

2 De opkomst van de disciplinaire samenleving

1

T. oppert eerst dat secularisatie van doen heeft met de toenemende aandacht voor de natuur 'om haarzelf en niet simpelweg als manifestatie van God'. Sommigen zien in deze verzelfstandiging 'een eerste stap' richting secularisme en humanisme. Daarmee gepaard gaat de gedachte dat deze route en dit eindpunt 'de enige zinnige houding' t.o.v. de natuur is. Dit 'lijnrecht pad' is volgens T. andermaal een vorm van 'substractie-theorie' (152): 'We hoeven alleen maar de verwijzing naar God van ons af te schudden [= substractie] en belangstelling voor de natuur omwille van haarzelf – of in het licht van onze belangen – komt op als de 'natuurlijke' houding.'

T. acht deze redenering onjuist: niet het contrast (God <> zelfstandige natuur), maar de samenhang is aan de orde. Bij Thomas manifesteert de zelfstandige natuur een eigen soort volmaaktheid. *Eigen soort* volmaaktheid, want daarnaast is er de dimensie van de genade. 'Dingen beschouwen in de volmaaktheid van hun natuur wendt ons echter niet van God af, al zet dit het werk van de genade tussen haakjes.' (152) T. meent ook niet dat dit slechts de officiële leer van de kerk was en dat zich daarachter de eigenlijke 'toenemende belangstelling voor de natuur omwille van zichzelf' verborg.

T. stelt dat de verzelfstandiging (autonomie) van de natuur een scala van betekenissen kan hebben en volgens hem blijft de 'verwijzing naar God' in die betekenissen een 'zeer belangrijke' rol spelen. Dus, geen 'lijnrecht pad', maar verzelfstandiging van de natuur die een 'eigen vorm van devotie' mogelijk maakt. Aandacht voor deze natuur hield in dat men de natuur niet meer zag als speelterrein van *gesta dei*, Gods wonderen, maar als 'een van Gods grootste wonderen'. Deze autonome natuur staat niet voor een ontkenning van de symbolische betekenis van de dingen. Die natuur geldt nu als een 'harmonieuze orde': de dingen hebben een 'bestendige aard', zijn 'taaluitingen van God' afkomstig uit de 'syntaxis en woordenschat van een geordende taal', zijn 'geschreven door de vinger Gods'.

De autonomie van de natuur, maar ook het 'realisme' verwijst naar spirituele bronnen. Dat personen als 'levende individuen' worden geportretteerd verwijst naar de spiritualiteit die recht moet doen aan de in de 12^e eeuw opkomende lekenbewegingen die het geloof prediken 'in de wereld en ten behoeve van de wereld'. Ook de op de lijdende Christus gerichte devotie brengt Christus dicht bij de (gewone) mensen. De wereld, de lekenwereld en gewone mensen 'in hun individualiteit' winnen aan belang en krijgen spirituele betekenis (156): 'Deze belangstelling voor de diversiteit en voor de gedetailleerde kenmerken van echte mensen uit die tijd ontstond niet naast het religieuze doel van deze schilderkunst en stond er niet buiten; ze was eigen aan de nieuwe spirituele houding tegenover de wereld.'

Aandacht voor de natuur en 'individualisme' had ook een maatschappelijke basis (opkomst steden e.d.), maar ook dat laat de 'spirituele betekenis' onverlet. Voorop staat de visie op de natuur als een 'geordende', 'geregelde', 'coherente' kosmos (*ens creatum*). De precisie van de perspectief-schildering doet volgens T. recht aan de zorg om dingen 'in een coherente ruimte' te plaatsen. Dat was niet nodig zolang dingen als 'loci van transcendente macht' werden gezien. Coherente tijd verwijst naar de complexe tijd: naast seculiere tijd waren er diverse vormen van eeuwigheid aan de orde. Tijd is niet-homogeen, kwalitatief gelaagd, hiërarchisch en vraagt om ontwrichting van de ruimte.

