

## EEN KLEINE CULTUURGESCHIEDENIS VAN HET INDIVIDUALISME

*Dominique Bauer*

### Methodologische inleiding

Een historische studie van de ontwikkeling van het westerse individualisme roept automatisch enige argwaan op, vooral wanneer men hierbij verder teruggaat dan de moderniteit of de vijftiende-eeuwse Renaissance. Is in dergelijke studies, zo luidt het vaak, de valkuil van het anachronisme, van de teleologische interpretatie en van de loutere projectie van een hedendaags begrippenkader op een verleden realiteit wel te vermijden?

Zonder uitvoerig op deze kwestie te kunnen ingaan, kan men toch op enkele elementen wijzen die de legitimiteit van dit soort van onderzoek verantwoorden. Ten eerste kunnen evoluties en ontwikkelingen maar worden gevonden, aangeduid en beschreven en kunnen periodes en tijdvakken maar worden afgebakend vanuit het standpunt van 'wat erna komt'. Zonder dit laatste is geen oriëntatie mogelijk. Demarcatie veronderstelt een perspectief, een oriëntatiepunt. Ten tweede maakt slechts de toepassing van identiteit, gelijkenis, contrast en verschil in de relatie tussen het begrippenkader en de te ordenen en te interpreteren gegevens, kennis en inzicht in historische ontwikkelingen mogelijk. Zowel door hen te contrasteren met zaken en situaties die verschillend zijn als door hen te vergelijken met gelijkaardige gegevens, kan men historische fenomenen begrijpen.

De discussie over het middeleeuwse individualisme tussen C. Bynum<sup>1</sup> en C. Morris illustreert dit principe tenvolle. Bynum beschrijft het twaalfde-eeuwse individu vertrekkend van het moderne concept van een mens met unieke karakteristieken die hem doen verschillen van andere individuen. Omdat het twaalfde-eeuwse 'individualisme' betrekking heeft op de ontdekking van de *homo interior*, de innerlijke mens, stelt Bynum voor dat het adequater zou zijn om in deze middeleeuwse context te spreken over 'de ontdekking van het zelf', eerder dan van de 'ontdekking van het individu'. Volgens Morris echter lost dit niets op: de discrepantie tussen het moderne individubegrip en de middeleeuwse situatie wordt hierdoor enkel verplaatst. Inderdaad, net zoals 'individu' nu een andere betekenis heeft dan in de middeleeuwse context, moeten we ook de notie van 'zelf' anders invullen. Hoe terecht Morris' aanmerking ook mag zijn<sup>2</sup>, toch kan men Bynums strategie verdedigen. Alleen juist het contrasteren en aanpassen

van ons eigen begrippenkader - het enige dat we trouwens hebben - aan de middeleeuwse context, laat een consistente selectie en beschrijving van de middeleeuwse bronnen ter zake toe. Het maakt een steeds verder schrijdende formulering van wat het toenmalige individualisme was mogelijk, een formulering die net zoals onze eigen hedendaagse omschrijving ervan, steeds onafgewerkt en onvolledig zal blijven. Het theoretiseren van sociale en culturele realiteiten en situaties is immers steeds het onafgewerkte resultaat van vergelijken en contrasteren van nieuwe gegevens met bekende begrippenkaders en de integratie ervan in een zich steeds verder ontwikkelende en veranderende terminologie.

Zolang het gebruik van dit 'vreemde' begrippenkader consistent is met de interne logica en constructie van de historische synthese, is er geen sprake van een anachronistisch gebruik. In het andere geval spreken we van een anachronistische benadering van het verleden die de particulariteit van de periode of historische ontwikkeling miskent. De kwaliteit van een historische synthese hangt inderdaad af van de mate waarin zij zoveel mogelijk historische gegevens in een consistente uiteenzetting kan onderbrengen, dat wil zeggen: kan integreren in een samenhangende en begrijpelijke historische context.

Het is belangrijk in gedachten te houden dat dit synthetisch kader, dit model, deze theorie met zijn aangepast begrippenkader in de eerste plaats een instrument is dat het mogelijk maakt om een ontwikkelingslijn te zien doorheen de chaos in de gegevens die het bronnenmateriaal ons biedt, waardoor men hun betekenis kan vatten. De bruikbaarheid van dit voor de historische interpretatie onmisbare instrument hangt af van zijn mogelijkheid om een maximaal aantal gegevens te 'plaatsen'. Dit instrument is zelf geen feit en evenmin een vreemd kader dat van buitenaf op de historische realiteit wordt gekleefd. Uiteindelijk wordt de theorie of het model voortdurend zelf gevormd en aangepast in de loop van haar eigen toepassing op het bronnenmateriaal en de historische gegevens.

Vanuit dergelijke overwegingen is het zinvol om de beschrijving van de vorming en evolutie van het individualisme ter hand te nemen. Bij de uitwerking gaan we niet uit van de haast traditionele overtuiging dat het individualisme een product van de moderniteit is, of voor het eerst wordt uitgedrukt in de sociale contracttheorie of 'erger' nog met de Italiaanse Renaissance verschijnt. In de presentatie van een contextueel ontwikkelingsmodel voor de geschiedenis van het individualisme vertrekken we van een aantal belangrijke basisgegevens die men reeds kan terugvinden in de middeleeuwse context. Eerst belichten we de belangrijkste aspecten van het middeleeuwse individualisme om vervolgens zeer summier een voorbeeld te geven van de doorwerking ervan. Dit laatste dient precies om het belang van deze vormingsperiode in de verf te zetten.

