

Op zoek naar de levensbeschouwelijke *modes of existence*

Reflecties over levensbeschouwelijk
onderwijs op basis van het werk van
Bruno Latour en Charles Taylor

Kurt Monten



Promotoren Prof. dr. Guy Vanheeswijck | Prof. dr. Herbert De Vriese (UAntwerpen)
Copromotor Prof. dr. Jan Masschelein (KU Leuven)

Proefschrift voorgedragen tot het behalen van de graad van doctor in de wijsbegeerte
Faculteit Letteren en Wijsbegeerte | Antwerpen, 2023



Universiteit
Antwerpen



Universiteit
Antwerpen

Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
Departement Wijsbegeerte

Op zoek naar de levensbeschouwelijke *modes of existence*

- Reflecties over levensbeschouwelijk onderwijs op basis
van het werk van Bruno Latour en Charles Taylor -

Proefschrift voorgelegd tot het behalen van de graad van doctor in de wijsbegeerte aan de
Universiteit Antwerpen te verdedigen door Kurt MONTEN

Promotoren : prof. dr. Guy Vanheeswijck & prof. dr. Herbert De Vriese (UAntwerpen)
Copromotor : prof. dr. Jan Masschelein (KU Leuven)

Antwerpen, 2023

Foto omslag © Fred Debrock

Disclaimer

The author allows to consult and copy parts of this work for personal use. Further reproduction or transmission in any form or by any means, without the prior permission of the author is strictly forbidden.

Inhoud

0.Introductie	1
0.1.De aanleiding: de vraag naar de rol en de vorm van levensbeschouwelijk onderwijs	1
0.2.De bronnen	2
0.3.De opbouw van het onderzoek	4
Samenvatting	9
Summary	11
DEEL I: het levensbeschouwelijke onderwijs in Vlaanderen	13
1.Situering: het levensbeschouwelijk onderwijs in België	14
1.1.Het onderwijslandschap in Vlaanderen	14
1.2.Het levensbeschouwelijk onderwijs in de drie onderwijsnetten	15
1.3.Een kleine geschiedenis van de relatie tussen levensbeschouwingen en onderwijs in België	17
1.3.1.Vrijheid van godsdienst en onderwijs grondwettelijk verankerd	17
1.3.2.Het onderwijs als strijdappel tussen katholieken en liberalen	17
1.3.3.De eerste schoolstrijd (1878-1884)	18
1.3.4.Pedagogisch-didactische innovaties	19
1.3.5.De tweede schoolstrijd (1954-1958) en het schoolpact	19
1.4.De juridische vrijheid van onderwijs	21
2.Beschrijving van het levensbeschouwelijk onderwijs in Vlaanderen	24
2.1.R.-k. godsdienst en de katholieke dialoogschool	24
2.1.1.Inleiding	24
2.1.2.De katholieke dialoogschool als een antwoord op de toenemende secularisering en pluralisering van de samenleving	25

2.1.3. Inhoudelijke thema's en pedagogisch-didactische handelingsprincipes	32
2.2. Israëlitisch godsdienstonderwijs	34
2.2.1. Inleiding	34
2.2.2. Inhoudelijke thema's en didactische principes	35
2.3. Protestants-evangelisch godsdienstonderwijs	37
2.3.1. Inleiding	37
2.3.2. Doelstellingen, inhoudelijke thema's en didactische principes	37
2.4. Anglicaans godsdienstonderwijs	39
2.4.1. Inleiding	39
2.4.2. Doelstellingen en inhoud	40
2.5. Orthodox godsdienstonderwijs	41
2.5.1. Inleiding	41
2.5.2. Inhouden en didactische principes	41
2.6. Niet-confessionele zedenleer	44
2.6.1. Inleiding	44
2.6.2. Doelstellingen en inhouden	44
2.7. Islamitisch godsdienstonderwijs	46
2.7.1. Inleiding	46
2.7.2. Doelstellingen en inhouden	46
2.8. LEF	50
2.8.1. Inleiding	50
2.8.2. Doelstellingen en inhouden	51
DEEL II : DE SCHOOL	55
4. De school	56
4.0. Inleiding	56
4.1. De ontwikkeling van de school in de moderniteit	59
4.1.1. Veranderingen in de moderniteit: commodificatie, rationalisatie en differentiatie	59
4.1.2. Het onderwijssysteem	62
4.2. De ontscholing van de school: tendensen in het huidige onderwijsdiscours	65

4.2.1.Functionalisering van de school door externe actoren	65
4.2.2.De lerende centraal	66
4.2.3.Het leerproces centraal	66
4.2.4.Van teaching naar learning	68
4.3.De fundamente(n) van de school	69
4.3.0.De inspiratiebronnen	69
4.3.0.1.Hannah Arendt	70
4.3.0.1.1.Introductie	70
4.3.0.1.2.Het private, het publieke, het sociale domein	71
4.3.0.1.3.Arbeiden, werken, handelen	73
4.3.0.1.4.Amor Mundi	80
4.3.0.1.5.Denken en oordelen	82
4.3.0.2.Jan Masschelein en Maarten Simons	82
4.3.0.3.Jacques Claes	83
4.3.1.De vrijheid van de school (1): vrij van...	85
4.3.1.1.Arendt: de school tussen gezin en samenleving	85
4.3.1.2.Masschelein en Simons: de school als 'vrije tijd' en als publieke zaak	88
4.3.1.3.Claes: de mens als te onderwijzen wezen en de polyvalentie van de homo sapiens	91
4.3.1.4.Fundament 1: de school als vrijplaats en 'service public'	92
4.3.2.De vrijheid van de school (2): vrij waartoe...	95
4.3.2.1.Arendt: nataliteit en ter wereld komen	95
4.3.2.2.Masschelein en Simons: de school maakt het mogelijk dat er iets nieuws kan beginnen	97
4.3.2.3.Claes' bevrijdingspedagogie: onderwijzen, het wijzen naar werkelijkheid	98
4.3.2.4.Fundament 2: de school maakt de werkelijkheid en de leerlingen vrij om de wereld opnieuw vorm te kunnen geven	99
4.3.3.Vorming, een kwestie van zich leren verhouden (1)	101
4.3.3.1.Masschelein en Simons: in vorming wordt de wereld bestudeerd	101
4.3.3.2.Claes: groeien tussen de dingen	103

4.3.3.3.Fundament 3: de school doet leerlingen groeien in relatie met de wereld	106
4.3.4.Vorming, een kwestie van zich leren verhouden (2)	108
4.3.4.1.Arendt: de school moet niet voorbereiden op het 'leven'	108
4.3.4.2. Masschelein en Simons: vorming als de 'grammaticale' presentatie van de wereld	109
4.3.4.3.Claes: onderwijs behandelt de dingen 'systematisch'	110
4.3.4.3.Fundament 4: de school presenteert de werkelijkheid op vrije en artificiële wijze	112
4.3.5.De school tussen traditie en emancipatie	114
4.3.5.1.Arendt: conserveren en de verantwoordelijkheid en het gezag van leraren	114
4.3.5.2.Masschelein en Simons: de liefde van de leraar voor het kind en de wereld	117
4.3.5.3.Claes: onderwijs en gezag	119
4.3.5.4.Fundament 5: de school 'conserveert' en emancipeert	121
4.3.6.De pedagogisch 'politieke' stempel van de school	128
4.3.6.1.Masschelein en Simons: de school draagt een collectieve stempel	128
4.3.6.2.Fundament 6: de school is een studiegemeenschap	130
DEEL III : RELIGIE EN MODERNITEIT	132
5.Bruno Latour en Charles Taylor: twee visies op onze (post)moderne conditie	133
5.1.Inleiding	133
5.1.1.Vooraf	133
5.1.2.Introductie Bruno Latour	135
5.1.2.1.De aanleiding van The Inquiry into Modes of Existence	135
5.1.2.2.Onderdeel van een groter oeuvre	136
5.1.1.3.Misvattingen	138
5.1.1.4.Speeches acts en soorten waarheidsuitspraken	138
5.1.1.5.Pluralisme	139
5.2.1.6.De empirische methode van de etnograaf / etnologue	140
5.2.Taylors en Latours antropologische visie	143

5.2.1.Taylors wijsgerige antropologie: de mens als een 'self-interpreting language animal'	143
5.2.2.Latours herpositionering van de mens	146
5.2.2.1.S'émanciper de l'émancipation	146
5.2.2.2.De mens als een knooppunt van relaties	148
5.2.2.3.Latours 'quasi-subjecten'	155
5.2.2.4.Morele sensitiviteit	156
5.2.3.Afsluitende reflecties: de mens niet tegenover, maar als deel van de werkelijkheid	162
5.3.De context (I): de moderne tijd	166
5.3.1.Taylor: de grandeur en de misère van de moderniteit	166
5.3.1.1.De moderniteit als spanningsveld	166
5.3.1.2.De drie euvels van de moderniteit	167
5.3.1.3.Taylors herstelwerkzaamheden	168
5.3.2.Latours analyse van de moderne Constitutie: 'We zijn nooit modern geweest.'	170
5.3.3.Afsluitende reflecties: <i>modernity revisited</i>	176
5.4.De context (II): secularisatie	178
5.4.1.Taylor: het zigzag parcours van de secularisatie	178
5.4.1.1.Taylors secularisatiethese	178
5.4.1.2.Het keerpunt, de onpersoonlijke orde	183
5.4.1.3.Het 'porous' en het 'buffered self'	183
5.4.1.4.Excarnatie	184
5.4.1.5.Het nova- en super nova-effect	185
5.4.1.6.De tijdperken van mobilisatie en authenticiteit	186
5.4.2.Latour: een <i>comedy of errors</i>	189
5.4.2.1.Religie en wetenschap zijn het noorden kwijt	189
5.4.2.2.Le Dieu barré	192
5.4.2.3.De absolutistische religieuze figuren van de moderniteit	193
5.4.2.4.Gaia noopt ons tot terretrialisatie	194
5.4.3.Afsluitende reflecties: moderne misconcepties van religie	195
5.5.Taylors en Latours ontologisch-metafysische visie	198

5.5.1.Taylor en het herstel van het contact tussen mens en werkelijkheid	198
5.5.1.1.Een korte voorgeschiedenis: Kant en Hamann	198
5.5.1.1.1.Kants omvorming van de klassieke metafysica tot een transcendentiaalfilosofie	198
5.5.1.1.2.De kritiek van Hamann en de historisering van de metafysica	200
5.5.1.2.Taylors cultuurfilosofische studie van metafysische vragen	202
5.5.1.3.Taylors ontologisch pluralisme	204
5.5.1.3.1.Tussen sterke en zwakke ontologie	204
5.5.1.3.2.Taylors morele ontologie	205
5.5.1.3.3.Sociaal-politieke implicaties	206
5.5.1.3.4.Het contact met de werkelijkheid herstellen	207
5.5.2.Latours ontologisch pluralisme	211
5.5.2.1.Latours flat ontology	211
5.5.2.2.Latours experimentele metafysica	213
5.5.2.3.De rol van voorzetsels en werkwoorden in Latours werk	216
5.5.2.3.1.Het ontologische statuut van relaties	216
5.5.2.3.2.Het sociale als transformerende verbindingen	217
5.5.2.3.3.Het werkwoordelijke karakter van de werkelijkheid	219
5.5.2.4.Facts & fairies: Latours analyse van de ontologie van de modernen	219
5.5.2.5.Latours 'fair' position	220
5.5.2.6.'Des brasseurs de temps'	223
5.5.2.7.'Quasi-objecten' en 'proposities'	226
5.5.2.8.Modes of existence	226
5.5.3.Afsluitende reflecties: het herstellen van de band tussen mens en werkelijkheid	231
5.5.3.1.Het ontologische monisme aangeklaagd	231
5.5.3.2.Morele ontologische visies	234
5.5.3.3.Onvermijdbare strong evaluations?	236
5.6.De religieuze 'inter-esse'	237
5.6.1.Taylor	239
5.6.1.1.Taylors moreel-spirituele ruimte	239

5.6.1.2.Re-enchantment	241
5.6.1.3.Volheid/vervulling	243
5.6.1.4.Religie op het kruispunt van transcendentie en immanentie	245
5.6.2.Latour	247
5.6.2.1.[REL] : het herijken van de religieuze mode of existence	247
5.6.2.2.Twee inspiratiebronnen	249
5.6.2.2.1.Rudolf Bultmann	249
5.6.2.2.2.Charles Péguy	250
5.6.2.3.Gaia en het religieuze vraagstuk van het antropoceen	252
5.6.3.Elementen van de levensbeschouwelijke 'inter-esse'	253
5.6.3.1.Wat is religie niet	253
5.6.3.1.1.Religie is geen informatieoverdracht	253
5.6.3.1.2.Het gevaar / probleem van een hypertrofe transcendentie	257
5.6.3.1.2.1.Taylor: de tweezijdige medaille van transcendentie	257
5.6.3.1.2.2.Latour: een afwijzing of reconceptualisering van transcendentie?	260
5.6.3.1.2.3.Afsluitende reflecties	262
5.6.3.1.3.Religie is geen doctrinair bastion, maar een levende werkelijkheid	264
5.6.3.1.3.1.Taylor: de moderniteit gewogen	264
5.6.3.1.3.2.Latour: religie is geen metanarratief voor andere modes of existence	268
5.6.3.2.De delicate verhouding tussen transcendentie en immanentie	270
5.6.3.2.1.Taylor's angst voor een verstikkend immanent perspectief	271
5.6.3.2.2.Latour's angst voor een verslindend transcendent perspectief	275
5.6.3.3.Religie als transformatiemachine	280
5.6.3.3.1.Taylor: transformatie als religieus begrip	280
5.6.3.3.2.Taylor: het herstellen van het netwerk van agape	281
5.6.3.3.3.Taylor: agapeïsche transcendentie	284
5.6.3.3.4.Latour: religie brengt geen informatie over, maar transformeert	287
5.6.3.3.5.Latour: religie is het tegenovergestelde van onverschilligheid	291
5.6.3.3.6.Afsluitende reflecties	293

5.6.3.4.Incarnatie	295
5.6.3.4.1.Taylor: incarnatorische spiritualiteit	296
5.6.3.4.2.Latour: religie ‘re-presenteert’	299
5.6.3.4.3.Afsluitende reflecties	301
5.6.3.5.Religieus spreken	305
5.6.3.5.1.Religie en Taylors opvattingen over taal	305
5.6.3.5.1.1.Taylors expressief-constitutieve taaltheorie	306
5.6.3.5.1.2.Subtiële talen	309
5.6.3.5.1.3.Taal en morele ontologie	310
5.6.3.5.1.4.(Talige) articulatie en handelen zijn niet te scheiden	311
5.6.3.5.2.Latour: de <i>key</i> voor de <i>religious mode of existence</i>	312
5.6.3.5.2.1.Latour: de infelicity conditions van [REL]	312
5.6.3.5.2.1.1.[REL] is geen [DC]	313
5.6.3.5.2.1.2.[REL] is geen [REF]	314
5.6.3.5.2.2.Latour: felicity conditions van [REL]	317
5.6.3.5.2.2.1.Het liefdesdiscours als model voor [REL]	317
5.6.3.5.2.2.2.Woorden die vernieuwen	319
5.6.3.5.2.2.3.Het religieuze woord heeft nood aan reprise	321
5.6.3.5.3.Afsluitende reflecties	324
5.6.3.5.3.1.De zoektocht naar een vernieuwd religieus spreken	324
5.6.3.5.3.2.Taal mengen is gif mengen	326
5.6.3.5.3.3.Geen traditie zonder vernieuwing	327
5.6.3.5.3.4.Belichaamd en geïncarneerd spreken	329
5.6.3.5.3.5.Religieuze taal als transformatie	331
5.6.3.6.Religie als zorg en verderzetting van de schepping / de werkelijkheid	339
5.6.3.6.1.Taylor: zorg dragen voor de werkelijkheid via taal	340
5.6.3.6.2.Latour: de schepping verderzetten	342
5.6.3.6.2.1.Geen religie zonder ‘instauration’	342
5.6.3.6.2.2.De gelovige Prometheus	344
5.6.3.6.3.Afsluitende reflecties	349

5.6.3.7.Religie als kritiek van religie	355
5.6.3.7.1.Taylor: transformaties in kaart gebracht	355
5.6.3.7.1.1.Transformatie als historisch begrip	356
5.6.3.7.1.2.De gevaren van transformatie: religie en geweld	358
5.6.3.7.1.3.De corrigerende werking van incarnatie en agape	360
5.6.3.7.2.Latour	362
5.6.3.7.2.1.Het gevaar van category mistakes	362
5.6.3.7.2.2.Het gevaar van de beweging van 'reprise' die stremt in een absoluut woord	363
5.6.3.7.2.3.Iconoclasten zijn verdoken iconodulen	364
5.6.3.7.2.4.Religieus zijn is je diplomatiek leren gedragen	367
5.6.3.7.3.Afsluitende reflecties: religie als een tastend zoeken	369
5.6.3.7.3.1.De axiale revolutie gewogen	369
5.6.3.7.3.2.Waarheid in het religieuze spreken	371
5.6.3.7.3.3.Het voortdurende peilen van het menselijk spreken over God	373

DEEL IV : LEVENSBESCHOUWELIJKE VORMING HERDACHT 380

6.Metareflecties over enkele thema's m.b.t. levensbeschouwelijke vorming 381

6.0.Inleiding	381
6.1.Het doel van levensbeschouwelijk onderwijs	382
6.1.0.Vier typedoelen van levensbeschouwelijke vorming	382
6.1.1.De visie van verschillende levensbeschouwelijke denominaties	383
6.1.2.Reflecties over de doelstellingen	391
6.1.2.1.De context: aanpassing van levensbeschouwelijk onderwijs aan sociologische en culturele veranderingen	391
6.1.2.2.De typedoelen tegen het licht gehouden	396
6.1.2.2.1.Teaching into a worldview?	396
6.1.2.2.2.Learning about worldviews?	398
6.1.2.2.3.Learning from worldviews?	401
6.1.2.2.4.Vorming vanuit [REL] en [MOR]?	402

6.2. Levensbeschouwelijke vorming als constructivistisch proces	402
6.2.0. Inleiding	402
6.2.1. De visie van verschillende levensbeschouwelijke denominaties	404
6.2.2. Reflecties: een eigen levensbeschouwelijke visie construeren in dialoog?	407
6.2.2.1. Constructivistische leertheorieën	407
6.2.2.2. Enkele kanttekeningen	408
6.3. De aandacht voor de levensbeschouwelijke identiteit van de leerling	411
6.3.0. Inleiding	411
6.3.1. De visie van de verschillende levensbeschouwelijke denominaties	412
6.3.2. Reflecties over identiteit	415
6.3.2.1. Een conceptuele verheldering	415
6.3.2.2. Identiteit als alfa en omega van levensbeschouwelijke vorming?	417
6.3.2.2.1. De school is geen reproductiemachine	417
6.3.2.2.2. Het huis leren kennen om iemand te worden	419
6.3.2.2.3. Iemand worden: een morele kwestie	420
6.3.2.2.4. Iemand worden in een betrokken relatie met de werkelijkheid	422
6.3.2.2.5. Vrijheid in verbondenheid	426
6.3.2.2.5.1. Verschillende vormen van vrijheid	426
6.3.2.2.5.2. Juridische vrijheid	427
6.3.2.2.5.3. De pedagogische vrijheid	427
6.3.2.2.5.4. Vrijheid in levensbeschouwelijk perspectief: verbonden met de andere(n)	428
6.4. Elementen van levensbeschouwelijke vorming	433
6.4.0. Inleiding	433
6.4.0.1. Eén voorwaarde en drie wegen voor levensbeschouwelijke vorming	433
6.4.0.2. Twee secundanten: Levinas en Ricoeur	436
6.4.0.2.1. Levinas' talmoedlezingen	437
6.4.0.2.2. Ricoeurs teksthermeneutiek	438
6.4.1. De voorwaarde: de eigenheid van de levensbeschouwelijke mode(s) of existence respecteren	444

6.4.1.1.Category mistakes vermijden door de eigenheid van de verschillende modes of existence te omschrijven	444
6.4.1.1.1.De relatie tussen ethiek en religie	445
6.4.1.1.2.De rol van kunst en fictie en hun relatie met religie en moraal	448
6.4.1.1.2.1.De relatie tussen fictie en moraal	448
6.4.1.1.2.2.De relatie tussen fictie en religie	449
6.4.1.2.Het eigensoortige karakter van het levensbeschouwelijke denken	452
6.4.1.2.1.Kritisch denken: een epistemologische en historische kwestie?	452
6.4.1.2.2.Aspecten van levensbeschouwelijk kritisch denken	453
6.4.1.2.2.1.Reflexief-levensbeschouwelijk denken is van een andere orde dan kritisch-wetenschappelijk denken	453
6.4.1.2.2.2.Reflexief-levensbeschouwelijk denken stelt zaken zorgzaam aanwezig	453
6.4.1.2.2.3.Van kritische afstand naar kritische nabijheid: levensbeschouwelijke vorming als onderdeel van een ruimer 'politiek' project	454
6.4.1.2.3.Conclusie	457
6.4.2.De eerste weg: de hermeneutische articulatie van metafysische vragen	458
6.4.2.0.Inleiding	458
6.4.2.1.De visie van enkele levensbeschouwelijke denominaties	458
6.4.2.2.Reflecties	461
6.4.2.2.1.De metafysisch-levensbeschouwelijke interesse	461
6.4.2.2.2.Op zoek naar een juiste houding voor het stellen van levensbeschouwelijke vragen	463
6.4.2.2.2.1.Van (filosofische) hermeneutiek naar hermeneutische filosofie	463
6.4.2.2.2.2.De metamorfose van de metafysica	464
6.4.2.2.2.2.1.Twee lezingen van Kants erfenis	464
6.4.2.2.2.2.2.Een hervormde, historische metafysica	465
6.4.2.2.2.3.Het hermeneutisch onderzoeken van metafysisch-levensbeschouwelijke vragen	468
6.4.2.2.2.4.De 'politieke' dimensie van het hermeneutisch-metafysische denken	471
6.4.2.2.2.5.De rol van tradities in het hermeneutisch-metafysisch spreken	477

6.4.2.2.2.5.1.Het bestendigen van de traditie?	477
6.4.2.2.2.5.2.Het vrijmaken van tradities	479
6.4.2.2.2.5.3.Het voorbeeld van de talmoedstudie	483
6.4.2.2.2.5.3.0.Inleiding: de Talmoed(studie)	483
6.4.2.2.2.5.3.1.‘Lire aux éclats’	484
6.4.2.2.2.5.3.2.Levinas’ talmoedlezingen	485
6.4.2.2.2.5.3.2.1.Recevant, mais scrutant le reçu	486
6.4.2.2.2.5.3.2.2.In het Grieks onder woorden brengen wat Griekenland niet tot uitdrukking kan brengen	487
6.4.2.2.2.5.3.2.3.Transpositie	489
6.4.2.2.3.Een schoolse hermeneutische benadering	491
6.4.3.De tweede weg: poëtisch-constitutieve taal als bron voor reflectie	493
6.4.3.0.Inleiding: de eigenheid van poëtisch-constitutieve taal	494
6.4.3.0.1.Taylors expressief-constitutieve taalopvatting	496
6.4.3.0.2.Latours beings of fiction en de expressieve vermogens van taal	498
6.4.3.0.3.Het dichten van de kloof tussen taal en werkelijkheid	506
6.4.3.1.De werking van poëtisch-constitutieve taal	509
6.4.3.1.1.Prolegomena	509
6.4.3.1.1.1.De zes functies van taal van Jakobson	509
6.4.3.1.1.2.Viktor Sjklovski: waarneming en denken op losse schroeven gezet	510
6.4.3.1.2.Het tegenwoordig stellende karakter van poëtisch-constitutieve taal	512
6.4.3.1.3.Het oproepende karakter van poëtisch-constitutieve taal	514
6.4.3.1.4.Het engagerende karakter van poëtisch-constitutieve taal	516
6.4.3.1.5.Het constituerende vermogen van poëtisch-constitutieve taal	520
6.4.3.1.5.1.Latour: het grenzeloze scheppen van de beings of fiction	520
6.4.3.1.5.2.Taylor: the figuring dimension of language	520
6.4.3.1.5.3.Ricoeur: het metaforisch proces als vitale brug voor levensbeschouwelijke teksten	522
6.4.3.1.5.3.1.De metafoor als semantische innovatie	522
6.4.3.1.5.3.2.De parabel als narratieve vorm van het metaforisch proces	525
6.4.3.1.6.Poëtisch-constitutieve taal creëert ruimte voor reflectie	528

6.4.3.2.Referentiële elementen in religieuze teksten	530
6.4.3.2.1.Het verleden: verrassende historische feiten	530
6.4.3.2.2.Toekomstmogelijkheden: Ricoeurs bijbelhermeneutiek	533
6.4.3.3.De heikele kwestie van heteronomie en transcendentie	534
6.4.3.3.1.Heteronomie	534
6.4.3.3.2.Het vraagstuk van transcendentie niet uit de weg gaan	537
6.4.3.3.3.Ricoeur: de God-referentie	540
6.4.4.De derde weg: sensorisch sensibiliserende activiteiten	542
7.Een verkenning van enkele vormen van levensbeschouwelijke vorming	547
7.0.Inleiding	547
7.1.De school als open oefenplaats voor levensbeschouwelijke vorming	548
7.1.1.Vier typemodellen als antwoord op de secularisering van de samenleving	548
7.1.2.Een vijfde model: de school als open oefenplaats voor levensbeschouwelijke reflectie en praktijken	549
7.1.2.1.Niet de vraag naar het 'ik' staat centraal, maar de zoektocht naar verbondenheid	550
7.1.2.2.Niet over religies spreken, maar het religieuze spreken bestuderen	552
7.1.2.3.Spreken vanuit tradities en het ontgrendelen ervan	553
7.1.2.4.Een kritische omgang met tradities vanuit [REL] en [MOR]	554
7.2.Wat vormt leerlingen levensbeschouwelijk? <i>Wilhelm meets Alexander von Humboldt</i>	556
7.2.1.Inleiding: een veranderende kosmologie	557
7.2.2. Culturele en religieuze tradities zijn niet enkel menselijke aangelegenheden	563
7.2.3.Voorbij het traditionele levensbeschouwelijke domein	565
7.2.4.Open en dynamische tradities	567
7.2.5.Op zoek naar andere vormgevingen en plaatsen voor [REL] en [MOR]	569
7.3.Vormen van levensbeschouwelijke vorming	576
7.3.0.Inleiding	576
7.3.1.Vormen van grammaticale beschrijving	578

7.3.1.1.De diachrone studie van de onderliggende metafysische vooronderstellingen	579
7.3.1.2.Het tonen van de vragen en de worsteling met de antwoorden	580
7.3.1.3.De synchrone studie van de religieuze 'grammatica('s)': de 'mechaniek' van [REL] en de aard van religious beings.	583
7.3.2.Vormen van observatie en sensibilisering	587
7.3.2.1.Het ontwikkelen van aandacht	587
7.3.2.2.De omgeving als uitgangspunt: sensorisch explorerende activiteiten	590
7.3.2.3.Het vormen van de aandacht door artistiek-levensbeschouwelijke teksten en kunstwerken	596
7.3.3.Vormen van articulatie en ontwerp	599
7.3.3.1.Gezamenlijk taal en vorm geven aan de werkelijkheid in de religieuze mode of existence	600
7.3.3.2.Hybride manieren van werken: levensbeschouwelijke reflectie en creatie gaan samen	602
7.3.3.3.Het levensbeschouwelijke belangt heel de school aan: een voorbeeldschets	611
8.Slotbeschouwingen	617
Referentielijst	624
Dankbetuigingen	670

0. Introductie

0.1. De aanleiding: de vraag naar de rol en de vorm van levensbeschouwelijk onderwijs

De plaats van levensbeschouwingen – en godsdienst in het bijzonder – in onze geseculariseerde samenleving staat regelmatig ter discussie. Het secularisatieproces van onze westerse samenleving heeft tot een tanende geloofspraktijk en een steeds kleiner wordende rol van traditionele geïnstitutionaliseerde religies geleid. Zowel in het dagelijkse leven als op maatschappelijk vlak nemen levensbeschouwingen nog maar een geringe plaats in.

Ook onderwijsinstellingen ontsnappen hier niet aan: processen als secularisering, detraditionalisering en diversifiëring hebben de verschillende levensbeschouwelijke denominaties ertoe aangezet om de leest waarop levensbeschouwelijk onderwijs is geschoeid te herdenken. Zo ontwikkelde men in het katholieke onderwijs het model van de dialoogschool, maar ook het LEF-model van Loobuyck en Franken - of althans aspecten ervan - wint steeds meer terrein.

De laatste decennia zoekt men dus naar de plaats en rol van levensbeschouwingen in het onderwijscurriculum en naar de manier waarop ze op school nog ter sprake kunnen worden gebracht. De meesten zijn het erover eens dat een catechetische aanpak (*teaching into a worldview*) in de school niet (meer) van toepassing is. Daarom pleit men o.a. voor een religiewetenschappelijke aanpak (*teaching about worldviews*) of een benadering waarin men werkt aan de ontwikkeling van de levensbeschouwelijke identiteit van de leerling vanuit één of meerdere levensbeschouwelijke visies (*learning from worldviews*) (Grimmitt, 2000). De vraag is of deze benaderingswijzen wel recht doen aan de eigenheid van levensbeschouwelijke vorming, of zij niet eerder het symptoom zijn van de (moderne) crisis waarin het religieuze discours en daarom ook het levensbeschouwelijke onderwijs zich bevinden.

In deze zoektocht wil dit onderzoek zich inschrijven. De vraag die voorligt, luidt: op welke wijze kan er een invulling worden gegeven aan levensbeschouwelijke vorming waarbij men enerzijds recht doet aan de eigenheid van het religieuze en anderzijds erover waakt dat het levensbeschouwelijke onderwijs zijn vormende dimensie niet verliest?

0.2.De bronnen

Deze studie is uiteraard niet als een *creatio ex nihilo* tot stand gekomen. Het werk van verschillende filosofen en wijsgerig pedagogen was een vruchtbare bodem waarop ik dit onderzoek kon voeren. In deel II ben ik o.m. te rade gegaan bij Hannah Arendt, Jan Masschelein, Maarten Simons, Jacques Claes en in wat mindere mate ook bij Philippe Meirieu en Cornelis Verhoeven om de eigen aard van de school als pedagogische vorm te bepalen. Voor het levensbeschouwelijke/religieuze luik (deel III) heb ik me voornamelijk gebaseerd op Charles Taylor en Bruno Latour en voor bepaalde onderdelen ook op Paul Ricoeur en Emmanuel Levinas. En natuurlijk mag ik de talloze andere auteurs niet vergeten die mijn gids zijn geweest in het werk van de denkers waarvan ik gebruik heb gemaakt¹.

Ik ben mijn zoektocht begonnen met Charles Taylor als gids. Het terrein dat Taylors oeuvre bestrijkt, is erg breed: van de wijsgerige antropologie en ethiek over kennis- en wetenschapsleer, de geschiedenis van het denken, de godsdienst- en taalfilosofie tot politieke en sociale theorie. Ondanks deze grote reikwijdte heeft Taylor (1985b) zichzelf eens vergeleken - verwijzend naar een beeld van Isaiah Berlin² - met een egel (p. 1), die zich op verbeteren en grondige wijze op een vraag richt en daar zolang mee doorgaat tot hij denkt er iets verder mee gekomen te zijn. In Taylors diverse geschriften zijn inderdaad enkele centrale vraagstukken te ontwaren. Zo probeert hij de moderne westerse cultuur in kaart te brengen zonder hierbij te vervallen in de uitersten van eenzijdige lofzangen, hij wil er de *grandeur* én de *misère* van belichten. Een ander centraal issue is de vraag hoe het leven voor mensen betekenis kan krijgen. Maar bijna altijd benadert Taylor deze bekommernissen en kwesties als een vos, om het met de term van de tegenhanger van Berlins monomane egel uit te drukken. Net zoals de vos, die graag veel dingen tegelijk wil weten en met elkaar tracht te verbinden, benadert hij zijn centrale thema's vanuit diverse filosofische invalshoeken en legt hij in zijn geschriften constant verbanden tussen afzonderlijke probleemgebieden, onderwerpen en auteurs. Een egel vermomd als een vos is misschien een typering die nog het best bij hem past, zoals hij zelf ginnegappend toegeeft (John Templeton Foundation, 2007). Interessant aan Taylors benadering is dat hij niet alleen de ontwikkelingen van de westerse moderniteit en secularisatie tracht beschrijven, maar dat hij deze ook op zijn eigen wijze analyseert en interpreteert. Voorts reflecteert hij ook over bepaalde evoluties die hem bekommeren en zoekt hij naar uitwegen – hijzelf spreekt over het uitvoeren van 'herstelwerkzaamheden' - die een nieuw perspectief kunnen bieden.

¹ Het zijn er te veel om op te noemen, maar voor Arendt waren dit o.m. J. Berding, K.-H. Breier, D. De Schutter en R. Peeters; voor Charles Taylor G. Vanheeswijck, R. Abbey, I. Epema, G. Groot en M. Meijer; voor Bruno Latour A.S. Miller, A. Kleinherenbrink, G. de Vries en T. Howles.

² Taylor verwijst hier naar Berlins essay *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History* (1953/2013).

Taylor zelf heeft niet op directe wijze over pedagogische topics geschreven. In de (wijsgerig) pedagogische literatuur wordt er wel regelmatig gebruik gemaakt van Taylors geschriften en ideeën. In wat volgt, zal ik een kijk geven op het gebruik van Taylors werk in de pedagogische literatuur³. Ten eerste maakt men gebruik van Taylors kritiek op het naturalisme in de menswetenschappen (bv. Smeyers, 1997). Zo verwijst Cuypers (2009; 2016) naar Taylors opvattingen wanneer hij de zogenaamde ‘methodenstrijd’ bespreekt, waarbij getwist wordt over een empirisch-formele versus een hermeneutisch-interpretatieve methode van onderzoek. Williams (2015) past op haar beurt Taylors hermeneutisch-existentieel denken toe op het topic ‘kritisch denken’. Van den Berge en Ramaekers (2014) bekritiseren de benadering van *scientific parenting* waarbij opvoedingsvragen worden bekeken met behulp van bij voorkeur gegevens uit de exacte wetenschappen (bv. neurobiologie). Voorts worden Taylors wijsgerig antropologische ideeën o.a. gebruikt in het werk van Smeyers (1996), Kreber (2010), Zhao en Biesta (2012), Reichenbach (2001; zie ook Maxwell & Reichenbach, 2005), Venegoni (2000), Ferrero (2001) en Palma (2014). Zij maken gebruik van Taylors antropologische en morele visie in artikels en studies over morele educatie, burgerschapseducatie en het omgaan met diversiteit en erkenning. Tot slot wordt er ook gebruik gemaakt van Taylors visie op onze laatmoderne, geseclariseerde samenleving. Zo verwijzen Cuypers (2004) en Miedema (2006) naar Taylor in hun artikels over respectievelijk het katholiek onderwijs en de betekenis van levensbeschouwelijk onderwijs. Long (1998) en Hendrickson (2012) richten zich op spiritueel onderwijs en hebben daarbij vooral oog voor de band met een specifieke invulling van het goede leven en Taylors concept van *fullness*. Dit onderzoek onderscheidt zich van deze artikels en studies omwille van drie redenen. Ten eerste behandel ik Taylors opvattingen over religie en secularisatie niet als geïsoleerde topics, maar plaats ik ze in het bredere perspectief van zijn moreel-antropologische, ontologische en taal filosofische opvattingen en zijn analyses van de transformaties die zich in de moderniteit hebben voorgedaan. Ten tweede breng ik zijn visie in verband met een specifieke conceptie van de school als onderwijsmilieu en met een aantal tendensen die zich in het levensbeschouwelijke onderwijs in Vlaanderen aftekenen. Tot slot breng ik Taylors ideeën in dialoog met een tweede denker die mijn pad heeft gekruist, Bruno Latour.

Reeds bij de eerste lectuur van een paar artikels van zijn hand was ik al snel geïntrigeerd door deze Franse denker. Latour is niet meer weg te denken uit het intellectuele landschap van de laatste decennia (Schmidgen, 2015, p. 3). Hij speelt een vooraanstaande en omstreden rol in tal van debatten over kennisontwikkeling in de wetenschappen, de politieke ordening van de moderne wereld, de sociale weerslag van technologie, onze steeds groter wordende ecologische broosheid enz. Zijn bekende actor-netwerkttheorie wordt door vele sociale wetenschappers als onderzoeksmethode gebruikt⁴. Het denken van de wereld in termen van

³ Ik wil hiermee enkel een beknopt overzicht geven, geen exhaustieve lijst van auteurs die gebruik maken van Taylors werk.

