смыслообразования и легитимности современности.

Глава 2 предлагает концептуальное определение и *tour d'horizon* современности и модернизации как оспариваемых понятий. Кроме того, я указываю, какие философские и теологические разработки стали определяющими для напряженностей внутри современности и ее концептуализаций. Горизонт современности исторически уходит гораздо дальше, чем это обычно предполагается в социологии. Напряженности в современности усиливаются ее недавним (само)рефлексивным поворотом, который сделал ее более нестабильной. Далее я анализирую три более поздние социологические теории современности и их недостатки, а именно: (1) теорию рефлексивной современности Гидденса и Бека; (2) теорию множественных современностей Айзенштадта и (3) теорию текучей современности Баумана. Я завершаю характеристикой нигилистического состояния поздней современности.

Глава 3 обосновывает мой выбор и представляет четырех мыслителей, которых я сравниваю: Семена Франка, Германа Дойеверда, Никласа Лумана и Чарльза Тейлора. Я представляю их читателю по фиксированной схеме: их биография, исторический, социальный и культурный контекст их мышления, цель и типология мышления каждого, и, наконец, четыре ключевых понятия для каждого мыслителя. Здесь они получают первое описание, а далее будут повторяться. Самый важный вывод заключается в том, что эти четыре мыслителя довольно сильно различаются в своих философских взглядах, у них достаточно много общих характеристик для осмысленного сравнения. Между ними возможны различные коалиции мышления, в зависимости от выбранной темы.

Глава 4 посвящена исследовательскому вопросу 1: Какую связь видят Франк, Дойеверд, Луман и Тейлор между секуляризацией современного философского мышления и современного общества, с одной стороны, и (само)легитимацией общественного порядка, с другой? У Франка секуляризация означает в первую очередь отрицание метафизически понятых духовных основ общества. У Дойеверда речь идет о затемнении божественного порядка творения. Нерешенным вопросом у них является герменевтический доступ к этому условию возможности (современного) общества. Для обоих решающее значение имеет состояние сердца, особенно в его разорванности. Тейлор, напротив, уделяет мало внимания сердцу человека, хотя нечто от его искушений просвечивает. Я указываю *cross pressures* (взаимные давления)

веры и неверия и вободно плавающие позиции между ними. У Лумана понятие трансцендентности теряет всякую отсылку за пределы имманентного фрейма. Бог — исключительно предмет коммуникации и, следовательно, социальный конструкт.

Второе значение секуляризации относится к гуманизму и нигилизму. Для Франка и Дойеверда профанный гуманизм отрицает любой религиозный и метафизический фундамент человека. Он несет в себе зародыши собственного распада и содержит имманентную тенденцию к нигилизму, который, однако, наталкивается на нижний предел неразрушимого Божьего порядка мира. У Тейлора недомогание современности — это (также) кризис как гуманизма, так и антигуманизма, причем нигилизм проявляется особенно в последнем. У Лумана вход для нигилизма появляется в пустом центре современного полицентрического общества с его приматом функциональной дифференциации. Это также относится к его антигуманистическому антигуманистической предпосылке.

В-третьих, у всех мыслителей проявляется теоретическая секуляризация. Франк и Дойеверд оба указывают на позитивизм и историзм как на проявления секуляризации науки. Оба позиции предполагают закрытое мировоззрение и стоят у истоков релятивизма и нигилизма. Луман интерпретирует теоретическую секуляризацию в трех значениях: (1) сведение религии к социальному факту; (2) социология как светский *master discourse* о социальной реальности; (3) методический атеизм, который отказывается от учета значения жизненного убеждения исследователей в их работе. Тейлор упрекает социальную науку в неявном светском предубеждении. Кроме того, он критикует тезис о секуляризации в социологии, который, по его мнению, встроен в истории потерь (*subtraction*).

Дойеверд и Франк не уделяют внимания проблематике легитимации социального порядка. Для обоих космический порядок (порядок творения у Дойеверда, духовные основы общества у Франка) является гетерономным источником легитимации и нормативной критики общества. У Лумана после перехода от примата иерархической к функциональной дифференциации религия и мораль больше не являются вершиной общественной пирамиды и источником легитимации. Примат функциональной дифференциации функционирует как имплицитно-нормативная легитимация современности. Это влечет за собой столько же имманентных форм самолегитимации, сколько существует функциональных систем. Тейлор знает две различные, но связанные

между собой концепции легитимации, а именно (а) Современный Моральный Порядок и (б) современные социальные представления (*social imaginaries*).