T. stelt vast dat er zich 'nog een aantal overgangen' voordeden die de beschrijving van de wereld als *ens creatum* in een 'radicaal andere richting' hebben geleid. De motieven waren andermaal theologisch. Hij noemt ten eerste het nominalisme (Ockham), dat in naam van Gods almacht het realisme van essenties niet aanvaardde (dat God 'moet willen wat – door de natuur bepaald – goed is'). Ockham introduceert een nieuwe visie op de wereld en de handelende persoon: niet het volgen van essenties die eerst in de dingen moeten worden

ontdekt staat voorop, maar superieur handelen. ‘De doelen die de dingen dienen staan buiten hen.’ Uiteraard is het daarbij – aanvankelijk - de bedoeling Gods doelstellingen te dienen, maar vervolgens staat de weg open richting ‘mechanisering van het wereldbeeld’ (160): ‘... volgens dit begrijpen valt, nadat alle intrinsieke doelgerichtheid verdreven is, finale veroorzaking weg en blijft alleen efficiënte veroorzaking over.’

We bevinden ons nog steeds in het domein van het *ens creatum*, maar de wereld is als geordend geheel niet normatief meer, zij is geen min of meer volmaakte concretisering, legt geen patroon op waarnaar wij ons moeten modelleren. (161) ‘De wereld is eerder een onmetelijk veld van onderdelen die elkaar wederzijds beïnvloeden. Dit veld is ontworpen om op een bepaalde manier te werken ... om bepaalde resultaten voort te brengen. De bedoelingen zijn extrinsiek, in de zin dat we dingen niet kunnen begrijpen in termen van de verondersteld normatieve patronen die erin werkzaam zijn. Maar we kunnen de bedoelingen vatten als we kunnen onderscheiden voor welke resultaten dit soort mechanisme bestemd is te dienen. Er bestaat geen normatief patroon, maar dingen werken soepel als zij zo zijn ingesteld dat ze tot bepaalde resultaten leiden.’ Het gaat er niet meer om de natuur als normatieve orde, als tekensysteem te bewonderen: ‘We moeten eerder in die orde wonen als handelende wezen met een instrumentele rede, die het systeem effectief laten werken om Gods bedoelingen te realiseren; want God openbaart zich in zijn wereld door middel van deze bedoelingen, en niet door tekens.’ Niet alleen op het niveau van het volksgeloof is onttovering aan de orde, maar ook op het niveau van de wetenschap: de wereld is geen tekensysteem, maar een ‘zwijgende, maar goedwillende machine’.

Hier dient volgens T. echter nog iets aan te worden toegevoegd. In de wetenschap gaat de idee van ‘constructie’ opgeld doen (162): ‘Begrip verwerven betekent dat we een orde construeren in ons denken.’ De wereld ontdekken is een tweede schepping: door de rede en door de kunst. Deze nadruk op ‘constructie’ blijft niet beperkt tot de wetenschap, maar gaat ook in de ethiek een steeds grotere rol spelen: de agenda van ‘ethische verbetering’. Het onderwerp dat nu ter sprake komt.

2

T. knoopt aan bij de notie ‘beschaafdheid’ (*civility*), de voorloper van de notie ‘beschaving’ (*civilization*). Deze notie verwijst naar: 1. stedelijkheid (*civitas*: stad) tegengesteld aan wildernis; 2. ordelijk bestuur; en 3. ordelijk (vreedzaam) samenleven. Vanaf 1400 gaat deze ‘beschaafdheid’ voor verschil zorgen, niet alleen de levenswijze van de elite, maar ook die van het volk verandert er uiteindelijk door. Vooral vanaf de 16^e eeuw is er sprake van een beschavingsoffensief. De elite heeft er niet meer genoeg aan ‘anders’ te zijn dan de lagere klassen (166): ‘De lagere klassen worden nu juist niet gelaten voor wat ze zijn, maar lastiggevalen, geïntimideerd, bepreekt, gedrild en georganiseerd om hun luie en ordeloze traditionele levenswijze op te geven en zich aan te passen aan een of ander kenmerk van beschaafd gedrag.’