⁴ Ook in de onderwijswetenschappen wordt ANT gebruikt. Zie bijvoorbeeld Fenwick & Edwards, 2010.

netwerken staat dan ook centraal in zijn filosofie. Hij schuift dit model naar voren als alternatief voor de moderne denkwijze die de wereld doet uiteenvallen in twee afzonderlijke domeinen: dat van de passieve objecten die blindelings de natuurwetten volgen aan de ene kant en dat van de menselijke subjecten die beschikken over vrijheid en creativiteit anderzijds. Deze dichotomie, zo betoogt Latour, loopt vast in problematische tegenstellingen. Voor hem bestaat de wereld uit talloze actoren – eender welke entiteit kan een actor zijn, van bacteriën tot oceanen, van vuilnismannen tot kernfysici, van gedichten tot telescopen – die pêle-mêle allerhande verbindingen met elkaar aangaan en zo een steeds veranderend patchwork van netwerken vormen. Latour hield zich dan ook niet alleen bezig met klassieke filosofische vragen, hij boog zich eveneens over het antropoceen, stadskarten van Parijs, Russische literatuur, verkeersdrempels, religie en wat dies meer zij. Hij was dan ook geen typische studeerkamergeleerde, maar verliet zijn werkkamer geregeld om veldwerk te verrichten in Amerikaanse laboratoria, het Braziliaanse regenwoud of Parijse rechtbanken. Hij schreef naast filosofische verhandelingen en wetenschappelijke studies ook theaterstukken en kunstdatalogi. Regelmatig experimenteerde hij – soms zelfs in hetzelfde boek of artikel - met verschillende stilistische vormen, van exegetische studies en encyclopedische overzichten tot socratische dialogen en ‘foto-filosofische montages’. In domeinen als dat van de *science studies* en de sociologie werd Latours werk al uitgebreid bestudeerd en gebruikt; zijn inzichten rond religie werden ook al door een paar academici onder de loep genomen (bv. Miller, 2013; Howles, 2018). Ook in de pedagogische literatuur maakt men steeds meer gebruik van Latours ideeën (bv. Dickinson, 2019; Masschelein, 2019b; Koopal & Vlieghe, 2022). De link tussen Latour en levensbeschouwelijk onderwijs is echter nog vrijwel onontgonnen terrein.

0.3.De opbouw van het onderzoek

Het onderzoek bestaat uit vier grote delen. Deel I is een weergave van het vooronderzoek dat ik heb gevoerd. In een eerste inleidend luik van dit deel zal ik een beknopt beeld van het Vlaamse onderwijslandschap schetsen (1.1) om vervolgens hierbinnen de plaats van het levensbeschouwelijke onderwijs aan te geven (1.2). Daaropvolgend zal ik kort de geschiedenis van de relatie tussen de verschillende levensbeschouwelijke denominaties en het onderwijs uit de doeken doen (1.3). Tot slot zal ik de vrijheid van onderwijs vanuit juridisch oogpunt duiden (1.4).

Het tweede luik (2) maakt eveneens deel uit van het vooronderzoek dat ik heb gevoerd. In deze fase heb ik de leerplannen en andere, verwante teksten doorgenomen over het levensbeschouwelijke onderwijs van de verschillende levensbeschouwelijke denominaties. Het is beschrijvend qua opzet. Een inleidend deel gaat kort in op de specificiteit van de levensbeschouwing in kwestie en de uitdagingen die zij zien in een veranderende, seculariserende en diverser wordende samenleving. Vervolgens geef ik in grote lijnen de

algemene inhouden weer, evenals de doelstellingen en pedagogisch-didactische principes die worden gehanteerd.

Deel II gaat over de school. Aangezien dit onderzoek gaat over levensbeschouwelijke vorming die op school plaatsvindt, ben ik op zoek gegaan naar de specifieke pedagogische vorm van de school. Het denken over opvoeding en onderwijs hangt steeds samen met de bredere culturele context en is in de loop der tijden dan ook gewijzigd. Daarom zal ik eerst in een historisch luik de ontstaansgeschiedenis van de school als instituut in de moderniteit schetsen (4.1). Vervolgens zal ik een aantal hedendaagse tendensen aanwijzen die – vanuit een bepaalde visie op de pedagogische vorm van de school – zorgen voor een ‘ontscholing’ van de school (4.2). Tot slot zal ik een aantal fundamenteën van de school als pedagogische vorm expliciteren en uitwerken (4.3). Met dit laatste luik heb ik drie doelen voor ogen: ten eerste het bepalen van de fundamenteën of grondprincipes van de school als pedagogische vorm, in tweede instantie het kritisch beoordelen van bestaande schoolse praktijken (waardoor de school gedeïstitutionaliseerd wordt) en tot slot het creëren van een kader voor het vervolg van dit onderzoek waarin gereflecteerd zal worden over de rol van levensbeschouwelijke vorming en de manier waarop zij in de school aan bod komt.

In deel III staat de volgende vraag centraal: wat betekent het om op religieus-levensbeschouwelijke wijze met het bestaan en de werkelijkheid om te gaan? Ik zal deze vraag benaderen vanuit het denken van Bruno Latour en Charles Taylor. De reikwijdte van hun werk is – zoals reeds aangestipt – erg breed: het bestrijkt vele academische en/of wijsgerige disciplines en levenssferen. Ik zal daarom in deze studie niet ingaan op alle aspecten van hun denken. Toch zal ik me ook niet enkel focussen op hun visie op religie. Niet alleen zijn de evoluties die religies en levensbeschouwingen hebben doorgemaakt, immers nauw verweven met processen als modernisering (5.3) en secularisering (5.4); een visie op levensbeschouwelijke vorming kan volgens mij ook niet apart worden gezien van de vraag naar de mens (5.2) en (zijn relatie met) de werkelijkheid (5.5). Daarom zal ik me ook buigen over de antropologische visies van Taylor en Latour, hun analyses van de moderniteit en secularisering, hun ontologisch-metafysische denkbeelden om ten slotte hun opvattingen over religie onder de loep te nemen. *Reculer pour mieux sauter*.

Latour en Taylor analyseren niet enkel de spanningen en impasses waarin verschillende domeinen – waaronder religie – zich in deze moderne tijden bevinden; daarnaast reiken zij ook oplossingen aan om een uitweg te vinden. Zo heeft Latour een alternatief model ontwikkeld om de verschillende levenssferen (waaronder religie) te benaderen, dat uitmondde in zijn opus magnum, *An Inquiry into Modes of Existence* (2013b). Religie is bovendien een weerkerend thema in zijn oeuvre: niet alleen heeft hij zijn doctoraatsverhandeling geschreven over bijbelexegese, [REL] is ook een van de *modes of existence* die hij beschrijft en waaraan hij tevens een apart boek heeft gewijd, *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. Taylor op zijn beurt heeft oog voor zowel de merites als de tekortkomingen van de moderne westerse cultuur. Doorheen heel zijn oeuvre tracht hij ‘herstelwerkzaamheden’ uit te voeren, d.w.z. correcties

aan te brengen op de misgroei die bepaalde ontwikkelingen in de moderniteit volgens hem hebben teweeg gebracht. Deze inzichten zal ik meenemen in het vierde en laatste deel van mijn onderzoek.

In deel IV pas ik de bevindingen over de school (deel II) en de denkbeelden van Taylor en Latour (deel III) toe op levensbeschouwelijke vorming. Eerst zal ik ingaan op enkele thema's die in teksten over levensbeschouwelijke vorming (leerplannen en aanverwante documenten) aan bod komen: het doel van levensbeschouwelijke vorming (6.1), levensbeschouwelijke vorming als een constructivistisch proces (6.2), de aandacht voor de levensbeschouwelijke identiteit van de leerling (6.3). Eerst zal ik in een inleidend gedeelte telkens aangeven op welke manier het thema in kwestie ter sprake wordt gebracht in documenten van de verschillende levensbeschouwelijke denominaties. Het doel hiervan is om bloot te leggen wat er typerend is voor de wijze waarop vandaag over levensbeschouwelijke vorming wordt gesproken. Vervolgens zal ik bij deze thema's en vastgestelde tendensen reeds enkele reflecties formuleren.

Daaropvolgend zal ik een eerste vertaling maken naar een bepaalde onderwijspraktijk (6.4). Hierbij wijs ik één voorwaarde en drie wegen aan. De voorwaarde omvat het zoeken naar 'de juiste toon' (*key*) van het religieus-levensbeschouwelijke spreken (6.4.1.). Zoals Taylor en Latour veelvuldig aangeven, leidden/leiden levensbeschouwingen en religies vaak tot misverstanden en verworden/verworden ze dikwijls tot iets anders. Religieus spreken houdt daarom ook steeds een kritiek van dit religieuze spreken in. In dit luik zal ik dus ingaan op het eigen karakter van het levensbeschouwelijke denken en spreken en de wijze waarop religie zich verhoudt tot moraal en kunst/fictie. Daarna teken ik drie wegen uit waarlangs jongeren zich levensbeschouwelijk kunnen vormen. De eerste weg is de hermeneutische weg waarbij metafysisch-levensbeschouwelijke vragen filosofisch-reflectief worden geëxploreerd (6.4.2.). Hier zal ik een specifieke invulling geven aan zowel hermeneutiek als metafysica. Metafysica zal immers niet worden gezien als een streven naar absolute waarheden, maar als een historisch veranderend en zoekend spreken over God en de werkelijkheid. Dit steeds opnieuw articuleren zal zelfs als een noodzakelijk kenmerk van elk religieus of metafysisch spreken naar voren worden geschoven. Ook hermeneutiek zal een specifieke invulling krijgen, die enigszins verschilt van de invulling die er doorgaans in de pedagogisch-didactische documenten door de levensbeschouwelijke denominaties aan wordt gegeven. In het spoor van de hierboven reeds aangehaalde historische metafysica ontwikkelde zich ook een hermeneutische filosofie die de mens zelf ziet als een hermeneutisch wezen dat op zoek gaat naar antwoorden op bestaansvragen in een wereld die niet als onveranderlijk wordt gezien, maar als een veld van mogelijkheden. Het is dus eveneens een historisch getekende filosofische activiteit die tot antwoorden wil komen in de beweging van de geschiedenis. Deze onderneming zal in gesprek met teksten en andere uitingsvormen (bv. kunstwerken) uit de levensbeschouwelijke traditie(s) gebeuren. We zullen hierbij stilstaan bij de wijze waarop met tradities kan worden omgegaan en op welke manier levensbeschouwelijke teksten kunnen worden benaderd. Aangezien noch Latour noch Taylor zich veel hebben beziggehouden met hermeneutiek als de discipline die

fundamentele vragen stelt over het lezen en het interpretatieproces dat ermee gepaard gaat, ga ik hiervoor te rade bij Paul Ricoeur en Emmanuel Levinas, die hierover wel omstandig hebben geschreven en wier ideeën mijns inziens in het verlengde liggen van Latours en Taylors opvattingen.

De tweede weg is die van de poëtisch-constitutieve taal (6.4.3.). In de hermeneutisch-metafysische benadering speelt taal immers een belangrijke rol in het articuleren van wat er zich in onze ervaring aandient of waardoor we worden bewogen. Ook al zijn levensbeschouwingen niet gelijk te stellen met kunst of fictie, toch zijn er bepaalde overeenkomsten tussen het religieuze taalgebruik en het poëtische taalgebruik. Poëtisch moet hierbij niet gezien worden als een genre-aanduiding, maar – in het spoor van Roman Jakobson – als de specifieke vorm waarin een tekst zich uitdrukt. Deze vorm zorgt er immers voor dat er niet louter informatie wordt overgedragen, maar dat de wereld in de tekst (of het kunstwerk) op een specifieke wijze tot uitdrukking wordt gebracht en zodoende een nieuwe wereld opent die ons als lezer ertoe aanzet om te reflecteren. Vandaar de aanvulling met de kwalificatie ‘constitutief’: poëtische teksten beelden geen standen-van-zaken af, maar hebben betrekking op en werken in op ons in-de-wereld-zijn.

De derde weg zal ik de sensorisch sensibiliserende weg noemen (6.4.4.). Hier wordt niet zozeer vertrokken vanuit theorieën, concepten of teksten, maar eerder vanuit de alledaagse werkelijkheid. Het gaat om lichamelijke, zintuiglijke activiteiten die erop gericht zijn om onze gevoeligheid voor de werkelijkheid rondom ons te verhogen en om ons bewuster te worden van onze verbinding ermee. Het is een benadering die mijns inziens recht doet aan Taylors en Latours visie op onze levensbeschouwelijk-religieuze verhouding tot de werkelijkheid en de notie van incarnatie die zij beiden centraal stellen (cf. 5.6.3.4.). Bovendien sluit dit aan bij hun algemene antropologische en ontologische denkbeelden waarin zij correcties aanbrengen aan onder meer het lichaam-geestdualisme dat een groot stuk van het moderne denken kenmerkt.

In een laatste deel worden een aantal topics die eerder al aan bod kwamen, verder uitgewerkt. In eerste instantie (7.1) zal ik een aantal karakteristieken beschrijven de school die ik als ‘open oefenplaats voor levensbeschouwelijke reflectie en praxis’ omschrijf. Ik zal hierin betogen dat in het levensbeschouwelijke vormingsproces niet het ik centraal staat, maar de werkelijkheid en onze verhouding tot de wereld. Verder zal ik stellen dat er niet zozeer *over* religies moet worden gesproken, maar dat eerder het *religieuze spreken* moet worden bestudeerd. Tot slot zal ik meer concreet maken wat het betekent om vanuit religieuze tradities te spreken en hoe dit spreken het vernieuwende potentieel van deze tradities ruimte kan geven.

In een volgend onderdeel zal ik ingaan op de vraag *wat* leerlingen levensbeschouwelijk vormt (7.2). Ik zal bepleiten om naast de elementen die traditioneel tot het levensbeschouwelijke domein worden gerekend, naar andere elementen te zoeken die eveneens betrekking op het levensbeschouwelijke vormingsproces. In het zog van Latour zal ik betogen dat elk element uit

de werkelijkheid – elke actor – in potentie een religieus of moreel (netwerk)bestaan kan leiden. Ik zal hiervan dan ook enkele voorbeelden geven.

In een laatste deel zal ik enkele pedagogische vormen van levensbeschouwelijke vorming uitwerken (7.3). Deze vormen zijn een concretisering van de drie wegen die reeds eerder zijn ontwikkeld (cf. 6.4). Ik verdeel ze onder in drie groepen: vormen van grammaticale beschrijving, vormen van observatie en sensibilisering en tot slot vormen van articulatie en ontwerp. De eerste vormen richten zich op het expliciteren van de manier waarop mensen zich op religieuze wijze tot de wereld verhouden en de ontologisch-metafysische vooronderstellingen die eraan ten grondslag liggen. De tweede vormen zijn gericht op het ontwikkelen van aandacht om ons gevoeliger en bewuster te maken voor al wat ons omringt, maar ook voor wat cultuurproducten (al dan niet religieuze teksten, kunstwerken, films e.d.) tonen. De derde vormen zijn eerder gericht op een verdere reflectie doorheen een bepaalde vormgeving van wat we waargenomen en geobserveerd hebben.

Op het einde van deze neerslag van mijn onderzoek volgen er nog enkele slotbeschouwingen waarin ik de voornaamste inzichten en de bijdrage die Taylor en Latour kunnen leveren tot het nadenken over levensbeschouwelijke vorming, zal samenvatten.

Samenvatting

De laatste decennia zoekt men naar de plaats en de rol van levensbeschouwingen in het onderwijscurriculum en naar de manier waarop ze op school nog ter sprake kunnen worden gebracht. Velen zijn het erover eens dat een catechetische aanpak (*teaching into a worldview*) in onze huidige diverse en geseclariseerde samenleving niet meer mogelijk is. Daarom pleit men o.a. voor een religiewetenschappelijke aanpak (*teaching about worldviews*) of een benadering waarin men werkt aan de ontwikkeling van de levensbeschouwelijke identiteit van de leerling vanuit één of meerdere levensbeschouwelijke visies (*learning from worldviews*). De vraag is of deze benaderingswijzen wel recht doen aan de eigenheid van levensbeschouwelijke vorming. In deze studie ben ik op zoek gegaan naar de wijze waarop er een invulling kan worden gegeven aan levensbeschouwelijke vorming waarbij men zowel recht doet aan de eigenheid van het religieuze als erover waakt dat het levensbeschouwelijke onderwijs zijn vormende, schoolse dimensie niet verliest.

Aan de hand van de visies van o.a. Hannah Arendt, Jacques Claes, Jan Masschelein en Maarten Simons heb ik hiervoor eerst de fundamenteën van de school beschreven om de eigenheid af te bakenen van de context waarbinnen jongeren zich levensbeschouwelijk vormen. Ik heb er de school omschreven als een plaats die vrij is van allerhande individuele, politieke, economische of levensbeschouwelijke belangen; als een plek waar samen de wereld wordt bestudeerd, op een zodanige manier dat ze er vervolgens op eigen wijze vorm aan kunnen geven.

Voorts heb ik de visie op religie van Charles Taylor en Bruno Latour onderzocht tegen de bredere achtergrond van hun analyses van de moderniteit en hun antropologische en ontologisch-metafysische denkbeelden. In eerste instantie heb ik vastgesteld dat religie voor hen niet primordiaal van doen heeft met een bepaalde geloofsovertuiging of levensbeschouwelijke visie op de werkelijkheid, maar een sterk incarnatorisch karakter heeft en eerder te maken heeft met een transformatie van ons bestaan en van onze relatie met andere menselijke en niet-menselijke actoren waarmee wij de wereld delen. Hun denkbeelden heb ik verder toegepast op levensbeschouwelijk onderwijs waarbij ik drie wegen heb uitgetekend waarlangs jongeren zich levensbeschouwelijk kunnen vormen: de hermeneutisch-filosofische weg waarbij metafysische-levensbeschouwelijke vragen reflexief worden geëxploreerd; de weg van de poëtisch-constitutieve taal waarbij vooral aandacht gaat naar de eigenheid van het religieuze taalgebruik; de sensorisch sensibiliserende weg, i.e. meer lichamelijke, zintuiglijke activiteiten die erop gericht zijn om onze gevoeligheid voor de werkelijkheid te verhogen.

In een laatste deel heb ik een aantal onderwerpen die eerder al aan bod kwamen, verder uitgewerkt. Ik heb er concreter omschreven wat de school als 'open oefenplaats voor levensbeschouwelijke reflectie en praxis' zou kunnen inhouden. Hierbij ben ik ingegaan op de

vraag *wat* leerlingen levensbeschouwelijk vormt en geef ik voorbeelden van topics die niet traditioneel tot het levensbeschouwelijke domein worden gerekend, maar die mijn inziens toch kunnen bijdragen tot het levensbeschouwelijke vormingsproces. Tot slot heb ik enkele pedagogische vormen van levensbeschouwelijke vorming uitgewerkt. Deze vormen zijn een concretisering van de drie wegen die reeds eerder zijn ontwikkeld. Ik deel ze op in drie groepen: vormen van grammaticale beschrijving, vormen van observatie en sensibilisering en tot slot vormen van articulatie en ontwerp.

Summary

In recent decades, people have been searching for the place and the role of worldviews in the educational curriculum and for a way they can still be taught at school. Many agree that a catechetical approach (*teaching into a worldview*) is no longer possible in today's diverse and secularised society. That is why one argues for a religious science approach (*teaching about worldviews*) or an approach in which one focuses on the development of the pupil's religious-philosophical identity starting from one or more worldviews (*learning from worldviews*). The question is whether these approaches do justice to the specificity of religious-philosophical education. In this study, I looked for ways in which religious-philosophical education does justice to the particularity of religion on the one hand and ensures that religious-philosophical education does not lose its school-based dimension on the other.

Drawing on the views of Hannah Arendt, Jacques Claes, Jan Masschelein and Maarten Simons, among others, I first described the foundations of the school in order to delineate the specificity of the context in which young people are taught. I described the school as a place that is free of all kinds of individual, political, economic or religious-philosophical interests; as a place where the world is studied together, in such a way that pupils at their turn can renew it in their own way.

Furthermore, I examined Charles Taylor's and Bruno Latour's views on religion against the broader background of their analyses of modernity and their anthropological and ontological-metaphysical conceptions. I found that, for them, religion does not primarily concern a particular *belief* or religious-philosophical *view of* reality, but has a strong incarnational character and has rather to do with a *transformation* of our existence and of our *relationship with* other human and non-human actors with whom we share the world. I have further applied their thinking to religious-philosophical education as I have outlined three ways young people can take to shape themselves on a religious-philosophical level: the hermeneutic-philosophical way in which metaphysical-philosophical questions are reflexively explored; the poetic-constitutive way in which particular attention is paid to the uniqueness of religious language; the sensory-sensitising way, i.e. rather physical, sensory activities aimed at increasing our sensitivity to reality.

In a final section, I have elaborated on a number of topics that were discussed earlier. I have described more concretely what the school as an 'open training ground' for religious-philosophical reflection and praxis might entail. In doing so, I have, on the one hand, addressed the question of *what* shapes pupils religious-philosophically and, on the other, given examples of topics that are not traditionally considered as belonging to the religious domain, but which, in my view, can nevertheless relate to the process of religious-philosophical education. Finally,

I elaborated some pedagogical forms of religious-philosophical education. These forms are a concretisation of the three paths already developed earlier. I divided them into three groups: forms of grammatical description, forms of observation and sensitisation and, finally, forms of articulation and design.

DEEL I: het levensbeschouwelijke onderwijs in Vlaanderen

1.Situering: het levensbeschouwelijk onderwijs in België

1.1.Het onderwijslandschap in Vlaanderen

In Vlaanderen zijn er drie ‘onderwijsnetten’:

- het *officieel gesubsidieerd onderwijs*, dat georganiseerd wordt door de lokale besturen, dit zijn steden en gemeenten of een provincie;
- het *gemeenschapsonderwijs* (GO!, vroeger de *staatsscholen* of *rijksscholen* genoemd), dat ingericht wordt door de Vlaamse Gemeenschap;
- het *vrij gesubsidieerd onderwijs*, dat georganiseerd wordt door een privé-initiatief (het schoolbestuur is in de meeste gevallen een vzw).

Heel wat schoolbesturen hebben zich verenigd in koepels die elk hun eigen pedagogische begeleidingsdienst hebben. Binnen het officieel gesubsidieerd onderwijs zijn er twee koepels: de Onderwijskoepel van Steden en Gemeenten (OVSG vzw) en het Provinciaal Onderwijs Vlaanderen (POV). Binnen het vrij gesubsidieerd onderwijs is de grootste koepel die van het Katholiek Onderwijs Vlaanderen. Verder bestaan er nog kleinere koepels: de Federatie van Onafhankelijke Pluralistische Emancipatorische Methodescholen (FOPEM), de Raad van Inrichtende Machten van het Protestants-Christelijk Onderwijs (IPCO), de federatie Steinerscholen en het Vlaams Onderwijs OverlegPlatform (VOOP). Deze kleine koepels verenigden zich tot een groter overlegplatform, het Overleg Kleine Onderwijsverstrekkers (OKO).

Zolang vrij gesubsidieerde scholen aan de inrichtingsvoorwaarden van de Vlaamse gemeenschap voldoen, krijgen ze subsidies voor personeels- en werkingskosten.

Binnen het vrij gesubsidieerd onderwijs onderscheiden we twee types van levensbeschouwelijk onderwijs.

Het *confessioneel vrij onderwijs* gebaseerd op een bepaalde godsdienst, zoals de katholieke, protestantse, of joodse godsdienst⁵. Zij hebben een zekere mate van vrijheid in het aanbieden van leerplannen en onderwijsmethoden.

⁵ In Vlaanderen zijn er anno 2023 nog geen islamitische scholen, enkel in het Brussels-Hoofdstedelijke Gewest. Sinds 2003 richtten enkele Turks-Belgische zakenlui de zogenaamde Lucernascholen op. Door

Daarnaast is er het *niet-confessioneel vrij onderwijs*. Dit zijn vrije scholen die niet aan een bepaalde religie verbonden zijn. Meestal gaat het hier om 'methodescholen', zoals de Steinerscholen, Daltonscholen, Jenaplanscholen⁶, Freinetscholen en het Montessorionderwijs.

1.2. Het levensbeschouwelijk onderwijs in de drie onderwijsnetten

De officiële scholen en die van het gemeenschapsonderwijs moeten kinderen tot hun achttiende levensjaar de keuze bieden tussen de erkende godsdiensten: de katholieke, de orthodoxe, de protestantse, de anglicaanse, de joodse en de islamitische godsdienst. Daarnaast moeten ze niet-confessionele zedenleer aanbieden. Tot slot bestaat er de mogelijkheid om na een gemotiveerde aanvraag een vrijstelling krijgen. Het kind krijgt dan niet minder les, maar wordt verondersteld tijdens de vrijgekomen lesuren (minstens 2 per week) de eigen levensbeschouwing te bestuderen.

Vrije scholen moeten onderwijs verstrekken in hetzij een of meer erkende godsdiensten en/of in niet-confessionele zedenleer, hetzij in cultuurbeschouwing⁷. Confessionele scholen, zoals katholieke, protestantse of joodse scholen, bieden meestal maar één godsdienst aan. Niet-confessionele scholen kiezen vaak voor cultuurbeschouwing met oog voor de verschillende levensbeschouwingen.

vermeende sympathieën van deze zakenlieden voor Fethullah Gülen, kwamen de scholen na de coupoging in Turkije in 2016 even onder vuur te liggen. Hoewel zij vaak bestempeld worden als 'Turkse scholen', stellen zij zich uitdrukkelijk pluralistisch op en behoren zij tot het niet-confessioneel vrij onderwijs. Tegelijk volgen zij de leerplannen van het gemeenschapsonderwijs waarbij leerlingen een erkend levensbeschouwelijk vak kiezen.

⁶ Jenaplanonderwijs is genoemd naar de Duitse plaats Jena, de woonplaats van de bedenker van dit type onderwijs, Peter Petersen, die werkte op de universiteitsschool aldaar. Het is een type van vernieuwingsonderwijs (zgn. Reformpädagogik) en heeft een aantal in het oog springende kenmerken: meerdere leerjaren worden gemengd in een stamgroep, waarbinnen vervolgens weer in de verwerking van de leerstof verschillende leerjaren worden onderscheiden; verder is zelfstandigheid belangrijk, in combinatie met het werken in en presteren als groep; het werken met projecten.

⁷ In het officieel onderwijs kan cultuurbeschouwing dus niet gekozen worden. De (methode)scholen van het officieel onderwijs die geen levensbeschouwelijke vakken willen aanbieden, krijgen een 'collectieve vrijstelling'.

GEWOON SECUNDAIR ONDERWIJS

Aantal leerlingen die een cursus godsdienst of niet-confessionele zedenleer volgen of vrijgesteld zijn schooljaar 2021-2022

	kath. godsd.	protest. godsd.	Israël. godsd.	islamit. godsd.	orthod. godsd.	anglic. godsd.	NCZ	cult.- beschouw.	vrij- stelling
GO	19.537	2.351	33	22.277	886	8	47.421	-	1.559
Privaat- rechtelijk	315.460	7	724	1.465	3	-	718	2.969	4
Provincie	4.623	247	10	2.622	114	-	7.069	-	90
Gemeente	4.585	430	19	6.129	272	2	8.139	-	91
Totaal	344.205	3.035	786	32.493	1.275	10	63.347	2.969	1.744

Evolutie keuze levensbeschouwelijke vakken

	Katholieke godsdienst	Protestantse godsdienst	Israëlitische godsdienst	Islamitische godsdienst	Orthodoxe godsdienst	Anglicaanse godsdienst	Niet- confessionele zedenleer	Cultuur- beschouwing	Vrijstelling
2008-2009	352.771	1.289	936	14.433	386	4	57.440	1.190	722
2009-2010	350.558	1.312	884	15.277	423	3	56.606	1.173	695
2010-2011	345.790	1.400	836	16.093	465	4	55.454	1.142	709
2011-2012	341.492	1.436	775	17.294	540	8	54.361	1.091	753
2012-2013	338.306	1.551	766	18.377	600	11	54.489	1.111	700
2013-2014	335.311	1.671	758	19.255	613	9	54.765	1.169	718
2014-2015	332.903	1.843	755	20.462	711	8	54.904	1.205	770
2015-2016	331.703	1.986	744	22.852	719	3	54.939	1.213	778
2016-2017	330.281	2.230	795	24.026	785	6	55.742	1.258	921
2017-2018	330.634	2.369	814	25.106	849	8	56.685	1.507	1.085
2018-2019	332.586	2.530	836	26.761	929	8	58.083	1.798	1.246
2019-2020	335.418	2.672	832	28.587	1.047	8	59.972	2.126	1.356
2020-2021	341.897	2.864	819	30.605	1.107	10	61.526	2.560	1.516
2021-2022	344.205	3.035	786	32.493	1.275	10	63.347	2.969	1.744

	Katholieke godsdienst	Protestantse godsdienst	Israëlitische godsdienst	Islamitische godsdienst	Orthodoxe godsdienst	Anglicaanse godsdienst	Niet- confessionele zedenleer	Cultuur- beschouwing	Vrijstelling
2008-2009	80,9%	0,3%	0,2%	3,3%	0,1%	0,0%	13,2%	0,3%	0,2%
2009-2010	81,6%	0,3%	0,2%	3,6%	0,1%	0,0%	13,2%	0,3%	0,2%
2010-2011	81,4%	0,3%	0,2%	3,8%	0,1%	0,0%	13,1%	0,3%	0,2%
2011-2012	81,2%	0,3%	0,2%	4,1%	0,1%	0,0%	12,9%	0,3%	0,2%
2012-2013	80,8%	0,4%	0,2%	4,4%	0,1%	0,0%	13,0%	0,3%	0,2%
2013-2014	80,3%	0,4%	0,2%	4,6%	0,1%	0,0%	13,1%	0,3%	0,2%
2014-2015	79,9%	0,4%	0,2%	4,9%	0,2%	0,0%	13,2%	0,3%	0,2%
2015-2016	79,3%	0,5%	0,2%	5,5%	0,2%	0,0%	13,1%	0,3%	0,2%
2016-2017	78,8%	0,5%	0,2%	5,7%	0,2%	0,0%	13,3%	0,3%	0,2%
2017-2018	78,4%	0,6%	0,2%	5,9%	0,2%	0,0%	13,4%	0,4%	0,3%
2018-2019	77,8%	0,6%	0,2%	6,3%	0,2%	0,0%	13,6%	0,4%	0,3%
2019-2020	77,2%	0,6%	0,2%	6,6%	0,2%	0,0%	13,8%	0,5%	0,3%
2020-2021	76,8%	0,6%	0,2%	6,9%	0,2%	0,0%	13,8%	0,6%	0,3%
2021-2022	76,2%	0,7%	0,2%	7,2%	0,3%	0,0%	14,0%	0,7%	0,4%

Bron: Statistisch jaarboek van het Vlaams onderwijs 2021-2022

1.3.Een kleine geschiedenis van de relatie tussen levensbeschouwingen en onderwijs in België

1.3.1.Vrijheid van godsdienst en onderwijs grondwettelijk verankerd

Onderwijs en levensbeschouwing hebben zich doorheen de Belgische geschiedenis regelmatig als een spannend stel gemanifesteerd⁸. Het ging daarbij niet alleen over de rol en de plaats van de levensbeschouwelijke vakken, het was ook en vooral een machtsstrijd om zoveel mogelijk ruimte in te palmen van het onderwijslandschap. Men zou zelfs kunnen stellen dat de gespannen verhouding tussen godsdienst en onderwijs mede aan de bakermat ligt van de Belgische staat. Liberalen en katholieken vonden elkaar toen in het zogenaamde ‘monsterverbond’, in hun strijd tegen o.a. de bemoeizuchtige godsdienst- en onderwijspolitiek van de protestant Willem I. Godsdienst- en onderwijsvrijheid werden in 1831 dan ook meteen grondwettelijk verankerd (Belgische grondwet van 7 februari 1831). Zo legden artikel 14 en 15 van de toenmalige grondwet de vrijheid van godsdienst en van meningsuiting vast; artikel 117 stelde dat de overheid de wedden en pensioenen van de bedienaren van de erediensten betaalt; artikel 17 bepaalde dat het onderwijs vrij is en het openbaar onderwijs door de overheid werd betaald. De onderwijsvrijheid werd niet enkel gezien als de vrijheid van ouders om een school voor hun kinderen te kiezen, maar ook als de vrijheid van elkeen om onderwijs te organiseren en eigen scholen in te richten volgens een eigen pedagogisch of levensbeschouwelijk project.

1.3.2.Het onderwijs als strijdappel tussen katholieken en liberalen

Na deze eerste periode van unionisme kwamen de onderhuidse tegenstellingen tussen klerikalen en antiklerikalen steeds meer aan de oppervlakte. Aan de ene kant was er de katholieke Kerk, met haar politieke achterban, die de vrijheden van de voor die tijd vooruitstrevende grondwet ruim interpreteerde om haar eigen katholieke agenda door te voeren; aan de andere kant waren er de liberalen die diezelfde grondwet inzetten om het openbare leven aan de greep van clerus en godsdienst te onttrekken en om in neutrale (dus

⁸ Tot op de dag van vandaag zijn onderwijs en levensbeschouwing niet alleen een pedagogische aangelegenheid, maar ook een kwestie waarbij de (financiële) belangen en de markt- en machtpositie van politieke partijen en de levensbeschouwelijke instanties in het geding zijn.

niet-katholieke) openbare instellingen te voorzien. Het onderwijs was hierbij de belangrijkste strijdappel (Deneckere et al., 2014, p. 108)⁹.

De eerste wet op het lager onderwijs van 1842, waarbij gemeentes verplicht waren om een school in te richten, was nog enigszins een compromis. Enerzijds steunde de staat het vrije katholieke onderwijs financieel en was de rooms-katholieke godsdienstles verplicht in alle lagere scholen, anderzijds kregen gemeentes de bevoegdheid om leraren te benoemen, wat de liberale besturen de mogelijkheid gaf om niet- of antiklerikalen aan te duiden.

Voor de wet op het middelbaar onderwijs van 1850 konden de liberalen meer hun stempel doordrukken. Er werden tien athenea en vijftig rijksmiddelbare scholen opgericht. Deze waren neutraal, zonder controlerecht van de clerus. De leerkrachten moesten bovendien beschikken over een diploma van de openbare normaalschool. Als tegemoetkoming werd voorgesteld dat de clerus het benoemings- en controlerecht had voor het religieuze onderricht, maar in de praktijk kwam hier niet altijd veel van terecht.

1.3.3.De eerste schoolstrijd (1878-1884)

In 1879 was het hek helemaal van de dam. De liberale regering vervaardigde de derde wet op het lager onderwijs uit - in de volksmond 'de ongelukswet' genoemd. Onderwijzers in het lager onderwijs moesten voortaan een diploma hebben van de rijksnormaalschool, leerboeken en programma's werden door de staat gecontroleerd en de godsdienstlessen werden niet langer automatisch, maar enkel op aanvraag van de ouders gegeven. De nieuwe wet op het middelbaar onderwijs van 1881 had dezelfde seculariserende teneur. Van katholieke zijde reageerde men heftig. Op de melodie van de Vlaamse Leeuw klinkt (Witte et al., 2005): "Zij zullen haar niet hebben, de schoone ziel van 't kind. Ondanks de helsche listen, van 't geusche schrikbewind" (p. 482). Drieduizend driehonderdvijfentachtig nieuwe scholen werden opgericht in het katholieke net en lokale en provinciebesturen (waar de katholieken stevig in het zadel zaten) remden de toepassing van de wet af. De Kerk ontzegde de sacramenten aan wie in het nieuwe schoolsysteem stapte en aan de ouders die hun kinderen naar het officiële onderwijs stuurden. Het officiële onderwijs geraakte in de verdrukking. Duizenden onderwijzers in het openbaar onderwijs namen ontslag en het aantal leerlingen daalde tot 20% van de totale schoolbevolking (Deneckere et al., 2014, p. 113). Tijdens de verkiezingen van 1884 behaalden de katholieken opnieuw de overwinning en werd de wet weer afgeschaft.

⁹ Sommigen (bv. Moens, 2019) ontwaren een nieuwe (derde) schoolstrijd, die – naast de nog aanwezige kloof tussen vrijzinnigen en katholieken – een strijd is tussen de onderwijskoepels en bepaalde politieke partijen waaronder de N-VA. Naar aanleiding van o.m. de afnemende resultaten van het Vlaams onderwijs in vergelijkend internationaal onderzoek, vinden deze laatsten dat de overheid meer mag bepalen en controleren (bv. door centrale examens) wat er in de scholen onderwezen wordt. De koepels beschouwen dit echter als het einde van de huidige onderwijsvrijheid.

