

# KRITISCHE STUDIE

## ALEATOIRE AANDACHTMACHINES VAN DE DERDE SOORT

RITUELEN VOLGENS HERMAN DE DIJN

door Paul CORTOIS (Leuven)

Met *Rituelen* heeft Herman De Dijn het boek geschreven dat hij naar alle waarschijnlijkheid altijd al had willen schrijven.<sup>1</sup> Dit boek stelt aan de hand van de lotgevallen van het ritueel in onze cultuur beslissende kwesties van die cultuur aan de orde. Een heel betekeniskader dient neergezet te worden om duidelijk te maken welke aanspraak rituelen op ons maken en waarom we ze nodig hebben. Inderdaad, het boek gaat over veel meer dan rituelen en de zinsnede die *nachträglich* als een teaser prijkt op de achterflap had even goed titel of ondertitel, of minstens toch banderol, van het boek geworden kunnen zijn: “Het Boek over Verwondering”.

Het boek begint met een uitvoerig deel dat gewijd is aan wonder en verwondering. Wie enkel uit de verte vertrouwd is met het onderwerp rituelen zal hierin misschien een esoterische verwijzing vermoeden naar (geloof in) mirakelen of (neo)magische praktijken. Niet dus; het gaat hier om een uiteenzetting van dat betekeniskader waarbinnen rituelen, ook binnen de moderniteit, pas belangrijk en begrijpelijk worden. Hierover gaat het eerste van de vier delen, tegen de achtergrond ook van de vroege fase van de moderniteit, die dat kader voor het eerst op de helling zette: de intellectuele onttovering van de wereld die met deze fase gepaard ging. Het tweede deel behandelt dan rituelen als zodanig, en wel onder de intrigerende titel die tevens het unificerend concept van de hele benadering vormt: “Aandachtmachines”. In het derde deel gaat het weer over cultuurfilosofie in historisch perspectief, dit keer over

Paul CORTOIS (1954), hoofddocent Hoger Instituut voor Wijsbegeerte. Recente publicaties o.m. *Symbolische essenties* (Kapellen: Pelckmans, 2018); “Cavaillès lecteur de Pascal”, in J.-J. Szczeciniarz et B. Mélès, eds., *Hommage à Jean Cavaillès* (Paris: Hermann, 2019), 37-62; “Cavaillès lecteur de Plotin?”, *Revue de métaphysique et de morale* 2020/1 (n°105).

<sup>1</sup> Herman De Dijn, *Rituelen: Waarom we niet zonder kunnen* (Kalmthout: Polis, 2018), 294 p.

de fase die volgde op onttovering: secularisering. Daarmee is de eerste golf van secularisering bedoeld, die loopt van de hoge tot de late moderniteit, alles wat aan de zogeheten postmoderniteit voorafgaat. En, niet onverwacht, volgt daarop dan ook een vierde deel met alles wat betrekking heeft op een tweede fase in de secularisering: over “mythe en rite in de postmoderne tijd”.

Hier valt in eerste instantie uit te leggen wat deze rijke synthese tot verplichte lectuur maakt voor wie de beslissende kwestie van betekenis en betekenisverlies als een én door de menselijke conditie als zodanig én door geschiedenis (premoderniteit, moderniteit, postmoderniteit) vormgegeven constellatie na aan het hart ligt. Het boek stelt aan de hand van de lotgevallen van het ritueel beslissende kwesties van onze cultuur aan de orde. Het beeld dat resulteert is synoptisch en tegelijk verzadigd van concrete detaillering. Men mag het niet verwarren met het gemakkelijke beeld dat men zich vormt op basis van een publiekstreffen of boekpresentatie.

Hier zal ik me voornamelijk beperken tot een voorstelling van aspecten van de eerste twee delen, die de kern en de originaliteit van het ‘model’ uitmaken. Pas op het eind van die voorstelling wil ik een paar van de vragen signaleren die allicht tot verdere uitwerkingen kunnen leiden. De gedachtegang binnen het boek is te subtiel en uitvoerig uitgewerkt om hem binnen dit bestek in zijn geheel te reconstrueren, maar om een verzanding in inmiddels courante stereotypen over de opvattingen van de auteur te vermijden, verkies ik een stap-voor-stap reconstructie van een cruciaal gedeelte van die gedachtegang boven een poging om het geheel in grove lijnen weer te geven — wat enkel de gezochte bevestiging van de eigen clichés in de hand zou werken. Voor verdere invulling storte men zich op de onvervangbare lectuur: deze van het boek zelf.

## 1. WONDER EN VERWONDERING

Deel I, over “wonder en verwondering: weten en leven” sluit enigszins aan bij De Dijns vroegste cultuurfilosofische essays, onder meer *Kan kennis troosten?*,<sup>2</sup> maar werkt de thema’s daarvan in breder en diepgaander verband uit. Het is pas binnen de context van verwondering en wonder — aandacht voor en herkenning van het wonderlijke in onze belevingswereld — dat men kan vatten waarover het ook in het ritueel gaat. Wat daarop volgt, is een subtiel en pertinente analyse van verwondering — en correlatief ermee het wonder. *Drie soorten van verwondering* worden van elkaar onderscheiden en historisch in verband gebracht met de wetenschappelijke revolutie die de filosofische en wetenschappelijke moderniteit in gang zette. Deze drie vormen laten zelf een ‘opstijging’ zien en worden uiteengezet via een opeenvolging van vier stappen.

<sup>2</sup> Herman De Dijn, *Kan kennis troosten?* (Pelckmans/Kok Agora: Kapellen/Kampen, 1994). Zie bespreking in *Tijdschrift voor Filosofie* 58 (1996): 553-66.