T. vraagt zich af waar deze ‘pro-actieve houding’ vandaan komt. T. geeft meerdere redenen aan. De ordeloosheid bedreigde de (stedelijke) elite (openbare orde, misdaad, ziekten). Maar er is ook ‘positieve zorg’. Hervorming van de samenleving heet cruciaal voor de versterking van de staatsmacht: economische groei, meer belasting, sterkere legers. Er is behoefte aan burgers die een ordentelijk leven leiden. Daar komt volgens T. een andere angst en drijfveer bij: de verwarring van losbandig leven in al zijn facetten (carnaval, feesten). Hier komt religie in het spel (deugdzaam leven). Volgens T. gaan de inspanningen van de burgerlijke en de kerkelijke overheid (katholiek en protestant) hand in hand, temeer daar de politieke inspanning ook religieuze motieven en de kerkelijke ook bestuurlijke motieven incorporeerde. De idealen beïnvloedden elkaar. Zie de eerder besproken strijd tegen het geloof van de ‘twee tempo’s’ (168): ‘Iedereen was geroepen volledig volgens het geloof te leven.’ Vanuit de

(diverse) geloofsopvattingen werd wanorde en conflict als resultaat van zonde gezien. Calvin en de calvinisten meenden bovendien dat zij zonder meer ook een verantwoordelijkheid voor de wereld hadden. De uitverkoren zijn wel gering in aantal, maar de hele samenleving moest sowieso in het gareel worden gehouden.

De samenhang van vroomheid en goed burgerschap is allerm minst vanzelfsprekend, want vroomheid kan ook met wereldverzaking gepaard gaan. T. meent echter dat er in de 16^e eeuw een naadloos verband is tussen 'vroomheid en maatschappelijke orde' (171). De agenda's van de bestuurlijke en kerkelijke elites buigen naar elkaar toe, gaan elkaar overlappen (172). T. onderscheidt 5 typen van programma's.

1. Er komen nieuwe armenwetten. De pauper komt in een geheel ander licht te staan. Armen krijgen nog wel steun, maar onder strikte voorwaarden. Ze worden veelal geïnterneerd en geactiveerd (Foucault's 'grand renferment').
2. De volkscultuur wordt aangepakt: te uitbundig, obscene, etc.. De hogere klasse trekt er zijn handen van af (Burke).
3. Vanaf de 17^e eeuw krijgen staatsstructuren 'absolutistische en dirigistische' trekjes (*Polizeistaat*). Met het oog op staatsbelangen wordt het (economische, educatieve, spirituele en materiële) welzijn van onderdanen geagendeerd.
4. De staat vergroot de efficiëntie van zijn bestuursstructuren om greep te kunnen krijgen op de onderdanen. Het lukt goed georganiseerde kleine staten (zoals Pruisen) een Europese machtsfactor te worden.
5. Aandachtspunt is tenslotte de verschillende methoden die werden ingezet om een en ander te bereiken (trainen/disciplineren van het lichaam, van de geest).

3

De moderne 'zelfmodellering' (term van Greenblatt) stemt met de klassieke overeen in zoverre 'het lagere op de een of andere manier wordt beteugeld of geëlimineerd in naam van het hogere.' De moderne 'zelfmodellering' legt echter de nadruk op (de macht van) 'de wil en het opleggen van vorm aan een inerte of weerbarstige materie.' Bij de klassieken was al een vorm werkzaam in de menselijke natuur: die moest de mens verder tot uitdrukking brengen (= *praxis*). Nu gaat het over 'opnieuw vorm geven aan de materie' (= *poiesis*). De wil, niet zozeer opgevat als goed-, kwaadwilligheid, maar als sterke of zwakke wil, maakt furore (179): 'Deugdzaamheid vereist een sterke wil, een wil die het goede kan opleggen tegen krachtige weerstand in. Men verwijderd zich dus niet alleen van de klassieke oudheid door een concept van wil zo centraal te stellen, maar binnen dit concept vindt ook een verschuiving plaats die het doet afbuigen van de hoofdlijn van het christelijk denken.' Deze verandering in de ethiek combineert goed met de nadruk in de nieuwe epistemologie op de eigen constructieve activiteit van het denken. T. merkt op dat er meer factoren meespelen in de opkomst van deze ethiek van de sterke wil. Onder meer het nominalisme dat met zijn nadruk op Gods almacht (*potentia absoluta*) de werkelijkheid/natuur zijn dominante, eigen vormkracht ontzegt en vrijgeeft aan oneindige manipulatie, in eerste plaats door God, vervolgens door de mens, die aan de resultaten die hij daarmee bereikt Gods bedoelingen herkent. T. merkt op dat het verleidelijk is via deze verandering de overgang van kosmos naar universum verstaan (= Blumenberg), hij wijst er echter op dat ook in het kosmos-denken van sommigen (bijv. Ficino) ruimte is voor menselijk ingrijpen en omgekeerd dat het universum-denken (bijv. alchemie) nog vol magie is. Zo benadrukt T. (181) 'dat de drang tot reconstructie niet onscheidbaar was van de stap naar mechanistisch denken, noch noodzakelijk verbonden aan rebellie tegen de absolute almacht van God.'