1.3.4. Pedagogisch-didactische innovaties

Naast de decennialang aanslepende politiek-levensbeschouwelijke schoolkwestie (neutraal, gelaïciseerd versus godsdienstig geïnspireerd onderwijs) was er in de concrete onderwijspraktijk vanaf de tweede helft van de 19e eeuw een groeiende toenadering merkbaar tussen katholieken en niet-katholieken. Depaepe (2000) merkt op dat de pedagogisch-didactische innovaties vanaf de jaren 1840 vooral vanuit liberale hoek werden geïntroduceerd om daarna – al dan niet na enige weerstand en mits de nodige aanpassingen – ook aan katholieke zijde ingang te vinden (p. 169). Hij vermeldt hierbij de uitbreiding van de leerstof met zang, muziek, gymnastiek, tekenen enz. en later ook met natuurkunde, aardrijkskunde, geschiedenis enz. Hoewel de moraliseringsfunctie zeker nog bleef meespelen, won kennisverwerving steeds meer aan belang, al zal aan katholieke zijde de moraliseringsfunctie nog langer blijven primeren, getuige hiervan volgend citaat uit de vastenbrief van 1839 van de Luikse bisschop Van Bommel:

Wy hebben opgemerkt, dat er zonder opvoeding geen onderwijs, en zonder religie geene opvoeding bestaan kan; waaruit volgt dat onderwijs, opvoeding en religie met zulk eenen noodzakelyken band aan één zyn vastgemaakt, dat men ze vernietigt, wanneer men ze van één wil scheuren. ... Is die opvoeding niet christelyk, zoo is het gedaan met de waare vruchten van het onderwijs, ook van het best ingerichte onderwijs als mede van de geschikste leerwyze [...] Waaruit wy dan ook besluiten, dat de hoofdgedachte van den onderwyzer godsdienstig zyn moet, en dat de voornaamste tak van het lager of middelbaar onderwijs, de tak die de steun van alle andere moet zyn, de Catholyke Godsdienst is, zonder verzwying van eenig leerstuk, van eenige zedeles, van eenige raadgeving, van eenige godsdienstoefening. (geciteerd in de Depaepe, 2000, p. 166)

Niet alleen op vlak van de lesinhouden is er een toenemende eensgezindheid, maar ook wat betreft een aantal fundamentele didactische principes (Depaepe, 2000, pp. 168-169): aanschouwelijkheidsonderwijs, aandacht voor de zelfwerkzaamheid van het kind, uitgaan van waarnemingen, de verwetenschappelijking en belangstelling voor psychologie en pedologie, die ook als vakken in de normaalopleiding voet aan de grond krijgen.

1.3.5. De tweede schoolstrijd (1954-1958) en het schoolpact

De ideologische controle over het onderwijs bleef een groot twistpunt. Na WO II gingen de partijen weer over in een conflictmodus die uiteindelijk uitmondde in een felle schooloorlog over het technisch en middelbaar onderwijs. Door de toenemende democratisering en stijgende nood aan geschoolde arbeid nam ook de groei van dit onderwijsniveau toe. Zonder steun van de overheid zou het katholieke net de groei (van leerlingen, leerkrachten en instellingen) niet aankunnen. In het eerste decennium na de oorlog was de katholieke zuil volop in expansie.

In het zog van de koningskwesie behaalde de katholieke partij in 1950 een eclatante overwinning en kon een homogene CVP-regering de onderwijspolitiek naar haar hand zetten: een ruime subsidiëring van het katholieke onderwijs (o.b.v. leerlingenaantallen) zonder staatstoezicht; de uitbreiding van het rijksscholennet werd afgeremd; de beslissingsmacht over het overheidsinitiatief werd toegewezen aan paritair samengestelde commissies met een gelijk aantal vertegenwoordigers van het officiële en het katholieke net. Dit beleid van onderwijsminister Pierre Harmel werd door de vrijzinnigen als een oorlogsverklaring aan het rijksonderwijs gezien.

Een liberaal-socialistische regering nam in 1954 op haar beurt het roer in handen en minister van Onderwijs Léo Collard voerde een vrijzinnige schoolpolitiek. Hij breidde het rijksscholennet uit en maakte subsidies voor het katholieke net afhankelijk van staatscontrole op de kwaliteit van het onderwijs; leerkrachten met een diploma uit het vrij onderwijs werden slechts beperkt toegelaten in het rijksonderwijs en er moest een vrije keuze zijn tussen moraal en godsdienst.

De Kerk en de katholieke zuil op hun beurt bonden opnieuw de strijd aan voor 'de schone ziel van 't kind' wat resulteerde in een overwinning van de CVP tijdens de verkiezingen van 1958, zij het niet met homogene meerderheid. Na een minderheidsregering ging de CVP een coalitie aan met de liberalen. Beide partijen maakten een einde aan het conflict door een historisch compromis te sluiten, het Schoolpact (20 november 1958). Volgens het pact hadden ouders het recht om hun kinderen op een redelijke afstand van hun huis naar een school naar keuze te sturen. Hierdoor werd het rijksonderwijsnet, dat zich bovendien wettelijk neutraal moest opstellen, fors uitgebreid: men kon er kiezen tussen onderwijs in de katholieke, protestantse of Israëlitische eredienst en niet-confessionele zedenleer. Van Orshoven (1990) merkt op dat neutraliteit niet neerkomt op *afwezigheid*, maar op *verscheidenheid* van levensbeschouwingen (p. 511): tot op het einde van de leerplicht moet onderwijs van één van de erkende godsdiensten en niet-confessionele zedenleer aangeboden worden¹⁰. Aan gesubsidieerde zijde werd bekomen dat elk net (ook het katholieke) werd gesubsidieerd voor de salarissen van de leerkrachten en de werking (niet de gebouwen). Het pact werd destijds voor een duur van twaalf jaar afgesloten, maar het werd een blijvend element, mits een aantal bijstellingen in de decennia nadien.

Over het statuut van niet-confessionele zedenleer deden twee interpretaties de ronde: ofwel werd het beschouwd als een neutraal restvak dat leerlingen moeten kunnen volgen indien ze geen confessioneel godsdienstig vak in hun pakket willen ofwel werd het gezien als een vrijzinnig humanistisch vak dat niet neutraal, maar geëngageerd atheïstisch en antiklerikaal was. In 1985 besloot de Raad van State in het arrest Sluijs dat het vak niet-confessionele zedenleer niet

¹⁰ Zowel in gemeenschapsscholen als in de gesubsidieerde instellingen hebben leerplichtigen dus het recht op een levensbeschouwelijke opvoeding op kosten van de gemeenschap. Dit betekent echter niet dat dergelijk onderricht *moet* gevolgd worden of dat men van het volgen van een levensbeschouwelijk vak niet zou kunnen worden vrijgesteld (cf. infra arrest-Sluijs).

zonder meer kan worden verplicht als neutraal restvak. Iemand die zich niet herkent in het aanbod van levensbeschouwelijke vakken, kan daarom een vrijstelling vragen. Er is immers geen levensbeschouwelijk neutraal aanbod (meer) beschikbaar¹¹. Ondanks de daaropvolgende inhoudelijke aanpassing van het vak niet-confessionele zedenleer bevestigden het arrest Vermeersch (1990) en het arrest Davison (1991) dat de vrijstellingsregeling mogelijk moet zijn. Wie dus morele of religieuze bezwaren heeft tegen het volgen van de aangeboden levensbeschouwelijke vakken kan een vrijstelling krijgen. Een voorstel van de VLOR in 2003 om een neutraal vak 'levensbeschouwelijke oriëntatie' aan te bieden werd zowel vanuit vrijzinnige als katholieke hoek bekritiseerd en heeft het levenslicht uiteindelijk niet gezien.

1.4.De juridische vrijheid van onderwijs¹²

Om te beginnen is het van belang twee vormen van vrijheid van onderwijs te onderscheiden. Primo is er de *passieve* vrijheid van onderwijs of de vrijheid van ouders "om zich van die opvoeding en van dat onderwijs te verzekeren, die overeenstemmen met hun eigen godsdienstige en filosofische overtuigingen" (EVRM, artikel 2, 1^e protocol). Om deze individuele keuzevrijheid te garanderen mogen ouders of (levensbeschouwelijke) groeperingen zich allieren en scholen oprichten die een eigen pedagogisch, al dan niet levensbeschouwelijk geïnspireerd, project uitdragen (*actieve* onderwijsvrijheid). Binnen de passieve onderwijsvrijheid kan er nog een externe en interne component worden onderscheiden (Lievens, 2019, pp. 6-7). De externe keuzevrijheid (cf. artikel 24, § 1, tweede lid van de Grondwet) verzekert ouders een keuze tussen onderwijsverstrekkers. Opdat ouders steeds een uitwegmogelijkheid voor confessioneel onderricht zouden hebben, is het officieel onderwijs verplicht neutraal. Daarnaast heeft de keuzevrijheid ook een interne component. Binnen het officieel onderwijs hebben ouders (cf. artikel 24, § 1, vierde lid van de Grondwet) de keuze tussen het onderricht in één van de erkende godsdiensten en niet-confessionele zedenleer. Of ze kunnen een vrijstelling van levensbeschouwelijk onderricht krijgen.

Al sinds 1831 vrijwaart het artikel 24 van de Grondwet (voormalig artikel 17) het recht van eenieder om een school op te richten en de levensbeschouwelijke of specifieke pedagogische grondslag ervan te bepalen. De laatste dertig jaar zijn er evenwel een aantal initiatieven genomen door de overheid die aan onderwijsverstrekkers bepaalde voorwaarden oplegt en die de (actieve) onderwijsvrijheid dus enigszins inperkt: de invoering van eindtermen en ontwikkelingsdoelen in de jaren 1990; de regulering van huisonderwijs bij Onderwijsdecreet XXIII van 2013; de invoering van een inschrijvingsrecht voor iedere leerling via het GOK-decreet.

¹¹ Loobuyck wil met LEF deze leemte opvullen (cf. infra).

¹² Voor deze bondige presentatie heb ik me vooral gebaseerd op Lievens & Willems, 2018.

Via eindtermen bepaalde het Vlaams Parlement de inhoudelijke minimale doelen die de door de overheid erkende en gesubsidieerde/gefinancierde onderwijsinstellingen bij hun leerlingen moeten bereiken. Volgens Lievens en Willems (2018) vormt deze regeling “het spiegelbeeld van de autonomie die scholen genieten om zelf studiebewijzen toe te kennen aan hun leerlingen” (p. 40)¹³. Voor de levensbeschouwelijke vakken zijn er echter geen eindtermen; de inhoudelijke invulling en de controle erop worden toevertrouwd aan de scholen en de levensbeschouwelijke organisaties zelf¹⁴. Ook de juridische binding werd enigszins genuanceerd: zo werden ontwikkelingsdoelen geformuleerd voor het kleuter- en buitengewoon onderwijs, die niet *bereikt* (zoals de eindtermen), maar slechts *nagestreefd* moeten worden. Daarnaast werden attitudinale eindtermen (vgl. VOET'en) geïntroduceerd, die evenzeer nagestreefd moesten worden. In 1996 echter vernietigde het Grondwettelijk Hof – na een zaak aangespannen door de Steinerscholen - het decreet waarin de eindtermen en de ontwikkelingsdoelen werden bekrachtigd. Het Hof oordeelde dat de eindtermen als zodanig niet in strijd waren met de vrijheid van onderwijs: zij zijn een goed middel om de gelijkwaardigheid van het verstrekte onderwijs en de uitgereikte studiebewijzen te waarborgen. Maar ze waren zo omstandig en uitvoerig geformuleerd dat er nog onvoldoende ruimte was om de doelstellingen van het eigen pedagogisch project te kunnen verwezenlijken. Als reactie hierop heeft de Vlaamse decreetgever in een afwijkingsprocedure voorzien die het mogelijk maakt eigen afwijkende minimumdoelen voor te stellen, die echter de fundamentele rechten en vrijheden moeten respecteren en in hun geheel gelijkwaardig moeten zijn met de eindtermen en ontwikkelingsdoelen waarvoor ze in de plaats komen. De Vlaamse Regering en het Vlaamse Parlement moeten uiteindelijk deze alternatieve eindtermen goedkeuren.

In Vlaanderen vallen onder ‘huisonderwijs’ niet alleen die situaties waarin ouders zelf hun kinderen willen onderwijzen, maar ook privéscholen die niet erkend zijn en geen subsidies ontvangen. Sinds 2013 voorziet de Vlaamse decreetgever in een tweevoudige controle. Enerzijds moeten er examens worden afgelegd bij de Examencommissie van de Vlaamse Gemeenschap; na twee mislukte pogingen is men verplicht zijn kind in te schrijven in het reguliere onderwijs. Anderzijds is er een inspectiecontrole die zich richt op twee minimale eisen: het huisonderwijs dient gericht te zijn op “de ontplooiing van de volledige persoonlijkheid en de talenten van het kind en op de voorbereiding van het kind op een actief leven als volwassene; en dient “het respect voor de grondrechten van de mens en voor de culturele waarden van het

¹³ Van Orshoven (1990) spreekt over een overheidsbemoeiing m.b.t. het vrije onderwijs onder de vorm van kwaliteitseisen en –controle in ruil voor betoelaging (p. 507).

¹⁴ Aangezien de levensbeschouwelijke component van het onderwijs de strikt levensbeschouwelijke vakken overstijgt, zal ik toch verder ingaan op de juridische en grondwettelijke kwestie aangaande de onderwijsvrijheid.

kind zelf en van anderen”¹⁵ (overgenomen uit Lievens & Willems, 2018, p. 44) te bevorderen. Hiernaast moet er ook een verklaring van huisonderwijs ingediend worden, een soort leerplan.

Tot slot wordt de vrijheid van onderwijs ingeperkt door het Decreet betreffende gelijke onderwijskansen-I van 2002, kortweg het GOK-decreet. Waar vrije scholen voordien leerlingen konden weigeren zolang ze deze weigering motiveerden op basis van hun eigen pedagogische project en dit niet in strijd was met de menselijke waardigheid, werd nu een einde gesteld aan de grote selectievrijheid van het vrije onderwijs. Vrije scholen mogen voortaan niet langer voorrang geven aan een bepaald type van leerlingen. De passieve vrijheid van onderwijs van ouders zou voortaan voorrang hebben op de actieve vrijheid van onderwijs van de scholen. De enige voorwaarde die aan ouders kan worden opgelegd, is het ondertekenen van het pedagogische project en het schoolreglement.

Lievens en Willems (2018) wijzen op een ietwat paradoxale situatie:

. . . terwijl de actieve vrijheid van onderwijs onderwijsverstrekkers toelaat les te geven in overeenstemming met eigen levensbeschouwelijke, filosofische en pedagogische overtuigingen – hetgeen een grondwettelijke verplichting tot terughoudendheid vereist vanwege de overheid – is diezelfde overheid er wel toe gehouden positieve maatregelen te nemen om het recht op onderwijs van het kind te waarborgen. (pp.48-49)

¹⁵ Er werd een zaak ingesteld door zowel verstrekkers van individueel huisonderwijs als door organisatoren van privéscholen (zowel joods-orthodoxe als Sudbury), omdat zij meenden dat de vrijheid van onderwijs werd aangetast door de verplichte deelname aan de examens van de Examencommissie, wat in feite zou leiden tot het opleggen van bepaalde leerinhouden. Het Grondwettelijk Hof oordeelde echter dat het niet-slagen op de examens van de Examencommissie kan wijzen op lacunes in het huisonderwijs, wat indruist tegen het recht op onderwijs van het kind. Anderzijds moeten de examencommissie en de inspectie wel rekening houden met de pedagogische methoden en de ideologische, religieuze en filosofische opvattingen van de ouders of de leraren. Hoe dit dan moet gebeuren, is niet duidelijk, stellen Lievens en Willems (2018, pp. 44-45).

2. Beschrijving van het levensbeschouwelijk onderwijs in Vlaanderen

In dit deel worden de leerplannen van de levensbeschouwelijke vakken en andere, verwante teksten onder de loep genomen¹⁶. Dit deel is descriptief van aard: het beschrijft in grote lijnen de algemene inhoud, doelstellingen en pedagogische en/of didactische leer- en onderwijsprincipes.

2.1. R.-k. godsdienst en de katholieke dialoogschool

2.1.1. Inleiding

In een tekst over de betekenis van het vak rooms-katholieke godsdienst stellen de Vlaamse bisschoppen en de Erkende Instantie r.-k. godsdienst¹⁷ (2017) dat levensbeschouwelijke vakken een belangrijke rol spelen in de voorbereiding van jongeren op het leven in een steeds diverser wordende samenleving. Het gaat om een pluriformiteit die zich niet alleen manifesteert in de maatschappij, maar ook in het lerarenkorps - met een toenemend aantal niet- of andersgelovigen - en in de verschillende verwachtingen waarmee ouders naar het vak r.-k. godsdienst kijken. Het vak r.-k. godsdienst heeft in de verschillende netten een andere plaats: in het officiële onderwijs is het een van de levensbeschouwelijke vakken waaruit leerlingen kunnen kiezen; in het katholieke net is het vak “genetisch verbonden met het opvoedingsproject van de katholieke dialoogschool¹⁸” (De Vlaamse bisschoppen & De Erkende Instantie r.-k. godsdienst, 2017, p. 9).

¹⁶ De leerplannen van het secundair onderwijs worden onder loep genomen. Naast de algemene doelstellingen werden voornamelijk die van de 3e graad ASO bekeken. Het feit dat het katholieke levensbeschouwelijke onderwijs het meest uitvoerig is beschreven, heeft voornamelijk te maken met de grotere aanwezigheid van studiecentra en opleidingsinstituten - en derhalve ook beleidsdocumenten, visieteksten en artikels - in vergelijking met de andere levensbeschouwingen.

¹⁷ De bisschoppen zijn de eindverantwoordelijken voor het katholieke godsdienstonderwijs. De Erkende Instantie r.-k. godsdienst is verantwoordelijk voor de inhoud van het vak r.-k. godsdienst en de inspectie-begeleiding en tevens het aanspreekpunt voor de Vlaamse Overheid.

¹⁸ Merk op dat de bisschoppen zich scharen achter het concept van de katholieke dialoogschool, wat in principe maar één manier is om levensbeschouwelijk onderwijs (c.q. r.-k. godsdienstonderwijs) te geven. Zie ook de engagementsverklaring die alle personeelsleden in het katholieke basis- en secundair onderwijs

De tekst legt tevens de nadruk op de confessionele verankering van het vak door zijn verbondenheid met het geloof en de zending van de katholieke kerkgemeenschap (2017, p. 7).

2.1.2. De katholieke dialoogschool als een antwoord op de toenemende secularisering en pluralisering van de samenleving

In zijn artikel *'Katholieke' universiteit: vier denkpistes* schetst en becommentarieert Lieven Boeve (2000) vier posities om over de vraag naar de katholieke identiteit van de KU Leuven¹⁹ in een seculariserende, pluraliserende samenleving na te denken. Hieronder volgt een korte schets van de vier posities die Boeve voorstelt.

Institutionele secularisering

Een eerste denkpiste is die van de institutionele secularisering waarin de katholieke achtergrond en inspiratie geen rol meer spelen in de school of het onderwijs dat er geboden wordt. Dit resulteert in een neutraal-pluralistische school die twee gestalten kan aannemen: een vorm met expliciete aanvaarding van interne levensbeschouwelijke pluraliteit en ruimte voor levensbeschouwelijk debat of een passieve vorm die een expliciete neutraliteit voorstaat waarin dit debat precies wordt stilgelegd. Cultureel wordt hiermee het seculariseringsproces dat zich in de samenleving afspeelt, doorgetrokken tot in de school. Theologisch gezien, stelt Boeve, kan deze positie worden gelegitimeerd door te stellen dat instellingen die *de facto* niet langer in meerderheid christelijk zijn, beter niet meer katholiek worden genoemd. Levensbeschouwingen en religies kunnen dan nog wel bestudeerd worden, maar niet langer meer vanuit een eigen levensbeschouwelijk perspectief, maar eerder in een vak 'wereldgodsdiensten' of 'religiestudie'. Ook de werking van de school en de pedagogische visie staan in dit geval los van een particuliere levensbeschouwing en volgen op deze manier de trend van "identiteitsvervaging" en "detraditionalisering" (Boeve, 2000, p. 252).

aangereikt krijgen bij hun contract

(<https://www.kerknet.be/sites/default/files/Engagementsverklaring%20katholiek%20onderwijs%20Vlaanderen.pdf>).

¹⁹ In dit artikel gaat het over de identiteit van de universiteit, maar de vier denkpistes zijn evenzeer van toepassing op het basis- en middelbaar onderwijs. Ik zal daarom de algemene term 'school' gebruiken in de bespreking. In de vierde positie die Boeve naar voren schuift, herkent men al de blauwdruk van het concept van de katholieke dialoogschool dat hij later met o.a. D. Pollefeyt zal uitwerken.

Institutionele reconfessionalisering

Een tweede antwoord dat kan geboden worden, is dat van de institutionele reconfessionalisering waarbij scholen zich opnieuw profileren als expliciet 'katholiek' en zich als hoofddoel stellen om katholieke intellectuelen te vormen. Het pedagogische project wordt gelegitimeerd vanuit een sterke binding met het christelijk geloof en de katholieke geloofsgemeenschap. Het doel is om zelfbewuste jongeren te vormen die een kritisch-loyale houding ontwikkelen ten aanzien van de eigen traditie en die van hieruit actief deelnemen aan de (levensbeschouwelijk diverse) maatschappij. Het christelijk geloof wordt hierbij niet gezien als een geheel van boventijdelijke waarheden, maar als een waarheid waaraan in steeds veranderende contexten in leven en denken gestalte moet worden gegeven: "Geloven is immers niet iets verworven, maar een in het leven waargemaakte, in gemeenschap beleefde en ritueel gevierde dynamische werkelijkheid" (Boeve, 2000, p. 253). Reconfessionalisering noopt instellingen ook tot een duidelijke publieke identiteitsbepaling, bijvoorbeeld via een opvoedingsproject waarin er naast een algemene persoonsvorming ook aandacht is voor spiritualiteit en geloofsvorming.

Waardeopvoeding in christelijk perspectief

Deze denkpiste bepleit een soort van christelijk humanisme waarin gezocht wordt naar een project rondom christelijke waarden waarin ook niet-gelovigen zich kunnen herkennen: deze waarden worden dan herleid tot hun algemeen communiceerbare kern waarmee ook niet-christenen zich kunnen identificeren. Hier wordt vooral ingespeeld op waardeopvoeding en ethiek die dan christelijk worden geduid: (mede)menselijkheid, solidariteit, aandacht voor de zwakken enz. In de lijn van het seculariseringsproces wordt het christelijk geloof van haar mythische kaders ontdaan en in haar algemeen menselijke betekenisvolheid voorgesteld. Theologisch gezien kan deze positie worden gerechtvaardigd door te stellen dat in een gesecculariseerde samenleving ethiek de beste brug vormt tussen het christelijk geloof en de moderne cultuur en dat er geen tegenspraak bestaat tussen wat écht menselijk en écht christelijk is. Er kan echter wel worden opgemerkt dat, door de grote nadruk op ethiek, andere aspecten van religie op de achtergrond belanden waardoor zowel de specificiteit van de christelijke levensbeschouwing als de pluraliteit aan levensbeschouwingen wordt uitgevlakt.

De katholieke dialogeschool als dienst aan identiteitsvorming in een pluralistische context

In de laatste denkpiste staan drie zaken centraal: 1. de erkenning van de levensbeschouwelijke pluraliteit en het verschil; 2. het verwerven van een levensbeschouwelijke identiteit; 3. dialoog en narrativiteit. Aangezien levensbeschouwelijke 'neutraliteit' niet bestaat en we hoe dan ook geconfronteerd worden met verschillende levensbeschouwingen, is - zo wordt er gesteld - levensbeschouwelijke reflectie in het onderwijs onontbeerlijk: "Onze samenleving heeft mensen nodig die met levensbeschouwelijk en cultureel verschil om kunnen, die andersheid niet onmiddellijk als bedreigend beschouwen, maar ook als een kans tot bevraging en verrijking" (Boeve, 2000, p. 256).

Onze gesecculariseerde maatschappij wordt niet langer gekenmerkt door een continuïteit tussen cultuur en geloof, maar door pluriformiteit. Geloven is niet langer zondermeer cultureel gedragen, maar vereist persoonlijk engagement. Theologisch gezien stelt Boeve dat het christelijk geloof – in het besef van de veelheid aan levensbeschouwingen - in het treffen met de andersheid en veelheid geconfronteerd wordt met de zoektocht naar haar eigen identiteit en wordt aanzet om te denken over de verhouding tot de andere.

Om scholen te ondersteunen in hun groei als katholieke dialoogschool heeft de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen van de KU Leuven een empirische methodologie met een reeks instrumenten ontwikkeld om de identiteitsstructuur van katholieke onderwijsorganisaties in kaart te brengen, te beoordelen en te verbeteren. De methodologie wil het type van katholieke institutionele identiteit in een organisatie onderzoeken, zowel nu en als naar de toekomst toe.

De methode werd ontwikkeld in het kader van het Australische "Enhancing Catholic School Identity Project". Dit project werd uitgevoerd door het Centrum Academische Lerarenopleiding van de Leuvense Faculteit Theologie en Religiewetenschappen in samenwerking met de Catholic Education Commission van de Australische deelstaat Victoria (CECV).

Met behulp van deze methode werd een identiteitsonderzoek uitgevoerd bij in totaal 15.287 leerlingen in 57 katholieke scholen in zowel het basisonderwijs als het secundair onderwijs. De oudste data uit deze steekproef komen uit 2008, het grootste deel van de data werden verzameld van 2011 tot 2013 of later. Ook 6460 leraren, administratief bedienden en directieleden hebben aan het identiteitsonderzoek deelgenomen²⁰.

De Profielvragenlijst

Deze vragenlijst wil de persoonlijke identiteiten van de mensen op school beschrijven: welke etnisch/culturele achtergrond, wat is de persoonlijke religie/levensbeschouwing, (indien christen) ben je rooms-katholiek gedoopt, in welke mate ben je praktiserend (gebed, eucharistievieringen) enz.

De PKG-schaal

Dit onderzoeksinstrument²¹ wil peilen naar de manier waarop mensen omgaan met levensbeschouwing. Individuen kunnen op die wijze hun eigen geloofsstijl onderzoeken; onderwijsinstellingen kunnen de katholieke identiteit van de school in kaart brengen.

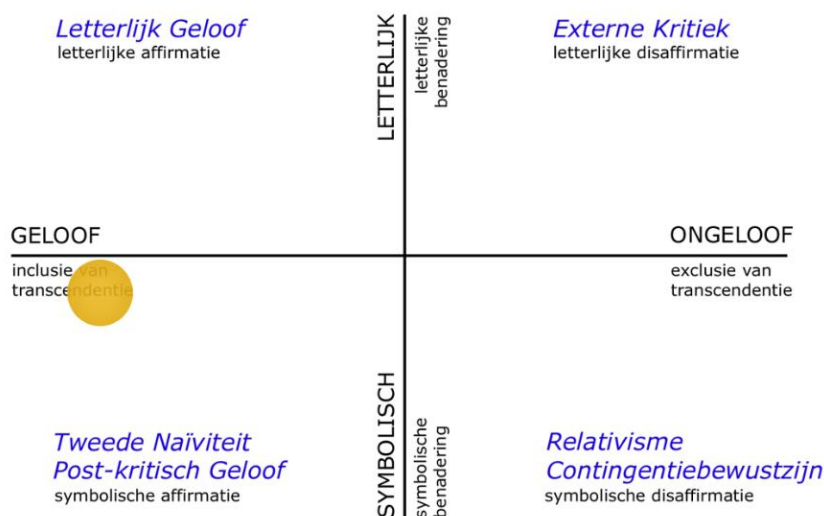
Vier verschillende geloofsstijlen worden uitgezet langs twee assen. De horizontale as (geloof-ongeloof) stelt de vraag naar *wat* men gelooft: de mate waarin men een werkelijkheid die de wereld overstijgt (transcendentie) al dan niet aanneemt. De verticale as (letterlijk-symbolisch)

²⁰ Onderzoeksrapport raadpleegbaar op <https://www.kuleuven.be/thomas/page/effect-age-scales-study/>

²¹ Het is ontwikkeld door de faculteit Psychologische & Pedagogische Wetenschappen en de faculteit theologie en religiewetenschappen van de KU Leuven.

gaat over de vraag *hoe* men gelooft: ziet men waarheid als feiten die objectief en zeker zijn of eerder als een zoektocht naar betekenis, waarde en zin? Voor letterlijke denkers staan de dingen vast; voor symbolische denkers behoeft alles interpretatie.

Zo komt men tot vier kwadranten: letterlijk geloof (alles is exact op te vatten zoals het in de Bijbel staat), externe kritiek (het bestaan van God wordt radicaal afgewezen, omdat het niet strookt met wetenschappelijke inzichten), relativisme (levensbeschouwingen zijn niet waar of onwaar, maar hebben wel een waarde; het is een individuele aangelegenheid), post-kritisch geloof (via verhalen, rituelen en tradities gaat men een relatie aan met een persoonlijke God, de Bijbel getuigt van een verbond van God met de mens, is geschreven in een bepaalde context en moet ook zo begrepen worden). Er wordt gesteld dat bij nagenoeg iedere persoon kenmerken zijn terug te vinden van de vier geloofsstijlen.



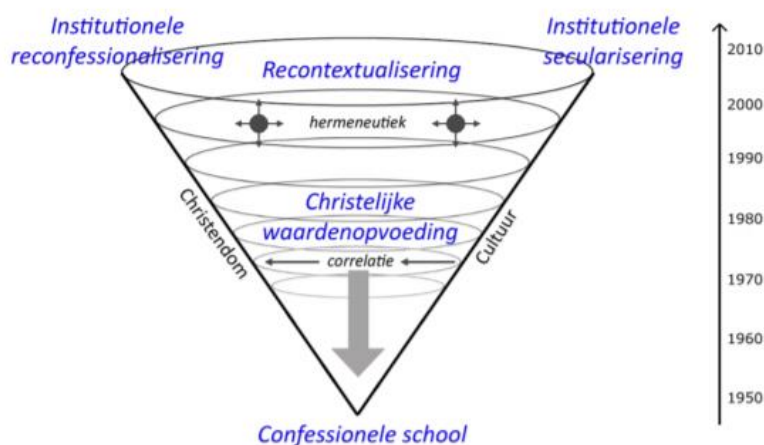
Bron: <https://www.kuleuven.be/thomas/page/onderzoek-katholieke-identiteit-directie-volledig/>

De Melbourne Schaal

Dit onderzoeksinstrument²² brengt in kaart hoe katholieke scholen omgaan/willen omgaan met de katholieke traditie. Vanaf de jaren 1950 begint de band van de cultuur met het christendom immers minder vanzelfsprekend te worden (cf. seculariseringsproces). Daarnaast kwamen we in toenemende mate in aanraking met andere levensbeschouwingen (cf. levensbeschouwelijke diversifiëring) waardoor katholieke scholen voor de uitdaging kwamen te staan hoe ze met dit

²² Het is ontwikkeld door de faculteit theologie en religiewetenschappen van de KULeuven en het katholiek onderwijs in Australië.

spanningsveld tussen het christendom en de geseculariseerde en gediversifieerde cultuur zouden omgaan. De vier opties die in de Melbourne Schaal gehanteerd worden, komen overeen met de vier denkpijlen die Boeve (2000) in zijn artikel schetst: institutionele secularisering en reconfessionalisering, christelijke waardeopvoeding en de recontextualisering van de dialoogschool.



Bron: <https://www.kuleuven.be/thomas/page/onderzoek-katholieke-identiteit-directie-volledig/>

De vragenlijst, die door zowel personeelsleden, leerlingen als ouders kan worden ingevuld, peilt naar de identiteit van de school op een feitelijk (Hoe gaat de school vandaag om met het christelijk geloof?) en op een normatief (toekomstgericht, gewenst) niveau.

De Victoria Schaal

De Victoria Schaal²³ is een kader en meetinstrument dat ontwikkeld is om “de identiteit in beeld te brengen van een school op levensbeschouwelijk vlak” (Pollefeyt, 2015c): welke opvattingen zijn aanwezig in een school en voor welke modellen is er een draagvlak?

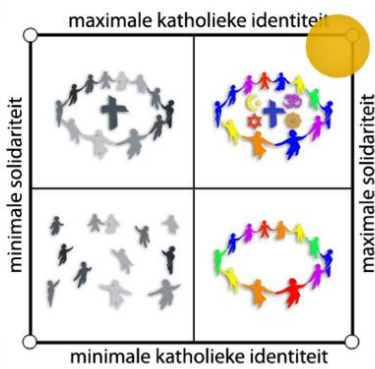
Ook dit instrument vertrekt vanuit de vaststelling dat in een geseculariseerde en pluralistische context de katholieke identiteit van een school niet meer vanzelfsprekend is en verschillende invullingen kent. Hiervoor heeft men een typologie ontwikkeld die scholen uitzet tegen twee assen: de identiteitsas, die de vraag stelt naar de plaats van het expliciete geloof in God en Jezus Christus in de school en de solidariteitsas die peilt in welke mate een school openstaat voor andere levensbeschouwelijke overtuigingen. Op die manier bekomt men een “identiteitsvierkant” (Pollefeyt, 2015c) waarin vier types van scholen²⁴ gepresenteerd worden:

²³ Het is ontwikkeld door de faculteit theologie en religiewetenschappen van de KULeuven en het katholiek onderwijs van de staat Victoria (Australië).

²⁴ Ook deze types zijn te herleiden tot de pijlen die door Boeve (2000) zijn geschetst.

Monoloogschool

Dialoogschool



Kleurloze school

Kleurrijke school

Bron: <https://www.kuleuven.be/thomas/page/onderzoek-katholieke-identiteit-directie-volledig/>

De monoloogschool (maximale identiteit – minimale solidariteit) wordt omschreven als een confessionele school van, voor en door katholieken, die het katholieke geloof wil bewaren, doorgeven en beschermen en openheid voor andere levensbeschouwingen eerder als een bedreiging ziet voor de duidelijkheid van het katholieke geloof.

De kleurloze school (minimale identiteit – minimale solidariteit) is een seculiere school die zich levensbeschouwelijk neutraal opstelt vanuit de zienswijze dat geloof een privézaak is en daarom niet thuishoort op een school: ze wil niet raken aan de autonomie en vrijheid van het individu.

De kleurrijke school (minimale identiteit – maximale solidariteit) is (actief) pluralistisch ingesteld en heeft veel aandacht voor de andersheid van anderen zonder zelf een levensbeschouwelijke voorkeur uit te spreken.

De dialoogschool (maximale identiteit – maximale solidariteit) tot slot wordt omschreven als “een eigentijds confessionele school te midden van culturele en religieuze pluraliteit” (Pollefeyt, 2015c). Ze kiest ervoor om de eigen katholieke identiteit uitdrukkelijk naar voren te schuiven, maar beschouwt de andere levensbeschouwingen eveneens als waardevol en gaat ermee in gesprek. De dialoog is erop gericht om over de eigen identiteit na te denken door elkaar te verrijken en van elkaar te leren.

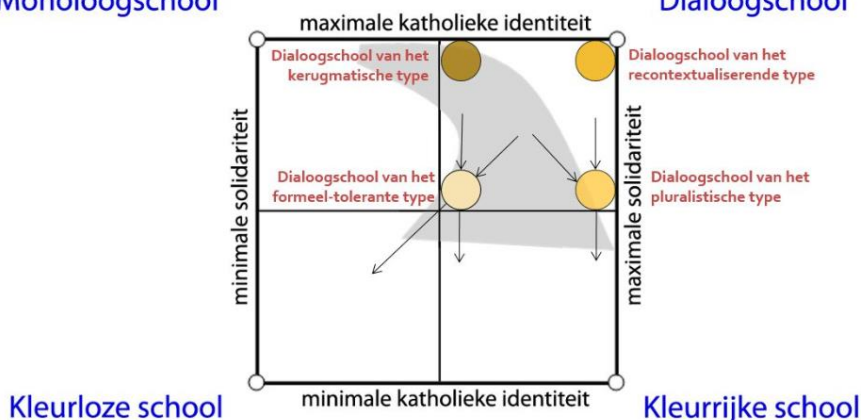
Pollefeyt en Bouwens (2017) maken nog een onderscheid tussen twee varianten²⁵ van de dialoogschool, respectievelijk die van het kerugmatische²⁶ en recontextualiserende type.

²⁵ Een onderscheid dat opgemerkt wordt binnen het onderzoeksproject *Enhancing Catholic School Identity Project* in samenwerking met de *Catholic Education Commission of Victoria*. Volgens de auteurs kon men in Vlaanderen deze twee subtypes niet traceren omwille van de sterk geseculariseerde context. Ze zijn daarom hier enkel theoretisch interessant.

²⁶ Het Griekse woord *kerugma* betekent ‘verkondiging’.

Monoloogschool

Dialogooschool



De dialogooschool van het kerugmatische type is “er sterk van overtuigd dat de waarheid die door het katholieke geloof wordt geboden fundamenteeler en meer vervullend is dan de opvattingen die door andere religies en levensbeschouwingen worden geboden” (Pollefeyt en Bouwens, 2017, p. 27). Zij geeft dus principieel voorrang aan het katholieke geloof en vindt het niet nodig om de inhoud of de vorm van het katholieke geloof te laten aansluiten bij de veranderende context. Dit type verwacht van scholen dat ze bijdragen aan de geloofsopvoeding, dat alle betrokken partijen participeren in het katholieke schoolproject en een openlijk katholiek engagement aan de dag leggen (bv. bidden voor de les, deelname aan schoolliturgie, bezinningsdagen). Anders dan de monoloogschool is het doel niet dat alle leerlingen katholiek zijn of worden, geloof kan immers niet worden opgelegd.