Глава 5 рассматривает исследовательский вопрос 2: Как Франк, Дойеверд, Луман и Тейлор оценивают социальную дифференциацию общества на домены с собственной логикой как сердце модернизационного процесса? Франк, Дойеверд и Луман положительно оценивают социальную дифференциацию. Тейлор амбивалентен, учитывая \противопоставление им инструментально-рациональной дифференцированной структуры и антиструктуры, как разнаправленной на саморазвитие. Последняя предлагает моментальное переживание смысла, первая лишена смысла. Для Лумана и Тейлора социальная дифференциация является случайным развитием, хотя Тейлор использует имплицитно-метафизическую концепцию Реформы, чтобы истолковать связность дифференцированных социальных доменов. Луман исходит из случайной социальной эволюции, которая, парадоксальным образом, приобрела (квази)необходимый характер с приматом функциональной дифференциации. В противоположность этому, у Франка и Дойеверда социальная дифференциация нормативно укоренена в божественном порядке для реальности. Оба признают, что социальная дифференциация также возможна по-разному, в зависимости от времени и культурного контекста.

У всех четырех мыслителей неясно, имеет ли дифференциация временное ограничение и, следовательно, знает ли она конец во времени. Это вызывает вопрос, может ли этот процесс найти конечную точку и каким образом. В более широкой и глубокой формулировке: в какой мере история как процесс дифференциации имеет несущий субъект? Что удерживает ее вместе или в конечном итоге остается фрагментация? По сути, здесь речь идет о вопросе условий возможности мировой истории. Эти вопросы также проявляются в трудности формулирования позитивной идеи интеграции, особенно у Лумана и Тейлора. Хотя у Тейлора с его концепцией Реформы имеется направление, устанавливающее связность в процессе модернизации. Социальная системная теория Лумана функционирует как теоретическая *Letztintegration* (конечная интеграция) полицентрического общества. Франк и Дойеверд, напротив, предлагают трансцендентную («Мы» у Франка) и трансцендентальную (внутренняя связь социальной дифференциации и социальной интеграции у Дойеверда) идею интеграции.

Глава 6 обсуждает исследовательский вопрос 3: Какую интерпретацию и оценку дают Луман и Тейлор рефлексивному повороту в современности и

модернизации? Общим для них является то, что они анализируют возросшую контингентность и нестабильность (само)рефлексивной модернизации. Они делают это с точки зрения плюрализации общества. У Тейлора это проявляется прежде всего в фрагментации и дезинтеграции мировоззренческих убеждений, ставших саморефлексивными. Плюрализация проявляется у него также в культуре аутентичности, в которой люди стремятся к самоисследованию и индивидуальным жизненным проектам. У Лумана плюрализация относится к дифференциации общества на функциональные системы с таким же количеством теорий рефлексии внутри функциональных систем. Они предлагают калейдоскоп самоописаний общества, которые не могут быть интегрированы. Мы также сталкиваемся с плюрализмом в его теории восприятия, которая начинается с произвольно выбранного начального различения наблюдателем. Это, по его мнению, приводит к релятивизму восприятия. У Лумана нет места для опыта *common sense*, потому что наука больше не отсылает за свои пределы, и реальность как таковая непознаваема. Кроме того, его теория отрывает восприятия от чувств и чувственного опыта. В противоположность этому, Тейлор исходит именно из пережитого опыта, который он герменевтически артикулирует и которому хочет отдать должное. Это касается, в частности, переживаний потери смысла и смысла (полноты).

Для Лумана и Тейлора поздняя современность, как следствие саморефлексивного поворота, больше не знает необходимых и универсально действительных априори. Догма Просвещения об автономии разума не только утратила свой блеск, но и стала делегитимированной в постмодернистском и постгуманистическом мышлении. Она стала неправдоподобной. Это делает современность свободно плавающей конструкцией, которая подрывает и угрожает уничтожить саму себя. Самое важное различие между ними заключается в том, что Тейлор призывает обратить внимание на кризис современности, в то время как это осознание полностью отсутствует у Лумана. Тем не менее, и он выступает за расширение просветительского мышления с помощью «социологического Просвещения» (*soziologische Aufklärung*).