Vooreerst was er de kinderlijke verwondering, samengaand met onwetendheid over de natuur der dingen en hang naar het buitengewone. Vervolgens komt de *opheffing* van die *eerste*, naïeve verwondering (Simon Stevin: “wonder en is gheen wonder”, Spinoza’s regenboog, ...). Dat gebeurt in de wetenschappelijke verklaring, die het wonder reduceert tot puzzel of opgelost probleem, vooral wanneer die oplossing verschijnt als onderdeel van een overkoepelende theorie.<sup>3</sup> Daarop volgt evenwel, binnen dit metafysische bestel, een ‘hogere’, cognitieve verwondering: deze van de *tweede* soort. Want de nieuwe wetenschappelijke inzichten “doen zelf weer nieuwe vragen rijzen. Bijvoorbeeld: waarom de natuurwetten zijn zoals ze zijn, of nog hoe het mogelijk is dat de mens als onderdeel van de natuur toch het universum en zijn wetten kan kennen” (39). Dat is dus de metafysische of theologische verwondering van de moderne tijden.<sup>4</sup> Meteen stip ik aan dat De Dijn, wanneer hij het heeft over metafysica of theologie van de moderniteit, (bijna) steeds de betreffende theorieën van de vroege moderniteit bedoelt of visies die in het verlengde daarvan liggen.<sup>5</sup>

De verwondering van de tweede soort berust in feite op een zelfbeschrijving van de vroegmodernen, die het onttoverende effect van hun eigen ontdekkingen en theoretische uitvindingen als hogere verwondering gingen duiden, als wonderlijk en bewonderenswaardig rationeel inzicht dat de eerste verwondering over natuurfenomenen net zo goed als die natuurfenomenen zelf uitlegt. De eerste verwondering wordt daarmee tevens opgeheven, maar dan al enigszins in de zin van Hegel: op haar ‘ultieme waarheid gebracht’. Daarmee postuleert de moderniteit een combinatie van wetenschappelijk en bovenwetenschappelijk weten, een intellectuele contemplatie, die kwestieus is. Anders gezegd, De Dijn erkent deze verwondering van de tweede soort niet als uitweg uit de dichotomie van wonder/gheen wonder. “Misschien is de metafysische contemplatie zelfs helemaal geen contemplatie?” oppert hij met Oakeshott. Het thema, dat vooral ook de spanning betreft tussen wetenschap en filosofie, blijft terugkeren door het boek heen en wordt ten slotte systematisch tot een afronding gebracht in deel III. Dat gebeurt vooral in een sterk uitgewerkte discussie van en met Einsteins opvatting over wetenschap, religiositeit en mystiek, die ons hier te ver zou leiden (en verder weg leidt van het thema van het ritueel).<sup>6</sup>

Men moet de zeven hoofdstukken over wonder en verwondering in één adem lezen met de Inleiding, die via schitterende literatuurvoorbeelden (Walt Whitman,

<sup>3</sup> Dat is ongeveer hetzelfde als, in Spinoza’s termen, ‘kennis van de tweede soort’.

<sup>4</sup> Het potentieel verwarrende is dat we ons dan ergens in de buurt van de *derde* kennisgraad van Spinoza bevinden, al is de relatie ook daar weer complex, want de vergelijking met Spinoza kan natuurlijk niet op de theologie maar enkel op een bepaald soort van metafysisch denkpatroon slaan.

<sup>5</sup> Wanneer het dan weer gaat over (post-)heideggeriaanse perspectieven, gewaagt De Dijn niet van typisch modern-filosofische opvattingen, zoals we nog zullen zien.

<sup>6</sup> Ook al bevat Einsteins opvatting, blijkens De Dijns uiteenzetting, impliciet een hele filosofie van de verhouding tussen het uitwendige en het spirituele, een opvatting die m.i. als een merkwaardige combinatie van spinozisme en bergsonisme beschouwd kan worden.

Nabokov, wat verderop Goethe en Angelus Silezius, maar vooral de Nescio van *Insula Dei* en *Boven het dal*) een ingang biedt tot de verwondering als contrastervaring tussen het besef ‘is het maar dat [de regenboog, de roos]?’ en de verschijning van de ‘gouden wolk’ (25), met andere woorden als contrast tussen onttovering en betovering of herbetovering. “Alles is radicaal vergankelijk (stof en as), maar de onbarmhartige eeuwigheid (van de God-Natuur) heeft toch erbarmen betoond” (26, naar Nescio). De onbegrijpelijke roep van de vogel, het schijnen van de roos (Goethe, Angelus Silezius) gaan voorbij aan de grenzen van het begrip: ze horen bij de waarheden van het hart (in de herkenning van dewelke Pascal en Hume elkaar ontmoeten (17)). Op die manier komen we bij de cruciale fase: de verwondering ‘van de derde soort’.

In de daaropvolgende hoofdstukken gaat De Dijn in op een aantal aspecten van die verwondering van de derde soort, en op de relatie met wat daar niet onder valt (in het bijzonder met wat aanleunt bij de (pseudo-)verwondering van de tweede soort). Vooreerst bespreekt hij de fenomenologie (hoofdstuk 2) en de psychologie (hoofdstuk 3) van het wonder van de derde soort. In die ‘fenomenologie’ wordt stilzwijgend en *à peu près* de weg gevolgd die deze stroming historisch heeft doorlopen in de 20e eeuw: van de focus op het verschijnende fenomeen zelf — en vooral op de gerichtheid die het verschijnen ervan mogelijk maakt — naar, vervolgens, de ‘ontologie’ van het wonder. Waar zelfs Heidegger even de neus aan het venster mag steken met “het ‘pulseren’ van het afgrondelijke Zijn” (55).

De *fenomenologie van het wonder* van de derde soort leert ons dat alles — uiteraard — met de ervaring van zin te maken heeft. Het is, zou men kunnen zeggen, net als in de film, een *close encounter*. “De ervaring van zin veronderstelt bekoring, bewondering, eerbied of tederheid. Niet het subject bepaalt of het object, het wonder, verschijnt, het object moet zich geven.” (50) Nochtans kan het evenmin verschijnen buiten de situatie waarin we erdoor aangesproken worden. Die aansprekingskracht komt niet buiten ons tot stand, want ze vereist *aandacht*. Het wonder kan niet verschijnen of gebeuren als het niet in het blikveld komt van onze aandacht, de gave om het op te merken (zoals de gouden wolk van Nescio er maar is voor wie erdoor getroffen wordt). Maar die aandacht is zelf niet onze prestatie, “ze wordt gekenmerkt door een fundamentele passiviteit, ze is aangesproken *worden*” (50).