De dialogooschool van het recontextualiserende type neemt een meer “open, zoekende en interpreterende houding” (Pollefeyt & Bouwens, 2017, p. 28) aan. De dialoog tussen alle betrokkenen en leerlingen is hier wederkerig en iedereen is ontvankelijk voor nieuwe betekenissen. Men gaat hierbij van de theologische (epistemologische) veronderstelling uit dat de waarheid van het christendom niet vastligt, maar ontdekt en verwezenlijkt moet worden in het geleefde leven doorheen een voortdurend proces van interpretaties.

Follow-up van het identiteitsonderzoek

Met het opstellen van een identiteitsprofiel en het invullen van de vragenlijsten wil men de betrokkenheid van de schoolleden bij het identiteitsproces vergroten en het gesprek over de identiteit van de school aanwakkeren. In een tweede fase wil men de gegevens van het onderzoek dan verwerken d.m.v. praktisch-theologische instrumenten (PTI's) en wil men de interlevensbeschouwelijke dialoog verder stimuleren. Een identiteitsteam moet als “reflectie- en resonantiegroep” (*Katholieke dialogooschool: Eigentijds tegendraads*, 2016, p. 54) proactief

bakens helpen uitzetten en beslissingen begeleiden. Pedagogisch begeleiders moeten worden ingezet om samen “op zoek te gaan naar de ziel van de school (= de identiteit en de kwaliteitscultuur) die bezielde medewerkers vormt (= de professionele en persoonlijke identiteitsontwikkeling) die op hun beurt de ziel van de school mee dragen” (*Katholieke dialoogschool: Eigentijds tegendraads*, 2016, pp. 54-55). Kwaliteit in de katholieke dialoogschool is bovendien “onlosmakelijk verbonden met identiteit” (*Katholieke dialoogschool: Eigentijds tegendraads*, 2016, p. 56) en verdient de aandacht van de hele organisatie. Centraal staat de identiteitsontwikkeling van de leraren waarmee “de katholieke dialoogschool staat of valt” (*Katholieke dialoogschool: Eigentijds tegendraads*, 2016, p. 57). Kortom, zo stelt het document, “werken aan een katholieke dialoogschool brengt een heuse cultuurverandering met zich mee: men wordt zich scherp bewust van de levensbeschouwelijke identiteit van de school en het educatieve project in relatie tot de schoolleden in al hun diversiteit” (*Katholieke dialoogschool: Eigentijds tegendraads*, 2016, p. 61).

2.1.3. Inhoudelijke thema's en pedagogisch-didactische handelingsprincipes

In januari 2019 werd het leerplan r.-k. godsdienst secundair onderwijs geactualiseerd (Erkende Instantie rooms-katholieke godsdienst, 2019). Aan de fundamentele visie van het model van de katholieke dialoogschool werd er toen niets veranderd (Pollefeyt & Van Renterghem, 2019, p. 60). Een belangrijke toevoeging zijn de 349 nieuwe ingrediënten die in drie groepen rondom de drie basisdoelen zijn ingedeeld: 1. aandacht voor pluraliteit; 2. het christelijke voorkeursperspectief; 3. het ontwikkelen van een eigen levensbeschouwelijke identiteit.

Een eerste groep ingrediënten betreft elementen uit de christelijke traditie die exhaustief en systematisch aan bod komen. In een geseclariseerde samenleving waarin leerlingen van thuis uit minder de christelijke traditie meekrijgen wil men hiermee aan basisdoel 2 tegemoet komen. De tweede groep ingrediënten betreft de aandacht voor de maatschappelijke context (cf. basisdoel 1). Hierin zitten elementen zoals mindfulness, binair denken, de digitalisering van de werkelijkheid enz. De derde groep tot slot heeft aandacht voor het zinzoeken van de leerling zelf (cf. basisdoel 3). Het moet leerlingen aanspreken in hun levensbeschouwelijke groei en hen keuzevaardiger maken.

Dialoog als handelingsprincipe

Gesprek en dialoog worden in de katholieke dialoogschool niet gehanteerd als louter universele principes, maar als “handelingsbeginselen verworven in de dialoog zelf” (Boeve, 2000, pp. 255-256). Het christelijke verhaal verschijnt als “slechts één van de opties” (Boeve, 2000, p. 256), zij het dat het binnen dit model als referentiepunt verschijnt om de levensbeschouwelijke dialoog

te voeren. De dialoog wordt zowel intern (met eigen traditie: recontextualisering) als extern (met andere levensbeschouwingen) gevoerd.

Het hermeneutisch-communicatief vakdidactisch model

Verder wordt in de vakdidactiek het hermeneutisch-communicatief model naar voren geschoven. De motor van het lesgebeuren zijn de zogenaamde *hermeneutische knooppunten*. Dit zijn spanningen rond bepaalde levensbeschouwelijke onderwerpen die te wijten zijn aan conflicterende interpretaties. In het verloop van de lessen onderscheidt men vijf fases die in het leerproces aanwezig zijn (de dimensies van het didactische opbouwwerk).

De eerste fase ('reveleren') heeft tot doel om het hermeneutische knooppunt te herkennen in het maatschappelijke debat om het vervolgens nauwkeuriger te omschrijven: Wat is er in het geding? Welke maatschappelijke posities bestaan er m.b.t. deze problematiek? Vervolgens gaat men verder analyseren welke vooronderstellingen, botsende principes en mens-, wereld- en godsbeelden er schuilen onder de verschillende opvattingen.

In een tweede fase wordt de leergroep aangesproken ('mobiliseren') om de meervoudige interpretaties en (levensbeschouwelijke) spanningen van het knooppunt bloot te leggen. Hierbij is het van belang dat alle dimensies (ook de transcendente) van de mens worden aangesproken. Er wordt ook benadrukt dat de spanning moet worden vastgehouden in een open einde dat niet moraliserend is en de vrijheid niet aantast.

Vervolgens wordt er werk gemaakt om doelgericht met elkaar in gesprek te treden ('communiceren'). Men treedt in dialoog met de traditie en met elkaar om de knooppunten verder te ontwarren en samen te zoeken naar waarheid. Dit mag echter niet uitmonden in een valse synthese, er moet ruimte blijven voor verschil.

In fase vier probeert de leerkracht de resultaten van het communicatie- en reflectieproces samen te brengen ('consolideren') om meer inzicht en eenheid-in-verscheidenheid te bewerkstelligen. Men wil het proces capteren door een (tussentijdse) balans op te maken (bv. Welk nieuw licht heeft het gesprek geworpen op bepaalde elementen uit de traditie, cultuur, biografie?) en door bakens uit te zetten voor een vervolgtraject (Wat nemen we mee? Wat heeft nog meer uitklaring?).

De laatste fase heeft als doel om leerlingen aan te zetten elementen te 'integreren' in hun eigen biografie. Men wil ze "de beweging van naïviteit naar narrativiteit" laten maken door hen te confronteren "met alternatieve ingrediënten" uit de traditie, cultuur en biografie. Spoort dit verhaal (getuigenis, tekst, beeld...) met je eigen spontane levensbeschouwelijke aanvoelen of heeft je eigen narratief veranderd? Kan je je voorstellen dat andere mensen vanuit een verschillende perspectief anders reageren? Brengt dit verhaal hoop en liefde in mijn leven, dat van anderen en de gemeenschap?

Sacrale ruimte op school

Hetzelfde streven naar enerzijds het uitdragen van de eigen katholieke identiteit en anderzijds dialogale openheid naar andere levensopvattingen uit zich ook in de voorstellen die geformuleerd worden voor een sacrale ruimte op school (<https://www.kuleuven.be/thomas/page/dialogoschool-sacrale-ruimte/>). De ruimte is bedoeld als stilte- en ontmoetingsplek waar mensen alleen of samen kunnen stilstaan bij levensvragen.

Er wordt benadrukt dat deze plek bij voorkeur wordt gekenmerkt door de eigen christelijke identiteit, maar dat ze ook gastvrijheid moet uitstralen naar mensen met andere geloofsovertuigingen. Het moet een plaats zijn waar er vanuit verschillende perspectieven stil gestaan kan worden bij geloof, zingeving en levensbeschouwing.

2.2. Israëlitisch²⁷ godsdienstonderwijs

2.2.1. Inleiding

De joodse godsdienst is niet alleen een geloof, maar ook een systeem van (gedrags)regels, praktijken en morele waarden (Guigui, z.d., p. 4). Bovendien identificeert de joodse godsdienst zich nauw met het joodse volk en zijn geschiedenis en zijn “historische ervaring” (Klener, 2017)²⁸.

Het joodse godsdienstonderwijs omvat daarom verschillende “Joodse studiegebieden” (de Bijbel, de Hebreeuwse taal, de joodse praktijken en de geschiedenis) die nauw met elkaar verbonden zijn: “Enkel het geheel vormt het oorspronkelijke en levende Jodendom” (Guigui, z.d., p. 15).

Naast de specifieke aandacht die uitgaat naar de joodse cultuur en godsdienst werden “respect tonen voor diversiteit” en “burgerzin ontwikkelen voor de eigen gemeenschap en t.o.v. de nationale samenleving” als doelstellingen opgenomen (*Leerplan Israëlitische godsdienst*, z.d., p. 21).

In het voorwoord van het *Leerplan Israëlitische godsdienst* wordt gesteld dat een leerplan voor de leerkracht moeilijk toe te passen is wegens de verschillende achtergronden, milieus en

²⁷ Het woord ‘israëlitisch’ (met kleine letter) is een synoniem voor ‘joods’. Het gaat dan over religieuze aanduidingen. Men vindt deze woorden ook geschreven met een hoofdletter: het betreft dan een aanduiding voor een bevolkingsgroep, het Israëlitische of Joodse volk.

²⁸ Een van de centrale joodse gedachten is volgens Klener de idee van de ‘messiaanse tijd’, d.w.z. de droom dat het ooit beter wordt tegen beter weten in, ondanks de wisselvalligheden en de agressiviteit in de geschiedenis.

niveaus van de leerlingen (bv. kennis van het Hebreeuws). Daarom wordt het leerplan eerder voorgesteld als een bron waaruit leerkrachten leerstof kunnen halen die ze telkens aanpassen aan de situatie en de klassamenstelling. Het leerplan is samengesteld uit een aantal teksten van diverse auteurs²⁹ (meestal vertaald vanuit het Frans), opsommingen van doelstellingen, lesinhouden en lessuggesties.

2.2.2. Inhoudelijke thema's en didactische principes

Julien Klener (2017), erevoorzitter van het Centraal Israëlitisch Consistorie³⁰ van België, stelt dat een aantal zaken centraal staat in het joodse godsdienstonderwijs: de zedenleer, de geschiedenis van het joodse volk, de hoog- en feestdagen en de Hebreeuwse taal, die de religieuze draagkracht van het geloof ondersteunt. Ook in het leerplan komen deze elementen terug.

De zedenleer en de Wet

Er wordt gesteld dat het jodendom geen godsdienst is die gebaseerd is op “dogmatisch geloof”, maar een “leer van regels en wetten die zowel aan de gemeenschap van Israël wordt geopenbaard als aan elke persoon die deze gemeenschap vormen” (Dreyfus, z.d., p. 2). God heeft zich bekendgemaakt door een wetgeving, de Thora³¹, te overhandigen. Deze wetten bepalen de relaties van de mens met God, met zichzelf en met de ander. Ze omvatten zowel “regels, rituelen als een morele metafysica” (Dreyfus, z.d., p. 2). De leraar moet de leerlingen laten begrijpen dat het jodendom een “geopenbaarde Wetgeving” is die door rechtstreekse overdracht werd overgeleverd.

De Hebreeuwse taal

Aangezien de Thora en de commentaren erop in het Hebreeuws (en Aramees) zijn opgesteld, vormt het onderwijs van deze taal een belangrijk onderdeel van de lessen. Het is immers “een wezenlijke voorwaarde voor de verwerving van een reële Joodse cultuur” (Picard, z.d., p. 6). Als er vroeger veel nadruk werd gelegd op het louter machinaal kunnen lezen van het Hebreeuws, werd dit na de Tweede Wereldoorlog aangevuld met de studie van de Bijbel, de geschiedenis en de wetten.

²⁹ De auteurs zijn o.a. Robert Dreyfus (opperrabbin van België en inspecteur joodse godsdienst van de Franstalige gemeenschap), Albert Guigui (opperrabbin van Brussel en inspecteur joodse godsdienst), Marianne Picard (Franse opvoedkundige en directrice), Claude-Annie Gugenheim (een Franse pedagoge).

³⁰ Dit is de officiële vertegenwoordiging van het Belgische jodendom waarin de zeventien erkende Israëlitische gemeenschappen in ons land afgevaardigden hebben.

³¹ *Thora* betekent in het Hebreeuws ‘onderwijzing, instructie of wet’.

De joodse geschiedenis

De joodse geschiedenis vormt een ander belangrijk onderdeel in het Israëlitische godsdienstonderwijs waarin een narratieve aanpak wordt gehanteerd. Deze narratieve benadering uit zich in de verhalende en vertellende aanpak van de lessen geschiedenis waarbij het evenwel van belang is om “geen vervormd beeld” te geven door “overdrijving” of “verzwijging van de werkelijkheid” (Guigui, z.d., p. 14). Daarnaast staat een hermeneutische methodiek centraal waarin leerlingen zich moeten “identificeren met de held in een gegeven situatie”: ze moeten stilstaan bij het probleem waarvoor de held zich geplaatst ziet en de verschillende gevolgen overwegen. Geschiedenis moet op die manier “een levende geschiedenis worden”, stelt Guigui (z.d.), waarbij “de wijze waarop onze voorvaders de problemen hebben getrotseerd, de oplossingen die zij hebben bedacht en de gevolgen van hun houdingen . . . ons begeleiden bij de keus van de antwoorden die wij tegenover de problemen van onze tijd moeten geven” (p. 14).

De feesten

De studie van de joodse kalender en de feesten wordt beschouwd als “een van de fundamentele aspecten van de opvoeding” (Gugenheim, z.d., p. 10). Voor Gugenheim dankt het joodse volk zijn duurzaamheid tijdens de 2000 jaar van ballingschap aan de “heiligheid van de tijd”³² waarvan deze feesten deel uitmaken (p. 10). Het onderwijs van de feesten moet verschillende leerdoelen raken. Op cognitief vlak moeten leerlingen bijvoorbeeld informatie krijgen over de historische context, de fundamentele teksten en bepaalde geboden. In feite komen in het onderwijs van de feesten verschillende studiedomeinen samen en kunnen ze geïntegreerd worden (Gugenheim, z.d., p. 11): de geschiedenis, de wetten, het Hebreeuws, het gebed.

Didactische principes

Er wordt gepleit om de lessen te laten aansluiten bij dagelijkse gebeurtenissen en de ervaringen van het kind, die een opstap kunnen zijn om thema's uit het jodendom te behandelen (bv. de joodse opvatting van dood en rouw, liefdadigheid, de heiligheid van het leven).

Gugenheim (z.d.) geeft in haar bijdrage over de feesten het advies om “weinig ‘schoolkarakter’” (p. 11) aan de les te geven. Ze bedoelt hiermee om het ex-cathedraonderwijs te beperken ten voordele van werkvormen die een actieve participatie van de leerlingen vereisen.

³² De “heiligheid van de plaats” betreft de synagoge.

2.3. Protestants-evangelisch godsdienstonderwijs

2.3.1. Inleiding

De basis van het protestants-evangelisch godsdienstonderwijs (PEGO)³³ is de Bijbel (Wursten, 2017). De Bijbel is niet alleen een belangrijk leermiddel, de Bijbel is binnen het PEGO ook een voornaam leerdoel, d.w.z. “het boek kennen en kunnen interpreteren” (Wursten, 2017). Binnen de protestantse beweging is zeker dit laatste een centraal gegeven.

2.3.2. Doelstellingen, inhoudelijke thema's en didactische principes

Doelstellingen

Het uiteindelijke doel van PEGO is “de persoonlijke levensbeschouwelijke ontwikkeling” (Wursten, 2017). De leerlingen verwerven relevante competenties voor hun privéleven, hun leven als gelovige en gemeentelid, hun beroepsleven en voor het begrijpen van en functioneren in de samenleving

De inhoudelijke kennis beslaat voornamelijk twee grote gebieden: de Bijbel en de kerkgeschiedenis. Wat de Bijbel betreft, is het de bedoeling dat leerlingen “hun inzicht in het wezen, de boodschap en de achtergronden van de Bijbel” (*Algemene doelstellingen Pego*) verdiepen. De kerkgeschiedenis moet de leerlingen inzicht doen krijgen in het ontstaan van het christendom en de verschillende christelijke kerken, met bijzondere aandacht voor de verschillende protestantse denominaties.

Een tweede cluster van doelstellingen betreft het “inzicht in de betekenis die het geloof in God en Jezus Christus in hun leven kan hebben” (*Algemene doelstellingen Pego*): bijvoorbeeld het

³³ Het protestants-evangelische godsdienstonderwijs wordt georganiseerd door een officiële, erkende instantie (Comité PEGO), maar deze instantie valt niet samen met een kerk. Ze is divers samengesteld. Dit heeft te maken met een typisch kenmerk van de protestantse wereld, namelijk dat er geen hiërarchisch instituut is en (dus) ook geen centraal aangestuurde geloofsvisie. Er is enkel een boek, de Bijbel. Het Comité PEGO is bevoegd voor de leerplannen die door de leerplancommissies worden ontwikkeld.

besef van de betekenis van de geloofskeuze voor Jezus Christus, inzicht in de betekenis van de Bijbel voor het persoonlijk leven, het gezin, de kerk en de maatschappij.

Tot slot is het de bedoeling dat leerlingen “een open houding ten aanzien van de samenleving ontwikkelen”, vanuit een Bijbelse levensvisie: bv. liefde en respect hebben voor alle mensen, kennis van andere godsdiensten en levensbeschouwingen. De lessen vormen een bijdrage tot de opbouw van een democratische samenleving (Voskuil, 2019, p. 73) waarin verscheidenheid als een verrijking kan worden ervaren en onverdraagzaamheid gecounterd wordt door respect voor ieder mens, ook al is zijn waardebeleving en denken anders. Het is een vorm van integratie waarin de eigenheid en de specificiteit van het eigen perspectief niet geneutraliseerd worden en die als een “eenheid in de verscheidenheid” wordt benoemd.

Inhouden

In de eerste graad ligt de nadruk op het “leren kennen van het *eigen verhaal*” (*Leerplannen PEGO SO: studiedag beginnende leerkrachten*). Dit houdt voornamelijk in dat een heel aantal verhalen uit het Oude en het Nieuwe Testament wordt bestudeerd.

In de tweede graad komen “het *andere*” en “de vragen rond eigenheid/verschil” (*Leerplannen PEGO SO: studiedag beginnende leerkrachten*) aan bod. Hier worden drie leerlijnen onderscheiden.

Leerlijn 1 handelt over de kerkgeschiedenis met bijzondere aandacht voor de reformatie (“vanwege de identiteit”), Luther en de verdere ontwikkelingen in de reformatorische tak. Doel hiervan is om de eigen levensbeschouwing beter te leren kennen enerzijds en te leren omgaan met de interne diversiteit anderzijds. Leerlijn 2 betreft de verdieping van de bijbelkennis door verbreding (achtergrondkennis, info) en verbinding (met het eigen verhaal en de wereld waarin wij leven). De Bijbel wordt hierbij gezien “als ‘woord’ dat om antwoord vraagt” (*Leerplannen PEGO SO: studiedag beginnende leerkrachten*).

In leerlijn 3 maken de leerlingen kennis met stromingen uit de andere abrahamitische godsdiensten: jodendom, islam, de orthodoxe kerk en het katholicisme.

In de derde graad wil men verschillende gebieden (kennis, vaardigheden) integreren, zowel op persoonlijk vlak als met het oog op de samenleving en het omgaan met andere opvattingen. Er wordt rond een 10-tal thema’s gewerkt zoals hedendaagse religiositeit en spiritualiteit, verlichting en secularisering, de ordening van het openbare leven, andere godsdiensten, relatievorming en seksualiteit, vragen rond het begin en het einde van het leven, leven met onzekerheid en verwachting.

Didactische principes

In het leerproces staat, zoals gezegd, de tekst (de Bijbel) centraal. Leerlingen moeten enerzijds hun “eigen visie aan de Bijbel kunnen verbinden” en anderzijds ook andere interpretaties kunnen verstaan (Wursten, 2017). Toch wil men het leerproces niet “laten ontaarden in verbaliteit en cognitiviteit” (Wursten, 2017). Daarom is het belangrijk dat er “aansluiting met de leefwereld” van de leerlingen³⁴ wordt gezocht, die “leren door te exploreren”.

Verder wordt er gesteld dat “het leven ‘dat je beschouwt’ een leven is dat je deelt met anderen” en dat levensbeschouwelijk leren enkel kan ‘in aanwezigheid van de ander’” (Wursten, 2017).

2.4. Anglicaans godsdienstonderwijs

2.4.1. Inleiding

De Anglicaanse Kerk vormt slechts een kleine gemeenschap in België waardoor het aantal leerlingen dat Anglicaanse godsdienstonderwijs (AGO) volgt erg klein³⁵ is. Het leerplan is daarom zo opgesteld dat de lessen aan kleine groepen of zelfs individuen kan worden gegeven en dat leerlingen op eender welk punt kunnen instappen zonder vitale leerstof te moeten inhalen³⁶. Bovendien zou de stof ook kunnen worden gegeven door iemand die “geen uitgebreide blootstelling van de Anglicaanse Kerk heeft gehad” aangezien een aanzienlijk stuk van het materiaal “niet verschillend is van wat onze broeders en zusters uit andere delen van Christus’ Kerk geloven” (*Leerplan voor het anglicaanse godsdienstonderwijs*, 2010, p. 1).

Robert Innes stelt in de introductie van het leerplan dat het anglicanisme zowel katholieke als protestantse kenmerken heeft: katholiek in zijn eerbied voor de liturgie en zijn bisschoppelijke structuur; eerder protestants in zijn theologie. Het leerplan AGO reflecteert deze dubbele inborst. ‘Katholieke’ doelstellingen zijn bijvoorbeeld het ontwikkelen van een basisbegrip van de eredienst van de Anglicaanse Kerk (bv. liturgie, gebed, sacramenten, de rol van kunst en muziek), van het kerkelijk jaar en de grote feest- en heiligendagen. ‘Protestantse’ doelstellingen zijn bijvoorbeeld kennis van de Bijbel en zijn ontstaansgeschiedenis

³⁴ Voor het beroepsonderwijs werkt men hiervoor met een pedagogisch-didactisch kader dat gebaseerd is op de levensvragen van de doelgroep.

³⁵ In het schooljaar 2021-2022 waren er dat in het Vlaamse secundair onderwijs tien (cf. supra).

³⁶ Dit heeft o.a. te maken met de zogenoemde ‘expats’ waardoor kinderen vaak niet gedurende hun hele schoolcarrière in België verblijven.

2.4.2. Doelstellingen en inhoud

Doelstellingen

Het leerplan stelt drie algemene doelstellingen van het AGO voorop. Ten eerste de ontwikkeling van de leerling als persoon waarin de jongere zelfdiscipline ontwikkelt en zich ontplooit als een verantwoordelijk individu in de wereld. Ten tweede staat de kennis over de verschillende christelijke denominaties en de specificiteit van het anglicanisme binnen dit spectrum voorop. De laatste algemene doelstelling is “het ontwikkelen en bevestigen van een christelijke en anglicaanse identiteit” (*Leerplan voor het anglicaanse godsdienstonderwijs*, 2010, p. 2) met aandacht en waardering voor andere levensbeschouwingen.

Verder is het een uitdrukkelijke betrachting om de leerlingen inzicht bij te brengen in de manier waarop we de Bijbel kunnen interpreteren in de moderne wereld en hoe we zijn waarden en voorbeelden kunnen vertalen naar het dagelijkse leven. Leerlingen worden er tevens toe aangezet om na te denken over de uitdagingen die de moderne tijd stelt en de antwoorden die de Kerk hierop geeft.

Ten slotte zijn naast kennis over en respect voor de religieuze en culturele diversiteit in de samenleving, de kennis over en het respect voor de andere christelijke denominaties en de positionering van de Anglicaanse Kerk (in haar diversiteit³⁷) een ander opvallend kenmerk. Daarnaast wordt er ook aandacht geschonken aan het ontstaan en het doel van de oecumenische beweging.

Inhoud

De inhoud van de lessen doorheen de zes studiejaren is opgebouwd rond vier domeinen waaruit elk jaar een onderwerp wordt behandeld: kerkgeschiedenis, de Bijbel, religiestudies, kerk & eredienst³⁸. Daarnaast wordt er elk jaar een onderwerp gekozen dat een hedendaagse ethische kwestie aansnijdt zoals euthanasie, homoseksualiteit of genetische manipulatie. In het laatste jaar tot slot kunnen onderwerpen aan bod komen die nog niet zijn behandeld (bv. uitdagingen van de moderne tijd voor Kerk en cultuur).

³⁷ Naast de *Church of England* zijn er nog de *Free Church of England* en de zogenaamde *continuing churches*, die zich bijvoorbeeld uit ongenoegen over de priesterwijding van vrouwen ontwikkeld hebben.

³⁸ In het 3^e jaar bijvoorbeeld komen zo respectievelijk volgende thema's aan bod: kerkgeschiedenis van de middeleeuwen, het boek Jesaja, het hindoeïsme en het boeddhisme en tot slot het kerkelijk jaar.

2.5. Orthodox godsdienstonderwijs

2.5.1. Inleiding

De Orthodoxe Kerk is een van de drie hoofdvormen van het historische christendom³⁹. Voor de Orthodoxe Kerk is 'geloof' niet primair het aannemen van een stelsel van morele of dogmatische regels of een strikte leer, maar voornamelijk een biddende gerichtheid op het hemelse. Zij legt veel nadruk op spiritualiteit, mystiek en inkeer en zij ziet zichzelf in eerste instantie als een liturgische en aanbiddende kerk: een "gemeenschap van mensen in een proces van onvolledige volledigheid, die zich steeds meer en meer realiseert in de mysteries of sacramenten van de kerk." (*Orthodoxe godsdienst: startbundel voor de beginnende leerkracht*, p. 5). Bouw- en decoratiekunst, symbolen en rituelen⁴⁰, muziek en iconografie, de liturgie zijn manieren om met het eeuwige in dialoog te treden en om de verbondenheid met het mysterie van God te beleven en vormen dan ook onderdeel van het leerplan.

2.5.2. Inhouden en didactische principes

Waar men in het lager onderwijs vooral "verwondering" (*Orthodoxe godsdienst: startbundel voor de beginnende leerkracht*, p. 6) wil wekken en er eerder voor een "catechetische" benadering wordt gekozen, verschuift de nadruk in het secundair onderwijs naar "het wekken van het metafysisch reveil"⁴¹ en is de benadering meer theologisch.

³⁹ Het grote schisma in de 11e eeuw (1054) tussen het westelijke en het oostelijke deel van de christenheid van het vroegere Romeinse Rijk resulteerde in de splitsing van de Byzantijnse of orthodoxe patriarchaten en het patriarchaat van Rome, de Latijnse of rooms-katholieke Kerk.

⁴⁰ Een voorbeeld van deze sterk geritualiseerde praktijk is het maken van het orthodoxe kruisteken. De gelovige richt zich hierbij naar de icoon, laat zijn armen naast zijn lichaam hangen, brengt duim, wijs- en middelvinger bij elkaar (zij representeren de drie-eenheid), de twee andere vingers buigt hij naar de handpalm toe (zij vertegenwoordigen de twee naturen van Christus: volledig God en volledig mens). Door de hand te bewegen naar zichzelf, maakt hij het teken van incarnatie (menswording) van God. Hij raakt het voorhoofd aan, de borst, de rechterschouder en tot slot de linkerschouder. Zo offert hij zijn gedachten (hoofd), gevoelens (borst), zijn goede daden (rechts) en zijn slechte daden (links) op aan God en vraagt om vergeving. Het teken van rechts naar links herinnert aan de 'goede' rover die tegelijk met Christus werd gekruisigd, berouw toonde en naar het paradijs ging. Dit doet hij tweemaal. Na elk kruisteken buigt hij en raakt hij de grond aan. Dan gaat hij met de mond tot bij de icoon en kust deze (hart, emoties). Dan met het voorhoofd (rede, verstand). Ten slotte maakt hij nog een derde kruisteken. Door de grond aan te raken erkent hij zijn onvolkomenheid door ons aards geschapen zijn. (<http://www.orthodoxekerkbreda.nl/over-orthodoxie/over-het-orthodox-geloof/>)

⁴¹ De tekst verwijst hier naar een artikel uit *Le Monde* (24/11/1995) waarin de auteur, C. Castoriadis, stelt dat de filosofie na Heidegger tijden heeft beleefd waarin het einde van de metafysica werd afgekondigd

Er wordt benadrukt dat het van belang is om levensbeschouwelijke vorming in verbinding met het “reële leven” (*Orthodoxe godsdienst: startbundel voor de beginnende leerkracht*, p. 6) te geven. Verschillende maatschappelijke gebeurtenissen en schoolactiviteiten komen aan bod om hierover een visie en een standpunt te ontwikkelen. Leerlingen leren eerst observeren, zaken situeren in hun (maatschappelijke) context om vandaaruit het verschijnsel te begrijpen en ten slotte te beoordelen vanuit de eigen levensbeschouwing.

Bij het vormen van de persoonlijkheid staat het spanningsveld “orthodoxie versus moderniteit” (*Orthodoxe godsdienst: startbundel voor de beginnende leerkracht*, p. 6) centraal. Men heeft tevens aandacht voor “de leer over de mens” (*Orthodoxe godsdienst: startbundel voor de beginnende leerkracht*, p. 6) en in het bijzonder voor het “existentieel avontuur van jonge mensen” in verbinding met de domeinen van de ethiek en de ecologie. Dogma’s worden ook niet opgevat als voorafgaande regels, maar bestaan erin ondersteuning te bieden aan de zoekende (De Bruyn, 2019, p. 65).

In de orthodoxe godsdienstlessen worden de bronnen van het christelijk geloof ter sprake gebracht door terug te gaan naar de herkomst en door de evolutie ervan te bestuderen. Men wil op die manier begrippen en concepten van onder het stof van de geschiedenis halen om zo tot een herdefiniëring en een herbronning te komen. In de orthodoxe visie presenteert de levensbeschouwelijke traditie zich immers vanuit het “synodaal geheugen” (Verbeke, 2017), d.w.z. vanuit een levend geheugen van mensen die als pelgrims samen op weg zijn. De orthodoxe leer wordt volgens Verbeke daarom ook een existentiële of participatietheologie genoemd. Theologie is daarbij de studie van concepten die conciliair zijn overeengekomen om geloofsrealiteiten en geloofspunten uit te drukken. Hierbij moet er steeds aandacht worden besteed aan het historisch perspectief en de context waarin de gebeurtenissen plaatsvonden. De leer wordt immers van generatie op generatie doorgegeven en de traditie moet telkens opnieuw worden geactualiseerd en worden afgestemd op de hedendaagse realiteit.

Verschillende aspecten komen aan bod: historisch, liturgisch, Bijbels, theologisch, kunsthistorisch, maatschappelijk. Zo staat in het leerplan van het 5^e jaar ASO o.a. het volgende op het programma:

en filosofie zich anders ging oriënteren (deconstructie, analytische filosofie, pragmatisme). Naast deze interne crisis waren er volgens de auteur ook historische factoren die ervoor zorgden dat filosofie geen echte plaats had in het maatschappelijk debat: communistische dictaturen, religieus fundamentalisme, de kolonisering van de techno-wetenschappen. Maar er is een omkering merkbaar waardoor de filosofie terug zijn rol kan vervullen om zijn eigen overtuigingen aan analyse te onderwerpen. Filosofie moet bij mensen opnieuw ‘thaumazein’ opwekken, zich verwonderd vragen stellen bij de wereld, het bestaan en de waarheid en op die wijze een tegengif bieden tegen ideologisch fanatisme en eenzijdig techno-wetenschappelijk denken.

- Historisch: de geschiedenis van de Russische Kerk (de doorstroming van de Byzantijnse naar de Slavische wereld, de hervormingspolitiek van Peter de Grote, het verband tussen nationaal reveil en etnofyletisme⁴² enz.)
- Heiligen: hun bijdrage aan de orthodoxie, terugkomende elementen in het leven van heiligen (strijd, twijfel, vernedering, gebed, ascese, vasten, drang naar vereniging met God...)
- Liturgie: de zin en de betekenis van de eucharistie
- Bijbel: verhalen uit het Nieuwe Testament en de overeenkomstige voorafbeelding uit het Oude Testament (bv. de opstanding van het dochttertje van Jairus: Lucas 8, 41-56 en Jeremia 17, 14-18)
- Dogmatisch-theologisch: sacrament van de biecht (het proces van berouw, ommekeer/inkeer, terugkeer, opgang, licht); mysterie en dimensie van de Persoon (inleiding tot de orthodoxe antropologie: de geboden van God en de vrijheid van de mens, beseffen dat de mens een belangrijke roeping heeft gekregen in de schepping: God zoeken en kennen, het inzicht medewerker te zijn aan de voltooiing van de schepping)
- Kunsthistorisch: evolutie van de iconostasis (iconenwand)
- Maatschappelijke onderwerpen probeert men zoveel mogelijk te laten aansluiten bij de actualiteit en de leefwereld van de jongeren; hierbij stelt men zich ook tot doel om de levensbeschouwing van de anderen te verkennen en hiermee te leren omgaan.

De didactiek zit in de inhoud, nl. het “denken in de relationaliteit”⁴³ (Verbeke, 2017). Het menselijk verhaal wordt immers opgevat als “een open vraag, die ik aflees op het gelaat van de ander” (Verbeke, 2017). Dit sluit de monoloog uit en roept op tot een onophoudelijk proces van dialoog. Toegespitst op de inter- en intralevensbeschouwelijke⁴⁴ competenties wordt opnieuw het respect voor de context benadrukt. Begrip en dialoog zijn geen vanzelfsprekendheden en vaak staan vooroordelen en beeldvorming ze in de weg.

⁴² Richting in de oosterse kerken die godsdienst en etniciteit met elkaar verbindt. De term werd gebruikt tijdens de pan-orthodoxe synode van 1872 om het religieuze nationalisme aan te kaarten als een vorm van moderne ketterij: de bestemming van de Kerk kan immers niet verbonden worden met het lot van één ras of natie. Wellicht kan de in 2020 geopende Hoofdkathedraal van de Russische Strijdkrachten in de buurt van Moskou hier ook toe gerekend worden. De kathedraal is gebouwd door het ministerie van Defensie ter nagedachtenis van de Tweede Wereldoorlog en verbindt de Russisch-orthodoxe kerk met een patriottische ideologie.

⁴³ Verbeke parafraseert in dit geval Arnold Toynbee die stelt dat een maatschappij niet gemeten wordt aan het aantal mensen, maar aan de relaties tussen de mensen.

⁴⁴ Verbeke (2017) wijst erop dat binnen bepaalde klasgroepen grote verschillen zijn tussen orthodoxe leerlingen afkomstig uit West-Europese landen en uit de voormalige Oostbloklanden waarin de reformatie, het humanisme en de verlichting een veel kleinere rol hebben gespeeld en die jarenlang onder het juk van het atheïstisch communisme hebben geleefd (bv. houding tegenover homoseksualiteit).

2.6.Niet-confessionele zedenleer

2.6.1.Inleiding

Niet-confessionele zedenleer (NCZ) vertrekt vanuit de basisprincipes van een vrijzinnig humanistische levenshouding en profileert zich daarmee uitdrukkelijk niet als een neutraal vak (Borms, 2017). “Vrij onderzoek” (Borms et al., 2017, p. 7; Borms, 2017) is er een kernbegrip. Dit moet niet enkel worden opgevat als een wetenschappelijke methode, maar ook als een “manier van omgaan met levensbeschouwelijke en morele vragen”. “Niet alle levensvragen zijn eenduidig wetenschappelijk op te lossen” (Borms et al., 2017, p. 7): “na de opsomming van de feiten, komt de keuze” (Borms, 2017). Vrij onderzoek “als levenshouding” impliceert eveneens een openheid tot dialoog met anderen (luisterbereidheid, inlevingsvermogen, perspectiefwisseling) en met jezelf (jezelf in vraag stellen). De dialoog moet “een vrije ruimte” creëren “waarin gezagsargumenten, manipulatie en demagogie” worden ingeruild voor “redelijk overleg” en “argumenten” (Borms et al., 2017, p. 7). Op die manier ontwikkelen we “meningen” die een “mentale kaart” vormen “waarmee we ons oriënteren in de wereld en zin geven aan het leven” en die “existentieel en politiek ons gedrag sturen” (Borms et al., 2017, p. 8).