Vervolgens besteedt hij aandacht aan de op de samenleving als geheel gerichte reconstructieve houding, meer bepaald aan het 'gekerstend stoïcisme' van Justus Lipsius. Hij constateert dat er twee verschillen zijn tussen christendom en stoïcisme: 1. christendom doet

een beroep op genade, stoïcisme volstaat met de rede; 2. christendom ziet in de *agape* (naastenliefde) het hoogste doel van de wil, stoïcisme in de *apatheia* (= vrij van hartstocht). Lipsius verwerpt het mededogen van het gevoel (*misericordia*) ‘ten gunste van het mededogen van actief ingrijpen, dat uitgaat van een volledige innerlijke onthechting.’ Ook de genade raakt uit beeld, maar van (exclusief) humanisme is geen sprake, want God geldt als bron van de ratio. Bovendien sporen christendom en (neo)stoïcisme wat betreft de idee van de voorzienigheid: in alles wat gebeurt, herkent men Gods bedoelingen. (183) ‘De rede zegt ons vast te houden aan wat onveranderlijk is. Het komt aan op ‘bestendigheid’, ‘duldzaamheid’, ‘vastberadenheid’ (*constantia, patientia, firmitas*). Lipsius wijkt met zijn ‘activisme’ af van het stoïcisme, het ideaal van niet-handelen maakt plaats voor ‘je plicht in de wereld doen ... actief de strijd aanbinden ten behoeve van het goede’. NB.: ‘Lipsius gelooft krachtig in onze vrije wil.’

T. meent dat dit (‘half gekerstend’) stoïcisme zo’n invloed kon krijgen doordat de elite 1. op zoek was naar een vorm van geloof die de geloofsstrijd kon dempen en voor maatschappelijke vrede en verzoening kon zorgen (cf. de ‘politiques’ in Frankrijk); 2. nieuwe politieke orde wilde opbouwen. Gemoderniseerd stoïcisme bood de basis voor staatsactivisme. T. waarschuwt (andermaal) voor anachronisme en wijst het ‘lijnrechte pad’ van hieruit naar het 18^e eeuwse deïsme af.

T. laat zien dat Lipsius zijn activisme concretiseert door zich o.a. over legerhervorming te buigen, en niet alleen over de uitwendige discipline (marcheren e.d.), maar ook over de inwendige discipline (zelfbeheersing e.d.). Ook in meer algemene zin vestigt Lipsius de aandacht op een (voor de elite) ‘hoogstaand moreel doel van dienstbaarheid aan het algemeen welzijn’, (voor allen, c.q. de onderdanen) ‘een persoonlijke ethiek van soberheid en zelfbeheersing’ en ‘internalisering van de waarden van zelfbeheersing en vlijt’. T. wijst op vergelijkbare effecten vanuit het calvinisme (Webers ‘innerweltliche Askese’). Zie 187.