De *psychologie van het wonder* van de derde soort sluit weer naadloos aan bij dat thema van de aandacht en bereidt op die manier voor op het centrale deel II. Aansluitend bij die eerste vereiste, de aandacht als houding, zijn er de emoties en stemmingen tegenover het wonder. Het is Spinoza’s notie van *gloria* of heerlijkheid die de Nescio-ervaring verwoordbaar maakt: “het gevoel van overweldiging door de ‘rijkdom’ van het wonderlijke” (57). Maar dit gevoel van herbetovering is, opnieuw, geen ontkenning van de onttovering, maar komt er net uit voort “in contrast juist met de onttoverde wereld” (259). Wat tegelijk, en nog meer paradoxaal, onze verwondering reactief afhankelijk lijkt te maken van de moderne rationaliteit. De contemplatieve houding wordt er nog complexer door, want ze is

te verbinden met een subtiele ironie en, meer nog, met het besef van altijd mogelijke ontsporing.

Nader bij het ritueel komen we via bedenkingen over de cultivering én de grenzen van de aandacht (hfst. 4). Hier worden de rol en het belang van heel die aandacht voor de aandacht overduidelijk. Aandacht in het ritueel is een complexe attitude van wachten op of openstaan voor de (religieuze of niet-religieuze: 67) openbaring, want hij is geen gefocust thematisch bewustzijn gericht op (bijvoorbeeld) de uitgesproken bewoordingen of uitgevoerde handelingen: hij kan perfect samengaan met verstrooidheid: “uit de [alledaagse] verstrooidheid gelokt door een nieuwe verstrooidheid kan het mysterie opnieuw oplichten — ‘*distracted from distraction by distraction*’” (67; T.S. Eliot).

Maar de relatie tussen aandacht en ritueel is nog minder eenduidig, want de aandacht wordt niet enkel gecultiveerd in en door het ritueel, ook het *gebrek* aan aandacht wordt erdoor gecompenseerd. Dat zullen we nadien uitvoerig zien in verband met de rouw. Hoe dan ook, vanwege dat gebrek “hebben mensen de (rituele) eredienst uitgevonden” (68). Hier lijkt Confucius aan het woord (die later effectief zal opduiken), want eredienst is onmiddellijk ook ethiek, dat wil zeggen zorgende en respectvolle omgang. “Ethiek is eredienst die de vorm aanneemt van de zorg” (69). Met een dubbel *caveat*: zorg en eredienst zijn de bescherming van het “weerloze geïncarneerde mysterie” (69), en ethiek hoort binnen het kader van die zorg en dat ritueel (niet andersom), anders wordt hij abstract of rationeel pragmatisme (68). Natuurlijk houdt ook de cultivering van respectvormen risico’s in, met name dat van ritualisme (68). Een gevolg van de inbedding van de omgang in respectvolle vormen is dat aandacht voor en omgang met het wonder de particulariteit van een traditie veronderstellen (69-70).

In hoofdstuk 5, “Zieners en wonderdoeners”, gaat het specifiek over religieuze zaken. En hier komt voor het eerst ook de ambiguïteit in de omgang met het wonder op de proppen, nu niet in de zin van de grenzen van de aandacht maar van de aantasting: het wonder is “ook voor zieners niet zelden onzichtbaar of verduisterd” (71). Dat niet alleen door de (typisch moderne!) verwarring tussen wonder en mirakel (cf. de conflatie van magie met causaliteit). Lourdes werkt, maar — ik vertaal — zoals een verliefdheid. Een *fides* die bergen *kan* verzetten. Maar het precaire en ambigue geldt voor de andere kant van die ‘verliefdheid’ op de ziener, de meester of de goeroe: bepaalde “zieners zullen hun eigen persoon zelf een speciale betekenis (van zin en heil) toedichten en aldus zelf het centrum worden van verering en aandacht” (74). Het motief van de profeet brengt als vanzelf ook het motief van valse profeten onder de aandacht; zij het niet onder de aandacht van de bewonderaars, want die is al omgeslagen naar trance. In de figuur van de goeroe ziet men overigens een nieuwe conflatie ontstaan, want de (financiële, politieke) expert fungeert vaak als goeroe en zo staat de escalatie van de *ratio* niet veraf van de irrationaliteit. Meer nog, er treedt iets op dat men moet benoemen als een vorm van *zinsverduistering*. Niet alleen als fenomeen van verdorring van het hart waardoor het voordien luisterrijke nietszeggend wordt (68, 105), maar ook vanuit ontspoord enthousiasme.

## 2. AANDACHTMACHINES

Centraal is deel II, als filosofische analyse van het ritueel vanuit één centraal gesteld concept.<sup>7</sup> Want uit de kiem van vorige beschouwingen ontloken, komt hier de notie die het rituele contact met wonder en mysterie bespreekbaar maakt: de aandachtmachine.

Is er een methode verbonden met het contemplatieve weten, zoals er duidelijk een is bij de kennis van de tweede graad (de ratio)? Aandachtmachines lijken hier a priori zoiets als het perpetuum mobile: intrinsiek onmogelijk. En toch. Heeft men niet altijd gesproken over beproefde manieren om met het mysterie in contact te komen? (65)

De aandachtmachine *is* namelijk het ritueel. Ze kan niet “van dien aard zijn dat ze de revelatie op commando produceert”; het is dus een aleatoire aandachtmachine “van de derde soort” (66) — want ze hoort bij de verwondering van de derde soort.

Het thema van de aandacht speelt mijns inziens een dubbele rol in het boek: het is pas in en door een zekere ‘methode’ van aandacht — met name het ritueel — dat het wonderlijke, het bijzondere van het alledaagse, binnen ons blikveld opduikt; maar het is anderzijds pas dankzij het besef van het wonderlijke dat het ritueel zich opdringt als manier om ermee om te gaan.

In een eerste hoofdstuk, “Ritueel en symbool”, wordt belicht wat men als de andere kant van het fenomeen van de aandacht zou kunnen beschouwen: waar de aandacht als bewustzijnsgegeven staat voor een beslissende attitude, zit het even beslissend *uitwendige* van het rituele handelen verankerd in het *symbool*.