2.6.2.Doelstellingen en inhouden

Doelstellingen

De grondbegrippen van het vrijzinnig humanisme werden vertaald in vijf procesdoelen: autonomie, moreel denken, humaniseren, verantwoordelijkheid en zingeving.

Leerlingen brengen tot **autonomie**, hen zelfstandig leren denken en handelen, is een eerste doel. Daarbij gaat het niet enkel om het formuleren van een eigen zienswijze, maar de eigen visie moet ook worden uitgedaagd. Het gaat om het bijbrengen van de attitude om de eigen denkbeelden aan een onderzoek te onderwerpen om zo tot een verantwoord oordeel en een gemotiveerde keuze te komen. Dit onderzoek houdt onder meer in dat we rekening houden met de gevolgen van ons handelen voor onszelf, de anderen en de omgeving. Autonomie is “geen individualistisch manifest” (Borms, 2017), zij moet steeds worden gezien in relatie en solidariteit met de anderen en de wereld. “Autonomie betekent niet dat we als individuen geen nood aan anderen zouden hebben. Evenmin is het autonome individu enkel bezorgd om zichzelf” (Borms et al., 2017, p. 7).

De ontwikkeling van betrokkenheid op de ander en de omgeving is ook een belangrijk aspect in de waardeontwikkeling van leerlingen (**moreel denken**). Moreel denken is niet moraliseren, zeggen wat je moet denken en doen. Leerlingen leren daarentegen zelfstandig waarden ontdekken en verhelderen, maar doen dit in verbinding met hun omgeving en met het verleden en de toekomst. De leerlingen worden bovendien uitgedaagd om na te denken over hun waarden en morele kader (bv. de veralgemeenbaarheid ervan), om zich in te leven in anderen en om alternatieven te ontwikkelen.

In procesdoel 3 (**humaniseren**) reflecteren de leerlingen wat humaan samenleven inhoudt en oefenen ze zich in humaan samenleven. Het is gebaseerd op de erkenning van menselijke waardigheid en het verkrijgen van controle over het eigen leven. Opnieuw staat de verbondenheid van het individu met zijn omgeving (klas, samenleving, wereld) centraal, wat moet leiden tot verantwoordelijkheid en actief burgerschap.

In procesdoel 4 leren leerlingen **verantwoordelijkheid** opnemen voor hun handelen en verkennen ze dit in de ruimte (t.a.v. de wereld / natuur) en in de tijd (t.a.v. toekomstige generaties) op verschillende vlakken (bv. wetenschap en techniek).

Het laatste procesdoel raakt aan de vraag van **zingeving**, het richting en invulling kunnen geven aan het leven. Het vrijzinnig humanisme is meer dan respect tonen voor democratische waarden, mensenrechten en het leiden van een gelukkig leven in materiële zin. Het is tevens een “existentieel humanisme” (Borms, 2017) waarbij de mens niet als enige zindrager wordt beschouwd (antropocentrisme); bovendien is er aandacht voor de kwetsbaarheid en feilbaarheid van het bestaan.

Inhoud

De procesdoelen worden gerealiseerd a.d.h.v. concrete thema's. Elk thema kan gesitueerd worden in een van de negen themavelden die een brede omschrijving van leerinhouden geven:

- Identiteit
- Vrijzinnig humanisme
- Samenleven, democratie en burgerschap
- Een waaier van levensbeschouwingen: identiteit in dialoog
- Economie
- Wetenschap
- Milieu
- Kunst
- Communicatie en media

In het leerplan worden per themaveld concrete thema's gesuggereerd die de leerkracht moet verbinden met de procesdoelen. Het thema wordt vervolgens in zijn levensbeschouwelijke en morele dimensie bestudeerd. Onder het themaveld economie vallen bijvoorbeeld eerlijke wereldhandel en grondstoffen, arbeid als zingeving enz.

2.7. Islamitisch godsdienstonderwijs

2.7.1. Inleiding

Islam en onderwijs zijn de twee grondthema's waarrond het onderwijsprogramma tot stand is gekomen. Het programma werd geschreven met aandacht voor de ontwikkelingen binnen de EU wat betreft de benaderingen en normen m.b.t. godsdienst en (godsdienst)onderwijs. Het onderwijsprogramma wordt tevens geschetst tegen de achtergrond van grote ontwikkelingen in wetenschap en technologie en een snel groeiende en veranderende informatiemaatschappij. Daarom "hangt de toekomst van het individu en van de samenleving nauw samen met hun capaciteiten om informatie te vergaren, informatie te gebruiken en zelf informatie te produceren" (Commissie voor de samenstelling van de leerplannen van de EMB & vzw Centrum Islamonderwijs [Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs], 2012, p. 5). Dit alles "vraagt om een modern onderwijs op basis van informatieproductie" (informatie opzoeken, analyseren, communiceren, discussiëren enz.) (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 5). Met betrekking tot godsdienstonderwijs betekent dit: "De opgroeiende generatie correcte informatie aanbieden over godsdienst en jongeren sensibiliseren" (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 7). Jongeren moet worden geleerd informatie in vraag te stellen: nagaan met welke intentie, voor wie en in welke context informatie wordt gebruikt.

Naast deze en andere vaardigheden, somt het leerplan ook een reeks waarden op die de leerlingen worden meegegeven (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 19): rechtvaardigheid, gematigdheid, geduld, broederschap, liefde, toewijding...

2.7.2. Doelstellingen en inhouden

Doelstellingen

Volgende algemene doelstellingen staan voorop in het leerplan (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 5): leerlingen ontwikkelen zich op verschillende vlakken (lichamelijk, geestelijk, emotioneel, moreel enz.) tot persoonlijkheden die onafhankelijk en wetenschappelijk kunnen denken met een brede kijk op de wereld; ze hebben verantwoordelijkheidszin en

respecteren de mensenrechten; ze bereiden zich voor op een leven in de maatschappij waarin ze gelukkig zijn en bijdragen tot het algemeen welzijn van de samenleving.

Verder wordt ook het belang onderstreept dat leerlingen op kritische wijze informatie leren opzoeken en er mee leren omgaan (cf. supra).

Inhoud

Vijf centrale pijlers

Er zijn vijf thema's waaraan primair aandacht moet worden geschonken in de lessen islam (Azzouz, 2017; Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, pp. 8-10): respect voor de mens, de vrijemeningsuiting, vrijheid, het morele en het culturele erfgoed.

Een eerste thema is dat van het *respect voor de mens*, die men in al zijn aspecten probeert te begrijpen. De mens wordt gezien als een meerlagig wezen dat uit verschillende identiteiten bestaat, waarvan de levensbeschouwelijke identiteit er één is (Azzouz, 2017). Daarnaast beschouwt men elk mens als een lid van "één grote familie"⁴⁵ (Azzouz, 2017), als een deel van de mensheid. De mens wordt ook gezien als een zingevend wezen dat betekenis probeert te geven aan zijn activiteiten, dat zijn bestaan in verbinding ziet met het verleden en de toekomst en dat in voortdurende ontwikkeling is in een steeds veranderende wereld.

De tweede pijler is het *respect voor de vrije meningsuiting*. Hij vertrekt van de afwijzing van de idee dat de eigen waarheid zaligmakend is⁴⁶. De waarheden van anderen kunnen immers ook waardevol zijn en mede "de hele werkelijkheid alomvattend weerspiegelen" (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 8). Meer nog, er wordt gesteld dat de ontwikkeling van het eigen denken slechts mogelijk is indien men tegenspraak duldt en de eigen opvattingen in vraag kunnen worden gesteld. Onze ideeën en opvattingen berusten immers vaak op impliciete of expliciete vooronderstellingen die persoonlijk, historisch of cultureel bepaald zijn. Het is van belang dat leerlingen met deze verschillende achtergronden en opvattingen kunnen omgaan, "om te kunnen luisteren en verschillen te kunnen tolereren" (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 8), zelfs als ze het er niet mee eens zijn.

Pijler drie berust op het *respect voor vrijheid*. Elke vorm van onderdrukking van de mens staat haaks op de vrijheid van elke mens om zijn eigen weg te gaan in zijn zoektocht naar het goede. In dit verband wordt het onderscheid benadrukt tussen "iets doen voor Allah" (ter wille van Allah, handelen "vanuit een bewustzijn van de aanwezigheid van de schepper") en "iets doen in zijn naam", dat uitgaat van de "misvatting . . . dat men het recht heeft en bevoegd is om in naam van Allah te handelen" (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 9). Op gelijkaardige

⁴⁵ Een grote familie, want vanuit islamitisch oogpunt is elke mens geschapen door God (Azzouz, 2017).

⁴⁶ Azzouz brengt dit o.a. in verband met de verschillende achtergronden van moslimjongeren die met elkaar kunnen botsen: gaande van orthodoxe (streng in de leer) tot eerder liberale opvattingen.

wijze wordt het verschil onderstreept tussen de Koran, die goddelijk is, en de interpretatie en de toepassing ervan die menselijk zijn. Dit heeft tot gevolg dat “niemand het recht heeft om zijn eigen opvatting aan anderen op te dringen door te stellen dat hij ‘in naam van Allah handelt’” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 9). Voor Azzouz houdt het respect voor vrijheid ook in dat men de leerlingen vrij laat in hun keuze om te participeren in de praktiserende aspecten van het islamitische geloof (bv. hoofddoek, vasten, gebed).

Het *respect voor het morele* vervolgens komt voort vanuit de vaststelling dat de moderne tijd wel veel voortuitgang heeft geboekt op technisch vlak, maar dat de morele aspecten of implicaties vaak onderbelicht blijven. Daarom is het van belang om de eigen tijd vanuit moreel oogpunt in vraag te stellen. De ontwikkeling van het morele denken en het reflecteren vanuit morele concepten moet op die manier het morele perspectief op de realiteit terug onder de aandacht brengen en ervoor zorgen dat mensen er ook naar handelen.

De laatste pijler is het *respect voor het culturele erfgoed*. Het doel hiervan is niet om de leerlingen te overladen met informatie over het religieuze en culturele erfgoed en mooie literaire verhalen, maar om hen aan te zetten tot denken. Er moet daarom nagedacht worden over de keuze die men maakt bij de selectie van de leerstof zodat de materie ook waardevol is voor het reflecteren over “de problemen van het leven” en ook kan worden ingezet als “middel . . . om het contact met Allah, met zichzelf en met anderen vorm te geven” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 9). Daarnaast is het van belang om steeds de context waarin dit erfgoed tot stand is gekomen, voor ogen te houden, zodat het niet klakkeloos wordt overgenomen, maar men erover nadenkt vanuit de eigen tijd.

Zes studiedomeinen

De islamlessen zijn opgebouwd rond zes studiedomeinen, die inhoudelijk met elkaar verbonden zijn en waarin begrippen uit verschillende disciplines gebruikt worden om de leerstof te kaderen (bv. psychologie, sociologie, theologie, islamitisch recht, (godsdiens)tgeschiedenis, ethiek, filosofie): “Alle goddelijke en menselijke verklaringen die de mens centraal stellen, verrijken de methodes om de mens te leren kennen, begrijpen en beoordelen” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 8).

Het eerste studiedomein betreft de *geloofsleer*: de heilige boeken, het geloof in Allah, de profeten, het leven op aarde en het hiernamaals, enz.

Het studiedomein van het *gebed* houdt het volgende in: de gebeden, gebedshuizen, de ramadan, de armenbelasting (zakât), de bedevaart (haddj), hygiëne enz. De leerlingen maken o.a. kennis met het gebed (as-salâtoe), de vasten en het offer waarbij er zowel aandacht is voor de kennis hierover als de praxis.

Studiedomein drie gaat over *het leven van de profeet Mohammed*. Verschillende aspecten van Mohammed worden behandeld: Mohammed als mens (zijn leefomgeving en levensloop) en als

profeet (zijn predikingen in Mekka en Medina). De leerlingen “leren hun godsdienst begrijpen door, naast de rede en de openbaring, actief gebruik te maken van de hadîs en de soenna”⁴⁷ (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 23).

Het volgende studiedomein betreft de *Koran*, het enige van de door moslims erkende heilige boeken⁴⁸ dat zuiver zou zijn overgeleverd en dat de geboden van Allah bevat. Er wordt benadrukt dat het belangrijk is om de Koran juist te interpreteren en dat de leerlingen bewust moeten worden gemaakt van vormen van extremisme en misbruik van godsdienst. Zo leren ze over de samenstelling van de Koran tot boek⁴⁹, krijgen ze inzicht in de parabels en leren ze de Koran als bron en leidraad gebruiken voor het eigen leven (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 24).

Het vijfde studiedomein is dat van de *zedelijkheid*. Onder zedelijkheid verstaat men een “verzameling van gedragingen en normen” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 25) die verwijzen naar een aantal gemeenschappelijke waarden (bv. het belang van rechten en vrijheden voor individu en samenleving) of naar waarden die gebonden zijn aan een specifieke godsdienst (c.q. islam). Dit studiegebied wil de leerlingen “inzicht geven in de relatie godsdienst-ethiek en in het belang van ethische en religieuze waarden in de individuele ontwikkeling en in de maatschappelijke vrede” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 25).

Het laatste studiedomein is dat van *godsdienst en cultuur*. Een aantal topics komt hierin aan bod, zoals de hidjrî kalender⁵⁰, de feestdagen en het huwelijk in de islam. Daarnaast komt het thema islam en wetenschap aan bod. Zo wordt gesteld dat de islam de mensen aanspoort om hun rede te gebruiken en belang hecht aan zowel godsdienst als wetenschap: beide zijn er “voor het geluk van de mensheid” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 27). Er wordt aangehaald dat de islam ook heeft bijgedragen tot de ontwikkeling van verschillende wetenschappen⁵¹. Daarnaast wordt aandacht geschonken aan de schoonheid en esthetiek als

⁴⁷ De hadîs (< Arabisch, ‘wat men vertelt’, ook geschreven als hadith) zijn in verzamelingen vastgelegde overleveringen over het doen en laten en de uitspraken van Mohammed. Via deze overleveringen kent men de soenna, de manier (weg) van de profeet. Voor veel moslims vormen de hadîs een aanvulling op en interpretatie van de Koran.

⁴⁸ De islamitische heilige boeken zijn de documenten waarvan moslims geloven dat ze door God aan boodschappers werden geopenbaard. Het betreft de Suhuf-i-Ibrahim (rollen van Abraham), de Tawrat (Thora), de Zaboer (psalmen), de Indjil (het evangelie) en de Koran.

⁴⁹ Allahs openbaring aan Mohammed is later te boek gesteld waarbij bijvoorbeeld de chronologische volgorde (‘decadence order’) niet werd behouden, maar vervangen door de ‘recitation order’ (Abu Zayd, 2004, p.9).

⁵⁰ Dit is de kalender volgens de islamitische jaartelling met als beginpunt het jaar waarin de *hidjra* of *hegira*, de migratie van Mohammed van Mekka naar Jathrib (Medina), plaatsvond.

⁵¹ Bijvoorbeeld Al-Chwarizmi die mee gestalte aan de algebra (< Arabisch *al-djabr*). De Arabische cultuur is bovendien voor Europa een belangrijk doorgeefluik van de hellenistische cultuur geweest (bv. Griekse geneeskunde, wiskunde en astronomie, de werken van Aristoteles en Plato).

waarden in de islam. Het schone krijgt in de Koran een belangrijke waarde toegedicht in verschillende uitingsvormen: communiceren met mooie woorden, mooie daden verrichten enz. In dit verband is er ook aandacht voor de verwezenlijkingen van de islamitische cultuur op gebied van literatuur, architectuur, schone kunsten enz. Het bestuderen van andere godsdiensten is een volgend onderwerp van dit studiedomein waarbij de leerlingen de abrahamitische godsdiensten in hun historische ontwikkeling bestuderen en inzicht verwerven in de gemeenschappelijke kenmerken van de monotheïstische godsdiensten op vlak van geloof en ethiek. Daarnaast is er aandacht voor universele ethische principes en voor religies zoals het boeddhisme, taoïsme, hindoeïsme enz. en wordt er belang gehecht aan de relaties tussen godsdiensten onderling.

2.8.LEF

2.8.1.Inleiding

In de inleiding van zijn boek *Meer LEF in het onderwijs. Levensbeschouwing, Ethiek en Filosofie voor iedereen* klaagt Patrick Loobuyck (2014, p.9) aan dat levensbeschouwelijke geletterdheid, morele vorming, filosofie en kritisch denken onvoldoende systematisch aan bod komen in het onderwijs. Om dit tekort op te vullen pleit hij voor de invoering van LEF⁵², een “onafhankelijk, verplicht, algemeen vormend vak over Levensbeschouwing, Ethiek & burgerschap en Filosofie in alle jaren en netten van het leerplichtonderwijs” (Loobuyck, 2014, p. 10).

Loobuyck en Franken (2013) stellen dat het schoolpactsysteem het voor religieuze minderheden mogelijk heeft gemaakt om hun eigen levensbeschouwelijke onderwijs te organiseren, maar ze wijzen toch vooral op een aantal problemen (pp. 108-109; zie ook Loobuyck, 2014, pp. 41-42). Enerzijds zijn dit problemen van eerder praktische en organisatorische aard: de moeilijke planning van de lessen, het lokalentekort, de financiering van het systeem en onvoldoende goed opgeleide leerkrachten (voor sommige levensbeschouwingen). Anderzijds wijzen zij op fundamentele pedagogische problemen zoals de onafhankelijkheid van de inspectie levensbeschouwelijke vakken, waardoor een afstemming van de levensbeschouwelijke vakken op het pedagogisch project van de school zou worden bemoeilijkt.

Loobuyck situeert zijn ideeën voor LEF tegen de achtergrond van vele maatschappelijke debatten die – niet enkel in België, maar ook in andere westerse landen – gevoerd werden over het levensbeschouwelijke onderwijs. Deze discussies waren het gevolg van een aantal evoluties in de samenleving (secularisering, toegenomen diversiteit, detraditionalisering en in de Lage

⁵² Alhoewel LEF geen vak is dat momenteel wordt gegeven, is het toch in dit overzicht opgenomen, omdat de stem van Patrick Loobuyck (vaak i.s.m. Leni Franken) regelmatig weerklinkt in de discussies over levensbeschouwelijk onderwijs.

Landen ook de (mentale) ontzuiling) en hebben volgens Loobuyck en Franken (2013) uiteindelijk geleid tot een “paradigmawissel” (p. 104). Deze kentering hield in dat de doelstellingen van de levensbeschouwelijke vakken, die traditioneel erop gericht waren om leerlingen te socialiseren in hun eigen (doorgaans christelijke) levensbeschouwing die ze van thuis uit meekregen, geherformuleerd en verbreed werden. Voortaan moest levensbeschouwelijke vorming voornamelijk “bijdragen aan de levensbeschouwelijke zoektocht en aan de algemene persoonsvorming van jongeren” (Loobuyck & Franken, 2013, p. 104). Deze paradigmawissel heeft ertoe geleid dat sommige landen (bv. het Verenigd Koninkrijk en de Scandinavische landen) de stap hebben gezet naar niet-confessioneel of multilevensbeschouwelijk onderwijs (zie ook Alberts, 2007); elders, zoals in Vlaanderen, heeft men de confessionele invulling van de vakken behouden, maar zijn de leerplannen, didactiek en vakinhouden aangepast⁵³.

2.8.2. Doelstellingen en inhouden

Doelstellingen

LEF stelt zich als opdracht om bij te dragen tot “de individuele en sociale persoonsontwikkeling en de algemene vorming (*allgemeine Bildung*) van kinderen en jongeren.” LEF wil een verplicht vak zijn dat jongeren “de samenleving en haar cultuur” beter doet begrijpen zodat ze “zowel op sociaal als individueel vlak hun weg” vinden en kunnen “participeren aan onze complexe, gediversifieerde en geseculariseerde samenleving” (Loobuyck, 2014, p. 72).

Zoals bij de meeste vakken het geval is, formuleert LEF leerdoelen op drie niveaus:

- het cognitieve (bv. informatie over de levensbeschouwelijke wortels van onze samenleving; onwetendheid, stereotypen en vooroordelen wegwerken of nuanceren);
- vaardigheden (bv. het reflectief vermogen om de eigen levensbeschouwelijke zoektocht vorm te geven, kritisch denken, dialoog);
- attitudes (bv. bereidheid tot inleving, sociale en morele bewogenheid).

Attitudes worden omschreven als “een belangrijk, maar indirect leerdoel . . . dat geen onderwerp van evaluatie kan en mag zijn.” Er kan hooguit getest worden “of de leerlingen hun positieve of negatieve houding ook kunnen verantwoorden” (Loobuyck, 2014, p. 73). De

⁵³ Zie hiervoor bijvoorbeeld Lombaerts en Roebben (2000) in hun *Godsdienst op school in de branding* waarin zij stellen dat de titel verwijst naar “zowel een nood aan herinterpretatie van het confessioneel karakter van de katholieke scholen als naar een nieuwe invulling en legitimatie van het godsdienstonderwijs” (p.3). Zo nemen de leerplannen r.-k. godsdienst de levensbeschouwelijke diversiteit in de klas als uitgangspunt om de leerlingen doorheen een communicatief en interreligieus leerproces levensbeschouwelijk te vormen waarbij de ‘voorkeurspositie’ van het christendom als referentiepunt dient (zie bespreking r.-k. godsdienst).

religiestudie van LEF resulteert dan ook niet in de eerste plaats in “tolerantie, maar in genuanceerde informatie”⁵⁴ (Loobuyck, 2014, p. 77).

Inhoud

Zoals de naam LEF reeds aangeeft, worden er drie luiken onderscheiden: levensbeschouwing, ethiek en filosofie.

Levensbeschouwing

Verschillende levensbeschouwingen worden hier vanuit religiewetenschappelijk perspectief⁵⁵ bestudeerd. De doelstellingen zijn hierbij vierledig. De eerste twee kunnen worden omschreven als “levensbeschouwelijke geletterdheid”, het derde betreft een “sociale, interculturele vaardigheid” en het (indirect beoogde) vierde doel is gelinkt aan “persoonsontwikkeling” (Loobuyck, 2014, pp. 75-76):

1. leerlingen kunnen de basiselementen van verschillende binnen hun leefwereld relevante⁵⁶ levensbeschouwingen herkennen en bespreken (symbolen, praktijken, verhalen, teksten, hun interne verscheidenheid...);
2. leerlingen kunnen de verschillende levensbeschouwelijke wortels van onze samenleving en c(C)ultuur duiden;
3. leerlingen zijn in staat om over verschillende thema’s vanuit de eigen achtergrond een interlevensbeschouwelijk gesprek te voeren;
4. leerlingen kunnen over hun eigen levensbeschouwelijke positie en hun eigen levensbeschouwelijk parcours reflecteren.

Naast de studie van levensbeschouwingen op zich kunnen volgende topics aan bod komen (Loobuyck, 2014, p. 79):

- de rol die levensbeschouwingen hebben gespeeld bij tot stand komen van kunstuitingen;
- de complexe relatie tussen christendom en verlichting/moderniteit;
- de relatie tussen geloof en wetenschap;
- de oorsprong en betekenis van secularisatie;
- de ambivalente houding van verschillende levensbeschouwingen t.a.v. democratie, mensenrechten en geweld.

⁵⁴ Zo kan volgens Loobuyck de uitkomst voor een atheïst zijn dat hij meer begrip krijgt voor religieuze mensen, maar evengoed dat hij er nog meer van overtuigd is dat de dwaling van het geloof moet worden bestreden.

⁵⁵ Voor alle duidelijkheid, ook niet-godsdiensstige levensbeschouwingen komen aan bod zoals het atheïsme of vrijzinnig humanisme.

⁵⁶ Vanuit maatschappelijk en cultuurhistorisch oogpunt betekent dit voor Vlaanderen dat het christendom, de islam, het humanisme en de verlichting meer bod komen dan het confucianisme, shintoïsme of het sjamanisme (Loobuyck, 2014, p. 76).

Ethiek

LEF is breder geconcipieerd dan enkel levensbeschouwing. Ook morele, democratische en filosofische vorming komen op een geïntegreerde manier aan bod.

In het luik 'Ethiek' maakt Loobuyck (2014) een onderscheid tussen enerzijds "de publieke moraal die de samenleving schraagt" (en die aan bod komt binnen burgerschapseducatie) en anderzijds "de individuele en sociale ethiek" (p. 82). Voor dit laatste worden de volgende doelstellingen geformuleerd:

- leerlingen kunnen zich een beeld vormen van het goede leven op vlak van samenleven met anderen, zelfontplooiing en zelfverantwoordelijkheid;
- leerlingen zijn in staat hun eigen waarden te expliciteren en kunnen op basis daarvan in gesprek met anderen morele overwegingen en redeneringen uitbouwen;
- leerlingen kunnen over uiteenlopende sociale en maatschappelijke onderwerpen verschillende morele argumentaties en theorieën herkennen en beoordelen;
- leerlingen kunnen zich op relationeel vlak respectvol en zorgend tot hun nabije anderen verhouden.

Het is van belang dat hierbij de nodige concepten (bv. rechten, plichten, normatief versus descriptief) en grote morele systemen (bv. de goddelijke gebodstheorie, deugdenethiek, consequentialistische moraal) aangeleerd en verhelderd worden, omdat deze steeds een rol spelen wanneer mensen over morele en ethische thema's met elkaar in gesprek gaan.

Wat betreft de burgerschapscomponent vertrekt Loobuyck (2014) vanuit het gegeven dat "pluraliteit een feit is" (p. 83), maar dat dit ook voor de nodige spanningen en conflicten kan zorgen. Daarom omvat dit onderdeel o.a. de interculturele vaardigheden die leerlingen moeten aanleren "om op een argumentatieve, democratische en inlevende manier met die fricties om te gaan" (p. 83).

Qua vakinhouden worden de volgende richtinggevende doelen opgesomd:

- leerlingen kunnen verwoorden wat een samenleving van vrije en gelijke burgers mogelijk maakt en wat de morele en politieke basisvoorwaarden van het samenleven zijn;
- leerlingen hebben kennis van en inzicht in de moeizame ontstaansgeschiedenis van de democratische rechtsstaat (gebaseerd op grondrechten en basisvrijheden) en van de welvaartstaat (gebaseerd op wederkerigheid en solidariteit);
- leerlingen erkennen het belang van duurzame ontwikkeling en kunnen erover reflecteren.

Wat betreft de politieke thema's die aan bod zouden kunnen komen, doet hij o.m. de volgende suggesties: het politiek functioneren van het land, internationale politiek, nationalisme en globalisering, belastingen, scheiding kerk en staat, migratie, racisme enz.

Voor het historische luik worden momenten in de geschiedenis gesuggereerd die illustratief zijn voor de wijze waarop vroeger met diversiteit werd omgegaan: het edict van Milaan, de kettervervolg, het lot van niet-moslims in moslimlanden, de godsdienstoorlogen, het verdrag van Westfalen enz.⁵⁷ Daarnaast moet er aandacht worden besteed aan denkers en periodes die belangrijk zijn geweest voor het ontstaan van de tolerantiegedachte en de godsdienstvrijheid zoals die vandaag functioneert: de verlichting, Spinoza, John Locke, John Stuart Mill enz.

Filosofie

Inzake het luik 'Filosofie' maakt Loobuyck (2014, p. 86) het onderscheid tussen filosofie als praktijk en methode aan de ene kant en filosofie als aparte discipline met een eigen traditie, auteurs en teksten aan de andere kant. Beide kunnen geïntegreerd aan bod komen doorheen het hele traject van LEF.

Voor het eerste worden volgende richtinggevende doelen opgesomd, die o.m. kunnen uitgewerkt worden in de methodiek filosoferen met kinderen en het socratische gesprek:

- leerlingen kunnen filosofische vragen formuleren (meta-vragen over de grondslagen, bv. 'wat is wetenschap?');
- leerlingen kunnen op een kritisch argumentatieve manier met elkaar in gesprek gaan en zelfbewust en respectvol een eigen mening formuleren;
- leerlingen kunnen filosofische begrippen omschrijven en logische redeneervormen herkennen en toepassen;
- leerlingen kunnen creatief denken over levenswijsheid en levenskunst.

Nopens het tweede luik worden de volgende doelen geformuleerd, die vooral tot doel hebben om, aansluitend op andere onderdelen van LEF, de oorsprong en evolutie van onze cultuur inzichtelijk te maken.

- leerlingen kunnen enkele belangrijke filosofen en hun teksten begrijpen;
- leerlingen kunnen de belangrijkste filosofische vragen en thema's aan de hand van enkele auteurs bespreken (bv. de autonomiegedachte van Kant, de deugden van Aristoteles, de rechtvaardigheidstheorie van Rawls).

⁵⁷ Het is opmerkelijk dat in Loobuycks lijstje vervolgingen en massamoorden die vanuit seculiere ideologische systemen gebeurden, ontbreken: de periode van de 'Terreur' van de Franse Revolutie, het nazisme, het stalinisme...

DEEL II : DE SCHOOL

4.De school

4.0.Inleiding

Van Erasmus is de uitspraak bekend dat ‘mensen niet worden geboren, maar gevormd’. De renaissancehumanist wilde hiermee aangeven dat het volwassen worden van de mens niet zomaar een natuurlijk proces is, maar dat dit gebeurt in een omgeving die ontwikkeling stimuleert en waar jonge mensen leerervaringen opdoen.

Vooralsinds het begin van de moderne tijd, waarin de wereld in afnemende mate teleologisch wordt geduid⁵⁸, traditie steeds minder bepalend is en het menselijke wezen steeds meer elke substantiële duiding ontbeert, wordt er over opvoeding en onderwijs steeds opnieuw gereflecteerd. Het is vanuit deze ervaring van een onttoverde wereld waarin een absoluut referentiepunt ontbreekt, dat men op zoek gaat naar een theoretische grondslag van de pedagogiek (Masschelein, 1991a, p. 65). Tegelijkertijd daagt van langsom meer het besef van contingentie. Ook in het onderwijs groeit het bewustzijn dat leeromgevingen steeds worden vormgegeven door mensen⁵⁹, zelfs wanneer men denkt dat men tijdens het opvoedingsproces zoveel mogelijk het natuurlijke en het authentieke moet behouden⁶⁰.

Elk denken over opvoeding en onderwijs gaat impliciet of expliciet uit van een aantal fundamentele opvattingen over de mens en de werkelijkheid. Opvattingen die steeds ingebed zijn in een bepaalde culturele context⁶¹. Ook onderwijs maakt dus deel uit van de cultuur en

⁵⁸ Dit ten voordele van een mechanistisch-causale wijze om de wereld te verklaren (cf. Descartes, Newton), een methode die uiteindelijk op tal van andere domeinen toegepast werd. Zo kiest Machiavelli - vaak de grondlegger van de moderne politieke wetenschappen genoemd - voor radicale autonomie van het politieke ten aanzien van de moraal: “De *wetmatigheden* van de politieke realiteit zijn de *mechanismen* van de menselijke driften en begeerten . . . De politicus vertrekt van de *feitelijke realiteit* [nadruk toegevoegd] en heeft geen boodschap aan blauwdrukken, utopieën of opvattingen over de ideale staat” (Raymaekers, 2011, p. 113). Ook in de opvoedings- en onderwijswetenschappen vindt de causaal-verklarende methode ingang (zie in dit verband bijvoorbeeld het hoofdstuk ‘Methodologisch individualisme en de *Erklären-Verstehen*-controverse in de sociale wetenschappen’ in Cuypers (2009).

⁵⁹ Niet alleen onderwijs was mensenwerk, verschillende andere domeinen en instituties werden in toenemende mate bekritiseerd en kregen een contingent karakter.

⁶⁰ Maarten Doorman wijst op deze paradox in de opvoedingsfilosofie van Rousseau in zijn *Rousseau en ik* (2012).

⁶¹ Cultuur wordt hier opgevat in de *brede* zin van het woord, als “een algemeen referentiekader van waaruit de diverse facetten van de werkelijkheid worden bekeken en geëvalueerd. Het centrum van dit referentiekader wordt gevormd door een beeld van de werkelijkheid, waarin opvattingen over de mens, over zijn relatie met de hem omringende wereld en zijn verhouding tot wat hem overstijgt liggen verdisconteerd. Dit referentiekader stuurt – al dan niet bewust – een bepaalde levenswijze of een zeker

gaat uit van een aantal uitdrukkelijke en onuitgesproken vooronderstellingen omtrent onze cultuur⁶². Ad Verbrugge (2011) stelt daarom ook dat onderwijsontwikkelingen alleen ten volle kunnen begrepen en geëvalueerd worden vanuit een zicht op de cultuur waaruit ze voortkomen (p. 160)⁶³.

De meest fundamentele vragen wanneer we over onderwijs spreken, zijn degene die peilen naar de bedoeling en de redenen van de school. Vragen die vandaag tijdens discussies over onderwijs vaak niet meer worden gesteld. Doorgaans gaan deze immers over de kwaliteit of effectiviteit van onderwijs, die meestal in kwantitatieve termen worden uitgedrukt. “De normatieve vraag naar goed onderwijs wordt op die manier vervangen door technische en organisatorische vragen over de efficiëntie en effectiviteit van processen. De vraag wat nu eigenlijk het doel is van die processen blijft onbeantwoord”, stelt Gert Biesta (2012, pp. 15-16). In het voorwoord van zijn boek *Faire l'École, faire la classe* stelt Philippe Meirieu op zijn beurt dat de school haar eigen bestemming verloren is omdat ze in functie staat van andere actoren: “L'École n'a plus de légitimité propre: elle n'a plus de *mission*, elle n'a que des *fonctions*. Elle n'a plus de justification collective, elle ne sert que les demandes individuelles de 'réussite' des familles. » (Meirieu, 2017, p. 15). Piet Raes (2011, p. 15) verwoordt het nog anders: vragen naar het *knowhow* (didactische expertise, technische aspecten van het lesgeven en het leerproces) hebben de vragen naar het *know why* naar de achtergrond verdrongen.

De school is in haar geschiedenis vaak onderwerp van discussie geweest. Over de school en de rol die ze te spelen heeft, is in haar geschiedenis op verschillende manieren gedacht. Soms werd

ethos . . . Ten slotte manifesteert dit ethos zich in specifieke instellingen, gewoonten en gebruiken, creëert het een eigen symbolisch kader en komt het bij uitstek tot uitdrukking in wat men cultuur in de *enge* zin van het woord noemt: literatuur, wetenschap, wijsbegeerte, kunst” (Vanheeswijck, 2016, p. 21). En ze komt tot uitdrukking in onze opvattingen over opvoeding en onderwijs, zou ik hieraan willen toevoegen.

⁶² Zie in dit verband ook het kritische werk van Foucault dat o.a. Masschelein en Simons gebruiken in *Globale immuniteit*.

⁶³ Zo kan het Bildungsideaal dat op het einde van 18e eeuw ontstaat, gezien worden als het pedagogisch antwoord op bepaalde maatschappelijk-culturele evoluties. De samenleving was vanaf dat moment het resultaat van de afspraken tussen ‘van nature’ aan elkaar gelijke individuen. Hierdoor werd de maatschappij voor een nieuwe uitdaging gesteld: “Hoe is maatschappelijke orde mogelijk op grond van het samenspel van atomaire, autonoom handelende en ‘van nature’ aan elkaar gelijke individuen?” (Braeckman, Raymaekers & Van Riel, 2012, p. 119). Het bewerkstelligen van deze menselijke individualiteit die compatibel is met de vrijheid van het autonome subject én tegelijkertijd voor sociale cohesie in een maatschappelijke orde zorgt, was geen sinecure; het Bildungsproces kan gezien worden als het pedagogische antwoord hierop. Dit ontwikkelingsproces werd gezien als een actief scholings- en opvoedingsproces dat gericht was op de vorming van een autonome en harmonieuze persoonlijkheid. In harmonie met zichzelf en met de samenleving: met zichzelf in de zin van een beheerste en redelijke persoonlijkheid die in staat is tot zelfstandig kritisch oordelen (cf. Kants ‘sapere aude’); met de samenleving doordat hij zijn ‘roeping’ (Ruf) in samenklank brengt met zijn ‘beroep’ (Beruf). In het burgerlijke subjectsideaal valt de individuele persoonlijkheid (Bildung) samen met zijn maatschappelijke rol in zijn Beruf waarbij men streeft naar harmonie: het innerlijk (de persoon, wie men is) valt samen met het uiterlijk (de maatschappelijke positie, wat men doet).

ze gezien als symbool voor groei, progressie en emancipatie; dan weer als een instituut dat ten dienste stond van vastgelegde politieke en/of religieuze idealen of van projecten als natievorming of het doorgeven en bewaren van een bepaalde traditie of beschaving. Haar voortbestaan is zelfs op een bepaald moment ter discussie gesteld. Scholen, zo stellen sommigen, zijn gebaseerd op de valse belofte dat we hen nodig hebben om te kunnen leren, terwijl we beter en sneller kunnen leren buiten de school of het klaslokaal. Anderen stellen dat de school in deze tijd van 'levenslang leren' en (elektronische) leeromgevingen niet meer van deze tijd is: de grenzen van de specifieke tijd en ruimte van het schoolse leren zijn immers geslecht. Nieuwe informatie- en communicatietechnologieën maken het mogelijk om het leren (op afstand) toe te spitsen op het individu en zo een gepersonaliseerd leertraject op maat te creëren. Scholen zijn gedoemd om een stille dood te sterven, zo lijkt het soms wel...