## Een complexe tegenstelling

Het individu figureert zowel binnen de metafysica, de theologische en juridische doctrine, het politieke denken en de concrete maatschappelijke organisatie<sup>3</sup>. Op grond hiervan kunnen we een cultuurhistorisch, synthetisch beeld voorstellen van de voornaamste kentrekken van het opkomende individualisme. Binnen al deze domeinen springt ter zake een tegenstelling in het oog: het individu verschijnt er als gekarakteriseerd door particulariteit en interioriteit tegenover een algemene en aan de individuen uitwendige realiteit. Dit laatste vindt men in het filosofisch denken verwoord in het substantiebegrip en binnen de theologie in het soteriologische mensbeeld. Tenslotte is deze algemene en uitwendige realiteit ook aanwezig in het juridische en politieke discours zoals blijkt uit de ontwikkeling van een objectieve, publieke rechtsorde en uit het bestaan van een objectief rechtvaardigheidsbegrip dat gebruikt kan worden als criterium voor de kwalificatie van menselijke handelingen.

Voor een inzicht in de ontwikkeling van het individualisme is het van fundamenteel belang te benadrukken dat bovenstaande tegenstelling niet mag worden gezien als een louter contrast van twee onderling afgescheiden evoluties. Integendeel. Het gegeven dat de opkomst van het individualisme de betekenis van de uitwendige realiteit in bijvoorbeeld de objectieve, publieke rechtsorde uitholt en doet eroderen, neemt ten eerste niet weg dat het zich vormende individu bepaalde kenmerken van deze context zal opnemen. Ten tweede is deze samenhang ook belangrijk om de evolutie van het individualisme te begrijpen als een proces van fragmentatie, als een zich losmaken uit een alomvattend wereldbeeld. De uiteindelijke fragmentatie van het unieke individu zelf vanaf het einde van de Romantiek ligt in het verlengde van een continue evolutie waarin het verzelfstandigde particuliere individu zelf een algemeen kader en model vormt.

Bij auteurs als Anselmus van Canterbury (ca.1033 – 1109), Gilbert de la Porrée (ca.1076 – 1154) en later Johannes Duns Scotus (ca. 1265 – 1308) verschijnt het particuliere tegenover het algemene als datgene wat niet te abstraheren valt, precies omdat het niet in algemene termen te beschrijven is. Het is het meest reële en precies daarom is het niet iets dat kan worden geabstraheerd zoals met een ding wel mogelijk is. Met betrekking tot het persoonsbegrip treft men in de metafysische formulering van het unieke een ietwat vreemde situatie aan die doorklinkt in het beroemde *individuum est ineffabile* (het individuele is onuitspreekbaar). In de poging tot een metafysische formulering van de uniciteit van de persoon, verschijnt het unieke inderdaad als datgene wat we precies niet aan de hand van het substantiebegrip kunnen vatten.

Enkele ideeën uit het denken van Gilbert de la Porrée en van Anselmus van Canterbury kunnen dit illustreren. In zijn metafysische beschrijving van de substantie maakt Gilbert een onderscheid tussen het *id quod est* of het *subsistens*

en het *id quo est* of de *subsistentia*. Hij maakt een distinctie tussen *dat wat is* en *dat waardoor iets is*, tussen het ding en de kwaliteit waardoor 'iets' dat 'bepaald iets' is, tussen de substantie en de subsistentie. Het subsisterende wordt bepaald door de verschillende subsistenties die het bepalen en er de *propriates* of de bepalingen van zijn<sup>4</sup>.

De substanties kunnen onderscheiden of verscheiden zijn. Verscheidenheid betreft numerieke veelheid tussen de identieke singuliere naturen van concrete dingen. Het is dus ook van toepassing op eigenschappen die zowel aan substantie A als aan substantie B toekomen. Onderscheidenheid gaat over een verschil in *propriates* die aan de verschillende substanties toekomen. Twee substanties worden onderscheiden genoemd wanneer aan A een eigenschap toekomt die niet aan substantie B toekomt<sup>5</sup>.

Om echter te bepalen waarin de ongelijkheid tussen substanties bestaat, steunt Gilbert de la Porrée niet op het begrip singulariteit, maar wel op het begrip individualiteit. Iets is een individu wanneer het iets bezit dat niet aan andere dingen toekomt. Vervolgens wordt het individuele bepaald door het *totum quo* (het geheel van datgene waardoor iets is wat het is), het volledige *quo est*, dat een ding ongelijk maakt aan een ander ding. Hoe vollediger het *quo est* wordt bepaald, hoe minder het een abstractie is tegenover het ding waarvan het de bepaling is en hoe meer het met dit ding samenvalt. Zo gezien is het totale *quo est* identiek met het *quod est* waarvan het de totale vorm is. Het hoort niet bij het ding, maar is het ding. Op die manier is het individuele het meest reële<sup>6</sup>.

### Het persoonsbegrip bij Anselmus van Canterbury

Aan de hand van het persoonsbegrip bij Anselmus van Canterbury kan men het concrete karakter van het individuele tegenover elke abstractie, nog verder uitdiepen. Wat voor het individubegrip van Gilbert geldt, loopt verregaand parallel met de manier waarop Anselmus over het persoonsbegrip spreekt. Het surplus dat het individubegrip aan het meer algemene begrip van singulariteit biedt, omschrijft Gilbert op een manier die goed vergelijkbaar is met Anselmus' bepaling van de *collectio proprietatum* (de verzameling van eigenschappen) of het geheel van eigenheden die enkel aan die welbepaalde mens toekomen. Een belangrijk aspect van deze vergelijking is dat noch Anselmus, noch Gilbert het onderscheid tussen of de overgang van individu naar persoon metafysisch sluitend kunnen verantwoorden. De persoonlijkheid die aan het menselijk individu toekomt en die bestaat in de overgang van het individuele-als-een-iets naar de persoon-als-een-iemand heeft Anselmus niet metafysisch geëxpliciteerd. Ook bij Gilbert is de notie van de mens als persoon meteen een bijzonder geval binnen de logica van de persoonlijkheid die hij ontwikkelde. De persoonlijkheid kan slechts aan de mens als lichaam en ziel toekomen. Dit blijft evenwel

problematisch, vermits lichaam en ziel twee substanties zijn en daarom de eenheid, eenvoud en ondeelbaarheid van de persoon, die een van de voornaamste kenmerken van de substantie is, in gevaar brengen. Om die reden spreekt Gilbert niet van een *unio* (vereniging) van lichaam en geest, maar van een *unitas* (eenheid)<sup>7</sup>.