Глава 7 отвечает на исследовательский вопрос 4: Какие трансформации необходимы, по мнению Франка, Дойевеерда и Тейлора, чтобы преодолеть кризис смыслообразования и легитимности современности? Я анализирую их альтернативные концептуализации современности. При этом предположение Лумана о том, что современность такова, какова она есть, функционирует как их контрапункт. Сам факт существования альтернативных концептуализаций и, в эмпирическом смысле, альтернативных современностей, прорывает

это допущение. Самое поразительное сходство состоит в том, что Франк, Дойевеерд и Тейлор предлагают нормативное видение трансформации современности с реформистским уклоном. Франк характеризует свою концептуализацию как христианский реализм, Дойевеерд стремится к внутренней реформации философии, специальных наук и общества, а Тейлор артикулирует католическую современность. Радикальность их альтернативных концептуализаций заключается в прорыве имманентного фрейма современности.

Контраст Дойевеерда и Тейлора наиболее бросается в глаза: проводить или не проводить реформы социальных структур. Франк и Тейлор сходятся в персоналистической философии, направленной на восстановление поруганной человечности. Их различие в том, что Франк выступает за постепенные реформы общества, в то время как Тейлор, учитывая проблемную (политическую) историю христианства, настороженно относится к общественным реформам на основе Евангелия. Его католическая современность почти полностью сосредоточена на изменении жизни людей через Божью *агапэ* (любовь) с фокусом на преимущественно римско-католических мыслителях. Таким образом, сфера трансформации более ограничена, чем у Франка и Дойевеерда.

Дойевеерд и Франк закрепляют свои альтернативные концептуализации в Божьем нормативном порядке для реальности. Речь идет, соответственно, о раскрытии потенциалов, заложенных Богом в творении, и борьбе со Злом в мире через Божью благодать и *агапэ*. Смысл у Франка проистекает из трансцендентного мира Бога и изливается через сердце людей в реальность, которая как таковая бессмысленна. Здесь есть ключевое различие с Дойевеердом: реальность сама существует как смысл, хотя он может быть затемнен грехом и Злом, но не уничтожен. Наконец, примечательно, что все трое в своей идее трансформации придают большое значение действию (библейской) любви, т.е. *агапэ*.

Глава 8 дает ответ на исследовательский вопрос 5: Как возможно и как может выглядеть мышление за пределами нигилизма и затемнения смысла, а значит, за пределами современности? Для этого я сначала систематизирую результаты **глав 4, 5, 6 и 7**. Затем я формулирую основные недостатки в решениях Франка, Дойевеерда и Тейлора для кризиса современности. Они заметны на фоне ужесточившейся современности. Поздняя современность застряла в неразрешимом комплексе хронических кризисов и сама по себе не предлагает надежды и перспективы. Необходимы уточнения по трем темам: (1) признание

апокалиптического характера кризисов, угрожающих условиям существования в планетарном масштабе; (2) неотложность постнигилистического оформления христианской веры как ответа на кризис смыслообразования; (3) системная критика из-за системного характера кризисов, которая формирует рамки для реформистской перспективы действий, как у трех мыслителей.

На основе этого я обрисовываю свое собственное видение. Я развиваю четыре аргументации против бессмысленности и нигилизма, а именно: аргумент здравого смысла (суть: повседневный опыт смысла), онтологический аргумент (суть: ответный характер реальности), этический аргумент (суть: герменевтика любви) и историософский аргумент (суть: трансцендентально-эсхатологический прорыв как конечная трансформация современности). Общим в этих аргументациях является расширение нашего горизонта опыта и ожидания. Расширение, которое характеризуется восприимчивостью к действию Бога в человеке и мире как источнику надежды и восстановления. Это прорывает имманентный фрейм современности. Восприимчивость также подразумевает релятивизацию веры в созидаемость и господство над природой, человеком и обществом. Она также включает открытость для неисчерпаемости и святости реальности. Это требует более созерцательного образа жизни, покоя и тишины в противовес вышедшей из-под контроля гипердинамике поздней современности.