Dit deel zal gaan over de rol en eigenheid van de school als pedagogische vorm. Opvoeding en onderwijs vinden letterlijk 'plaats' in een welbepaalde tijd en ruimte. Dit kan een school zijn, het gezin, een jeugd- of sportvereniging enz. Telkens verschijnen kinderen en jongeren in deze situaties op verschillende wijzen als opvoeding. Dit plaatst de opvoeder, leraar, trainer, jeugdwerker enz. ook telkens voor specifieke opgaven en verantwoordelijkheden. Opvoeding en onderwijs zijn met andere woorden geen puur technische aangelegenheid, maar stellen de opvoeder of leraar voor een welbepaalde verantwoordelijkheid die samenhangt met de plaats – het 'instituut' – waar opvoeding en onderwijs plaatsvinden. Deze institutionalisering van pedagogische verantwoordelijkheden confronteert ons met de vraag waarin de specificiteit van 'schoolse' opvoeding en onderwijs gelegen is.

In wat volgt zal ik eerst drie langetermijnveranderingen beschrijven die het ontwikkelingsproces van de moderniteit karakteriseren. Elk van deze veranderingen waren/zijn van invloed op het onderwijs, maar in het kader van dit onderzoek zal ik me verder vooral toeleggen op de laatste ontwikkeling, nl. die van de (systeem)differentiatie. Hierdoor werden verschillende aspecten van het sociale leven, waaronder onderwijs, verzelfstandigd. Niet alleen was er een toename van onderwijsinstellingen en werd de school- of leerplicht ingevoerd, men ging ook steeds meer nadenken over de rol en de eigenheid van het onderwijssysteem. Daarom zal ik het vervolgens voornamelijk verder hebben over de ontwikkeling van het onderwijs als een eigen systeem en de institutionalisering van de school.

In een volgend luik zal de school als pedagogische vorm verder onder de loep worden genomen. Eerst zullen een aantal ontwikkelingen worden geschetst, die zich tijdens de laatste decennia in het onderwijsveld afspelen en die laten zien dat de school in een crisis verkeert en in haar fundamenteën wordt aangetast. In tweede instantie zal ik trachten om de school te herinstitutionaliseren door op zoek te gaan naar haar fundamenteën/funderende principes⁶⁴.

⁶⁴ Masschelein en Simons (2012) kaarten aan dat de school in haar gestalte van 'moderne institutie' (vaak een poging is (geweest) om haar vernieuwende potentieel aan banden te leggen: "Als *institutie* staat de school ten dienste van een vooraf bepaald ideaal" (p. 70). Mijn bedoeling hier niet om de school

Arendt (1994) houdt ons voor dat een crisis ons op de vragen zelf terugwerpt (p. 102). Hiermee wil ze zeggen dat we niet zomaar nieuwe antwoorden en oplossingen moeten bedenken, maar vanuit het besef dat onze denkwijzen het resultaat zijn van antwoorden op welbepaalde vragen. Het is net door te vertrekken vanuit deze oorspronkelijke vragen, zonder meteen beroep te doen op reeds gevormde oordelen, dat we een antwoord kunnen bieden op de crisis die zich voordoet. Daarom zal de vraag die centraal staat zijn: wat is een school ten gronde? Het gaat om de grondslagen van de school, die verder gaan dan lijstjes met instrumentele competenties waarmee het techno-pedagogische denken het onderwijs probeert te vatten.

4.1. De ontwikkeling van de school in de moderniteit

4.1.1. Veranderingen in de moderniteit: commodificatie, rationalisatie en differentiatie

Vanaf het einde van de middeleeuwen - en in een versneld tempo sinds de industriële revolutie - hebben zich een aantal langetermijnveranderingen afgespeeld die elk een eigen blik werpen op het moderniseringsprocessen die zich voordeden (Van Hoof, Van Ruysseveldt, & Snijders, 2008, pp. 26-27). Deze moderniseringsprocessen zijn de uitkomst van tal van veranderingen⁶⁵. Ze hebben hun wortels reeds in de middeleeuwen en strekken zich uit over verschillende eeuwen.

Ten eerste vond er een proces van commodificatie plaats waarbij de intrinsieke waarde van diensten, gebruiksvoorwerpen, kunstuitingen e.d. steeds meer ongeschikt wordt gemaakt aan de in geld uitgedrukte ruilwaarde. Activiteiten en voorwerpen werden met andere woorden gereduceerd tot 'waren' (Marx) die afgemeten worden aan het geld dat ze opbrengen⁶⁶.

opnieuw als een sociologische categorie te institueren ten dienste van functies die de school van buitenaf opgelegd krijgt, maar integendeel de school (opnieuw) te grondvesten als een institutie *sui generis*. Ook Latour laat zich kritisch uit ten aanzien van een bepaalde invulling van instituties. Voor zijn positie omtrent instituties zie o.a. *An Inquiry into Modes of Existence* (2013b): 'Introduction: Trusting Institutions Again' (pp. 1-23) en 'A Perilous Change of Correspondance' (p.69-96).

⁶⁵ Politiek: de opkomst van de nationale staten die o.m. in sociale voorzieningen voorzien zoals onderwijs; economisch: de ontwikkeling van de markteconomie die o.a. de grondslag vormt van het streven naar winstmaximalisatie met een arbeidsbestel waarin loonarbeid centraal staat; sociaal: de verbreiding van een stedelijk samenlevingspatroon met een toenemende sociale heterogeniteit, versnipperde sociale relaties en een grote scheiding tussen publieke en privésfeer; cultureel: de afbrokkeling van het traditionele (christelijke) wereldbeeld en het ontstaan van een seculiere cultuur, enz.

⁶⁶ Ook het onderwijs is aan commodificatie onderhevig. Zie in dit verband bijvoorbeeld de bijdragen onder de titel 'Homo Academicus/economicus' in *Welke universiteit willen wij (niet)?* (Loobuyck, Vanheeswijck, Van Herck, Grieten, & Vercauteren, 2007).

Een tweede modificatie is die van rationalisatie. Hiermee doelt men op het systematiseren en ordenen van de werkelijkheid om haar beheersbaar en voorspelbaar te maken. Rationalisatie brengt met zich mee dat het handelen en denken van de mens steeds meer onderworpen is aan beheersing, beredenering en berekening (Van der Loo & Van Reijen, 1993, p. 31)⁶⁷. Het belang van tradities en dogma's boet in en gesteund door de successen van de moderne wetenschappen vertrouwt men voortaan op de ratio en het verstand. Hiermee samenhangend tekent zich ook een seculariseringsproces af waarbij de invloed van religieuze factoren op het maatschappelijk leven afneemt (cf. Berger, het verdwijnen van het hemels baldakijn), o.m. door toedoen van dit rationaliseringsproces.

Tot slot ontwikkelt zich een differentiatieproces dat omschreven kan worden als de opsplitsing van een oorspronkelijk geheel in delen met een eigen karakter en een eigen functie. Reeds in de (nog redelijk geüniformeerde, christelijke) middeleeuwen was een uitdifferentiatie van maatschappelijke functiesystemen in embryonale vorm aanwezig. Zo was er in de middeleeuwse samenleving reeds sprake van een toenemende taak- en roldifferentiatie: er waren religieuze en politieke ambten, soldaten, ambachtslui en kooplieden. Er waren ook leraren - meestal verbonden aan klooster-, kapittel- of parochiescholen - die onderwijs verschaften. Deze beroepen met hun bijhorende taken waren echter nog in grote mate gebonden aan een standenmaatschappij waarin beroepen en standen erg met elkaar verbonden en erfelijk bepaald waren. De eenheid van die standenmaatschappij werd gelegitimeerd door een gedeelde (en meestal impliciete) erkenning van een (christelijk) wereldbeeld.

In de moderne tijd wordt de maatschappij verder opgedeeld in deelsystemen op grond van verschillende functies: geneeskundige zorg, economische productie, juridische regeling van disputen, onderwijs enz. Volgens Luhmann baseert de moderne samenleving haar voornaamste deelsystemen niet meer op grond van strata of standen (zoals bijvoorbeeld in de middeleeuwen), maar op basis van specifieke problemen, die in specifieke functiesystemen moeten worden aangepakt: "Im Unterscheid zu älteren, entweder segmentär oder schichtenmäßig differenzierten Gesellschaftsformationen beruht heute die primäre Innendifferenzierung des Gesellschaftssystems auf Funktionen" (Luhmann, 1982, p. 229)⁶⁸.

De overgang van een standenmaatschappij - met haar rollen- en taakdifferentiatie - naar een functioneel gedifferentieerde samenleving is volgens Luhmann niet louter een toename van complexiteit en specialisering van prestatierollen (bv. leerkracht, soldaat), maar een

⁶⁷ Voor een kritiek van rationalisatie in het onderwijs, zie bijvoorbeeld De Dijn (2008).

⁶⁸ Dit impliceert niet dat sociale stratificatie is verdwenen, maar wel dat deze ordeningsvorm zijn legitimiteit meer en meer verliest. "Stratificatie is niet langer de sociale orde per se, maar een gevolg van de wijze waarop de sociale orde wordt gereproduceerd, in het bijzonder via de 'rationele' functioneringswijzen van de economie en het onderwijssysteem" (Vanderstraeten, 2005, p. 82, noot 2).

omwenteling die ervoor zorgde dat in principe iedereen toegang had tot de verschillende functiesystemen. De toegang van de 'leken' in moderne functiesystemen wordt niet meer geregeld "door 'arbitraire' persoonlijkheidskenmerken of klassenattributen", enkel "functierelevante" criteria kunnen in principe nog expliciete discriminatie rechtvaardigen (Vanderstraeten, 2005, p. 75)⁶⁹. De breuklijn tussen de oude en de moderne tijd wordt volgens Luhmann gekenmerkt door 'inclusie' waardoor ieder functiesysteem zich in beginsel moet instellen op de deelname van de hele bevolking:

Eben deshalb ist nicht schon die Ausdifferenzierung von Leistungsrollen, sondern erst die Differenzierung der Gesamtbevölkerung nach Maßgabe funktionsspezifischer Komplementärrollen derjenige Vorgang, der die Schichtungsordnung zerbricht und es ausschließt, dass jeder einem und nur einem Teilsystem der Gesellschaft, sondern heißt als Modus vollwertiger Mittgliedschaft: Zugang eines jeden zu jedem Funktionssystem. (Luhmann & Schorr, 1988, p. 31)

Deze tweede vorm van differentiatie wordt ook wel systeemdifferentiatie genoemd: functies die eerst binnen een samenlevingsverband werden verenigd, gaan zich verzelfstandigen en worden aan aparte sociale structuren of systemen (instellingen en organisaties) gerelateerd⁷⁰.

Veel facetten van het sociale leven werden hierdoor geïnstitutionaliseerd. Instituties kunnen omschreven worden als "een complex van geschreven en ongeschreven regels die het gedrag van mensen en hun onderlinge relaties rond een bepaald facet van het sociale leven reguleren" (Van Hoof, Van Ruysseveldt et al., 2008, p. 23)⁷¹. In de moderne tijd vindt er een maatschappelijk veranderingsproces plaats waarbij instituties tot stand komen die karakteristiek zijn voor de moderne samenleving en die deze een eigen karakter geven ten opzichte van de voormoderne samenleving.

⁶⁹ Dit afzien van concrete, voor het functionele probleem irrelevante standgebonden kenmerken van een individuele leek in een functiesysteem noemt Talcott Parsons, wiens theorie Luhmann verder heeft uitgewerkt, 'generalisatie'.

⁷⁰ De premoderne familie bijvoorbeeld vervulde verschillende functies zoals het verzorgen en opvoeden van kinderen, het maken van levensmiddelen en goederen voor het eigen levensonderhoud, het verzorgen van gebrekkige, zieke of oude gezinsleden enz. Deze worden later grotendeels verricht door aparte instellingen en organisaties zoals bedrijven, ziekenhuizen, bejaardentehuizen, scholen etc.

⁷¹ Instituties kunnen de gedaante aannemen van grote maatschappelijke organisatievormen zoals het rechtssysteem, het politieke bedrijf of het onderwijs en zijn als zodanig makkelijk herkenbaar. Ze zijn echter soms ook minder herkenbaar: de economie vormt een minder herkenbaar regulerend patroon, maar toch heeft zij een impact op hoe mensen leven. Het patroon wordt vaak pas geëxpliciteerd wanneer men bijvoorbeeld verschillende economische systemen met elkaar gaat vergelijken. Dan blijkt de economie geen objectief vaststaand en vanzelfsprekend gegeven te zijn.

4.1.2. Het onderwijssysteem

De nieuwe differentiatiewijze van de moderne tijd heeft verregaande gevolgen gehad, ook voor opvoeding en onderwijs. In de eerste eeuwen van de moderne tijd speelde het formele onderwijs in Europa nog niet zo'n grote rol (Altena & Van Lente, 2011, pp. 45-47). Boerenkinderen leerden wat zij aan kennis en kunde nodig hadden in het leven hoofdzakelijk van hun ouders. Zonen van ambachtslui gingen in de leer bij een ambachtsmeester. Wat hoger op de sociale ladder werd het schoolonderwijs belangrijker, al hadden diploma's – vandaag vaak cruciaal voor het verkrijgen van werk – minder betekenis; loopbanen werden vooral door afkomst en connecties bepaald. Toch waren er in heel Europa scholen van allerlei niveau voor alle lagen van de bevolking. Voor kinderen van ambachtslieden en boeren waren er schooltjes die beheerd en gefinancierd werden door de lokale overheid en kerken (soms door een particulier). De kinderen gingen op onregelmatige momenten naar school, doorgaans tijdens de winter, wanneer hun hulp thuis minder nodig was. Er werd vooral godsdienstig en leesonderwijs gegeven (soms ook reken- en schrijfonderwijs) door een lokale geestelijke, een vrouw die dit erbij nam naast haar huishoudelijke taken om wat bij te verdienen, of een schoolmeester, wiens loon vaak zo laag was dat hij het moest combineren met ander werk. De motieven om kinderen naar school te sturen waren divers: geestelijken wilden hun het ware geloof bijbrengen, de overheden steunden de kerk omdat kinderen ijver en gehoorzaamheid werden bijgebracht, ouders hoopten dat hun kinderen iets bijleerden dat hen zou kunnen helpen in het leven. De nadruk lag vaak niet op echte alfabetisering en zelfstandig kunnen nadenken⁷².

Vooraf vanaf het midden van de 18e eeuw verzelfstandigen een aantal maatschappelijke deelsystemen (politiek, economie, godsdienst, wetenschap) zich in sterkere mate a.d.h.v. de specifieke functies die ze vervullen en wordt de samenleving als geheel gekenmerkt door een voortschrijdende functionele differentiatie. De verschillende functiesystemen ontwikkelen elk hun eigen perspectief (op zichzelf, op andere functiesystemen, op de samenleving) en construeren op die manier sociale realiteiten *sui generis* (Luhmann): "Wat elders in de samenleving gebeurt, wordt systeemintern in het perspectief van deze en geen andere realiteit waargenomen" (Vanderstraeten, 2005, p.74). Op deze manier komen de verschillende aspecten van de werkelijkheid of maatschappelijke domeinen op school aan de orde "in een 'vertaalde' vorm, namelijk als leerstof" (Vanderstraeten, 2005, pp. 80-81).

⁷² Zo waren leerboekjes vaak in de landstaal opgesteld, die voor kinderen een vreemde taal was: zij spraken een dialect. Leesboekjes waren in katholieke landen vaak in het Latijn opgesteld opdat ze de teksten die in de kerk werden voorgelezen en gezongen, zouden kunnen meelezen (Altena & Van Lente, 2011, p. 46). In steden lag het percentage van mensen die konden lezen hoger (ongeveer de helft), omdat het een belangrijke vaardigheid was voor het uitoefenen van hun beroep (kooplieden, ambtenaren, klerken).

In het domein van opvoeding en onderwijs worden systeemveranderingen vooral vanaf de 18e eeuw zichtbaar. Vanderstraeten (2005) somt een aantal wijzigingen op die samenhangen met de uitdifferentiatie van een autonoom opvoedingssysteem (p. 76).

Ten eerste verwijst hij naar het verschijnen van een psychologisch begrippenapparaat (bv. 'begaafdheid', 'genie', 'aanleg') in de 18e-eeuwse pedagogische literatuur, wat wijst op een systeemintern perspectief.

Ten tweede kan 'de ontdekking van het kind' in de 18e eeuw in dezelfde context worden geïnterpreteerd. Philippe Ariès wees in zijn cultuurhistorische studie over het leven van het kind *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (1960) op een omslag die optrad vanaf het einde van de 17e eeuw. De traditionele, middeleeuwse samenleving had volgens Ariès weinig oog voor het kind en de adolescent. Men erkende de kindertijd nog niet als een aparte, van de volwassenheid te onderscheiden levensfase; een op de volwassenheid voorbereidende 'éducation' bestond dientengevolge evenmin. Het eerste, nog prille 'sentiment de l'enfance' ontwaarde Ariès in de 13e eeuw, maar dit zal pas tot volle wasdom komen in de 17e eeuw. Moralisten, humanisten en hervormers beschouwden kinderen als kwetsbare wezens, die met discipline en zorg op deelname aan het volwassen leven moesten worden voorbereid. Terwijl voordien kinderen en volwassenen één wereld – zoals die van de werkplaats – deelden, ontstaat nu de idee dat kinderen op school horen⁷³. Als derde factor verwijst Vanderstraeten naar de snelle veralgemening van het schoolbezoek in de 18e en 19e eeuw. De inclusie (Parsons/Luhmann) wordt wettelijk gewaarborgd doordat de school- of leerplicht in nagenoeg elk West-Europees land wordt ingevoerd tijdens de 'lange' 19e eeuw⁷⁴.

Deze toename van onderwijsinstellingen en scholen zorgde ervoor dat het opvoedings- en onderwijssysteem steeds meer werd uitgedifferentieerd. Daarnaast werden de functie en de eigenheid van het onderwijssysteem steeds meer voorwerp van reflectie⁷⁵. Durkheim maakte

⁷³ Ariès' 'ontdekking van het kind' werd ook bekritiseerd (o.a. in Linda Pollocks *Forgotten Children*, 1983). Analooq aan het werk van Ariès is dat van de Leidse psychiater en psycholoog Jan Hendrik van den Berg die in zijn *Metabetica* ('historische psychologie') (1956) stelde dat het kind – voornamelijk in de 18e eeuw onder invloed van o.m. Jean-Jacques Rousseau – een fenomeen 'geworden' was. Voor een kritische bespreking van Ariès en Van den Berg, zie o.a. Depaepe, 2005; Dekker & Groenendijk, 2011.

⁷⁴ Bijvoorbeeld in Pruisen reeds in 1763; in België voerde de wet Pouillet van 19 mei 1914 de leerplicht in voor alle kinderen tussen 6 en 12 jaar en stipuleerde dat de bovenste leeftijdsgrens zou worden verhoogd tot 13 en mettertijd 14 jaar.

⁷⁵ Reflecties of reflectietheorieën over de eigen aard en identiteit komen volgens Luhmann in alle functiesystemen voor. In het economische systeem is bijvoorbeeld Adam Smiths *Wealth of Nations* (1776) een ijkpunt in het reflectieproces. Hierin werd een intern economisch principe, de 'onzichtbare hand' (en geen politieke inmenging) als leidraad voor de economie gepresenteerd. In het wetenschapssysteem gaat de discussie bijvoorbeeld over de verhouding tussen subject en object of over de mogelijkheid van objectieve kennis over de werkelijkheid. Descartes' *Discours de la méthode* (1637) en de hierbij aansluitende wetenschapstheorieën vormen hier bijvoorbeeld reflectietheorieën:

hierbij een onderscheid tussen enerzijds opvoedingswetenschappen, die een objectief beeld trachten te schetsen van bestaande praktijken, en anderzijds de pedagogiek, die reflecteert over de identiteit en de eigen aard van het systeem zelf en die vandaaruit richting probeert te geven aan opvoedings- en onderwijspraktijken (Durkheim, 1993): “La pédagogie . . . n’étudie pas scientifiquement les systèmes d’éducation, mais elle y réfléchit en vue de fournir à l’activité de l’éducateur des idées qui le dirigent” (p. 73).

Binnen het onderwijssysteem is het munten van het begrip ‘vorming’ (*Bildung*⁷⁶) op het einde van de verlichting een ijkpunt in de pedagogische reflectieprocessen. “Die Worte Aufklärung, Kultur, Bildung sind in unserer Sprache noch neue Ankömmlinge”, zo begint Moses Mendelssohn (1784/1981) zijn opstel *Über die Frage: Was heißt aufklären?*⁷⁷. Het concept ‘Bildung’ biedt het onderwijssysteem in principe de mogelijkheid om zijn eigen functie en aard vorm te geven en een eigen visie uit te werken los van externe bemoeienissen van bijvoorbeeld de Kerk, de staat of het economische bestel⁷⁸. Op die manier wordt het in het onderwijssysteem ook mogelijk⁷⁹ om “alle leerstof vanuit een specifiek pedagogisch standpunt te beoordelen” (Vanderstraeten, 2005, pp. 79-80).

zij geven aan wat (geen) wetenschap is, hoe hypothesen moeten worden geformuleerd, op welke wijze wetenschap moet worden bedreven enz.

⁷⁶ Het woord ‘Bildung’ op zich kent een langere geschiedenis. Zie hiervoor bijvoorbeeld Labrie (1986).

⁷⁷ Het opstel verscheen aanvankelijk in het *Berlinische Monatschrift* in 1784. Mendelssohn trachtte een antwoord te formuleren op de vraag die in een eerder nummer werd gesteld naar de betekenis van de verlichting. Ook Immanuel Kants vermaarde essay *Beantwortung van de vraag: Wat is verlichting?*, dat enkele maanden later in hetzelfde *Berlinische Monatschrift* verscheen, was een reactie op diezelfde vraag.

⁷⁸ In de praktijk laten tot op de dag van vandaag verschillende belangengroepen en partijen (de Kerk, politieke partijen, het bedrijfsleven enz.) in min of meerdere mate hun invloed gelden op het onderwijs. Vanderstraeten (2005, p. 80) verklaart dit als volgt: door de uitdifferentiatie van het onderwijssysteem wordt voortaan “in een apart systeem [onderwijssysteem] voor de andere systemen” opgevoed. De interesse voor “de maatschappelijke ‘fitness’ van leerplannen en leerdoelstellingen” kan “vanuit dit ontstane onevenwicht” worden verklaard. Het opvoedingssysteem kent slechts relatieve autonomie en blijft bijvoorbeeld gebonden aan de politiek (via de eindtermen, ontwikkelingsdoelen, financiering, rekruteringscriteria enz.) en de arbeidsmarkt die via overlegorganen beroepseisen voorop stelt.

⁷⁹ In theorie althans, de begrippen ‘vorming’ en ‘Bildung’ zullen door verschillende partijen worden ingezet en misbruikt om hun belangen te dienen. Zo verkondigde de Nederlandse minister van Onderwijs n.a.v. een advies van de Onderwijsraad over vorming dat het doel van het onderwijs als het bijdragen aan de kenniseconomie of een positie op de arbeidsmarkt verwerven, bij uitstek als vorming kan worden betiteld (zo vermeld in Miedema, 2012, p. 14). Zie verder o.a. Masschelein & Ricken, 2003.

4.2. De ontscholing van de school: tendensen in het huidige onderwijsdiscours

Van oudsher hebben verschillende actoren geprobeerd om de school voor hun eigen kar te spannen. Denk maar aan levensbeschouwelijke groeperingen die via de school ‘de zieltjes van de kinderen’ wilden winnen, ideologische utopisten die het onderwijs als vehikel wilden gebruiken om hun ideale samenleving vorm te geven⁸⁰, *captains of industry* die de school willen gebruiken als kweekvijver voor hun toekomstige ‘human resources’⁸¹, allerhande drukingsgroepen die hun eigen topics mee op de agenda van de school willen zetten⁸²...

4.2.1. Functionalisering van de school door externe actoren

Vanuit allerlei hoeken wordt zo mee de onderwijsagenda bepaald en daarmee ook over de finaliteit van de school vanuit extern standpunt beslist. Simons en Masschelein (2017) bespreken deze ‘bezetting’ of dit ‘temmen’ van de school o.a. in hun *Apologie van de school* (2012) en *De leerling centraal in het onderwijs?* (2017).

Vanuit socio-economische hoek weerklinkt vaak de bezorgdheid om kwaliteit en gelijkheid in het onderwijs: vergelijkende testen wijzen uit dat de kwaliteit achteruit gaat; talent blijft onderbenut. Simons en Masschelein (2017) wijzen erop dat waar het in de jaren 1960 nog ging om de sociale problematisering van ‘verborgen talenten’, er in het huidige onderwijsdiscours over talenten eerder een economische bekommernis schuilgaat: diverse talenten worden niet omgezet in inzetbare competenties en blijven dus economisch on(der)benut (p. 18). De publicatie *Een andere kijk op onderwijs: investeren in vaardigheden voor betere sociaal-*

⁸⁰ Religieuze en politieke utopieën en ideale mensbeelden geven mee vorm aan de organisatie en de inhoud van het onderwijs a.d.h.v. onwankelbare principes. Ik denk hierbij niet enkel aan bepaalde dictatoriale of theocratische regimes waar kinderen patriottisch of religieus gekneed worden, maar ook bijvoorbeeld aan de hele discussie rond burgerschapseducatie. Biesta (2011, pp. 12-14) bekritiseert in dit verband de courante opvatting van burgerschapseducatie waarbij de leerling wordt beschouwd als iemand die de nodige kennis en vaardigheden, de juiste waarden en de correcte ingesteldheid nog ontbeert om te worden wat hij zou moeten worden, nl. een actieve, verantwoordelijke burger. In deze instrumentele visie wordt goed burgerschap beschouwd als de uitkomst van een bepaald leerproces, maar wordt het concept zelf van (actief) burgerschap niet in vraag gesteld.

⁸¹ Denk in dit verband bijvoorbeeld maar aan de hype rond STEM (Science, Technology, Engineering en Mathematics), die moet tegemoet komen aan de vraag om meer mensen met een STEM-profiel aan te trekken. Onze economie en onze concurrentiepositie hebben het nodig, het onderwijs moet aan de vraag tegemoet komen en de gewenste profielen, arbeidskrachten en brains afleveren.

⁸² Denk aan een activistische kern binnen de lgbtqi+ community die een bepaald denken en discours over gender en seksuele diversiteit in de klas willen doordrukken.

economische resultaten (2012) van de Europese Commissie is in dit verband kenschetsend. Het onderwijs moet de kennis en competenties leveren als basisgrondstoffen ('human resources') voor de arbeidsmarkt en de ontwikkeling van de (Europese) kenniseconomie. Een optimale oriëntatie van dat talent naar de STEM-richtingen (Science, Technology, Engineering, Mathematics) wordt daarbij op subtiële wijze gepromoot. Bovendien moet het onderwijs dit op een performante, d.w.z. op een efficiënte, snelle en goedkope manier doen. Het zijn ontwikkelingen waarvan Arendt (1994) zegt dat ze resulteerden in "de transformatie van vormingsinstituten in beroepsopleidingen, die even succesvol zijn geweest in het leren autorijden, het leren typen of – nog belangrijker voor de 'kunst' van het leven⁸³ – het leren hoe met andere mensen om te gaan . . ." (p.110).

4.2.2.De lerende centraal

In het onderwijs weerklinken tegenwoordig termen als 'onderwijs op maat', 'flexibele leertrajecten', 'individuele leerlijnen en dito leerbehoeften'... Simons en Masschelein (2017) wijzen erop dat er in het huidige onderwijsklimaat een sterke tendens bestaat om de leerling centraal te plaatsen. Een aandacht voor de leerling die verder gaat dan de onderwijskundige motieven van de zogenaamde reformpedagogen⁸⁴ om meer volgens het adagium 'vom Kinde aus' te werken: via nieuwe onderwijsmethoden wilden zij meer recht te doen aan de leefwereld, de ervaringen en de mogelijkheden van het kind. Deze beweging van onderuit is vandaag eerder een imperatief geworden die van bovenuit door beleidsmakers wordt opgelegd. De normalisering die het klassieke onderwijs voor ogen had, wordt steeds meer vervangen door de gepersonaliseerde benadering van het huidige onderwijs⁸⁵.

4.2.3.Het leerproces centraal

Naast het veel gehoorde pleidooi om de leerstof meer te laten aansluiten bij de leefwereld van de leerlingen weerklinkt ook vaak de oproep om het onderwijscurriculum te ontstoffen door

⁸³ Het leven moet hier volgens mij opgevat als equivalent van *bios*, dat Arendt verbindt met *werken*, een activiteit waarin de mens als *homo faber* een wereld inricht die hij uitsluitend in termen van nut begrijpt. Dit zet Arendt af tegen het Griekse woord *zôê*, dat zij dan verbindt met de mens als *animal laborans*, die *arbeidt* om in leven te blijven, uit noodzaak. Naast arbeiden en werken onderscheidt Arendt nog in haar analyse van de menselijke activiteiten het *handelen*, dat zich tussen mensen voltrekt waardoor ze 'iemand' worden (De Schutter & Peeters, 2019, pp. 18-40).

⁸⁴ Bv. Freinet, Montessori, Petersen (Jena-plan), Parkhurst (Dalton) enz.

⁸⁵ Een gepersonaliseerde aanpak die ook in andere maatschappelijke domeinen gehanteerd wordt. Denk maar aan de zorgsector waar zorgbehoevenden met een eigen zorgbudget zelf hun 'zorg op maat' kunnen kiezen uit het aanbod dat op de zorgmarkt te verkrijgen is; of aan de 'persoonlijke begeleidingstrajecten' van werklozen enz.

enkel écht cruciale (vak)kennis te behouden en zich vooral te richten op zogenaamde *21st century skills* (Van den Branden, 2015). Dit zijn generieke vaardigheden zoals creativiteit, leren leren, ondernemingszin, probleemoplossend vermogen enz. die (jonge) mensen beter in staat moeten stellen om te kunnen functioneren in een snel veranderende, complexe samenleving. Kennis is van secundair belang, leerlingen moeten voortaan via een geïntegreerd aanbod authentieke problemen uit de échte wereld kunnen oplossen. Dit pleidooi sluit aan bij de eerder besproken tendens om de opdracht van onderwijs te vertalen in het efficiënt produceren van inzetbare of functionele leerresultaten en het centraal plaatsen van de leerling en de competenties die hij moet ontwikkelen in het onderwijsproces.

Een derde evolutie is die waarin niet langer de onderwijsinstelling centraal staat, maar “het leerproces van de individuele lerende en zijn resultaten” (Simons & Masschelein, 2017, p. 21). Ook Gert Biesta (2012, p. 28) stelt een opvallende opkomst vast van het woord ‘leren’ en daarmee samenhangend de neergang van noties zoals ‘onderwijs’ en ‘onderwijzen’.

Laten we in dit verband bij wijze van illustratie een rapport van de Koning Boudewijnstichting (Bouwen, De Ruytter, De Rynck, Van Meeuwen, & Vandesande, 2014, pp. 23-33) nemen waarin het concept van het ‘Learning Park’ als alternatief voor de huidige scholen wordt gepresenteerd. Hierbij gaat het om een “leer- en ontwerpplab” waarin de ‘klas’ wordt vervangen door “leereenheden” en “projectgroepen” waarin jongeren “leren en werken met het oog op de competenties die ze willen verwerven, om hun ondernemingsvaardigheden te ontwikkelen en om credits te halen die ze nodig hebben om toegang te krijgen tot hoger onderwijs.” Kinderen moeten binnen dit concept “stuurlui kunnen zijn van hun eigen leren” en “zeggenschap hebben over hun leertraject.” Jongeren moeten “zelf de regie kunnen voeren”, hierbij bijgestaan door een “facilitator” of een “persoonlijke coach” die samen met hen reflecteert over “wie ze zijn, wat ze willen worden en hoe ze dat doel kunnen bereiken.”

In het huidige onderwijsdiscours wordt de ‘leerling’ steeds meer vervangen door de ‘lerende’, de ‘leraar’ door de ‘leerbegeleider’ of de ‘coach’, het ‘curriculum’ door het ‘leertraject’ en het ‘examen’ door allerlei vormen van ‘assessment’. De lerende die men voortaan voor ogen heeft, is, aldus Simons en Masschelein (2017), iemand “die zich bevrijd heeft van onderwijsinstellingen en die behoefte heeft aan flexibele en open systemen om zijn leerresultaten te laten erkennen en kwalificeren” (p. 23). De individuele leertrajecten en leerresultaten staan hierbij centraal die via een probaat evaluatie- en erkenningssysteem moeten kunnen worden omgezet in kwalificaties die ingezet kunnen worden in een competitieve arbeidsmarkt. Simons en Masschelein (2017) wijzen op het “ideaalbeeld van een (vrije)marktwerking” (p. 24) dat in deze hervormingsvoorstellen doorschemert. Leerlingen en hun ouders worden ‘klanten’ wier behoeften centraal staan en aan wie een dienst wordt

verleend⁸⁶. Tekenend in dit verband is de manier waarop er over differentiatie gedacht wordt. Bray en McClaskey (2015) bijvoorbeeld onderscheiden in hun pleidooi voor gepersonaliseerd leren deze vorm uitdrukkelijk van differentiatie en individualisering van het leerproces. Traditioneel wordt er door een leerkracht gedifferentieerd om ervoor te zorgen dat elke leerling vorderingen maakt in zijn leerproces, door zwakkere leerlingen bijvoorbeeld even samen te nemen in een kleinere groep om samen met hen in kleinere stapjes oefeningen op te lossen. Met andere woorden, de leerdoelen zijn voor iedereen gelijk, maar de methoden of aanpak worden afgestemd op de specifieke leerling. Individualisering neemt echter de behoeften van de leerling als vertrekpunt, waardoor voor elke leerling een individueel leertraject wordt uitgestippeld om de doelen te realiseren, die wel nog voor iedereen gelijk zijn. Personalisering gaat nog een stap verder en vertrekt helemaal vanuit de leerling, die in samenspraak met de leerkracht zijn persoonlijke leerdoelen vastlegt en evalueert.

4.2.4. Van teaching naar learning

Een andere ontwikkeling is die van een onderwijsmodel waarin de leerling centraal staat: het leren moet geënt zijn op *zijn leefwereld*, het gaat om het ontwikkelen van *zijn talenten*, hij moet *zelf* over zijn leerproces leren *reflecteren* en het leren *managen*; in een intussen dominant sociaal-constructivistisch leermodel verwerft de leerling zelf zijn kennis door actieve constructie en reconstructie in contact en overleg met anderen (Van Crombrugge, 2006, p. 127). Ook in de beoordeling moeten leerlingen voortdurend zichzelf (*selfassessment*) en elkaar (*peerassessment*) evalueren. De leerling wordt ertoe aangezet om voortdurend op zichzelf betrokken te zijn. Met deze evolutie naar leerlinggecentreerd onderwijs staan derhalve ook leerkrachtgecentreerde vormen van onderwijs ter discussie en samenhangend hiermee het

⁸⁶ Ook de onderwijsorganisaties worden vandaag gemanaged als privébedrijven. Herman De Dijn (2008) spreekt over de “managerial colonization” (p. 29) van het onderwijs. Een heel ander denken en jargon beheersen hierdoor onze onderwijsinstellingen. Managers hebben immers als taak om processen te beheersen en hebben hiervoor een heel eigen set van tools die vooral op meetbare en kwantificeerbare methodes gebaseerd zijn. Doorlichtingen en audits moeten vooral op papier zaken laten kloppen en op elkaar laten aansluiten. Daarnaast moeten leidinggevenden hun organisaties competitief houden en zoveel mogelijk studenten, die zoals reeds aangestipt, tegenwoordig klanten zijn, proberen aan te trekken. Marketingbureaus worden ingeschakeld om hen hierbij te helpen. In dergelijk klimaat wordt een diploma van langsom minder aanzien als de vrucht van een doorwrochte studie die je ingevoerd heeft in het domein van een bepaalde discipline, maar eerder als het toegangsticket tot de arbeidsmarkt. Een soort van rendementsdenken heeft zich op die manier in onze onderwijsinstellingen geïnstalleerd gecombineerd met een administratieve machine dit alles beheersbaar moet maken. Studiegidsteksten bijvoorbeeld worden in dit verband niet langer aanzien als leidraad die het leerproces ten goede komen, maar moeten juridisch waterdicht zijn. Een enorme papiermolen wordt gecreëerd om heel het leerproces in kaart te brengen en (op papier) aantoonbaar en bewijsbaar te maken voor doorlichtingsteams en visitatiecommissies.

onderwijsmodel van informatie- en kennisoverdracht. In dit Google-tijdperk is de waarde van kennis gedevalueerd: kennis kan immers overal op het internet worden gevonden en moet niet meer of althans toch in veel mindere mate worden overgedragen. Men spreekt van een verschuiving van *teaching* naar *learning*. Dientengevolge is ook de rol van de leerkracht gewijzigd en heeft hij zijn gezag en autoriteit verloren⁸⁷.