T. meent dat het ons heden ten dage te weinig verbaast dat men indertijd meende dat men dit alles tot stand kon brengen. In de middeleeuwen was men immers zeer doordrongen van de weerbarstigheid van de werkelijkheid, de wanorde (die zelfs in de anti-structuur een officiële plek was toegekend). Nu wilde men geweld en wanorde individueel en collectief volledig uitbannen, als rest-categorie bleef over de misdadiger en de gerechtvaardigde oorlog. (188) ‘Een dergelijke ambitie kent geen precedent in de Europese geschiedenis ...’ T. merkt op dat neostoïcijnen en calvinisten weliswaar hun voorbeelden in het verleden zochten, maar dat zij ‘met hun programma’s voor de hervorming en verandering van de zeden en de zienswijze van de hele bevolking een nieuw gebied betraden.’ T. vraagt zich af waar de toenmalige elite het vertrouwen (‘uitzonderlijk vertrouwen in het vermogen mensen opnieuw te vormen’) vandaan haalde voor deze hervormingsactiviteiten.

Dit vertrouwen is ongekend aangezien van oudsher pertinent grenzen waren gesteld aan dit soort hervormingen. Augustinus had een nogal pessimistische visie op de wereldlijke overheid, die hij wel een rol toekende, maar niet in staat en ook niet bevoegd achtte om burgers te verbeteren. Ook de getalsverhoudingen (weinig zijn uitverkoren) hielpen niet. Augustinus was voor de hervormers de belangrijkste denker, die traden echter duidelijk buiten de door hem gestelde grenzen. In het neostoïcijnse klimaat verdwenen die grenzen zelfs helemaal uit het zicht.

Deze verandering wordt mede mogelijk gemaakt doordat een impliciete manier waarop men ‘de structuur van de samenleving en haar relatie tot het kwaad’ begreep. T. doelt dan o.a. op de teloorgang van de idee van anti-structuur (zie hoofdstuk 1). De tijd van grenzen, compromissen (complementariteit) is voorbij: men vertrouwt er werkelijk op dat wij in staat zijn orde in ons leven te brengen. De calvinisten dachten dat zij vanuit hun machtige (door God gewilde) minderheidspositie de samenleving konden transformeren; de neostoïcijnen zagen in de idee van de ‘natuurlijk orde’ een basis voor hun onderneming (194). Die

‘natuurlijke orde’ was normatief, maar niet zoals bij Plato die meende dat er al vormen in de realiteit werkzaam zijn. (195) ‘De orde is niet zelf werkzaam en streeft niet naar realisatie. Ze is eerder een wijze waarop de dingen door God ontworpen zijn om bij elkaar aan te sluiten, zodat ze zonder meer dienen waarvoor ze bestemd zijn *als* [mijn cursivering] ze dit plan volgen.’ Het cruciale ‘als’ verwijst naar de mens als rationeel en constructief wezen: die moet die orde aanvaarden en willen realiseren.

Deze gedachte komt volgens T. m.n. tot gelding in de moderne opvatting (De Groot, Pufendorf, Locke) van het ‘natuurrecht’. Dit ‘natuurrecht’ volgt niet de in de natuur ingeschreven bedoelingen van de menselijke aard, maar gaat uit van de mens als rationeel-sociaal wezen: op grond van zijn rede en instinct tot zelfbehoud moet (en kan) de mens begrijpen welke normen bindend zijn. We hebben geen openbaring nodig om te weten welke regels nageleefd moeten worden. T. vraagt zich of waarom de idee van het natuurrecht naast die van de reconstructie nodig was. Hij meent dat de elite een sterke fundering nodig had waarover eensgezindheid bestond (196): ‘rationele overeenstemming over de fundamenteën van het politiek leven, buiten geloofsverschillen om en ondanks deze verschillen.’ Het natuurrecht legde die fundamenteën vrij: zette de geloofsstrijd buiten spel en (in het geval van Locke) voorkwam het gevaar van staatsabsolutisme. T. wijst erop (197) dat indertijd dit staatsabsolutisme ook als een manier werd gezien om orde op zaken te stellen (o.a. Bossuet). Bovendien geeft hij aan (197) dat De Groot en Pufendorf, anders dan Locke, een compromis sluiten met het ‘ideaal van duidelijk, onverdeelde soevereiniteit’. De instelling van een soeverein bestuur was juist hun oogmerk, terwijl Locke veeleer uitgaat van (199) ‘een natie van gelijke individuen die ervoor bestemd zijn met elkaar een samenleving van wederkerig nut te betreden.’ Het natuurrecht fungeert als norm ‘van een stabiele orde van ijverige mensen’. Deze orde is meer dan ‘een goed idee’, want ‘de rationele, door God gegeven levenswijze’ enerzijds, ‘het rationele, zelfs voorzienige doel van onze inspanningen’ anderzijds. T. merkt op dat hiermee een lange tijdshorizon in beeld komt: het concept ‘ontwikkeling’ is geboren.