Wanneer men over een persoon spreekt, kent men hem, aldus Anselmus, quasi-eigenheden en eigenschappen toe. De eerste zijn bepalingen die men ook aan anderen toeschrijft, de tweede komen slechts aan deze persoon toe. In het eerste geval zijn ze enkel numeriek onderscheiden, in het tweede geval zijn ze onderscheiden in zichzelf<sup>8</sup>. Dit verschil tussen quasi-eigenheden en eigenschappen komt overeen met Gilberts onderscheid tussen verscheidenheid en onderscheid

De *collectio proprietatum*, de verzameling van eigenheden constitueert de eigenheid van het concrete individu. Deze komen slechts aan een persoon toe en maken hem onvergelijkbaar met elke andere persoon. Dit is precies de rol die het volledige *quo est* bij Gilbert speelt. Niets is op grond van de volledige volheid van zijn eigenschappen gelijk aan een of meerdere dingen<sup>9</sup>. De gelijkenis met het volledig *quo est* gaat nog verder. Anselmus maakt met betrekking tot de persoon een duidelijk onderscheid tussen substantie en natuur, tussen de natuur van de mens en de persoonlijke *collectio proprietatum*, wat samenhangt met zijn onderscheid tussen de persoon als substantie en de natuur als wezen<sup>10</sup>.

Dit onderscheid tussen enerzijds het wezen en de natuur en anderzijds de persoon en haar substantialiteit is revelerend voor de opkomst van het individualisme in de twaalfde eeuw. Dit wordt gekenmerkt door een interiorisering die dezelfde menselijke essentie in elk individu benadrukt, alsook door een waardering voor en een toenemende relevantie van particuliere eigenschappen en omstandigheden in de kwalificatie van handelingen, situaties en personen. Bij de behandeling van het recht komt dit nog aan bod.

Dat ten aanzien van het persoonsbegrip wezen en substantie uit elkaar worden gehaald, geeft aanleiding tot de eigenstandigheid van het geheel van de *proprietates* die de persoon vormen. De *persona* drukt de uniciteit van de mens uit: *Iedere persoon bezit zijn eigenschappen, die verschillen van die van andere personen op grond waarvan de personen verschillen van elkaar. (Possidet ergo uniusquisque suas proprietates, quarum collectio in alio non est eadem ad similitudinem diversarum hominum personarum. Per hoc enim hominum personae diversae sunt ab invicem, quia uniuscuiusque proprietatum collectio non est in alio eadem.)*<sup>11</sup>. Daarmee vormt het een constitutief deel van de mens als *individuum*, dat op een bijzondere manier verbonden is met de algemeenheid van de menselijke soort die in elke mens aanwezig is als de samenstelling van delen die bij hetzelfde predicament horen, zoals een levend wezen bestaat uit lichaam en ziel<sup>12</sup>.

## Het persoonsbegrip en de metafysica

Het persoonsbegrip kan men ten aanzien van de mens niet volledig vanuit de logica van de metafysische terminologie beschrijven. Het is singulier en individueel, maar als substantie kunnen de *proprietates* die het constitueren er niet als accidenten aan worden toegeschreven. De reden hiervoor kon men in Gilberts *totum quo* terugvinden. Hoe meer het *quo est* de unieke eigenschappen van het ding beschrijft, hoe meer het met dit ding samenvalt. Bij Anselmus is de *persona* als gesubstantiveerde denominatie van een ding in haar onvergelykbaarheid geen abstractie meer. Op grond daarvan kan men stellen dat de *collectio proprietatum* de metafysische eigenschappen van de substantie bezit, namelijk singulariteit, eenheid en onafhankelijkheid, echter zonder substantiële basis.

Precies deze achtergrond biedt vanuit de metafysica inzicht in de ontwikkeling van het individualisme zoals die binnen de eigen ontwikkeling van de andere genoemde domeinen van de historische synthese kan worden beschreven. Ten eerste is het individu door zijn particulariteit niet tot een abstracte formulering te reduceren, maar wordt het ten tweede toch geëïficeerd. Enerzijds betekent dit het begin van de uitholling, *casu quo* de formalisering en epistemologisering van het substantiebegrif, maar anderzijds houdt dit ook de integratie in van de formele kenmerken in de verzelfstandiging van het particuliere individu.

Onder andere in een poging om een realiteit te beschrijven die geen essentie is, ontwikkelde de franciscaner theoloog Petrus Olivi (ca. 1248 – 1298) een bijzondere distinctie, de *distinctio formalis*. Deze laat toe een realiteit metafysisch te formuleren die formeel kan worden onderscheiden en daarom geen louter logisch concept is, maar tegelijk ook geen afzonderlijke substantie<sup>13</sup>. De idee van een realiteit die ontologisch constitutief is, maar toch niet kan worden opgevat als een *res*, die dus meer is dan een louter rationele onderscheiding maar minder dan een ding, wordt precies uitgedrukt in de *distinctio formalis*. Deze laatste kan bijgevolg de uniciteit, die de basis is van Anselmus' persoonsbegrip en van Gilberts individualiteitsbegrip, in de metafysica integreren.