4.3.De fundamenteën van de school

Ondanks de evoluties, die ik hierboven geschetst heb, die de school als pedagogische vorm mijns inziens ondergraven, wil ik hier een pleidooi houden voor de school en met behulp van een aantal denkers de fundamenteën ervan expliciteren. In de bouwkunde betreffen de fundamenteën niet de concrete uitwerking van het bouwwerk – dat kan uiteindelijk vele vormen aannemen – maar zij vormen de basis van de constructie. Meer nog, precies omdat het fundament wezenlijk onaf is, is het “drager van mogelijkheden” (Claes, 1987, p. 34): het schraagt een gebouw, het maakt een bepaalde constructie en een bepaald gebruik van het gebouw mogelijk. Naar de pedagogische context van de school vertaald zijn fundamenteën de basisprincipes die de school haar bestaansreden geven en het mogelijk maken om haar in haar concrete uitwerkingen te beoordelen.

4.3.0.De inspiratiebronnen

In mijn zoektocht naar de fundamenteën van de school ben ik te rade gegaan bij een drietal denkers: Hannah Arendt, Jan Masschelein, Maarten Simons en Jacques Claes. De bedoeling is om via de lectuur van hun geschriften te kijken welke aspecten er oplichten die we als basis zouden kunnen nemen om de fundamenteën van de school te beschrijven. Naast een aantal gemeenschappelijke elementen zijn er ook zeker verschillen tussen deze auteurs. Hoewel ik op een aantal verschillen zal wijzen, zal ik hier niet in detail op ingaan, omdat mijn doel niet is om een gedetailleerde vergelijkende studie van deze auteurs te maken. Zij dienen eerder als inspiratiebron om de grondslagen van de school te beschrijven om vandaaruit verder te onderzoeken op welke manier levensbeschouwingen aan bod kunnen komen binnen de context van de school.

In wat volgt zal ik eerst een summiere schets geven van de opvattingen van deze drie auteurs. Vervolgens probeer ik de verschillende fundamenteën van de school te benoemen. Na een korte introductie beschrijf ik elke keer elementen uit het werk van de verschillende denkers die mijns

⁸⁷ Meirieu (2017) brengt deze autoriteitscrisis in verband met de moeilijkheid die instituties gericht op het ‘bien commun’ in het algemeen ondervinden in onze moderne maatschappij waarin individuen voortdurend het recht op hun autonomie claimen (p. 16).

inziens verband houden met de desbetreffende grondslag om telkens te eindigen met een conclusie die het fundament zelf beschrijft. In deze conclusies betrek ik tevens het werk van enkele andere denkers zoals de Franse pedagoog Philippe Meirieu en de Nederlandse filosoof Cornelis Verhoeven.

4.3.0.1.Hannah Arendt

4.3.0.1.1.Introductie

Hannah Arendt is een joodse politiek filosofe. Geconfronteerd met de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog en het totalitarisme van haar tijd reageert Arendt met het uitwerken van een politiek van verbondenheid met de wereld. Een groot deel van haar werk werd gemotiveerd door het trachten begrijpen van het totalitarisme zowel in de verschijning van het nazisme als het stalinisme. Dit resulteerde in haar befaamde analyses *De oorsprong van het totalitarisme* (1951) en *Eichmann in Jerusalem* (1963), waarin ze haar these van de ‘banaliteit van het kwaad’ uitwerkt en onderzoekt hoe het denken een rol heeft gespeeld in het verzet tegen het totalitarisme.

Haar hoofdwerk *The Human Condition* (1958) is een uitvoerige theorie (en rehabilitatie) van het actieve leven waarin, naast het onderscheid tussen het politieke, het sociale en het private, vooral het cruciale onderscheid wordt uitgewerkt tussen arbeiden, werken en handelen. Tegelijkertijd is het een studie van de ontwikkelingen in de moderne tijd en onze samenleving die volgens haar in grote mate een arbeidsmaatschappij is geworden.

Arendt heeft niet zoveel geschreven dat onderwijs en opvoeding rechtstreeks betreft. Toch wordt er in de hedendaagse pedagogische literatuur steeds vaker naar haar werk verwezen⁸⁸. Het belangrijkste geschrift waarin Arendt rechtstreeks over onderwijs schrijft, is *The crisis of Education*. Zoals de titel van dit essay reeds aangeeft, verkeren opvoeding en onderwijs in een crisis, die volgens haar verder reikt dan de technisch-didactische vraag “waarom Johnny niet kan lezen” (Arendt, 1994, p.102). Zij plaatst deze crisis dan ook in het ruimere kader van het probleem van de “moderne wereldvervreemding” (p. 118), dat zich manifesteert op tal van vlakken in de hedendaagse maatschappij. *The Crisis in Education* werd later opgenomen in *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. Zoals de ondertitel van dit boek aangeeft, is dit essay ingebed in haar politieke theorie over pluraliteit, handelen en nataliteit, zoals ook zal blijken uit onderstaande bespreking ervan.

⁸⁸ In het Nederlandstalige taalgebied vermelden we o.a. Joop Berding, Wouter Pols, Gert Biesta, Jan Masschelein.

In wat volgt, zal ik eerst een beknopt overzicht geven van haar werk en de belangrijkste begrippen die ze hanteert, met het oog op de situering en een beter begrip van wat ze over opvoeding en onderwijs heeft geschreven.

4.3.0.1.2. Het private, het publieke, het sociale domein

De mens is volgens Arendt in drie domeinen actief: het privé-domein, het publieke/politieke domein en het sociale domein. De tegenstelling tussen privé en publiek haalt Arendt bij de Griekse *polis*. Daar maakte men een onderscheid tussen wat eigen (*idion*) is en wat gemeenschappelijk (*koinon*) is (Arendt, 1998, p. 24). Activiteiten uit de privésfeer zijn doorgaans activiteiten die te intiem of de moeite niet waard zijn om in de openbaarheid te komen: bijvoorbeeld een gesprek tussen geliefden; activiteiten die tot het arbeiden (cf. infra) behoren zoals poetsen, het verzorgen van een zieke enz.; of activiteiten die tot het werken (cf. infra) behoren en gericht zijn op het afgewerkte product en niet op de activiteit zelf zoals het maken van een kast⁸⁹. Zaken die tot de privésfeer behoren, zijn zaken die ‘verdeeld’ en toegeëigend zijn. Arendt stipt aan dat de etymologie van het woord ‘privé’ (< Latijn *privatus*, beroofd van) – niettegenstaande alle moderne, positieve associaties van het woord – aangeeft dat de mens in de privésfeer ‘beroofd’ is van iets dat tot zijn hoogste en meest menselijke vermogens behoort (Arendt, 1998, p. 38) en dat hij terugvindt in de publieke sfeer. Publieke activiteiten betreffen de gemeenschappelijke wereld. Zij komen pas tot hun recht in de openbaarheid, omdat ze raken aan het algemeen belang. Het gaat m.a.w. om zaken die niemand zich kan toe-eigenen, maar die ‘gedeeld’ worden en die groeien bij deze deling. Iemand die zich de publieke sfeer wel toe-eigent, zoals een dictator, perverteert de wereld tot zijn privébezit; iemand die zich aan zijn eigen plek vastklampt, gedraagt zich als een ‘idiot’⁹⁰, d.w.z. zo eigenzinnig dat elk gemeenschappelijk element ontbreekt of dat het met niemand gedeeld kan worden.

In de moderne tijd schuift een derde domein tussen de private en publieke sfeer in, nl. het sociale (of maatschappelijke) domein, “waarin het private openbaar gemaakt en het openbare geprivatiseerd wordt” (Arendt, 1994, p. 115): “Society is that curious, somewhat hybrid realm between the political and the private (Arendt, 1959a, p. 51). Arendt omschrijft het als ‘hybride’ omdat mensen in de moderne tijd geleidelijk aan elementen uit de private sfeer (het eigene,

⁸⁹ Vraag is of het maken van een kast enkel tot het private domein behoort. Wel in zijn productgerichtheid als instrumentele activiteit, maar de vraag naar de arbeidsomstandigheden (bv. bandwerk vs. zelfsturende teams) of het materiaal dat men gebruikt (FSC-gecertificeerd hout of hout dat gekapt is zonder rekening te houden met de ecologische en lokale sociaaleconomische of culturele context) lijkt me wel een politieke vraag te zijn naar het samenleven van mensen. In de politieke theorie van Arendt lijkt de focus erg te liggen op de vraag of alle mensen de mogelijkheid, d.w.z. de vrijheid hebben om samen te overleggen over hoe ze het samenleven en de wereld moeten vormgeven.

⁹⁰ “. . . a life spent in the privacy of ‘one’s own’ (*idion*), outside the world of the common, is ‘idiotic’ by definition” (Arendt, 1998, p. 38).

het eigen leven, lichaam, huis enz.) gingen zien als iets wat alle mensen gemeenschappelijk hadden. Politiek werd hierdoor (ook) een soort 'huishoudkunde' waarin men de zorg en het beheer van de *oikia* (cf. economie < Gr. *oikos* en *nomos*) op zich ging nemen. Deze ontwikkeling ging bovendien gepaard met een schaalvergroting waardoor het een nationale en mondiale aangelegenheid werd. Doordat de grens tussen het private en het publieke vervaagde, kon het sociale domein ontstaan. Arendt vreest ervoor dat het politieke, publieke domein daardoor helemaal bezet wordt door sociale preoccupaties. Om dit te illustreren zet zij de Franse revolutie af tegen de Amerikaanse (Arendt, 2009). In tegenstelling tot haar Amerikaanse pendant ontstond in Frankrijk door zijn standenmaatschappij de revolutie o.m. uit een wraakroepende sociale ongelijkheid en werd zij gevoed door "de noden van het biologische leven zelf" (Arendt, 2009, p. 139). In de Verenigde Staten lag dit anders: "Het probleem dat ze [de Amerikanen] vormden was niet sociaal maar politiek, en draaide niet om de orde van de maatschappij maar om de regeringsvorm" (Arendt, 2009, p. 89). Het Franse volk verlangde echter naar een bevrijding uit de ellende en het gebrek waarin het zich bevond, wat niet automatisch een verlangen naar politieke vrijheid impliceerde. Een opmerkelijk keerpunt in dit verband werd volgens Arendt bereikt toen de jakobijnen o.l.v. Robespierre meer in het volk – *le peuple toujours malheureux* – dan in de republiek geloofden. Deze verschuiving hield in dat de eenheid van de toekomstige republiek niet meer verrat zat in de politieke instellingen die het volk gemeen had, maar door de wil van het volk zelf, die "één en ondeelbaar" was.

De opmerkelijkste eigenschap van deze volkswil als *volonté générale* was zijn unanimité, en telkens wanneer Robespierre aan de 'publieke opinie' refereerde, doelde hij op de unanimité van de algemene wil; hij had het niet over een opinie die door velen publiekelijk werd gedeeld. (Arendt, 2009, p. 98).

De nadruk die Arendt legt op het politieke, heeft haar de kritiek opgeleverd dat ze het sociale uit de politiek verbant of dat ze sociale problemen uit de politiek weert. Toch ontkent Arendt niet dat misdeelden en armen het recht hebben om hun situatie te verbeteren, maar zij stelt dat dit nooit het einddoel kan zijn van een echte *politieke* bevrijding: "En hoewel het waar is dat vrijheid alleen degenen ten deel kan vallen wier noodzakelijke behoeften zijn vervuld, is het ook waar dat ze degenen die uitsluitend leven om hun verlangens te bevredigen zal ontgaan" (Arendt, 2009, pp. 170-171).

Er is een verschil tussen een sociale en politieke aanpak van armoede, en het ene volgt niet automatisch uit het andere:

Want overvloed en onbegrensde consumptie zijn de idealen van de armen: ze vormen de luchtspiegeling in de woestijn van ellende. Zo opgevat zijn overvloed en ellende slechts twee zijden van dezelfde medaille; de ketenen van de noodzakelijkheid hoeven niet van ijzer te zijn, ze kunnen ook uit zijde zijn vervaardigd. (Arendt, 2009, p. 170)

De sociale benadering is erop gericht dat iedereen evenveel bezit of dezelfde mogelijkheden tot het verkrijgen van bezit heeft. De politieke aanpak wil de armen gelijkheid voor de wet waarborgen, verleent hun een plaats in de wereld als verschijningsruimte.

4.3.0.1.3.Arbeiden, werken, handelen

Een ander onderscheid dat zij maakt in haar begrippenapparaat en analyses, is dat tussen arbeiden (*labor*), werken (*work*) en handelen (*action*). Tegen de achtergrond van deze drie begrippen en de ermee verbonden aspecten van de menselijke bestaansconditie ontwikkelt Arendt een eigenzinnige politieke theorie en problematiseert ze de hedendaagse samenleving.

Arbeiden

Arbeiden houdt verband met de biologische levenscyclus van produceren en consumeren. Arbeid en consumptie zijn in feite de twee kanten van dezelfde medaille die levensonderhoud heet (Breier, 2005, p. 39). De mens werkt om in leven (*zôê*) te blijven: “The human condition of labor is life itself” (Arendt, 1998, p. 7). Volgens Arendt is er in het arbeiden dan ook geen sprake van vrijheid, maar heerst er noodzakelijkheid. Het is de *conditio sine qua non* van alle leven: niet alleen de mens is hieraan onderworpen, maar alle levende wezens. De mens is in dit opzicht dan ook een ‘werkend dier’ (*animal laborans*). Tot het arbeiden horen enerzijds activiteiten die zich afspelen in de private omgeving van het huishouden (*oikos*) zoals voedselbereiding, schoonmaken, de opvoeding van kinderen enz. en anderzijds activiteiten die in een cyclisch, zich herhalend patroon zijn opgenomen (Berding, 2017, p. 20): wakker worden, opstaan, douchen, ontbijten, tanden poetsen, naar school of het werk gaan en dat een (arbeids)leven lang... Als *animal laborans* is de mens slechts een exemplaar van de soort. Hij zit gevangen in een spiraal van productie en consumptie en heeft daardoor geen toegang tot een heel aantal specifiek menselijke ervaringen.

. . . the laboring society . . . demands of its members a sheer automatic functioning, as though individual life had actually been submerged in the over-all life process of the species and the only active decision still required of the individual were to let go, so to speak, to abandon his individuality, the still individually sensed pain and trouble of living, and acquiesce in a dazed, "tranquilized", functional type of behavior. (Arendt, 1998, p. 322)

Als *animal laborans* zit hij opgesloten in een cyclus van automatisch functioneren waardoor het individu in de soort opgaat. Het functionele staat in dienst van het proces van productie en consumptie, het voegt zich in dit proces en kan worden beschouwd “als datgene wat door het

proces is bepaald en erin verdwijnt” (Breier, 2005, p. 41). De *animal laborans* is verbannen uit de wereld, d.w.z. uit de relaties die tussen handelende personen ontstaan. In de gesloten kring van zijn eigen particuliere bestaan, waarin hij door arbeid tot stand brengt wat hij als consument weer verbruikt, heeft hij geen aandacht voor de wereld rondom hem (Arendt, 1998, p. 112). Hij neemt niet deel aan het gemeenschappelijke project om een wereld te creëren die een thuis biedt. Opgesloten in de cyclus van de strijd om het bestaan, kan hij zichzelf niet als wezen van deze wereld begrijpen.

. . . men have become entirely private, that is, they have been deprived of seeing and hearing others, of being seen and being heard by them. They are all imprisoned in the subjectivity of their own singular experience, which does not cease to be singular if the same experience is multiplied innumerable times. The end of the common world has come when it is seen in only one perspective. (Arendt, 1998, p. 58)

Op die manier is de mens ‘wereldloos’ en verwoestijnt de wereld:

What we watch can also be described as the growth of worldlessness, of the withering-away of the in-between. This is the spread of the desert and the desert is the world under whose conditions we move. (‘Conclusions’ uit *Arendt Papers*, Box 41, geciteerd in Breier, 2005, p. 168)

Werken

De *homo faber* maakt door ‘werken’ zijn natuurlijke leefomgeving (de *aarde*) tot een duurzame en kunstmatige *wereld*. Waar de arbeidende mens “verbruiksdingen” nagenoeg onmiddellijk consumeert, maakt de *homo faber* “gebruiksdingen” (Arendt, 1999, p. 43) die enige tijd in de wereld aanwezig zijn en daardoor deze wereld ook stabiliteit geven: “. . . the things of the world have the function of stabilizing human life . . . men, their ever-changing nature notwithstanding, can retrieve their sameness, that is, their identity, by being related to the same chair and the same table” (Arendt, 1998, p. 137).

Tegelijkertijd zijn deze duurzaamheid en stabiliteit ook relatief en moet de wereld voortdurend worden beschermd en telkens opnieuw tot stand worden gebracht. Door zijn groot technisch vernuft wringt de *homo faber* zich los van het natuurlijke, cyclische proces waarin dieren voortdurend in hun levensonderhoud moeten voorzien om in leven (*zôê*) te blijven en schept zo cultuur. Hij toont zich meester over de natuur⁹¹, die in zijn handen wordt getransformeerd. Materie wordt uit zijn natuurlijke context gehaald en in een vorm gegoten die de mens heeft

⁹¹ Het beeld van meester over de natuur / de aarde is volgens Arendt karakteristiek voor de moderne tijd. Net als het prometheïsche beeld van de mens die door zijn activiteiten willens nillens de door God gecreëerde natuur vernietigt, is dit beeld in tegenspraak met de geest van de Bijbel, waarin staat dat de mens meester is van alle levende wezens (niet van de aarde) en dat hij door God geroepen werd om over de aarde te waken en ervoor te zorgen (Genesis 1 en 2) (Arendt, 1998, p. 139, n.3).

bedacht of ontworpen. In tegenstelling tot *arbeiden*, dat in een cyclisch, repetitief proces plaatsvindt, en *handelen*, dat wel een duidelijk begin, maar geen voorspelbaar einde heeft, is *werken* een lineaire activiteit met een uitgesproken middel-doelverhouding. Hierin toont zich ook het meesterschap of de expertise van de *homo faber* (de ambachtsman, de technicus, de chirurg enz.): hij fabriceert op een zo efficiënt mogelijke wijze artefacten om een bewoonbare en comfortabele wereld (*bios*) te creëren. In de activiteit van het *werken* wordt alles begrepen in termen van nut en is alles opgenomen in een middel-doelrelatie: werken zelf is een middel om het vooropgestelde doel (het maken van apparaten, instrumenten enz.) te bereiken, materie wordt leverancier van te vervaardigen materialen enz.: “During the work process, everything is judged in terms of suitability and usefulness for the desired end, and for nothing else” (Arendt, 1998, p. 153). De *homo faber* is soeverein: hij is niet onderworpen aan de eisen van het biologische levensproces, noch is hij deelgenoot van de wereld van zijn medemensen: “*Homo faber* is indeed a lord and master, not only because he is the master or has set himself up as the master of all nature but because he is master of himself and his doings” (Arendt, 1998, p. 144). Arendt (1998) waarschuwt echter ook voor het gevaar als we alles in termen van nut zouden begrijpen: als “a chain whose every end can serve again as a means in some other context” (pp. 153-154). Deze eindeloze keten van middelen en doelen, zo vergelijken De Schutter en Peeters (2019, p. 29), werkt als een stofzuiger die de betekenis of de waarde uit de dingen wegzuigt en verplaatst naar het beoogde doel⁹². Op deze wijze, stelt Arendt (1999), zijn alle doeleinden onafwendbaar van korte duur “zonder ooit enig principe te bereiken dat de nuttigheids categorie zelf zou kunnen rechtvaardigen” (p. 40). Ten langen leste brengt dit utiliteitsdenken het onvermogen voort om nog een onderscheid te kunnen maken tussen nut (*in order to*) en zin (*for the sake of*), wat uiteindelijk tot betekenisloosheid leidt: “The ‘in order to’ has become the content of the ‘for the sake of’; in other words, utility established as meaning generates meaninglessness” (Arendt, 1998, p. 154)⁹³. Het utilitarisme van de *homo faber* zal nooit antwoord kunnen geven “op de vraag die Lessing ooit voorlegde aan de utilitaristische filosofen van zijn tijd: ‘En wat, alstublieft, is het nut van het nut?’” (Arendt, 1999, pp. 41-42). Een ander gevaar waarvoor Arendt waarschuwt, schuilt in het duiden van menselijke relaties in termen van ‘maken’, in het behandelen van mensen alsof ze een om te vormen materie of te bewerken materiaal zijn. Dit is o.a. aanwezig in staatsvormen die het menselijk samenzijn als een technische materie willen regelen of in vormen van “mon-archy” (Arendt, 1998, p. 221),

⁹² Volgens Arendt is er één categorie van dingen die ontsnapt aan de eindeloze keten van middelen en doelen, nl. het kunstwerk, dat een afstand bewaart tegenover het gewone, functionele gebruik van een voorwerp (Arendt, 1999, p. 42)

⁹³ Met haar hekeling van de nuttigheidsmanie voegt Arendt zich bij denkers zoals Adorno (met zijn kritiek op de instrumentele rede) en Heidegger, die waarschuwt voor een eenzijdige vorm van rationaliteit in het technische bestel waarin alles verschijnt als berekenbaar en nuttig en elke activiteit bestaat uit controleren, beheersen en manipuleren.

zoals de koning-filosoof van Plato, die burgers willen teruggedrijven naar de privésfeer om de politieke, publieke sfeer over te laten aan 'wijzen', technocraten enz.

Handelen

In Arendts analyse van het *handelen* staan twee kernwoorden centraal: *nataliteit* en *pluraliteit*. Mensen betreden de publieke wereld – het domein van het handelen – door middel van een symbolische tweede geboorte⁹⁴. Aan de oorsprong hiervan ligt het principe van nataliteit: het menselijk vermogen om iets nieuws te beginnen: “. . . the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted” (Arendt, 1998, p. 247). Elk handelen is in essentie het beginnen van iets nieuws⁹⁵. Arendt verwijst hiervoor naar de betekenis van het Latijnse *agere*, dat 'iets in beweging zetten' betekent.

Het handelen, met al zijn onzekerheden, herinnert ons altijd opnieuw aan het feit dat mensen, ook al moeten zij sterven, niet geboren worden om te sterven, maar om iets nieuws te beginnen. *Initium ut esset homo creatus est* – 'opdat er een begin zij werd de mens geschapen', zei Augustinus. (Arendt, 1999, p. 48)

En, zo verduidelijkt ze elders, dit begin is niet het begin van iets, maar van iemand: *in* hun spreken en handelen beantwoorden mensen de vraag 'Wie ben jij'? (Arendt, 1998, p.177)⁹⁶.

In acting and speaking, men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make appearance in the human world. (Arendt, 1998, p. 179)

Met woord en daad voegen wij onszelf in in de menselijke wereld, en deze invoeging is als een tweede geboorte. (Arendt, 1999, p. 43)

Deze invoeging wordt niet afgedwongen door noodzaak (arbeid) of ingegeven door behoeften of verlangens (werk), noch wordt zij bepaald door de eisen van de biologische behoeften van het lichaam of de natuurwetenschappelijke wetmatigheden die de middel-doelverhouding determineren. Handelen is een vrije en intrinsiek waardevolle activiteit, afgezien van haar

⁹⁴ Onze eerste, fysieke geboorte toont vooral *wat* we zijn: alle feitelijkheden zoals onze lichaamsbouw, etniciteit, ons geslacht enz. (*whatness*). Hermsen (2014) noemt dit ons fysieke paspoort (p. 63), dat op zich al uniek is (cf. onze DNA-code). De mens is echter meer dan de optelsom van deze eigenschappen, omdat wij als talige, cognitieve en handelende wezens in staat zijn om deze eigenschappen op een singuliere manier in de wereld te manifesteren.

⁹⁵ Nataliteit is het antwoord van Arendt op Heideggers *Sein zum Tode* (De Schutter & Peeters, 2009, p. 185), waarmee deze laatste wilde aangeven dat in het licht van het radicale einde van de dood de mens een betekenisvol en authentiek bestaan kan leiden, juist omdat niet alles mogelijk is en men keuzes moet maken.

⁹⁶ Dit *wie* moet niet begrepen worden als een *wie* dat vooraf reeds ter beschikking staat en slechts op gecontroleerde wijze door woorden en daden onthuld moet worden: “. . . its disclosure can almost never be achieved as a willful purpose, as though one possessed and could dispose of this 'who' in the same manner he has and can dispose of his qualities” (Arendt, 1998, p. 179).

(externe) gevolgen of resultaten⁹⁷. Het is een activiteit die zich *tussen* mensen afspeelt en heeft daarom ook niet de structuur van de dingenwereld: handelen/spreken is niet gericht op het bereiken van een welomschreven resultaat, maar is fundamenteel onvoorspelbaar en kan grenzeloos uitdijen, het overstijgt de bedoelingen van degenen die handelen:

De kleinste daad in de meest beperkte omstandigheden draagt het zaad in zich van dezelfde grenzeloosheid en onvoorspelbaarheid . . . In tegenstelling tot het werken geldt voor het handelen inderdaad dat wij werkelijk nooit weten wat wij doen. (Arendt, 1999, p. 46)⁹⁸

Zoals werken tastbare dingen voortbrengt, produceert handelen, gewild of ongewild, “verhalen” (Arendt, 1999, p. 45). Iedereen start zijn eigen (levens)verhaal bij aankomst in de wereld; de geschiedenis kan beschouwd worden als het “verhalenboek van de mensheid” (Arendt, 1999, p. 46)⁹⁹, met vele actoren en sprekers. Toch is niemand er de herkenbare auteur of producent van, omdat zowel ons persoonlijke levensverhaal als het verhalenboek van de mensheid de uitkomst zijn van handelen, dat fundamenteel ongedetermineerd is.

Elke keer als we in de wereld iets nieuws aanvangen, onthullen we ook aan anderen wie we zijn. Dit proces ‘herhaalt zich wanneer iemand in woorden of daden in het netwerk van relaties dat zij of hij met anderen deelt, laat zien wie zij of hij geworden is’.

Action . . . corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world. While all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is specifically the condition . . . of all political life. (Arendt, 1998, p. 7)

Hiermee zijn we aan een volgend belangrijk kenmerk van handelen belandt: *pluraliteit*. Dit moet niet opgevat worden als een kwantitatieve veelheid (‘een massa’), maar als een veelheid van unieke personen die zich in hun eigenheid aan elkaar tonen. De mens is niet alleen op de wereld

⁹⁷ Arendt herneemt hiermee volgens De Schutter en Peeters (2019, p. 35) het Aristotelische onderscheid tussen *poiein* (werken, maken) en *prattein* (handelen). Aristoteles verduidelijkt dit onderscheid door de activiteit van een fluitspeler te vergelijken met die van een timmerman. De activiteit van deze laatste is gericht op het meubel dat hij aan het maken is en neemt een einde wanneer dit klaar is. De activiteit van de fluitspeler daarentegen rust in zichzelf. Wanneer hij stopt met spelen, blijft er niets tastbaars over.

⁹⁸ Handelen vertoont eigenlijk een gebrek aan expertise. Wij hebben in onze moderne maatschappij daarom vaak de neiging om handelen om te vormen tot werken. Buzzwoorden als planning, programmering, (self)management enz. getuigen hiervan (cf. De Schutter & Peeters, 2019, pp. 38-40).

⁹⁹ Wanneer iemand zichzelf ziet voortleven in de genen van zijn kinderen heeft dit weinig met de wereld te maken. Je leeft pas verder in de wereld van het nageslacht wanneer je handelen voor hen van betekenis is en je sporen achterlaat in hun handelen. Volgens Breier (2005) gebeurt dit wanneer het handelen van de overledene herinnerd wordt en van belang is voor de nieuwe generatie, d.w.z. dat ze aanknopen bij het handelen van de overledene of zich door het verhaal van zijn handelingsgeschiedenis laten inspireren; dat ze zich er een oordeel over vormen (p. 45).

en hij kan zichzelf maar verwezenlijken door politiek/publiek te handelen. De wereld die we bewonen, wordt gekenmerkt door pluraliteit, d.i. “het feit dat niet één mens, maar mensen in het meervoud de aarde bewonen en op een of andere manier samenleven” (Arendt, 1999, p. 44).

Arendt (1998) omschrijft deze pluraliteit verder als volgt: “. . . human plurality is the paradoxical plurality of unique beings” (p. 176). Mensen zijn tegelijkertijd hetzelfde en verschillend: “Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives or will live” (p. 8).

Of nog:

Plurality is specifically the condition – not only the condition sine qua non, but the condition per quam – of all political life. Thus the language of the Romans, perhaps the most political people we have known, used the words ‘to live’ and ‘to be among men’ (*inter homines esse*) . . . as synonyms. (Arendt, 1998, pp. 7-8)

Haar kritiek aan het adres van de traditionele westerse metafysica is dan ook dat deze zich bezighield met dé Mens, een vorm van monisme dat de uniciteit van en verscheidenheid aan mensen ontkent. Hierbij aansluitend detecteert zij in haar analyses (Arendt, 1998, pp. 12-17) het spanningsveld tussen het actieve leven (*vita activa*, *bios politikos*) en het beschouwelijke leven (*vita contemplativa*, *bios thêorêtikos*). Volgens Arendt is de hele westerse metafysica van Plato tot Heidegger gebaseerd op dit onderscheid. Dit heeft volgens Arendt geleid tot een *praxis*vergetelheid¹⁰⁰ en het buiten beschouwing (‘ongedacht’) laten van het politieke. Het politieke leven, dat praktische wijsheid (*phronêsis*) vereist, was ondergeschikt gemaakt aan de theoretische wijsheid (*sophia*). Het gevolg hiervan was dat, zodra filosofen zich met politiek inlieten, zij niet zelden een voorkeur voor vormen van alleenheerschappij¹⁰¹ hadden, die gepaard gingen met ‘wereldvreemdheid’ en apolitieke verblindings (Van den Braembussche, 2002), net omdat zij de principes van nataliteit en pluraliteit ontkenden.

¹⁰⁰ *Praxis* en *poiêsis* zijn tegengesteld aan *theoria*, die gericht is op de kennis van het onveranderlijke of noodzakelijke (*epistêmê*). *Praxis* verschilt van *poiêsis* doordat deze laatste een *technê* is, een kunst of vaardigheid die steunt op ervaring, maar die op zichzelf geen bijzondere ethische waarde heeft; poiëtische activiteiten hebben een doel buiten zichzelf, ze worden daarom niet op zichzelf gewaardeerd, maar overeenkomstig hun resultaat. Zij werden door de oude Grieken gelinkt aan arbeid (*ponos*), die te maken had met inspanningen en activiteiten die gedictieerd werden door de noodzaak om in leven te blijven. *Praxis* daarentegen heeft geen doel buiten zichzelf: zij omvat het handelen dat op zichzelf waardevol is. De *praxis* doet beroep op *phronêsis*, de praktische wijsheid die de mens in staat stelt om goed te oordelen en te handelen in concrete, specifieke omstandigheden (Willemsen, 1992, pp. 28 en 339).

¹⁰¹ Arendt doelt dan meer specifiek op Plato’s leer van de koning-filosof, Hobbes’ *Leviathan*, Rousseaus *volonté générale*, die weinig ruimte laten voor de ideeën van individuele burgers; en ten slotte op Heidegger, die dan wel geen politieke filosofie heeft uitgewerkt, maar die – voor korte tijd – gesympathiseerd heeft met de politiek van het nazisme.

Tot het *handelen* behoren die activiteiten die zich rechtstreeks *tussen* mensen (*inter homines*) afspelen. In het arbeiden en werken is er uiteraard ook omgang met mensen, maar dat is daar eerder van ondergeschikt belang: de noodzakelijkheid van de biologische levenscyclus en de efficiëntie van de middel-doelrelatie staat hier voorop. Het handelen daarentegen, dat in wezen een publieke en politieke activiteit is, is gericht op de zorg om de wereld. Het is belangrijk om hierbij op te merken dat Arendt het woord politiek niet als een sociologische categorie gebruikt. Het valt niet systeemtheoretisch te begrijpen als een deelsysteem naast andere (Breier, 2005, p. 89), noch is het op te vatten als een technisch-bestuurlijke activiteit die door een groep professionals – de politici – wordt opgenomen. In Arendts zienswijze komen in het politieke verschillende visies op de wereld tevoorschijn. Het gaat om een ruimte die zich ontwikkelt wanneer mensen als politieke wezens, sprekend en handelend, de mogelijkheid krijgen om zich in al hun pluraliteit¹⁰² te uiten over de wereld¹⁰³, om hierover een oordeel te vellen¹⁰⁴. In het politieke verbinden mensen zich met elkaar als op de wereld¹⁰⁵ georiënteerde burgers. Arendt verduidelijkt haar begrip van politiek en de wereld aan de hand van het beeld van een tafel waar rond mensen aan elkaar verschijnen. De tafel is de gemeenschappelijke zaak – de wereld – die mensen verenigt en tegelijkertijd van elkaar scheidt:

To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates men at the same time. (Arendt, 1998, p. 52)

Politiek gaat voor Arendt niet in de eerste plaats om de mens(en), maar om de wereld (1993, p. 24): “Denn in Mittelpunkt der Politik steht immer die Sorge um die Welt, und nicht um den Menschen.”¹⁰⁶ Toch impliceert deze zorg voor de wereld ook de zorg voor mensen, omdat men

¹⁰² Net omdat mensen verschillend zijn, is er politiek nodig. Indien mensen slechts kopieën van elkaar zouden zijn, zouden politiek en handelen overbodig zijn: “Action would be an unnecessary luxury . . . if men were endlessly reproducible repetitions of the same model, whose nature or essence was the same for all and as predictable as the nature or essence of any other thing” (Arendt, 1998, p.8).

¹⁰³ Ook het woord publiek is gerelateerd aan de wereld: “. . . the term ‘public’ signifies the world itself, in so far as it is common to all of us and distinguished from our privately owned place in it” (Arendt, 1998, p. 52).

¹⁰⁴ Arendt hecht ook belang aan het herinneren aan dat spreken en handelen.

¹⁰⁵ Wereld voor Arendt (1998) betekent zowel het geheel van de door mensen gemaakte dingen (het resultaat van hun *werken*) als de ruimte tussen de mensen: “This world, however, is not identical with the earth or with nature, as the limited space for the movement of men and the general condition of organic life. It is related, rather to the human artifact, the fabrication of human hands, as well as to affairs which go among those who inhabit the man-made world together” (p. 52).

¹⁰⁶ Arendt drukt hier mijns inziens haar bezorgdheid uit m.b.t. tot de hedendaagse politiek. In de Griekse oudheid werd nog een duidelijk onderscheid gemaakt tussen het domein van de *oikos* (de sfeer van het gezin en het huishouden waarin de zorg wordt opgenomen voor het dagelijkse bestaan, ‘de mensen’) en de *polis* (waar de belangen van een gemeenschappelijke wereld werden behartigd). Dit onderscheid is vervaagd waardoor politiek begint te lijken op “a gigantic, nation-wide administration of

slechts in een wereld volwaardig mens kan zijn: “Menschen im eigentlichen Sinne kann es nur geben wo es Welt gibt, und Welt im eigentlichen Sinne kann es nur geben, wo die Pluralität des Menschengeschlechtes mehr ist als die einfache Multiplikation von Exemplaren einer Gattung” (Arendt, 1993, p. 106).

In het handelen wordt het leven dan ook waarlijk menselijk en toont elke mens ‘wie hij is’: niet alleen via zijn handelingen of daden, maar ook in zijn spreken¹⁰⁷. Zoals John Austin in zijn boek *How to do things with words* met zijn theorie van *speech acts* uiteenzet, is een taaluiting immers niet alleen een beschrijving van iets, maar ook een vorm van handelen, een taaldaad (groeten, beloven, vergeven, troosten...). Bovendien vergen handelingen dat ze toegelicht worden met woorden, anders worden ze (vaak) onbegrijpelijk (Arendt, 1998, p. 179)¹⁰⁸. Handelen heeft dus enerzijds een spreek- en een daadzijde (Arendt, 1998, pp. 177-178). Mensen spreken omdat ze van elkaar verschillen, wat refereert naar het principe van pluraliteit en daarmee verbonden het principe van alteriteit (Arendt, 1999, p. 43). Wij zouden niet in staat zijn iets te zeggen en *onzelf* te onderscheiden en onszelf mee te delen, indien we geen onderscheidingen zouden kunnen maken.

4.3.0.1.4. Amor Mundi

Naast ‘de banaliteit van het kwaad’ is ‘amor mundi’ wellicht een van Arendts meest bekende uitdrukkingen. Het is echter een term die slechts drie keer kort in haar denkdagboek uit 1955 opduikt en is verder als expliciet thema afwezig in haar werk (Venmans, 2016, p. 10). Toch wilde ze het Latijnse woordenpaar op een bepaald moment gebruiken als titel voor een boek, zo schreef ze in een brief aan Karl Jaspers: “Ja, die Weite der Welt möchte ich Ihnen diesmal bringen. Ich habe so spät, eigentlich erst in den letzten Jahren, angefangen die Welt wirklich zu lieben, daß ich es eigentlich können müßte. Aus Dankbarkeit will ich mein Buch über politische Theorien ‘Amor Mundi’¹⁰⁹ nennen” (geciteerd in Borren, 2010, p. 238). Het is in 1982, zeven jaar na het overlijden van Arendt, dat het thema van *amor mundi* echt onder de aandacht kwam, toen Elisabeth Young-Bruehl haar biografie over Arendt uitbracht, die ze als ondertitel *For the Love of the World* meegaf.