Глава 9 содержит общие выводы из исследования. Я фокусируюсь на обоих основных вопросах, ведь исследовательские вопросы уже были рассмотрены выше. Первый основной вопрос гласил: В чем состоит кризис смыслообразования и легитимности современности согласно Франку, Дойевеерду, Луману и Тейлору? (1) В социальной системной теории Лумана нет концептуальной возможности отдать должное (переживаниям) потери смысла и бессмысленности. Смысл характеризует социальные и психические системы, что определяет и ограничивает ее сферу. Смысл — это безразличная категория, против которой стоит только ничто. Смысл чисто имманентен и не имеет метафизического или религиозного происхождения. Смысл также отделен от субъекта и его жизненного мира. (2) Для Дойевеерда реальность создана Богом как смысл. Смысл — это прежде всего преданный смысл. Смыслообразование человеком отвечает на это и является вторичным. Горизонтальное измерение смысла состоит в отсылке вещей друг к другу. Ничто не стоит изолированно само по себе. Однако в современности человек объявил себя автономным и тем самым изъясил себя из данного смыслового контекста. Так возник разрыв между смыслообразующим субъектом и бессмысленным объектом, что является

важной причиной современного кризиса смыслообразования. (3) Позиция Франка относительно кризиса смыслообразования современности сложна. Существует двойственность смысла и бессмысленности, которая восходит к его синтезу христианской веры и неоплатонической метафизики. Смысл, с одной стороны, отсылает к неразрушимым божественным основам общества, с другой стороны, эмпирическая реальность бессмысленна из-за действия Зла. Только благодаря действию божественных сил благодати в сердце человека смысл проникает в бессмысленную реальность. Это подразумевает борьбу между смыслом и бессмысленностью. Франк имеет исключительно вертикальное понимание смысла. (4) Тейлор отмечает недомогание современности с переживаниями потери смысла и бессмысленности. Причиной этого является переход от иерархически-телеологического порядка Форм (Идей) к Современному Моральному Порядку (СМП). Только в современности возникла возможность потери смысла и бессмысленности. Это проявляется в противопоставлении субъекта и объекта, которое привело к инструментальной рационализации общества. Дифференцированный мир структуры, из-за его нежизнеспособности, требует компенсации от антиструктуры, где люди могут переживать смысл (полноту). У Тейлора остается неясным, относится ли смысл (полнота) также вертикально к Богу и в какой мере.

Относительно кризиса легитимации я отсылаю в качестве вывода к последнему абзацу о **Главе 4** выше. Далее, второй основной вопрос: Как, по их мнению, можно преодолеть этот кризис в его нигилистическом ядре и последствиях? (1) Нигилистическое ядро современности может быть демонтировано только в том случае, если будет прорвано ее закрытое мировоззрение. (2) Трансформированная современность должна поэтому основываться на следующих соображениях (ср. **8.4** по **8.7**). (а) Реабилитация повседневного жизненного мира и ответного характера человека и реальности. (б) Признание трансцендентальной открытости реальности, на основе онтологического расширения взгляда, при котором Бог может (снова) явить Себя. (в) Герменевтика любви, которая отдает должное тайне реальности и ускользает от стремления человека к контролю. Она требует этоса уважения, почтения и сдержанности. (г) Осознание конечности и бренности земной реальности, включая конечную трансцендентально-эсхатологическую трансформацию современности. (3) Трансформация современности, по моему мнению, в мировоззренческом смысле идет по пути пшеничного зерна. Она требует отмирания ее нигилистического ядра, чтобы в нее вдохнули новую жизнь и надежду. Момент отмирания (отрицание, ничто), путь через страдание и смерть, является тогда, как переходная фаза, моментом истины нигилизма. Но если это

остается в ловушке имманентного фрейма, остается мертвое зерно, которое не способно (больше) приносить плод. Тогда улетучивается всякая надежда, ожидание и смысл, и остается *abyss of despair* (пропасть отчаяния).⁷²⁶ (4) Вопрос о смысле современности может быть осмысленно поставлен только в более широких рамках вопроса о смысле истории (ср. **8.7**). Иначе современность стала бы независимой по отношению к другим историческим конstellациям. Это релятивизирует ее вклад в *шалом* творения как всего лишь одной из эпох мировой истории, сколь бы значимыми ни были ее достижения.

^{726.} См. цитату Булгакова (2002, 346) в **2.6**.