Duns Scotus past deze distinctie toe in zijn individuatieprincipe. Deze filosoof legt de grond van de individualiteit in het meest concrete. De *entitas singularis* (de singuliere entiteit) is het meest reële en staat in het singuliere ding tegenover de algemene natuur. De *entitas singularis vel individualis*, vooral na Scotus meestal aangeduid als *haecceitas*, is de *ultima realitas entis* (de ultieme realiteit van het zijnde). Scotus gaat in de hiërarchie van de zijnden niet uit van het algemene, maar van het individuele dat het primair substantiële zijn is dat realiteit verschaft aan andere realiteiten (*ultima realitas formae*) en vandaar zelf een ultieme realiteit is. Deze *haecceitas* of "ditheid", is dat wat maakt dat een

bepaalde materie of vorm deze specifieke materie is, zonder dat deze "dit-heid" verder kwalitatief kan bepaald worden. Het is geen zelfstandige *res*, maar is formeel onderscheiden van het ding waarmee het ontologisch een geheel vormt<sup>14</sup>. De *haecceitas* drukt het bijzondere dit-zijn van het algemene dat-zijn uit. De *entitas singularis* is een positieve realiteit die toch geen actuele *res* is. Het is de aanduiding van een inhoud die evenwel niet verder kenbaar is<sup>15</sup>. Bij Duns Scotus vindt men dus de samenhang terug tussen existentie, uniciteit en onbepaaldheid zoals men die ook al bij Gilbert en Anselmus terugvindt.

### Het essentialistische mensbeeld in het theologische en juridische denken

Binnen de context van het einde van de elfde en van de twaalfde eeuw geeft men ook op andere terreinen uitdrukking aan een individualisme dat verschijnt als particulariteit tegenover het algemene. Ten aanzien van een essentialistisch mensbeeld manifesteert zich binnen de theologie en het recht een geïnterioriseerde mens die evenwel specifieke elementen van dit mensbeeld zal integreren. Dit essentialistische mensbeeld is vóór alles soteriologisch en heeft betrekking op de discrepantie tussen de verweerde gecorrumpeerde mens en een verloren menselijke essentie die men moet trachten te herwinnen. Binnen de theologie verschijnt dit essentialisme in het typologische morele leven waaraan het individu zich moet spiegelen en in het sacramentele lidmaatschap aan de Kerk als plaats van redding. In het juridische discours komt het tot uiting in de toepassing van een objectief rechtvaardigheids criterium aan de hand waarvan de handelingen van het individu uitwendig worden gekwalificeerd. Op die manier definieert het essentialistische mensbeeld het individu op basis van zijn oorsprongsgrond in een ecclesiologisch of maatschappelijk kader dat daaraan correspondeert. In een gesecculariseerde vorm ziet men dit terug in de verzelfstandiging van het individu. Het geïnterioriseerde individu, het juridische subject en later de burger geven alle uitdrukking aan een algemener kader waarvan ze de individuele uitdrukking zijn, een kader dat later omgekeerd de algemene uitdrukking van het individuele zal worden.

Vóór de zondeval is de mens in essentie voltooid. Na de zondeval geraakt hij echter vervreemd van zijn essentie en moet hij ernaar streven die verloren identiteit terug te winnen en aldus zijn zielenheil te bekomen. De algemeenheid van dit streven krijgt vorm in de algemeenheid van wat een juist moreel leven is. Men kan hierbij denken aan de exemplarische functie die werd vervuld door de zogenaamde *vitae*, heiligenlevens, die als voorbeeld konden gelden voor de individuele gelovige. In deze context poogt men het persoonlijke en emotionele te associëren met een voorbeeld. Een bijzonder mooie illustratie van een dergelijke typologische literatuur vindt men in de *Libellus de tentationibus suis* (Boekje over zijn verzoeking) van de benedictijn Otloh van St. Emmeran

(ca.1010 - 1072), een werk dat tevens als de eerste autobiografie van de Middeleeuwen doorgaat. Otloh beschrijft zijn beklemmende emoties in het kader van een bekeringsproces dat de leidraad doorheen zijn verhaal vormt. Voor de interpretatie van zijn gevoelens is er steeds een aanknopingspunt bij ofwel een goddelijke ofwel een duivelse onderneming. Men weegt en waardeert dus emoties in de mate ze ingeschakeld kunnen worden in een duivels of goddelijk plan<sup>16</sup>. Op grond van dergelijke gegevens presenteert zich het middeleeuwse individualisme initieel in de tegenstelling tussen de interne leefwereld van het individu en een *exemplum* of referentiekader dat een soteriologische betekenis meekrijgt.

Het is belangrijk te benadrukken dat men dit morele kader van het zielenheil zeer sterk ecclesiologisch moet interpreteren. De plaats waarbinnen het zielenheil kan worden teruggewonnen is de Kerk die is de enige plaats van redding is. Aanvankelijk verwijst deze Kerk en het daarmee verbonden begrip van rechtvaardigheid naar een morele en soteriologische, bovenmaatschappelijke orde. Vanaf, en dan vooral in het midden van de twaalfde eeuw echter, komt de institutionele kerk als juridische orde hiervoor in de plaats<sup>17</sup>.