4

Hoe zijn enkele van de grondslagen van het exclusief humanisme voortgekomen uit het neostoïcisme? Van belang is allereerst de nadruk van het neostoïcisme op ‘een houding van reconstructie’. Daarbij gaat het niet langer om een vorm die al de neiging heeft zich te verwerkelijken en ons daarvoor nodig heeft (= praxis), maar om een vorm die wij van buitenaf aan ons leven opleggen door onze wilskracht (= poiesis). Descartes is via leerlingen van Lipsius beïnvloed door het neostoïcisme. Descartes bouwt voort op de variant op het neostoïcisme zoals Lipsius die had uitgewerkt (zie boven: nadruk op de wil en dualisme van lichaam en geest). T. specificereert deze uitwerking als volgt: ‘Descartes bouwt op deze afwijkende lijnen voort en ontwikkelt een volkomen andere visie.’

Dat betekent volgens T. dat Descartes de aandacht verschuift van de in de realiteit werkzame orde naar de door de wil opgelegde orde. De werkelijkheid is een mechanisme waar men zich van kan bedienen. V.w.b. de moraal betekent het dat deugdzaamheid iets is ‘in de geest, namelijk in de vorm van een wil die een soevereine controle over het lichaam uitoefent’. Die controle geldt m.n. het domein van verschijnselen die van doen hebben met de ‘vereniging van lichaam en ziel’, d.i. de hartstochten. Wetenschap en moraal varen wel bij ‘onttovering’: betekenissen bevinden zich niet buiten de mens, ook niet in zijn lichaam, maar enkel in zijn geest. Een instrumentele houding t.o.v. de werkelijkheid en het eigen lichaam (de hartstochten) is de enige optie. Anders dan voor de stoïcijnen zijn de hartstochten voor Descartes geen ‘onjuiste oordelen’ die eenmaal ontmaskerd verdwijnen, maar manieren waarop wij in bepaalde omstandigheden reageren en het is de bedoeling die reactie onder

controle te krijgen. Hartstochten a.z. zijn dus niet verkeerd, ook grote hartstochten niet, integendeel, die zijn juist eens te meer bruikbaar voor grote zaken.

Descartes handhaaft de norm van de stoïcijnse ‘onthechting’, maar verandert de onderliggende antropologie: men moet niet al te zeer hechten aan wat men tot stand brengt. Die verandering houdt in dat moraal niet staat voor de concretisering van ons menselijk wezen en ook niet invoegt in het samenstel van kosmische vormen. Bij de Descartes telt innerlijke vreugde, maar niet vanwege harmonie of afwezigheid van strijd, integendeel, vanwege de triomf van de wil/de rede, bevochten overheersing (204): ‘De ‘blijdschap’ is hier het gevoel dat ik in overeenstemming leef met mijn waardigheid als rationeel wezen, en dat vergt dat ik me door de rede laat regeren.’

Behalve van ‘blijdschap’ spreekt Descartes ook van ‘edelmoedigheid’ (*generosité*), een sleutelbegrip uit de (uitwendige) ethiek van het eergevoel, maar nu geïnternaliseerd als gevoel voor eigen waarde, d.i. voldoen aan de eisen die aan een rationeel-handelend mens zijn gesteld (205): ‘Wat ons nu beweegt, is niet meer een besef van in harmonie verkeren met onze eigen aard en/of de aard van de kosmos. Het geeft eerder iets weg van het besef van onze eigen intrinsieke waarde, van iets wat duidelijk naar onszelf verwijst.’