In aansluiting bij inmiddels bekende kritieken op het beeld van de *homo economicus* (en *logicus*) zou men de vraag kunnen stellen of de mens veeleer een *animal irrationale* dan wel een *animal rationale* genoemd verdient te worden. Kijkt men verder dan deze dichotomie, dan komt men uit bij “een interessantere visie op de mens” (95) als *inventive species*: deze van David Hume. Dat betekent vooral “dat mensen in centrale domeinen van het leven helemaal niet gericht zijn op meer rationeel inzicht of meer rationeel-instrumenteel handelen” (95). Ze leven in betekeniswerelden van zin en waarde, van Mythe en Rite, kortom van cultuur; een cultuur die ze zelf hebben bedacht. De mens wordt herdoopt tot *animal rituale*. Dat is wat De Dijn verstaat onder de formule van de *inventive species*.

Een van die cultuurelementen die duidelijk ontsnappen aan de tegenstelling rationaliteit-irrationaliteit is het spel: ook Huizinga’s *homo ludens* lijkt wel “een alternatieve definitie van de mens” (96). Iedereen weet dat Huizinga spel en ritueel als intiem verbonden zag. En daar waar de betekeniswereld als symbolische orde de gedaante aanneemt van een verbeelde en verhaalde wereld van wonderen kan men hem benoemen als de Mythe. Mythe en Rite vormen een geheel. We hoeven het

<sup>7</sup> Afgezien van deze zestig pagina’s, verdeeld over vijf hoofdstukken, komen verderop, vooral in deel IV, nog paragrafen voor die specifiek op rituelen als zodanig focussen.

daarbij niet speciaal over strikt mythische verhalen of strikt rituele handelingssequensen te hebben: het kan evenzeer gaan over dagelijkse handelingen en omgangsvormen, of alledaagse conversaties. Er is ritualiteit zowel in een sterke als in een zwakke zin. Dat onderscheid mag niet worden verward met het bekende onderscheid tussen sterk en zwak belichaamde betekenissen: sterk belichaamd is elke betekenis of context waar de materiële realisatie van de betekenis onvervangbaar is, en dus is alle ritueel-mythische betekenis sterk belichaamd. Nee, hier gaat het over het (graduele) verschil tussen rituelen die we expliciet als rituelen benoemen en beleven, en anderzijds informele ritualisering in het dagelijks leven: “de zwakke ritualiteit van alledag, eten en drinken bijvoorbeeld, kan omgevormd worden tot een sterk ritueel” (98, 116 e.v.).

Men mag met andere woorden het onderscheid evenmin verwarren met dat tussen religieuze en niet-religieuze rituelen. Overigens, gegeven de interne band die in sterke ritualiteit heerst met de mythe, en de vaak onduidelijke grens tussen religieuze en niet-religieuze mythe, is de grens tussen religieus en niet-religieus ritueel zelf eveneens kwetsieus en doorlaatbaar (98). De onderscheidingen die theologen en antropologen poneren (religieus versus profaan, ceremonies versus rituelen versus gebruiken) zijn bijkomstig in vergelijking met het grote interpretatiekader: rite kadert in een betekeniswereld geregeerd door een Mythe (99). Daarbij is het dus van groter belang de contextuele kenmerken van het ritueel te snappen, zoals de onvermijdelijke betrokkenheid op (evident veranderlijke) traditionaliteit en op collectiviteit; en te zien waar wel scherpe lijnen te trekken vallen: tussen probleem en mysterie, tussen de waarheden van het hart en die van de *ratio* (101).

Bij een analyse van kenmerken van het ritueel zelf ligt de nadruk op zijn *uitwendigheid*. Het is wellicht geen toeval dat vanaf dit punt in het boek rouwrituelen herhaaldelijk op de voorgrond staan. Daar treedt dat kenmerk immers het sterkst naar voren. Uitwendigheid is daar immers een eerste voorwaarde om op de gepaste manier te kunnen omgaan met datgene waar het in het rituele gebeuren om te doen is. De Dijn citeert Burms: “Door die onverbiddelijke en weerbarstige uitwendigheid worden we herinnerd aan de onmacht van ons innerlijk om op het essentiële gericht te blijven” (102).<sup>8</sup> Hieruit volgt meteen ook dat ritueel niet alleen met trouw in verband moet staan, maar ook met een welbepaald soort van ‘ontrouw’ en ‘verraad’: het ritueel drukt de aanvaarding uit van een onvermijdelijk vergeten en dus verraad aan de nagedachtenis. Dat is het besef dat zich spiegelt in de rituele uitwendigheid, gezien de onmogelijke opgave om het innerlijke gedenken vast te houden.

Vandaar dat we zijn overgeleverd aan overlevering: omdat “geen enkele gedachte die we koesteren en geen enkele stemming waarin we ons kunnen bevinden, een adequaat antwoord” kan bieden (*ibid.*, o.c.), hebben we ‘oude’ woorden en gebaren nodig. Immers, wat kunnen we doen bij een sterven? Zonder rituelen weten we het niet, “we moeten iets doen” en daarbij tegelijk beseffen dat alle antwoorden “inadequaat

<sup>8</sup> Arnold Burms, “Religie: Het interne perspectief”, *Het neefje van de aap: De schokkende evolutie van de mens*, onder red. van F.G. Droste (Leuven: Davidsfonds, 2003), 321-39.



zijn, onze aandacht beperkt. Voor die paradox biedt de rite de ruimte [...] de rite rouwt als het ware in onze plaats” (103). Rituele aandacht is tegelijk het ‘middel’ om een houding tegenover het mysterie aan te nemen én het ‘doel’, want “de rite heeft geen doel buiten zichzelf” (103).