### **De homo interior**

Ten aanzien van het streven naar verlossing kan een uitwendig ecclesiologisch kader echter nooit volledig als enig criterium gelden. Vooral vanaf het begin van de twaalfde eeuw wordt men bijzonder gevoelig voor deze discrepantie en keert men zich naar een analyse van de *homo interior*. Heel duidelijk verschijnt dit voor het eerst in de sententieboeken van Anselmus van Laon (+1117), die de eerste vroegscholastieke systematische overzichten van de theologische dogmatiek vormen. Via uiteenzettingen over de wil, het geweten of de ziel wordt de *homo interior* er geanalyseerd vanuit een sterk voluntaristische inslag. Voortdurend bakent men de innerlijke intentie af tegenover de uitwendige handeling of de objectieve situatie. Het onderscheid tussen de intentionaliteit en uitwendigheid kan men bijvoorbeeld illustreren door de sententie *De voluntate* (Over de wil) over het verschil tussen enerzijds een zoon die de dood van zijn vader wil om te kunnen erven en anderzijds Gods wil dat de vader sterft. Objectief willen de zoon en God hetzelfde, maar toch moet men dit tweemaal anders interpreteren en dit op basis van de verschillende intenties van de zoon en van God<sup>18</sup>. Dergelijke passages waarin een systematisch onderscheid tussen de intentie en de uitwendige handeling centraal staat, vindt men ook terug in het kerkelijk recht in teksten die handelen over het probleem van wat doding tot moord maakt, waarover verder meer.

Het verschil tussen de wilsintentie en de uitwendige handeling blijkt voorts eveneens uit de uiteenzettingen over *mendacium*, de leugen. Wanneer de compilerator van de *Sententiae Anselmi* het heeft over een van de vier types van



leugens, de *simplex mendacium* stelt hij dat wat men zegt, al is het in se waar, toch een leugen is, wanneer men iets heeft gezegd met een bedrieglijke bedoeling<sup>19</sup>. Omgekeerd is het echter ook zo dat wanneer bijvoorbeeld iemand belooft iets te zullen geven op een bepaald moment, maar dat omwille van omstandigheden niet kan doen, toch niet liegt, wanneer hij steeds de intentie had om zijn belofte na te komen<sup>20</sup>. Op die manier vormt het sententieboekengenre een broeiplaats van ideeën over het zeer voluntaristisch en intentionalistisch opgevatte individu.

Meer nog echter dan in de theologische dogmatiek, komt het (voluntaristische) individualisme naar voren in het twaalfde-eeuwse kerkelijk recht. De theologische dogmatiek sluit hier niet alleen erg nauw bij aan, maar is er daarenboven zeer duidelijk door beïnvloed.

In het recht verschijnt de *homo interior* in het juridische intentionalisme en voluntarisme waarin ook een scherp onderscheid geldt tussen de uitwendige daad en de interne motivaties die een persoon tot een bepaalde handeling hebben aangezet. De interne motivering, de wil van een persoon wordt juridisch gekwalificeerd. Dit vindt men traditioneel vooral terug in het huwelijksrecht, maar daarnaast ook in het bewijsrecht en in het straf(proces)recht. De juridische kwalificatie van handelingen zit opgespannen tussen enerzijds de criteria die voortvloeien uit de kenmerken van het juridisch subject en anderzijds de toepassing van een objectief en aan het individu extern rechtvaardigheidsbegrip.

De spanning tussen subjectieve criteria en een objectief rechtvaardigheidsbegrip vindt men mooi geïllustreerd in de behandeling van doding, moord en oorlog, waarvan men de neerslag aantreft in onder andere de canonieke collecties (de weergave van de kerkrechtelijke doctrine) van de belangrijkste canonist van zijn tijd, Ivo van Chartres (1040-1115). Zo treft men haar aan in zijn behandeling van het oorlogsrecht. Enkele passages vergelijken de activiteit van de soldaat met die van de rechter. Wanneer een soldaat een vijand doodt, is hij geen moordenaar omdat de verdediging van land, Kerk, geloof en de interne ordehandhaving van het koninkrijk legitieme redenen zijn voor het gebruik van geweld. Op dezelfde manier is het niet de rechter die iemand rechtvaardig ter dood veroordeelt, maar is het de wet die doodt!<sup>21</sup>. In dergelijke teksten schuift men duidelijk een niet-intentionele, objectieve legitimatie van het gebruik van geweld naar voren. De canones die deze zaken behandelen staan nu naast rechtsregels die de interne gesteldheid van personen, zoals soldaten, als criterium behandelen voor de kwalificatie van hun daden. Er bestaat een duidelijke spanning tussen de verdediging van land en Kerk als objectieve rechtvaardigingsgrond en de verdediging van land en Kerk op grond van de juiste intenties, op grond van de juiste morele ingesteldheid van degene die de wapens opneemt. Een gelijkaardige spanning tussen subjectieve en objectieve criteria kan men overal terugvinden in de kerkrechtelijke doctrine van die tijd.

## Het positieve recht en het individu

Heel interessant is dat de subjectieve juridische kwalificatie mede de grondslag vormt van het twaalfde-eeuwse *ius positivum*, het positieve recht. Het juridisch voluntarisme en intentionalisme hoort thuis in het kader van een eigenstandig positief recht dat in diezelfde periode opkomt. Dit positief recht betreft rechtsregels die voortvloeien uit de organisatie van de maatschappij, daarom veranderlijk zijn en worden toegepast, rekening houdend met de omstandigheden van tijd en plaats, de *necessitas temporis*<sup>22</sup>. Daarmee staat het *ius positivum* tegenover het *ius divinum* dat als een onveranderlijk recht onmiddellijk gericht is op het zielenheil en waarvan geen dispensatie mogelijk is.