Curriculum vitae

Arthur Zijlstra (1958) is geboren en getogen in Alphen aan den Rijn. Hij bezocht daar het Christelijk Lyceum (Atheneum-B), waarna hij drie jaar natuurkunde studeerde in Leiden, afgerond met het kandidaatsdiploma. Aansluitend studeerde hij wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Hij studeerde af in de sociaal-culturele wijsbegeerte en geschiedfilosofie. Daarna ontsloot hij de Nagelaten Manuscripten van historicus en geschiedfilosoof prof. dr. Meijer Cornelis Smit (VU) en werkte als studiesecretaris bij het Centrum voor christelijke filosofie (Utrecht). Hij organiseerde er cursussen en conferenties en was (eind)redacteur van het populair-wijsgerig tijdschrift *Beweging* (nu: *Socpie*) en de boekenreeks *Verantwoording*. Vervolgens werkte hij enige tijd als onderzoeker bij het Instituut voor CultuurEthiek (Amersfoort), onder andere aan projecten over maatschappelijk verantwoord ondernemen, bedrijfsethiek en belevingscultuur. Deels parallel hieraan was hij docent filosofie bij de theologie-opleiding van de Christelijke Hogeschool Ede. Vervolgens werkte hij enkele jaren als docent sociologie en wetenschapsfilosofie bij de Faculteit Sociale Wetenschappen aan de VU. Tenslotte was hij geruime tijd verbonden aan de Hogeschool van Amsterdam als docent sociologie en wetenschapsfilosofie bij de premaster 'Sociologie van arbeid en organisatie' en als onderzoeker bij een lectoraat op het gebied van arbeidsvraagstukken. Hij deed daar onder andere een project over docentprofessionalisering en schreef enkele keren het onderzoeksplan voor het lectoraat. In al zijn onderwijsfuncties begeleidde hij studenten bij hun eindschrijving.

Sinds begin jaren 1990 was hij als gastdocent achtereenvolgens verbonden aan het Religieus Filosofisch Instituut van Open Christianity in St. Petersburg en de Faculteit Sociologie van de Staatsuniversiteit van St. Petersburg (sinds 2005). Met een Erasmusbeurs van de Radboud Universiteit gaf hij in 2017 een collegereeks over het onderwerp van zijn proefschrift aan de Lobachevski Universiteit in Nizjni Novgorod. Hij nam deel aan tal van internationale conferenties en seminars, onder andere in Helsinki, St. Petersburg, Moskou, Nizjni Novgorod, Samara, Boedapest, Timișoara, Wenen, Cambridge, Newcastle, Edinburgh en Nijmegen, waar hij presentaties hield over onder andere thema's uit zijn promotie-onderzoek. Daarnaast was hij vanaf de oprichting in 2005 tot de Russische invasie in Oekraïne (2022) bestuurslid en secretaris van de (culturele) Stichting Vrienden van St. Petersburg. Sindsdien draagt hij als mentor bij aan het mentoraatsprogramma van de (virtuele) University of New Europe, gericht op gevluchte studenten en onderzoekers uit Oekraïne en Rusland. Tenslotte is hij vrijwilliger bij het groenbeheer van de Eemlandhoeve-Eemlandgoed

in Bunschoten-Spakenburg. In zijn Amsterdamse periode (1985-2002) was hij in verschillende functies actief in de Noorderkerk en op stedelijk niveau in de Protestantse Kerk Amsterdam (toen nog i.o.). Zie verder het Woord vooraf.

Reacties op dit proefschrift welkom: a.zijlstra95@chello.nl

Dit proefschrift is een vergelijkend sociaal-filosofisch onderzoek naar de zingevings- en legitimeringscrisis van de moderniteit, uitgaande van de polycrisis van de neoliberale late moderniteit. Er staan vier denkers centraal: Semjon Frank, Herman Dooyeweerd, Niklas Luhmann en Charles Taylor. Ik vergelijk hen op vier thema's: secularisering, sociale differentiëring, (zelf-)reflexieve modernisering en transformatie van de moderniteit. De oogst van deze systematische vergelijking loopt uit op een poging om te denken *voorbij* zinloosheid en nihilisme; een problematiek die als contrapunt fungeert voor de vier denkers.

Herman Dooyeweerd

1894 - 1977

Nederlandse filosoof

Niklas Luhmann

1927 - 1998

Duitse socioloog

Charles
Margrave
Taylor

1931

Canadese filosoof

Semyon Ludvigovich Frank

1877 - 1950

Russische filosoof



9 789465 152851 >