In deel IV over ritueel in de postmoderne tijd zal in “Doodsrituelen, vroeger en nu” (226-232) het welbekende thema nog eenmaal op de voorgrond komen, nu vanuit het motief de grondige transformaties in het rouwen *vandaag* aan de orde te stellen. Zoals eerder gezegd, helpt het rouwritueel ons om ons vergeten te vergeten, of toch te vergeven. Welke motieven gingen achter strakke regels hierover schuil? Rouwen was een proces beheerst door riten en symbolen. Rudi Visker stelt dat de rol van dat ritueel symbolisme erin bestond ons te beschermen tegen de onmenselijke eisen waarmee het verlies van geliefden ons confronteert (227).<sup>9</sup> Op die manier was het symbolisme inderdaad fundamenteel en had het tegelijkertijd ook betrekking op de overledene en op de nabestaanden. Vandaag wordt rouwen beschouwd “als een psychologisch verwerkingsproces [...] niet langer primair gericht op de overledene, maar op degenen die ‘achterblijven’” (229). Tegelijk vindt een sterke personalisering van de afscheidsriten plaats, wat vatbaar is voor een dubbele interpretatie: de cultus van de eigen ‘identiteit’ van de overledene en “een factor in het verwerkingsproces door het publiek uiten van gevoelens, herinneringen, ontboezemingen”. Kortom, individualisering enerzijds, instrumentele therapeutisering anderzijds voeren de boventoon.

Een tweede kenmerk van het ritueel in het algemeen is de merkwaardige combinatie van *herhaling en eenmaligheid*. Er is een band tussen herhaling en de (telkens) (eenmalige) verschijning van het wonder: als herhaling veronderstelt het ritueel een zekere vormelijkheid en beregeling, en er is *re-enactment* “waardoor ‘hetzelfde’ opnieuw aanwezig wordt” (104). Maar de herhaling is ook “voorwaarde voor de eventuele openbaring”, die misschien bij de zoveelste keer zal optreden: “the thousandth time may prove the charm” (met Robert Frost, ‘Snow’) (104). Striktheid in herhaling (overigens een *mission impossible*) wijst niet op rigorisme: de spanning tussen herhaling en eenmaligheid is constitutief en valt te vergelijken met de spanning tussen de vastheid van de partituur en de eenmaligheid van de uitvoering in de muziek. Meer zelfs, ook binnen de uitvoeringspraktijk is, in beide gevallen, het eindeloze repeteren wezenlijk om te komen tot een *moment décisif*. Daarmee is nog niet alles gezegd, want binnen heel wat rituelen is het onderscheid tussen repetitie en uitvoering uiterst relatief en wankel: oefenen is beoefenen.

Een derde kenmerk staat in verband met kwetsbaarheid — de kwetsbaarheid van het ritueel zelf dan. Dit motief stelt opnieuw betekenisverlies en zinsverduistering aan de orde. De cruciale paradox lijkt inderdaad hierin gelegen te zijn: “hoe de incarnatie van het wonder mogelijk verlies of besmetting van het wonder kan betekenen” (105). Uitwendigheid, meer bepaald, is een precaire zaak voor zover deze op voor de hand liggende manieren aanleiding geeft tot banalisering, blasfemische nabootsing (118), parodie van het geëxternaliseerde gebeuren (‘show’). Maar ook

<sup>9</sup> Rudi Visker, “Multiculturele verschillen in de publieke ruimte”, in *In gesprek met morgen*, onder red. van Bart Pattyn en Bart Raymaekers (Leuven: Universitaire pers Leuven, 2010), 121-40.



door onherkenbaar makende transformaties in de loop der tijd; en “het vasthouden aan het ritueel kan zelfs gepaard gaan met de gedachte dat er een tijd komt dat het heilige niet meer gevierd zal worden” (106). Kennelijk is naast het thema van rituelen van de dood ook dat van de dood van rituelen niet zonder belang. Ritueel is aan de ene kant constitutief, aan de andere kant open afgrond op de “donkere nacht”, zoals in de mystiek: is er dan nog een antwoord? “De herhaling uithouden, en daarin blijven wachten, blijven hopen op openbaring” (105). Dat “het mysterie ons weer zal ontglippen, wellicht definitief” is daarbij een opvallende uitspraak. “Uithouden van wat ervaren wordt als afwezigheid” kan beelden oproepen van een verhoopde *presentia realis* (zie ook 112 e.v.) in vreemde combine met gevoelde *absentia realis*. Dat is niet alleen een kwestie van duistere tijden: het hoort kennelijk bij het ritueel zelf.

Een overkoepelend of metathema voor alles wat met uitwendigheid, plaats (hfst. 3), tijd (hfst. 4) en traditie (hfst. 5) heeft te maken, is de materialiteit van het symbool. Het ritueel is al een materialisatie van attitudes (de aandacht), maar veronderstelt zelf ook een materieel *support*: het symbool. Hier kan men zelfs gewagen van een ‘ontologische’ werkzaamheid van het symbool (110): het brengt nieuwe toestanden en statussen tot stand, men wordt iemand anders (echtgenoten, ouders, priester, geïnitieerde). De notie van symbolische efficaciteit (73, 141) krijgt hier een toegevoegde connotatie: “*In symbolische werkelijkheden is het materieel onderscheidende zelf symbolisch actief*” (112, 117). Dat betekent zoveel als: “Het symbool is niet een min of meer adequate representatie van het betekenisvolle (een louter beeld), het is een vorm van ‘reële aanwezigheid’ [...] het substitueert datgene wat alleen gegeven is *in* het concrete en het materiële [...] het gelaat reveleert de ‘ziel’” (112). Zo krijgt de theorie van de sterk belichaamde betekenissen hier ook nog een toegevoegde waarde: de materialiteit waarin, in het ritueel, het betekende is geïncarneerd, is niets anders dan het lichaam zelf. “Het lichaam is de persoon in zijn/haar diepste (symbolische) realiteit” (111). “Het lichaam schenden is de persoon schenden.” En ook een dood lichaam is niet louter een *Körper* (112), hoe men er vandaag ook mag mee omgaan.