De 'programmaverklaring' en legitimatie van het *ius positivum* kan men lezen in de *Prologus* van Ivo van Chartres, een traktaat dat handelt over de dispensatie. Ivo maakt daarin een onderscheid tussen onveranderlijke en veranderlijke precepten en verbodsbepalingen. Deze laatste worden niet gesanctioneerd door de goddelijke wet, maar vloeien voort uit de praktische wijsheid (*diligentia*)<sup>23</sup>. Abelard geeft hieraan de naam *ius positivum* in zijn *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*<sup>24</sup> (Dialoog tussen een filosoof, een jood en een christen). Als onderdeel van het *ius positivum*, past de juridische kwalificatie van de *homo interior* in het rijtje van een positieve waardering voor particuliere omstandigheden van tijd, plaats en situaties, en dit vooral in het kader van de dispensatie. Terwijl tot het einde van de elfde eeuw vooral onpersoonlijke criteria gelden voor het toekennen van een dispensatie, duiken vanaf dan criteria op die onmiddellijk te maken hebben met de persoonlijke karakteristieken van een persoon of een situatie<sup>25</sup>.

De context van het positieve recht waarin het individu verschijnt binnen het kerkelijk recht, biedt een belangrijke aanvulling bij de beschrijving van het voluntaristisch individu binnen de theologie. Dit kader werpt inderdaad een boeiend licht op de rol die wordt gespeeld door de twaalfde-eeuwse secularisatie, niet alleen voor het opkomende individualisme, maar ook voor de evolutie van het ruimere ecclesiologische en maatschappelijke kader waarin het individu leeft. Deze secularisatie geeft aanleiding tot de vorming van de Kerk als publieke en objectieve rechtsorde die in een nog verder geseclariseerde vorm model zal staan voor de vroege nationale staten. Vanwege de samenhang tussen de inhoud van het individu en van het kader waarin hij leeft, is deze evolutie van direct belang voor de evolutie van het individualisme zelf.

## Secularisatie en opkomend individualisme

De opkomst van het positieve recht is historisch verankerd in en onderdeel van het groeiende onderscheid tussen de seculiere en de goddelijke orde dat op het

einde van de elfde eeuw optreedt. Vanaf het midden van de twaalfde eeuw echter, in het zog van de sterke kerkelijke institutionalisering tijdens de gregoriaanse hervorming, gaat de notie van een eigenstandig *ius positivum* verloren. Deze situatie is het paradoxale gevolg van de secularisatie van de transcendente goddelijke orde in het Kerkelijk instituut als juridische orde. Het eigenstandige positieve recht in zijn bestaande vorm gaat teloor omdat binnen de nieuwe canonieke doctrine en jurisprudentie aanvankelijk geen plaats meer is voor een veranderlijk recht buiten het goddelijk recht, vermits de institutionele Kerk zelf een onveranderlijke orde in een juridische vorm was geworden.

Door deze verschuiving verandert eveneens het concept van objectieve rechtvaardigheid en derhalve ook van de relatie tussen aan de ene kant het traditionele essentialistische mensbeeld en aan de andere kant de geïnterioriseerde mens en het juridisch subject.

In het recht manifesteert zich de tegenstelling tussen het individu en het algemene in de spanning tussen de intentionaliteit van het juridische subject enerzijds en het objectief, uitwendig rechtvaardigheidsbegrip anderzijds als zijnde de twee criteria voor de juridische kwalificatie van handelingen. Dit uitwendig rechtvaardigheidsbegrip verschijnt aanvankelijk als een theologisch begrip, verwijzend naar de transcendente, soteriologische orde. Met de kerkelijke institutionalisering assimileert men het rechtvaardigheidsbegrip meer en meer met wat institutioneel en procedureel geldig is, een assimilatie die echter nooit volledig kan worden gerealiseerd. Beslissingen en oordelen die voortvloeien uit het correcte institutionele functioneren zijn nooit ook noodzakelijk rechtvaardig. Hoe sterker het procedurele karakter, des te minder kan rekenschap worden afgelegd van een specifieke inhoud van wat bijvoorbeeld een staat is. De proceduralisering van de objectieve, publieke rechtsorde is op die manier de specifieke vorm die de geleidelijke uitholling van het algemene en uitwendige kader aanneemt binnen de juridische en politieke sfeer waarin het individu zich ontwikkelt.

Dit type van rechtsorde staat model voor een soortgelijke ideologische legitimatie van de latere natiestaten<sup>26</sup> en hun verhouding tot de burger. Deze relatie krijgt een seculiere maatschappelijke dimensie in het verschijnen van de Kerk als objectieve rechtsorde, omdat de seculiere realiteit soteriologisch relevant is geworden. In de latere verhouding tussen de staat en de burger vindt men precies de gesecculariseerde versie terug van de oude soteriologische relatie tussen de gecorrumpeerde mens en de transcendente Kerk.

### **Op weg naar een voluit particulier individu**

Op grond van de behandelde aspecten uit de middeleeuwse context, is het nu mogelijk een aantal perspectieven en invalshoeken te formuleren voor de verdere interpretatie van de ontwikkeling van het individualisme in latere eeuwen.

Zonder hierop gedetailleerd te kunnen ingaan, stippen wij enkele ervan zeer summier aan.

Ten aanzien van de realiteit en de algemeenheid extern aan het particuliere individu, wordt men dus zowel op het niveau van het denken als op dat van de maatschappij geconfronteerd met twee evoluties: de afbraak en epistemologisering van het substantiebegrip en vervolgens de proceduralisering van de staat en van de maatschappelijke organisatiestructuur in het algemeen. 'Spilmechanisme' in deze evolutie is op het niveau van het denken, de voortdurende spanning tussen een reïficatie van het individu/persoon die niet metafysisch als substantie kan worden gedefinieerd en vervolgens op maatschappelijk niveau in de ruime zin van het woord, de spanning tussen enerzijds de geïnterioriseerde mens en anderzijds de essentialistische mens gedefinieerd door Kerk en staat.