Deze ethiek veronderstelt en versterkt ‘onttovering’, draagt bij aan de nieuwe identiteit, d.i. het ‘omsloten zelf’. We worden niet alleen niet meer bedreigd door ‘geesten’ e.d. in de buitenwereld, ook onze begeerten houden wij op afstand. Ze breken natuurlijk nog wel op ons, d.i. verlokken feitelijk, maar ze betekenen a.z. niets meer, het komt eropaan afstand te nemen en na te gaan hoe ermee om te gaan. T. merkt op dat elke moraal in naam van iets hogers het valse prestige van begeerten ontmaskert, het bijzondere van Descartes is echter dat begeerten bij hem geen enkele betekenis overhouden: begeerten laten het ‘super-omsloten’ ik geheel en al koud. (207) ‘Hartstocht is slechts een verwarrend, met te veel energie beladen gevoel, dat ons op een of andere manier in zijn greep krijgt totdat we weer tot onszelf komen in onze volledige, omsloten identiteit.’ De Romantiek ziet T. als het protest tegen deze gevoelsarme moraal, die hij als wegbereider ziet van het exclusief humanisme

5

T. verklaart de ‘onthechte, gedisciplineerde houding’ nader door in te gaan op N. Elias, die ‘het zich terugtrekken uit bepaalde vormen van intimiteit’ en ‘het afstand nemen t.o.v. bepaalde lichaamsfuncties’ in de (vroeg-)moderne tijd heeft gethematiseerd. T. ziet de moraal van Descartes primair in termen van ‘discipline die zich rond een onpersoonlijk principe plaatst’: zorg ervoor dat je niemand nodig hebt. Het doel van de onthechte discipline is autarkie. Elias wijst twee oorzaken voor de genoemde veranderingen: het dichtbij elkaar leven aan het hof en het accentueren van klassenverschillen. T. ziet in die veranderingen als weerspiegelingen van de onthechte, gedisciplineerde houding. Het terugdringen van intimiteit heeft te maken met ‘asymetrische beperkingen’: van laag naar hoog moest men zich inhouden, omgekeerd was men vrij. Wanneer dan maatschappelijke relaties gelijkwaardiger worden, blijkt het taboe op intimiteit gegeneraliseerd te worden. Alleen in kleine kring is men nog zichzelf. Deze privésfeer krijgt daarmee ook een cruciale rol waar het gaat om ‘menselijke vervulling’/‘emotionele vervulling’. Elders dragen wij een masker (*persona*) en de anderen ook. T. typeert de menselijke omgang als ‘emotieloze controle’. Naar elkaar toe beheersen wij onszelf; dat verwachten wij ook van elkaar. Onze sterke emoties leren wij krachtig te onderdrukken. Rationele controle wordt gecomplementeerd met afkeer van overgave aan lichamelijkheid, seksualiteit en geweld. (214) ‘Beschaving is in zekere zin een kwestie van je schamen op de momenten die daarom vragen.’

De gedisciplineerde, onthechte persoon trekt niet alleen een duidelijke grens tussen ‘binnen’

en 'buiten', werpt ook barrières op tegen 'sterke lichamelijke verlangens' en 'gefascineerd zijn door het eigen lichaam'. Deze extra afgeslotenheid, t.w. t.o.v. zichzelf, raakt vervolgens ook de ander die eens te meer op afstand komt te staan.

6

De overgang naar het exclusief humanisme vat T. tenslotte samen in twee fasen. In de eerste fase krijgt de natuur een eigen betekenis: men krijgt oog voor de betekenis, de immanente waarde van de eigen onmiddellijke omgeving. Deze fase is niet alleen verenigbaar met het geloof, maar daar juist een versterking van (216). In deze fase hoort ook de kritiek op de diverse 'tempo's' in de kerk thuis oftewel het pleidooi voor (ieders) persoonlijke toewijding en in verband daarmee de nadruk op de vollediger integratie van het geloof in het gewone leven. T. ziet het realisme in de schilderkunst als een bevestiging van deze veranderingen (217). Meerdere krachten – nb 'resultaat' van devotie en geloof! - hebben volgens T. bijgedragen aan de breuk tussen immanentie en transcendentie. Dat is de ironie: dat deze religieuze krachten de ontsnapping aan het geloof (= tweede fase) voorbereiden: de louter immanente wereld (= onderwerp van de volgende hoofdstukken).