In verdere beschouwingen komt dan toch de specifiek religieuze context meer op de voorgrond en wordt ingegaan op de concretere *religieuze vormen* die ritueel en symbool aannemen. Met Wittgenstein en Winch wordt godsdienst een “onderdeel van de ‘natuurlijke geschiedenis van de mensheid’”, en dat is opnieuw bedoeld in de zin van de *inventive species* (115). Dat specifieke heeft dan te maken met ‘de andere zijde’ van (of *in*) het menselijk leven — die andere zijde is dan niet een “(dubieus) postulaat van theologie of metafysica” (115). Nee, ze is een licht geworpen op deze zijde (naar Simone Weil), en alleen “via *geïncarneerde* symbolen heeft de andere zijde aanknopingspunten ‘aan deze zijde’ en kan ze werkzaam zijn in het reële leven van mensen” (115). Daaruit volgt ook een kritiek op godsdiensten die antiritualistische uitzuivering prediken (weg van beelden en symbolen).<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Een paradox van desincarnerende godsdiensten is dan weer dat hun antiritualisme op zijn beurt een ritueel karakter kan krijgen, zie de quakers.

De discussie die nu vaak woedt, gaat eerder om de afgrenzing tussen religie en godsdienst dan om deze tussen godsdienst en het profane. Wat op het spel staat is niet langer *the sacred* versus *the profane*: het is *the sacred* versus *the holy* (119). Een belangrijke strekking, zich beroepend op Gauchet en Girard en op een bepaalde protestants geïnspireerde lezing van het christendom, verklaart dat ‘religie’ en ‘bijgeloof’ synoniemen zijn. Het ware christendom zou de godsdienst van de uittocht uit de religie zijn; en het ritueel is het bewijs bij uitstek van het heidense karakter van het katholicisme dat dan een soort van laatste stuip trekking was vóór het verinnerlijkte christendom — met een eindelijk erkende en ‘juiste’ duiding van de transcendentie — kon doorbreken.

Op dat punt staan inderdaad twee perspectieven vaak in hun radicale gedaante tegenover elkaar. Indien (alleen) het heilige, vanuit het transcendente, het profane heiligt, en indien tegelijk het profane het moderne (geworden) is, zou er geen enkele spanning zijn tussen christendom en moderniteit. Maar welke moderniteit, welk profane? Dat lijkt dan wel een moderniteit te zijn die een radicale splitsing tussen neutrale objectiviteit (de te kennen wereld) en een pure inwendigheid heeft ingesteld: de inwendigheid van een vrij en modern subject dat enerzijds “de wereld beheerst op rationele grondslag” (119), anderzijds als zuivere geest in een onmiddellijke, onbemiddelde relatie staat tot dat transcendente.

Nee: de echte wereld is niet deze ontvleesde neutrale realiteit maar “de leefwereld, een wereld van mysteries in de zin van geïncarneerde betekenissen” (119) en echte mensen zitten middenin die wereld. Dat wil zeggen, zowel die wereld als die mensen staan “wel ten dele onder druk” van de moderne rationaliteit, maar de levens van die mensen blijven evolueren tussen symbolen en rituelen. Dat erkennen “getuigt van een diep inzicht in de menselijke natuur”. En opnieuw toespitsend op religie, meer bepaald op van ritueel doordrongen religie die haar plaats inneemt binnen de moderniteit: “godsdienst is niet de negatie van het menselijke,<sup>11</sup> maar de expressie van zijn diepste kern” (120).

### 3. VROME ONGELOVIGEN

Uit deel III — religie en spiritualiteit onder het seculiere regime van de moderniteit — licht ik nog de intrigerende paragraaf over een motief dat bijzonder nauw met het eigen perspectief op religie van De Dijn en Burms is verbonden. De sociologe Grace Davie kwam in 1990 met de voltreffer *believing without belonging* ter aanduiding van degenen die een aantal vaak vage geloofswaarheden blijven aanhouden, maar zich van de ‘positieve religies’ hebben afgewend. Nu wordt de slogan op Google stilaan ingehaald door zijn omkering: *belonging without believing*. Dan gaat het om wie “niet ‘letterlijk’ geloven in de leerstellingen, maar trouw zijn aan de

<sup>11</sup> Bedoeld is: inclusief het beeldende, het bemiddel(en)de.

religieuze praktijken en instellingen” (173). Doorgaans zijn zij wars van ontmythologisering, tenminste in de hierboven bedoelde zin, en zij beschouwen zich vaak als agnostisch of atheïstisch.<sup>12</sup> Een fundamenteel essay is ook hier van de hand van Burms: “Religie, geloof, letterlijkheid” (2011). De houding is verwant met die van Santayana en Wilfred Cantwell Smith, en uiteraard ook met wittgensteiniaanse intuïties. “De zin van het religieuze manifesteert zich in het religieuze leven zelf en is niet afhankelijk van bepaalde hypothesen die vanuit een neutraal standpunt bevestigd of ontkend zouden kunnen worden” (174). Dit stemt overeen met wat Burms de internalistische opvatting noemt.<sup>13</sup> “Zonder hun aansprekingskracht, geconditioneerd door een gemeenschappelijke manier van leven, betekenen [de leerstellingen] niets.” In een welbepaalde invulling is het dan in feite het “inherente conservatisme” (175) verbonden aan “de godsdienst ‘van de vadersen’” dat het verschil maakt met wat men sociologische gelovigheid noemde of met wie men vandaag wel als cultuurchristenen pleegt aan te duiden.

Het merkwaardige is dat Burms zelf het tere punt van dat religieus internalisme heeft blootgelegd. De religiositeit verliest hier een groot deel van de ‘naïviteit’ of ‘spontaneïteit’ waarmee ze gepaard zou moeten gaan — ze wordt te reflexief en te expliciet als symbolisch beleefd, waardoor ze moeilijk nog de betiteling van traditionele geloofspraktijk kan dragen. Kenmerkend voor deze laatste is “dat het symbolische karakter van de geloofswaarheden impliciet blijft”, als het ware zijdelings vermoed maar gecombineerd met een suggestief karakter waardoor de uitingen voorwerp van een soort van geloofsattitude kunnen blijven. Waarin deze attitude precies zou bestaan, blijft de vraag. Evenzeer: hoe te ontsnappen aan de in dit geval extra te duchten objectie van revisionisme over wat godsdienst dan wel is. Scruton overweegt een mogelijk alternatief in een collectieve alsof-religiositeit, die ons leven boven de natuurlijke sfeer verheft en mensen en dingen die we met eerbied bejegenen een aureool geeft, zoals in Confucius’ opvatting. Maar dit ‘geloven alsof’ is zeker “een vorm van geloof die de voorvadersen niet hadden”. En kunnen religies met een centrale orthodoxie op die manier overleven? Antwoorden blijven uit. Net als bij Scruton lijkt Confucius toch nooit veraf.