De steeds verdergaande verzelfstandiging van het particuliere individu tegenover zijn algemene context, in het denken en/of binnen de maatschappelijke organisatie, verzwakt steeds meer de kracht van deze algemene omkadering om het individu te bepalen. Men zou kunnen stellen dat het individualisme zich op die manier ontwikkelt doorheen een fragmentatieproces. Elke nieuwe verzelfstandiging vormt er als het ware een algemene bepaling die verder wordt gefragmenteerd. Deze evolutie vangt aan met de oorspronkelijke middeleeuwse bepaling van het 'zelf' als individuele uitdrukking van iets algemeen en evolueert in zijn gesecculariseerde vorm tot een universele menselijke essentie tijdens het rationalisme en de Verlichting. Gedurende de Romantiek wordt precies 'particulariteit' het criterium voor wat het individu is. Dit particuliere individu raakt na de Romantiek als referentiekader zelf gefragmenteerd in een vaak onoverzichtelijke opeenstapeling van ook verborgen drijfveren, emoties en gedachten.

Aan deze evolutie correspondeert een gelijklopende evolutie van inhoudelijke uitholling en proceduralisering van de maatschappelijke organisatie. Zoals gezegd zet de proceduralisering van de maatschappelijke organisatie in met de creatie van de publieke, objectieve rechtsorde vanaf het midden van de twaalfde eeuw, een model dat wordt geïntegreerd in de ideologische legitimatie van de natiestaten. De periode van het rationalisme en de Verlichting vervolgens kent de natuurrechtelijke doctrine uitgaande van de universele redelijkheid als universele menselijke essentie. In de figuur van de burger wordt de staat evenzeer de vertaling van de mens als de mens een individuele uitdrukking is van de staat. Deze universele mens kan de vorm aannemen van Lockes 'parlementariër' die volledig begiftigd met alle rechten en vrijheden, in een ideële natuurtoestand volmaakt de politieke orde van de beschaving binnenstapt of van Rousseau's individu dat zichzelf en daarmee zijn vrijheid, in de Algemene Wil vindt. De fragmentatie van deze universele mens in een particuliere mens verloopt parallel met het wegvallen van een algemene inhoudelijke bepaling van

de politieke en maatschappelijke orde. Meer en meer gaat deze laatste alleen nog gelden als een formeel en procedureel kader. Rechtstreeks voortvloeiend uit de proceduralistische wortels van de publieke, objectieve rechtsorde zet de erosie van het algemene zich op dit terrein door in de inhoudelijke uitholling van de hedendaagse staat.

### Tot slot: De Romantiek als omkering

Het loont de moeite om, bij wijze van besluit, toch nog even stil te staan bij een van deze sleutelmomenten. Een opvallende omslag in de bepaling van het moderne individu vindt plaats tijdens de Romantiek. In deze periode krijgt men een belangrijke radicalisering en tevens een omkering van wat als criterium voor de bepaling van het individu geldt. Waar voordien het criterium voor de bepaling van het individu buiten de *homo interior* lag, waarbij het criterium van wat *in essentie* tot het individu behoorde en uitwendig was aan het individu als particulier, wordt nu precies het particuliere, criterium van wat het individu is. Men krijgt als het ware een interiorisering van het traditionele essentialisme. De omkering die plaatsvindt in de Romantiek houdt in dat wat (universeel) geldt als het criterium voor wat het individu is, in het particuliere bestaat. Dit wordt duidelijk zichtbaar in Schleiermachers herinterpretatie van Kants *praktische Vernunft* in zijn *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*<sup>27</sup>. Het algemeen menselijke wordt gebaseerd op het individuele terwijl het individueel menselijke niet langer gebaseerd wordt op het algemeen menselijke. Met de Romantiek is de particulariteit als nieuw essentialisme een feit.

De segmentering van het individu gaat verder en zet zich nu door in de fragmentatie van de innerlijke mens ten aanzien van het singuliere individu dat nu zelf als nieuw 'essentialistisch' kader fungeert. Deze fragmentatie die een verlies betekent aan interne cohesie van het individu zelf, treft men voor het eerst en op een magistrale manier verwoord, aan in het denken van Nietzsche<sup>28</sup>.

### Noten

<sup>1</sup> Bynum, C. 'Did the Twelfth Century discover the individual' in: *Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980) 1-15; Morris, C. 'Individualism in Twelfth Century Religion. Some further reflections' in: *Journal of Ecclesiastical History* 31 (2) (1980) 195-206.

<sup>2</sup> Deze kritiek weerhoudt Morris zelf er trouwens niet van om in zijn eigen werk dezelfde strategie als die van Bynum toe te passen wanneer hij in een poging om het twaalfde-eeuwse individu te karakteriseren wijst op het duidelijke onderscheid dat men maakt tussen mijn zijn en dat van de anderen en dat onderscheid een typisch element van het

twaaftde eeuwse individualisme noemt: Morris, C. *The Discovery of the Individual 1050-1200*. Londen, SPCK, 1972, 3.

<sup>3</sup> Ook de ontwikkeling van de kunst kan men hierin betrekken. De architectuur en iconografie kunnen belangrijke informatie aanreiken voor de karakteristieken van het middeleeuwse individualisme. Binnen de lengte van deze bijdrage kan hierop echter niet worden ingegaan.

<sup>4</sup> Van Elswijk, H.C. *Gilbert Porreta: sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Leuven, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1966, 142-145.

<sup>5</sup> Jacobi, K. 'Einzelnes-Individuum-Person. Gilbert von Poitiers' Philosophie des Individuellen' in: Aertsen, J.A. en Speer, A. *Individuum und Individualität*. Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1996, 3-21, 6.

<sup>6</sup> Van Elswijk, *op. cit.*, 13-17.

<sup>7</sup> Van Elswijk, *op. cit.*, 246.

<sup>8</sup> Kapriev, G. 'Menschliche Individualität und Persönlichkeit bei Anselm von Canterbury' in: Aertsen, J.A. en Speer, A. *Individuum und Individualität*. Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1996, 355-370, 362.

<sup>9</sup> Jacobi, K. *op. cit.*, 13-16.

<sup>10</sup> Nédoncelle, M. 'La notion de personne dans l'oeuvre de Saint Anselme' in: *Spicilegium Beccense*, Parijs, Vrin, 1959, 31-33.

<sup>11</sup> Anselmus Cantuariensis, *De processione spiritus sancti*, 217 in: *Anselmus Cantuariensis. Opera omnia*. F.S. Schmitt (ed.) Edinburgh, Nelson, 1946-1961.

<sup>12</sup> Anselmus Cantuariensis, *De grammatico*, 166 in: *Anselmus Cantuariensis. Opera omnia*. F.S. Schmitt (ed.) Edinburgh, Nelson, 1946-1961.

<sup>13</sup> Jansen, B. Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der 'Distinctio formalis' in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 53 (1929) 317-344; 517-528. De distinctio formalis wordt op exemplarische wijze toegepast op de vraag wat *ius* (recht) en *dominium* (eigendom) toevoegen aan de persoon, wat voor 'dingen' ze zijn. Ze zijn reëel, maar voegen toch geen nieuwe essentie toe: Delorme, P.F. Question de P.J. Olivi: "Quid ponat ius vel dominium" ou encore "De signis voluntariis" in: *Antonianum* XX (1945) 309-330.

<sup>14</sup> Mensching, G. 'Zur Neudeutung des Individuationsprinzips' in: Aertsen, J.A. en Speer, A. *Individuum und Individualität*. Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1996, 287-302.

<sup>15</sup> Landry, B. *Duns Scot*. Paris, Alcan, 1922, 100-104.

<sup>16</sup> *Ottoni Libellus de suis tentationibus*, Patrologia Latina 149, 31

<sup>17</sup> Bauer, D. 'The Twelfth Century and the Emergence of the juridical subject - Some Reflexions' in: *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.* 90 (2004) 207-226.

<sup>18</sup> Weisweiler, H. 'Wie entstanden die frühen Sententiae berlinenses der Schule Anselms von Laon' in: *Scholastik* 34 (1959) 321-367; 353.

<sup>19</sup> *Sententiae Anselmi*, 99 in: *Anselms von Laon Systematische Sentenzen*. F. Bliemetzrieder (ed.) Münster, 1919.

<sup>20</sup> *Sententiae Anselmi*, 99.

<sup>21</sup> Ivo Carnotensis, *Decretum*, Patrologia Latina 161, *Liber X*[101]; [104].

<sup>22</sup> Over de *necessitas temporis* als een dominante thematiek in de twaaftde eeuw: Kortüm, H.-H. 'Necessitas temporis. Zur historischen Bedingtheit des Rechtes im frühen

Mittelalter' in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.* 79 (1993) 34-55.

<sup>23</sup> Ivo Carnotensis, *Prologus*, *Patrologia Latina* 161, 50 A.

<sup>24</sup> Abelard neemt Ivo's definitie over onder de naam *ius positivum*: Petrus Abelardus, *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, *Patrologia Latina* 178, 1656 C.

<sup>25</sup> Stiegler, M. 'Dispensation und Dispensationswesen in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum xii. Jahrhundert' in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 77 (1897) 3-42.

<sup>26</sup> Kantorowicz wijst in dit verband op het gegeven dat 'corpus mysticum' als aanduiding van de Kerk vanaf de twaalfde eeuw meer en meer de betekenis van 'rechtspersoonlijkheid' gaat krijgen. Enerzijds kon het 'corpus mysticum' (mystiek lichaam) nu worden gezien als een politieke entiteit, een 'corpus iuridicum' (juridisch lichaam) en anderzijds kon het in de betekenis van rechtspersoonlijkheid worden toegepast op de opkomende nationale staten en op elke universitas: Kantorowicz, E. 'The Kings two Bodies. A Study' in: *Medieval Political Theology*. Princeton University Press, 1957, 194-201; 209.

<sup>27</sup> Een basisidee van Schleiermachers *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* is dat ethisch handelen niet gebaseerd is op de algemene, universele rede, maar voortvloeit uit de constitutie van de individuele rationele natuur van elk individu afzonderlijk, die bepaald wordt door tijd en plaats, gemeenschap en instituties en door de Eigentümlichkeit of het Eigentümliche, die als bijzondere invulling van de praktische rede het individu definieert. Een voorbeeld van deze tegenstelling tussen de '*Gleichformigkeit alles Sittliche*' en '*eine Ausbildung des Eigentümlichen zur Sittlichkeit*' vindt men terug in Schleiermachers Werke, I, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803/1834/1846). Leipzig, Fritz Eckhardt Verlag, 1910, 269.

<sup>28</sup> Nietzsche verwoordt deze gedachte in talloze passages waaronder bijvoorbeeld: Nietzsche, F. *Nachlass*. Kritische Gesamtausgabe XI (G. Colli en M. Montinari (ed.) Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1988, 343: *Er widerspricht mit jedem Wort, dieser jasagendste aller Geister; in ihm sind ja alle Gegensätze zu einer neuen Einheit gebunden.*