#### 4. EPI- EN META-LOOG

Net zoals het beeld van de *Tao*, overigens. Wat volgt voor de situatie van ritueel en religie vandaag? De *Tao* is niet onveranderlijk en kan dat niet zijn, zolang hij een levende Weg is. De situatie kan tragisch zijn en enkel ruimte laten voor *fidélité résignée* (Roger Mehl) *c.q.* *désespérée* (Jankélévitch). Maar tragiek heeft niet het laatste

<sup>12</sup> Toch verschillen zij van de christelijke atheïsten van de jaren 60-70, precies door hun (pogingen tot) orthopraxie en door hun afwijzing — meestal — van veralgemeende ontmythologisering.

<sup>13</sup> Een nog soberder definitie vindt men verderop in een voetnoot: “de betekenis van de religieuze ‘boodschap’ [valt alleen] als een manier van leven te bepalen” (283).

woord. Wie het wonder van binnenuit kent, “[kan] niet anders dan standhouden en hopen, in een toekomst voor de Weg blijven geloven” (253). Waarin dan? In de Weg, of in de bestemm(el)ing van de Weg? Is er een bestemming, en is die nodig? Als de grens tussen ritueel en religie, en tussen religie en bredere (spirituele) levensvorm onbestemd blijft — vanuit beider “openheid op het wonder” (256) — tot waar strekken ritueel en religie zich dan uit, en gaat de tweede helemaal op in de eerste zonder de termen van hun onderscheidende waarde te ontdoen?

Aan de hand van de Epiloog van het boek zal ik nog enkele vragen stellen aan de rand, die eventueel uitnodigen tot verdere uitwerkingen en invullingen. Het klassiek-moderne verlichtingsdenken lijkt grotendeels ten einde gekomen en uit te lopen op een merkwaardige combinatie van houdingen: postritualistische vrijheid om de vrijheid én opgeklept utopisch geloof in “een transhumane toekomst, waarin de beperkingen van de homo sapiens via artificiële weg overstegen zullen worden” (255). De humeaanse fenomenologie “van de mens als *inventive species* (Mythe en Rite)” wordt door De Dijn een “ander, realistisch verlichtingsdenken” genoemd. Het is vrij duidelijk wat hieraan ‘realistisch’ genoemd kan worden. Als de mens een *animal rituale* is, dan blijven bepaalde trekken, geworteld in die menselijkheid, bepalend voor zijn rituele en mythische verbeelding; en dan zullen die menselijke symbolische praktijken ook niet verdwijnen, hoezeer ze ook nog verder getransformeerd zouden raken. Toch niet zolang we niet post- of transhumaan worden. Op bepaalde momenten lijkt De Dijn nochtans ook heen en weer gedreven tussen ritueel optimisme en pessimisme. In hoeverre zijn verregaande transformaties type techno, TM en Tomorrowland nog ritueel en/of religieus te noemen in een meer dan sociologische zin? Want naarmate het boek vordert, komt de vraag hoe het verder kan en moet met ritueel, religiositeit en zelfs religie — niet onverwacht — toch meer en meer op de voorgrond te staan.

Een en ander laat zich beter inschatten wanneer we De Dijns algemene rituelenanalyse (los van de concrete analyses van particuliere culturele constellaties) even comprimeren in een achttal quasi-axioma's. (i) Rituelen zijn betekenisvol binnen het grote kader van wonder en verwondering. (ii) Ritueel en mythe vormen binnen een cultuur een geheel en worden verstaan vanuit de humeaanse opvatting van de mens als *inventive species*. (iii) Een vorm van contemplatieve aandacht dient gecultiveerd te worden om wonder en verwondering van de derde soort binnen bereik te krijgen, in het bijzonder na de moderne onttovering van de wereld. (iv) Rituelen zijn die aleatoire aandachtsmachines die daartoe benodigd zijn. (v) Er is geen essentieel verschil tussen zwakke en sterke ritualiteit. (vi) Er is geen essentieel verschil tussen profaan en religieus ritueel. (vii) Religie is primair een zaak van praktijk en levensvorm. (viii) Een religieus credo (of mythe) is voor zijn betekenis en belang afhankelijk van die inkadering in religieuze praktijken.

De keuze om ‘sterke’ en ‘zwakke’ ritualiteit, en dus ook ritueel en manifest leven, niet scherp van elkaar af te bakenen (v) heeft vele voordelen, om de reële samenhang tussen aspecten en domeinen van cultuur in te schatten. Maar stel dat het om voorbeelden van sterkere ritualisering gaat; neem bijvoorbeeld een nationalistische

politieke manifestatie of het geheel van aanverwante activiteiten van de betrokken groepering, ingekaderd in een heus symbolensysteem. Of een volledig uitgebouwde communistische cultuur in de voormalige Oostbloklanden, zoals we daar een ternauwernood gefictionaliseerde demonstratie van kunnen genieten in films zoals *Cold War*<sup>14</sup> of *Soleil trompeur*.<sup>15</sup> Die gehele cultuur kreeg duidelijk een sterk ritueel karakter, met ingebouwde systemen van ethische en esthetische normering, hiërarchie, bekrachtiging en sanctionering, traditie. Hoezeer ook door een breuk in de culturele continuïteit geïnaugureerd, men kan hier ontegensprekelijk van een geëlaboreerd ritueel systeem gewagen. Pas in het licht van zo'n besef kan men ook begrijpen in welke mate gewone mensen massaal in communistische systemen of in het nationaalsocialisme ingekapseld konden zijn en erin blijven geloven, als in het enig juiste morele en sociale systeem.

Hier dreigt een transitieve demon de kop op te steken. Want er is ook de stelling dat religieuze en niet-religieuze rite hoogstens gradueel van elkaar verschillen (vi). De niet-cognitivist zal er bovendien op wijzen dat politiek evenzeer als religie een zaak is van 'practice first' (vii); dat de juiste ideologie volgt op en uit de juiste levensvorm, -houding en -wandel. Als dat klopt, dan dreigt het gevolg dat ook nationalisme en communisme voor religieuze rituele systemen kunnen doorgaan. Dat kan licht werpen op nogal wat anders onbegrepen zaken, maar zal ook bedenkingen en enig onbehagen oproepen. Kan de op 'praxis' ingestelde godsdienstfilosoof tegenwerpen dat 'practice first' nu juist het eigene is van religie, en dat politieke ideologieën typisch in de voorrang van een juiste *representatie* van de wereld blijven steken? Nu zijn praktijken zeker in De Dijns opvatting belangrijker dan overtuigingen, en het noodzakelijk kader om aan deze laatste specificeerbare betekenis te geven.<sup>16</sup> Nochtans is het niet zozeer een uitgesproken non-cognitieve opvatting die hier nog naar voren wordt gebracht,<sup>17</sup> als wel een opvatting die een *credo* als een onderdeel van een praktijk ziet (viii). Maar geldt dat dan ook niet voor het politieke *credo* en kan men een wittgensteiniaans pleidooi voor herbeschrijving van de cognitieve intenties van de gelovigen als 'eigenlijk' ritueel van aard voorbehouden aan religie, terwijl men het onthoudt aan andere domeinen?

Wil men op grond van dat onbehagen religie toch kunnen afgrenzen van politiek (en van ethiek), dan zal, los van die herbeschrijving, vroeg of laat de vraag naar een verschil in 'transcendente' gerichtheid opnieuw opduiken. De Dijn zou erop kunnen wijzen dat profane utopieën en mythen omslaan in hun tegendeel. Dat is precies wat men de essentiële ambivalentie van een positief (*i.e.*, op realisering afstevend) utopisch denken — zijn omslag naar dystopie — kan noemen. Het probleem is dat

<sup>14</sup> Pawel Pawlikowski (2018).

<sup>15</sup> Nikita Mikhalkov (1994).

<sup>16</sup> Waar die praktijken wezenlijk collectief zijn, komt het durkheimiaanse aspect van de benadering naar voren. Wat dit eventueel meebrengt voor de betekenissen van 'transcendentie' is dan een open vraag.

<sup>17</sup> *Kunst* is "geen overtuiging die de kloof kan dichten tussen gedachte en daad" (202) — religie wel.

ook het religieuze als sterk belichaamde betekeniscontext en als praktijk van grote intensiteit niet gevrijwaard is van een soortgelijke ambivalentie en van die omslag. De Dijn betreft dat zelf ook in stijgende mate op de analyse van ritueel en religie door te wijzen op betekenisverlies, ja zinsverduistering. Het ritueel aanvoelen kan ons in voordien cruciale contexten niet alleen verlaten zodat wij de betekenis ervan niet meer vatten, het kan nog verregaander vormen aannemen: “zoals al het (inter)menselijke kan religie het mooiste en het ergste in mensen naar boven brengen” (199).

Een open vraag blijft dan: is De Dijn van mening dat de ontsporing in het geval van het religieuze, mits ingesponnen in een levende traditie, alleen een *extrinsieke* mogelijkheid blijft, of zal hij stellen dat ze evenzeer intrinsiek is als in verabsoluteerde niet-religieuze ideologiseringen en mythologiseringen? In het eerste geval is hij het eens met Charles Taylor, die het standpunt verdedigt dat dé manier waarop religie kan ontsnappen aan de onvermijdelijkheid van die logica van totaalsystemen bestaat in het openbreken van het ‘immanent frame’,<sup>18</sup> niet dankzij een transcendent zicht maar dankzij een zicht op transcendentie. Hebben we zo’n zicht? Hier duikt de godsdienstfilosofische vraag dan toch op naar de eigenheid van het religieuze binnen de wereld van wonder en ritueel en naar de mogelijkheid of onmogelijkheid om dat eventuele zicht op transcendentie te articuleren. Misschien is de notie van een niet-miraculeus mysterie als manifestatie van transcendentie filosofisch en menselijk gezien het verste punt dat dan binnen gezichtsbereik komt. Herman De Dijn heeft ongetwijfeld laten zien dat de enige hoop op een zicht op het wonder gelegen is in een aandacht voor de rituele aandacht; en de zin voor wonder op zijn beurt de enige manier om het ritueel telkens opnieuw met betekenis te bekleden.

SLEUTELWOORDEN: Herman De Dijn, ritueel, mythe, wonder, aandachtmachines, symbool, incarnatie, *inventive species*.

KEYWORDS: Herman De Dijn, ritual, myth, wonder, ‘attention machines’, symbol, incarnation, *inventive species*.

SUMMARY: *Aleatory Attention Machines of the Third Kind: Rituals According to Herman De Dijn*

H. De Dijn’s monograph *Rituelen: Waarom we niet zonder kunnen* (Kalmthout: Polis, 2018) (*Rituals: Why We Cannot Live Without*) brings both a novel philosophical approach to ritual, and a synopsis of the author’s previous work in the philosophy

<sup>18</sup> Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2007), onder meer hfst. 15, 17, 18.

of culture, seen this time from the perspective of one of its most central concepts: ritual. The role and import of ritual today becomes visible and meaningful solely within the framework of 'wonder' and marvel, and thus it informs our capacity for retaining or regaining an openness towards the latter. At the same time, ritual is the very gateway towards that sensitivity for wonder: ritual is defined as an attention machine, a 'spiritual automaton' enabling an encounter with what can be experienced as mysterious or extraordinary in the ordinary. But as a 'machine' it has nothing to do with a mechanical method, and cannot be equated with rule-guided behavior: it is 'aleatory' and 'of the third kind', where a wonder 'of the third kind' is introduced as one that arises from the late modern experience of the contrast between disenchantment and enchantment (and not from naïve enchantment ('first kind') or from an alleged supra-scientific metaphysico-theological solution of tensions between scientific insight and religion ('second kind')). Thus recognizing, in line with 'wonders of the third kind,' the intricate need of an imaginative myth-ritual constellation for each cultural situation as the mode of living that humans develop in their capacity of 'inventive species' (Hume), we are also in a position to defend the inescapable import of myth-ritual traditions in the midst of all post-modern eclipses of sense.