Wat zou Arendt nu precies bedoelen met *amor mundi*? In 1929 maakte Arendt bij Karl Jaspers haar doctoraatsverhandeling, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, waarin ze verschillende soorten

housekeeping” (Arendt, 1998, p. 28) en als een zuiver functioneel bedrijf enkel nog bezig lijkt te zijn met de productie, distributie en consumptie van economische goederen, het creëren van jobs enz.

¹⁰⁷ Sprakeloos handelen bestaat voor Arendt (1999) eigenlijk niet (of is irrelevant): “zonder spreken verliest het handelen zijn actor” (p. 44).

¹⁰⁸ Een bepaalde handeling of daad kan met de beste intenties worden gesteld, zonder de nodige toelichting kan zij geheel anders overkomen.

¹⁰⁹ De uitgever ontraadde haar echter deze titel, zo meldt Breier (2005, p. 66).

liefde bestudeerd. Volgens Zuurmond (2016) moet *amor mundi*, een term die dateert uit de periode dat ze aan *The Human Condition* werkte, anders opgevat worden dan het liefdesbegrip dat ze bestudeerde in 1929 in haar existentieel filosofische periode (p. 57). Arendts wending in de richting van de politieke theorie bleek al uit haar afwijzen van de traditionele dominantie van de *vita contemplativa* ten aanzien van de *vita activa*. Young-Buehl (2004) legt uit hoe belangrijk dit idee was: “The measure of how seriously she took this conviction was the title she proposed for the manuscript that became *The Human Condition* . . . Rejecting the philosophical tradition of *contemptus mundi*, Arendt wanted to call her book *Amor Mundi*, love of the world” (p. 324).

We kunnen Arendts begrip van *amor (mundi)* verduidelijken door het te vergelijken met de romantische liefde tussen twee mensen. Door haar alles consumerende passie vernietigt de romantische liefde de tussenruimte (“the in-between”) die ons van anderen scheidt en met anderen verbindt¹¹⁰. Enkel een kind – het product van deze liefde – kan zich als een (nieuwe) tussenruimte plaatsen tussen de geliefden.

The child, this in-between to which the lovers now are related and which they hold in common, is representative of the world in that it also separates them; it is an indication that they will insert a new world into the existing world. (Arendt, 1998, p. 242)

Arendts *amor mundi* is ontegenzeggelijk een wereldlijk en politiek concept. Arendt vergelijkt de wereld met een kind, dat een schakel (*in-between*) tussen de twee geliefden vormt. Deze schakel creëert enerzijds afstand tussen hen, maar verbindt hen ook met elkaar: “The world, like every in-between, relates and separates men at the same time” (Arendt, 1998, p. 52). In Arendts conceptie van de wereld zijn pluraliteit, afstand en engagement onlosmakelijk met elkaar verbonden. Borren (2010, pp. 240-241) concludeert in haar analyse dat *amor mundi* in tal van activiteiten tot uitdrukking kan komen: in handelen, spreken, oordelen, begrijpen enz., maar ook in wereldopbouwende activiteiten zoals het maken van instituties, wetten, kunstwerken enz., die de materiële wereld constitueren. Activiteiten waarin mensen op een of andere manier in al hun pluraliteit zorg en verantwoordelijkheid dragen voor de wereld als een gedeelde werkelijkheid.

¹¹⁰ De afstand, die levensnoodzakelijk is voor het politieke, wordt ook teniet gedaan in warme, interpersoonlijke gevoelens en relaties tussen mensen die varianten zijn op wat zij noemt ‘varianten op de liefde voor de Mens’ (*Amor hominis*) zoals medelijden, liefdadigheid, liefde voor een bepaald volk, sociale rechtvaardigheid, morele overwegingen, het mensenrechtendiscours enz. (Borren, 2010, p. 237).

4.3.0.1.5. Denken en oordelen

In Arendts werk wisselen de aandacht voor de innerlijkheid van de mens (het ‘leven van de geest’) en het verschijnen in de wereld (de politieke dimensie) elkaar af. Zo leidden haar studies over het totalitarisme niet enkel tot reflecties over het openbare, politieke leven – of de afwezigheid hiervan in totalitaire regimes¹¹¹ - maar ook tot beschouwingen over het innerlijke leven zoals de activiteit van het denken – of, opnieuw, de afwezigheid van denken, waarvoor ze de term ‘gedachteloosheid’ munt. In feite zijn deze twee dimensies van haar werk innig met elkaar verbonden: denken is niet iets dat zich afspeelt in de beslotenheid van iemands geest, maar is wezenlijk gericht op de wereld en pluraliteit. In haar beschouwingen over het proces Eichmann beschrijft ze deze laatste als een ‘gedachteloos’ persoon. Gedachteloosheid omschrijft Arendt als het onvermogen om vanuit het perspectief van iemand anders te denken.

Ook denken wordt door Arendt (1981) op een specifieke manier ingevuld, nl. niet zozeer als een louter cognitieve activiteit die erop gericht is om concrete problemen op een efficiënte en doeltreffende manier op te lossen¹¹², maar eerder als het zich telkens opnieuw - bij elke vraagstuk waarvoor men komt te staan - afvragen waarover het gaat en wat ons te doen staat: “Practically, thinking means that each time you are confronted with some difficulty in life you have to make up your mind anew” (p. 177). Socrates staat voor Arendt (1981) hiervoor model: iemand die niets ondoordacht aanneemt, maar doorvraagt om de dwaalwegen in de verkeerde vooronderstellingen te ontwarren (p. 171 e.v.). Kernpunt in Socrates’ denken is wat zij het ‘twee-in-een-principe’ noemt, een innerlijk dialoog waarin men zichzelf kritisch doorlicht en erover nadenkt.

4.3.0.2. Jan Masschelein en Maarten Simons

Jan Masschelein is verbonden aan het Laboratorium voor Educatie en Samenleving van de KU Leuven. Zijn onderzoek richt zich op de publieke dimensie van onderwijs en vorming en op de ontwikkeling van een kritische opvoedingsfilosofie. De laatste decennia werkt hij veel samen met Maarten Simons, eveneens verbonden aan de KU Leuven. Hun werk is o.a. geïnspireerd door het denken van Jean-Luc Nancy, Hannah Arendt, Michel Foucault en Jacques Rancière.

¹¹¹ In een totalitair regime wordt er getracht elke wezenlijk politieke dimensie (gekenmerkt door handelen, pluraliteit) uit te bannen.

¹¹² Je zou kunnen stellen dat Eichmann daarin juist bedreven was. Hij was in 1942 secretaris van de Wanneseconferentie, die hij ook mee hielp voorbereiden. Tijdens deze conferentie werd de *Endlösung der Judenfrage* als organisatorisch probleem opgelost: de methode werd bepaald (de inzet van Zyklon B) en de werkzaamheden van verschillende politiediensten en ministeries werden op elkaar afgestemd. Eichmann en zijn staf werden verantwoordelijk voor de deportatie van de joden naar de vernietigingskampen.

In verschillende geschriften neemt Masschelein (met Maarten Simons) de verdediging op van de school, niet om een oud, eerbiedwaardig instituut terug leven in te blazen, maar om toetsstenen te ontwikkelen die het mogelijk maken om de school opnieuw uit te vinden. Hierbij gaan ze op zoek naar wat een school tot school maakt, welke waarde de school als zodanig heeft en waarom de school het dus verdient om verdedigd en opnieuw uitgevonden te worden. Dit resulteerde o.a. in het boek *Apologie van de school* (2012) waarin zij naast het beschrijven van een aantal aanklachten waaraan de school zich volgens sommigen schuldig maakt en van manieren waarop de school getemd en eigenlijk 'ontschoold' wordt, de verdediging van de school en schools leren – dat ze 'vorming' noemen - op zich nemen. In wat volgt, zullen hun ideeën over de 'eigen-aardigheid' van de school en de eigenheid van vorming gepresenteerd worden.

Bij de vraag waartoe de school dient, wordt het antwoord vaak buiten de school gelegd, de samenleving, de cultuur, de arbeidsmarkt... Het antwoord luidt dan: om als burger te participeren in de samenleving, om jonge mensen in de schakelen in de arbeidsmarkt, enz. Masschelein en Simons zoeken het antwoord echter niet *buiten* de school, zij denken *vanuit* de school over wat er zo karakteristiek is aan de schoolse pedagogische vorm. Ze benadrukken ook dat de school geen idee of een ideaal nastreeft, maar dat het een pedagogische vorm is waarin men samen in confrontatie met de wereld, de dingen bestudeert, waarin men oefent en denkt (2015, p. 91). Masschelein gebruikt het woord 'ding' voor:

“datgene waar mensen mee begaan zijn, wat hen aanbelangt, hen interesseert . . . Het is geen object, maar een *zaak*, iets wat ons raakt en wezenlijk inter-esseert en dat betekent dus ook dat het ons 'nabij' is, dat het *aanwezig* is, niet zozeer in de betekenis van fysieke nabijheid waar we *weet* van hebben, maar in de zin dat we er zorgend op betrokken zijn, dat het ons *bekommert*” (Masschelein, 2010, pp. 271-272).

Een 'zaak', zo verduidelijkt hij nog verder, moet begrepen worden als iets dat ons aan het denken zet en ons als denkend publiek verzamelt. Hij verwijst hiervoor naar het Latijnse woord voor ding, *res* en naar *res publica* als iets wat iedereen publiek aanbelangt en daarom publiek besproken wordt.

4.3.0.3. Jacques Claes

Jacques Claes was hoogleraar psychologie aan de voormalige UFSIA (nu Universiteit Antwerpen). De hoofdthematiek in zijn werk is de relatie tussen de mens en de dingen (of de werkelijkheid).

Een centrale thematiek in het denken van Jacques Claes is de verwevenheid van mens en werkelijkheid, de relatie tussen de mens en de dingen. Wat bedoelt Claes hiermee precies? Laten we eerst kijken naar wat hij met 'dingen' bedoelt. In navolging van de promotor van zijn

proefschrift J.H. van den Berg¹¹³ stipuleert hij dat de dingen een eerste en een tweede structuur hebben (1970, pp. 11-12). De tweede structuur brengt de dingen aan het licht via objectiverende, fixerende metingen. Een meter blijft echter een meter, of hij nu hangt, staat of ligt en een minuut blijft een minuut of het nu de tijd is die voortschrijdt in de tandartsenstoel of in een bioscoopzetel. Eigenlijk, zo stelt Claes, houdt men zich op deze wijze enkel bezig met dingen voor zover zij meetbaar zijn of zich in hun onveranderlijke reactie op meting vertonen. En in zekere zin, zo gaat hij verder, zijn we op die manier misschien vooral bezig met onszelf, omdat we op een gereduceerde, door onszelf vooraf bepaalde, gestandaardiseerde wijze met de dingen bezig zijn. Nodig en nuttig, maar zo worden de dingen slechts benaderd in één, gedeeltelijk aspect. De eerste structuur daarentegen is bezig met de dingen “zoals zij zijn voor de mens *tout court* en niet alleen zoals zij zijn voor de metende mens of voor de mens, die vooraf bepaalt slechts gevoelig te zijn voor bepaalde, onveranderlijke aspecten van de dingen” (Claes, 1970, p. 11). Hoe de dingen dan op deze wijze precies zijn, is moeilijk te zeggen: “Op grond van het contingente bestaan, waarin de mens eigenlijk niet en nooit helemaal is wie hij is, is de mens steeds doende in de poging zichzelf te kennen . . .” (Claes, 1970, pp. 11-12). Deze poging om zichzelf te kennen verloopt niet in het ijle of het eigen innerlijk van de mens, “de mens *wordt* integendeel tussen de dingen.” Niet enkel tussen de onveranderlijke dingen, maar vooral tussen dingen die “wezenlijk en constitutief zijn voor hem, die een deel zijn van hem en die dus mee groeien en worden” (Claes, 1970, p. 12).

Het zijn van de mens *staat weerspiegeld* in de dingen; in hun grondig anders-zijn zijn de dingen een deel van de menselijke existentie. En anderzijds *bouwen* de dingen groeiend de groeiende existentie van de mens mee op. (Claes, 1970, p. 12)

Claes (1994) waarschuwt ervoor dat dingen ook kunnen wegwijnen en verworden tot louter een object (pp. 64-75). Dingen kunnen sterven door begeerte, stelt hij, verwijzend naar het werk van René Girard¹¹⁴. In plaats van dingen in openheid en geschenk te aanvaarden ontstaat er zo een toestand waarin dingen niet meer verlangd worden om zichzelf, maar verdampen in de conflictueuze begeerzucht van individuen. Een andere bedreiging loert om de hoek wanneer

¹¹³ J.H. van den Berg was hoogleraar pastorale psychologie te Utrecht en later hoogleraar in de fenomenologische methode en conflictpsychologie te Leiden. Hij is de grondlegger van de metabletica of historische fenomenologie, een eigenzinnige richting in de filosofie en psychologie, waarin men de synchroniciteit van ongelijksoortige historische gebeurtenissen aan het licht brengt waarbinnen een verband of diepere betekenis te ontdekken valt. Zo ziet hij in *De kop van de bromvlieg* (2001) o.a. een verband tussen de ontdekking van de voorhoofdsblaas bij de bromvlieg door Réaumur (1740) en het verschijnen van *Treatise of Human Nature* (1740) van David Hume. De verbanden die Van den Berg zag, zorgden regelmatig voor controverse en critici verweten hem o.a. onwetenschappelijkheid en een verbitterde visie op de culturele en maatschappelijke verloedering. Voor een overzicht en een kritische studie van het werk van J.H. van den Berg, zie o.a. Claes (2001), Zwart (2002) en Geudens (2003).

¹¹⁴ Ons verlangen naar objecten is nooit spontaan volgens Girard, maar steeds indirect en bemiddeld. Hij noemt dit mechanisme ‘mimetische begeerte’. Tussen het object van de begeerte en het subject bevindt zich telkenmale een ander subject, dat een object als begerenswaardig aanduidt en de begeerte naar dat object opwekt en opvoert.

dingen gezien worden als vaste feitelijkheden waaraan men zich aan te passen heeft. Enerzijds worden de dingen dan herleid tot mechanische prikkels die gedragsreductie voortbrengen (*releasers* genoemd in de psychologie), anderzijds wordt het gedrag van mensen dan gereduceerd tot eerder constaterende, reproducerende, door stereotiepe prikkels ontklikbare handelingen, het wordt “een blauwdruk van een soort opeisend dáár zijn van de dingen” (Claes, 1994, p. 67). Tot slot kunnen dingen in onze neiging tot kwantificeren ook geklemd zitten in “het maatpak van cijfers” (Claes, 1994, p. 69). Dingen worden gekwantificeerd in hun fysieke dimensie, in hun *extension*, zegt Claes met een knipoog naar Descartes. Vanaf de renaissance hebben we zo afstand genomen van de werkelijkheid - “nabijheid verloren of distantie gewonnen” (Claes, 1994, p. 69) – en “de geest geïnterioriseerd in het ijle van het bewuste ik.”

4.3.1. De vrijheid van de school (1): vrij van...

4.3.1.1. Arendt: de school tussen gezin en samenleving

Welke plaats en rol dicht Arendt de school toe? Haar ideeën hierover doet zij o.a. uit de doeken in haar artikel *Reflections on Little Rock* (1959a). Voor een beter begrip schets ik kort de ontstaanscontext van het artikel.

Vanaf het midden van de jaren vijftig werd in de Verenigde Staten de rassensegregatie, die geregeld werd door de zogenaamde Jim Crow-wetten, in de zuidelijke staten een nationale kwestie. De concrete aanleiding voor Arendts artikel waren de rassenrellen die waren uitgebroken toen een burgerrechtenbeweging (het NAACP) zwarte kinderen probeerde geplaatst te krijgen in openbare witte scholen in het Zuiden van de Verenigde Staten, meer bepaald in Little Rock Central High School in Arkansas. Op 4 september 1957 zou een groep van negen zwarte kinderen onder begeleiding van de lokale politie naar school gaan. Door een miscommunicatie was één meisje, Elizabeth Eckford, niet op de hoogte gebracht van deze afspraak. Toen ze alleen op school toekwam, kwam ze in een blanke menigte terecht die haar bespuugde en bedreigde. Het joodse tijdschrift *Commentary* vroeg Arendt om een artikel over de gebeurtenissen te schrijven dat Arendt na een dispuut met de redactie uiteindelijk terugtrok. Later zou het verschijnen in *Dissent*¹¹⁵. Er ontstond een hele controverse over het artikel waartegenover Arendt zich in *A Reply to Critics* (1959b) in een volgend nummer verdedigde.

Wat stond er in haar artikel dat zo aanstootgevend was dat er een polemiek ontstond? De controverse is gedeeltelijk te verklaren, omdat ze haar argumentatie onderbouwt met het theoretisch kader dat ze in extenso had uitgewerkt in *The Human Condition*, maar dat in dit essay slechts summier werd geëxpliciteerd. Centraal in het stuk staat haar bezwaar tegen een

¹¹⁵ Voor deze schets van de ontstaanscontext van dit artikel heb ik me gebaseerd op Veenis (2015) en Young-Bruehl (2004, pp. 308-318).

federaal afgedwongen integratie van zwarte leerlingen in het openbaar onderwijs: “. . . enforced integration is no better than enforced segregation . . . it is not the social custom of segregation that is unconstitutional, but its *legal enforcement*” (Arendt, 1959a, p. 49). In haar argumentatie baseert ze zich op het onderscheid dat ze maakt tussen drie verschillende domeinen waarin mensen actief zijn: het private, het sociale en het publieke domein. Aan elk van deze domeinen kent ze tevens een eigen principe toe.

In het sociale domein zijn mensen vrij om te beslissen tot welke groep ze willen behoren. Mensen zijn immers verschillend (cf. pluraliteit) en hebben vanuit deze verschillen het recht op vrijheid van vergadering en vereniging en het recht om zelf te bepalen met welke groepen zij zich wel of niet kunnen vereenzelvigen. Op deze grond, stelt Arendt, is discriminatie in dit domein geoorloofd¹¹⁶.

What matters here is not personal distinction but the differences by which people belong to certain groups whose very identifiability demands that they discriminate against other groups in the same domain. (Arendt, 1959a, p. 51)

De aantrekkingskracht van de sociale sfeer komt eerder voort uit een soort behoefte van de mens om tot een groep te behoren, maar een echte persoon wordt men pas als men zich kan onttrekken aan deze sociale sfeer, aldus Arendt:

From the viewpoint of the human person, none of these discriminatory practices makes sense; but then it is doubtful whether the human person as such ever appears in the social realm . . . personal identity has its source beyond the social realm. (Arendt, 1959, p. 51)

Een persoon¹¹⁷ komt pas echt tot ontwikkeling in het handelen dat zich afspeelt in het domein van de publieke of politieke sfeer, die wordt gekenmerkt door het principe van gelijkheid. Daar moeten de discriminerende wetten wel worden opgeheven. In de sociale sfeer moet de overheid er net op toezien dat gelijkheid niet wordt afgedwongen¹¹⁸: sociale regels zijn geen wettelijke regels.

¹¹⁶ Arendt geeft een paar concrete voorbeelden (1959a, p. 52): een vakantiedomein (sociale domein) waar enkel mensen van een bepaalde etnische origine worden toegelaten, moet op grond hiervan mogelijk zijn; openbaar transport speelt zich in het publieke domein af, daar hebben mensen dan wel het recht om bijvoorbeeld in een bus te gaan zitten waar ze willen, aangezien hier het principe van gelijkheid heerst (cf. *infra*).

¹¹⁷ Arendt koppelt het begrip ‘persoon’ aan de openbare sfeer (1994, p. 115), d.w.z. iemand met recht “om te zien en gezien te worden, te spreken en gehoord te worden.”

¹¹⁸ Arendt waarschuwt bovendien voor al een te ver doorgedreven gelijkheid (1959a): “In its all-comprehensive, typically American form, equality possesses an enormous power to equalize what by nature and origin is different . . . the more equal people have become in every respect, and the more equality permeates the whole texture of society, the more will differences be resented, the more conspicuous will those become who are visibly and by nature unlike the others” (p. 48).

Segregation is discrimination enforced by law, and desegregation can do no more than abolish the laws enforcing discrimination; it cannot abolish discrimination and force equality upon society, but it can, and indeed must, enforce equality within the body politic. For equality not only has its origin in the body politic; its validity is clearly restricted to the political realm. Only there are we all equals . . . Discrimination is as indispensable a social right as equality is a political right. The question is not how to abolish discrimination, but how to keep it confined within the social sphere, where it is legitimate, and prevent its trespassing on the political and the personal sphere, where it is destructive. (Arendt, 1959a, pp. 50-51)¹¹⁹

Het private domein tot slot wordt gekenmerkt door het principe van exclusiviteit, d.w.z. dat in deze sfeer mensen hun eigen, particuliere keuzes mogen maken¹²⁰. Mensen mogen bijvoorbeeld hun eigen partner kiezen en hun kinderen opvoeden zoals ze dat zelf willen.

De sociale sfeer zit tussen de private en publieke sfeer in, ze vormt als het ware een overgangsgebied:

For each time we leave the protective four walls of our private homes and cross over the threshold into the public world, we enter first, not the political realm of equality, but the social sphere. (Arendt, 1959a, p.51)

Ook de school behoort tot de sociale sfeer: "This public world [with which one establishes contact in school] is not political but social" (Arendt, 1959a, p. 55). Daarom kan in een school gelijkheid niet door de overheid worden opgelegd¹²¹ en behoort een school niet tot het politieke domein.

De school is de institutie die het kind de overgang helpt te maken tussen het private familiale leven en het ouderlijk huis enerzijds en het publieke leven anderzijds, aldus Arendt: zij staat *tussen* gezin en samenleving (1994, pp. 115-116).

¹¹⁹ De enige publieke kracht die sociale vooroordelen kan aanvechten, zijn, volgens Arendt (1959a), de kerken. Zij kunnen dit doen in naam van de uniciteit van elke ziel en elk individu waarop religie – vooral de christelijke – is gebaseerd: "The churches are indeed the only communal and public place where appearances do not count, and if discrimination creeps into the houses of worship, this is an infallible sign of their religious failing. They then have become social and are no longer religious institutions" (p.53).

¹²⁰ Daarom stelt Arendt dat het recht om te trouwen met wie je wilt een hogere prioriteit heeft dan gelijkheid binnen het onderwijs.

¹²¹ Dit standpunt heeft voor controverse gezorgd. In een artikel in de *Groene Amsterdammer*, stelt Rob Hartmans (2000) bijvoorbeeld: ". . . als een protestantse school geen homoseksuele onderwijzer wil aannemen of een discotheek zwarte jongeren de deur wijst, is hier volgens Arendt niets aan de hand." Het is echter geheel niet zeker of Arendt deze 'sociale' stellingnames zou onderschrijven; wel stelt ze dat dit niet door een overheid kan worden afgedwongen.

4.3.1.2. *Masschelein en Simons: de school als 'vrije tijd' en als publieke zaak*

Elke samenleving kende/kent verschillende vormen van leren, stellen Masschelein en Simons. Zo is ook de school een historische uitvinding en slechts een van de vele pedagogische vormen die leren mogelijk maken (Masschelein & Simons, 2012, p. 18). Andere vormen van leren zijn bijvoorbeeld training (op de werkplek), het meester-gezelmodel, initiatie (waarbij een leerproces doorlopen wordt vooraleer tot de (volwassen) gemeenschap kan worden toegetreden) enz. Veel van deze pedagogische vormen zijn volgens Masschelein en Simons echter vormen van socialisatie waarbij de bestaande (maatschappelijke) orde wordt gereproduceerd.

De school verwijst volgens de twee Leuvense pedagogen naar een manier van leren die als pedagogische vorm teruggaat op de Griekse oudheid waar de term *scholè* zijn intrede deed. *Scholè* betekent o.a. 'vrije tijd' en verwijst naar een bepaalde "chronotoop" (Masschelein, 2018a, p. 1185), een tijd en ruimte die buiten de productieve orde van zowel de economie en de politiek als het huishouden en de samenleving valt. Wat de school deed (en zou moeten doen), zo stellen Masschelein en Simons (2012), was (is) "een tijd en ruimte instellen die in zekere zin losstonden van de tijd en ruimte van de samenleving (Grieks: *polis*) én van de tijd en ruimte van het huis (Grieks: *oikos*)" (p. 18). De school is een pedagogische vorm waarin "de logica van opbrengst tussen haken wordt geplaatst" en "de logica van studie en oefening" (Simons & Masschelein, 2015, p. 137) haar intrede doet.

Dit alles betekent geenszins dat de school losstaat van de maatschappij en wereldvreemd is. Wel is het zo dat in de schoolse vorm van leren het steeds gaat om een "onderbreking of opheffing" (2015, p. 138) waarin de taken en rollen die verbonden zijn aan specifieke posities in de sociale of culturele orde, de reguliere voorschriften en aanspraken (vanuit het gezin, de economie, de religie, de politiek) of de verwachtingen vanuit het verleden of de toekomst (tijdelijk) niet van kracht zijn: "Zich in studie of oefening storten op iets, impliceert dat de zwaartekracht die uitgaat van thuis, de samenleving of de natuur even buiten werking wordt gesteld" (Simons & Masschelein, 2015, p. 138), "studie en oefening moeten de oriëntatie op productiviteit, effectiviteit en inzetbaarheid minstens tijdelijk tussen haakjes zetten of neutraliseren om oefening en studie te kunnen zijn" (Masschelein & Simons, 2012, p. 59; zie ook Simons & Masschelein, 2009, p. 14). Net deze opheffing maakt het voor jongeren mogelijk om zelf een bestemming aan hun leven te geven en op eigen wijze het samenleven vorm te geven. De school is "de uitvinding van een specifieke vormgeving van vrije of niet-productieve, onbestemde tijd waarover men daarbuiten niet kan beschikken" (Masschelein & Simons, 2012, p. 19). De tijd buiten de school – thuis, op de arbeidsmarkt enz. – is al in velerlei opzichten 'bezet'. Zelfs in hun vrije tijd, gezien als ontspanningstijd, worden jongeren vaak opgeëist door

verlokkingen die de (entertainment)industrie, de (sociale) media e.d. ze voorschotelt. Ook die tijd is opgevorderd door de 'economische' sfeer.

De school als pedagogische vorm heeft implicaties. Zij heeft een gelijkmakende en vrijheidscheppende werking: het kind verlaat het gezin en wordt leerling. Het is dus niet langer in de eerste plaats zoon of dochter, maar het is ook niet meteen ingelijfd in de samenleving als werknemer of burger. Het bevindt zich met andere woorden in een "tussentijd en tussenruimte" (Simons & Masschelein, 2015, p. 139).

Zo staat de school in principe open voor iedereen. De school dient dus niet de belangen van een bepaalde particuliere groep of welbepaalde individuen, maar is fundamenteel een "publieke zaak", stellen zij (Masschelein & Simons, 2012)¹²². De school "onteigent" het 'kapitaal' (kennis, kunde, cultuur), zij maakt het vrij "als 'gemeen goed' voor publiek gebruik" (p. 11), d.w.z. dat de school bestemd is voor iedereen, ongeacht je achtergrond, afkomst (*oikos*) of capaciteiten. Wanneer je de school betreedt, ben je ook niet langer primair de zoon of dochter van, je bent vanaf dat moment een leerling.

Dit bezorgt de school een "potentieel revolutionair karakter" (Simons & Masschelein, 2015, p. 138). De school kan:

"... de plannen van (groot)vaders en (groot)moeders voor hun (klein)dochters en (klein)zonen dwarsbomen en verstoren. Zoals ze ook de plannen van religieuze leiders of politici (zij het maatschappijvernieuwers of conservatieven, staatslui of revolutionairen) voor hun burgers en volgelingen kan doorkruisen en bedreigen" (Masschelein & Simons, 2012, p. 45).

De heersende orde wordt niet zomaar gereproduceerd op school, maar juist 'op spel gezet'. Masschelein en Simons (2012) wijzen erop dat het Latijnse woord voor spel, *ludus*, eveneens school betekent (p. 28). Wat de school doet, is iets uit de samenleving tot spel maken. Refererend naar Huizinga's *Homo ludens*¹²³ benadrukken zij dat spelen een ernstige bezigheid is, waarin iets los staat van de functie die het in de reguliere orde heeft, maar waarin niettemin regels gelden en waarin om aandacht en discipline wordt gevraagd.

Simons en Masschelein (2015) willen de rollen in feite eerder omkeren: zij stipuleren dat het niet het gezin of de maatschappij zijn die primair de school bepaalde functies en taken

¹²² Ze verwijzen hierbij naar het archaïsche Griekenland waar de school ontstond als de aantasting van het privilege van aristocraten en ridders (Masschelein & Simons, 2012, p. 18 en 2015, p. 86)

¹²³ Huizinga schreef *Homo ludens* in de jaren 1930, vlak voor het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog. Hij zag hoe in Duitsland en Rusland dictators in het zadel werden gehesen, hoe door Hitler de vrije wereld werd geschonden. Zijn boek moest een pendant worden, een lofzang aan de vrijheid: enkel in vrijheid kan spel zich ontvouwen en cultuur zich ontwikkelen. Spel is voor Huizinga datgene wat verschijnt als mensen hun primaire behoeften hebben bevredigd. Het staat hierdoor aan de basis van alle cultuur. Er zijn wel voorwaarden aan gekoppeld: het spel moet een vrije handeling zijn, er mag geen onmiddellijk nut of materieel belang aan zijn verbonden en het moet geregeld verlopen.

toedichten, maar dat het gezin of de samenleving rekening kunnen houden met de ‘eigenaardigheid’ van het onderwijs (p. 136). Het gaat niet om de vraag welke functie de school heeft voor de samenleving, maar omgekeerd, welke betekenis de samenleving kan hebben voor de school. Zij bedoelen hiermee dat men de vraag moet stellen wat we uit de samenleving van belang vinden om op school in het spel te brengen (Masschelein & Simons, 2012, p. 59).

Wat in de school aan bod komt, is voor alle duidelijkheid geworteld in de samenleving. Het gaat er dus geenszins om om de samenleving (of de arbeidsmarkt) buiten de school te houden, integendeel. Ook vaardigheden en kennis die op school geleerd worden, hebben een band met de wereld, ze zijn ervan afgeleid, maar ze vallen er niet mee samen. Ze behoren niet meer tot een particuliere maatschappelijke groep noch zijn ze bestemd voor een specifiek gebruik; ze zijn vrijgemaakt. Het reguliere gebruik is opgeheven: “Deze opheffing is echter geen vernietiging. Iets opheffen betekent dat iets (tijdelijk) buiten werking wordt gesteld, of anders nog, uit productie wordt genomen, wordt vrijgemaakt” (Masschelein & Simons, 2012, p. 22).

Waar het dus wel om gaat, is dat schools leren een leren omhelst zonder onmiddellijke finaliteit. Niet als een leren leren, maar als een leren van iets dat op zichzelf staat en niet ten dienste van een gewenste output of een verwacht product. Schoolse vorming is eerder een zaak van zich op iets toeleggen, iets met aandacht en van nabij bekijken, van fouten maken en nieuwe inzichten genereren. Kennis omwille van de kennis, vaardigheden omwille van de vaardigheden, de discussie en de argumenten omwille zichzelf¹²⁴ en niet met het oog op een onmiddellijk te gebruiken doel of een welbepaald, productief gebruik ervan: “Wat telkens opgeheven wordt, is de ‘economie’ van die vaardigheden en kennis, de redenen en objectieven waarvan ze doordrongen zijn in de gewone tijd” (Masschelein & Simons, 2012, p. 28). Masschelein en Simons gebruiken hiervoor ook de term ‘profanatie’ (2012, p. 27; 2015, p. 87¹²⁵): dingen worden losgemaakt van hun reguliere gebruik en worden in algemene zin ontheiligd of gedeprivatiseerd (onteigend), d.w.z. publiek gemaakt.

Dit publiek maken van de dingen wil niet alleen zeggen dat ze los staan van een bepaald doel of dat niemand het meer kan toe-eigenen, maar ook dat ze iedereen aanbelangen en dat er daarom publiek over gesproken wordt¹²⁶. Het publiek dat erover spreekt, wordt niet gedefinieerd door bepaalde eigenschappen, maar bestaat uit een pluraliteit van individuen die elkaar als gelijken erkennen, niet op basis van gelijke kennis of kunde, maar in hun bekwaamheid om na te denken, te oefenen en te spreken (Masschelein, 2010, p. 272¹²⁷).

¹²⁴ “Studium”, “oefening” en “denken” zijn de termen die ze hiervoor respectievelijk reserveren (Masschelein & Simons, 2012, p. 27 en 2015, p. 87; Masschelein, 2010, p. 262).

¹²⁵ Ze verwijzen hierbij naar Agambens boek *Profanations* (2007).

¹²⁶ Masschelein (2010, p. 272) verwijst in verband hiermee naar *res publica*, dat volgens hem vooral in deze betekenis moet worden begrepen.

¹²⁷ Masschelein heeft het in dit artikel weliswaar over de universiteit, maar een heel aantal zaken die in het artikel worden besproken, gaat – mutatis mutandis – ook op voor de school. Bij zijn formulering van

We hebben er reeds op gewezen dat Masschelein en Simons de rollen omkeren: de school wordt in hun visie niet langer gezien in functie van de samenleving, maar zij legt de samenleving de verantwoordelijkheid op om zorg te dragen voor de toekomstige generatie en daarmee ook de plicht om te bepalen wat als leerstof in aanmerking komt. Door de vraag naar wat er van belang is, dwingt de school de samenleving om over zichzelf na te denken. Het gaat hierbij niet om concrete competenties en handelingen die kunnen worden ingezet in specifieke situaties waarop leerlingen moeten worden voorbereid. In dat geval draagt de school immers niet meer de stempel van vrijheid en gelijkheid, maar verandert ze basisvorming in een particuliere socialisatie.

4.3.1.3. Claes: de mens als te onderwijzen wezen en de polyvalentie van de homo sapiens

Een van de hoofdmotieven in het denken van Jacques Claes is de relatie tussen de mens en de werkelijkheid. Het was reeds het onderwerp van de studie waarmee hij in 1970 promoveerde bij J.H. van den Berg, *De dingen en hun ruimte*, en sindsdien is het steeds een van de centrale thema's van zijn werk gebleven. Het neemt ook een belangrijke plaats in in zijn boek over onderwijs, *Onderwijzen: het wonder wijzen* (1987). Voor Claes (1987) vooronderstelt elk onderwijs een filosofie van de werkelijkheid en daarmee gecorreleerd een filosofie van het ik (p. 157).

De mens, zo stelt Claes (1987) in een wijsgerig antropologische schets, kenmerkt zich vanaf de geboorte door “een soort van blijvende en reddende onbestemdheid” (p. 25). In tegenstelling tot andere dieren van de antroïde stam, die zich anders – i.e. meer gespecialiseerd, goed aangepast aan de omgeving – hebben ontwikkeld, heeft de mens “een polyvalente ruimte” bedongen waarin “het overlevings- en levensgedrag steeds in nieuw ontwerp tot creatieve gedaante moet en kan komen.” De mens ontsnapt hiermee aan doodlopende specialisatie en heeft also de mogelijkheid om het telkens weer over een andere boeg te gooien. Dé mens bestaat stereotypisch voor Claes (1987) daarom niet:

De term mens . . . is het verkalkte, bevroren en statische negatief van het echte wezen dat deze mens in feite is of zou moeten zijn: een eeuwige pelgrim op zoek, en als het ietwat meevalt, op weg naar de vervulling, in het licht van een of ander project, van de onervulbare, niet te voltooien kern van zijn opdracht: mens worden. (p. 22)

De mens kan dus alle kanten uit, dat is de polyvalentie van de homo sapiens.

de idee van de universiteit gebruikt hij trouwens een aantal historische uitvindingen waaronder de school, naast de academie en de middeleeuwse universiteit.

Vele dieren zijn nestvluchters (o.a. veel hoefdieren), d.w.z. dat ze in een quasi perfecte minivorm van het volwassen dier geboren worden en daarom het vermogen hebben om snel aan het volwassen leven te participeren. Mensen echter zijn nesthokkers: tijdens de eerste levensfase ontwikkelen zij zich verder in de onmiddellijke geborgenheid (van de moeder), maar tegelijk zijn ze reeds overgeleverd aan een rijk arsenaal aan prikkels en uitdagingen, in “een open veld van een uitlokkende *Umwelt*, die door het kind zeer vroeg tot *Welt* wordt omgesmeed” (Claes, 1987, p. 25). Geborgenheid en uitdaging kenmerken volgens Claes het begin van de mens en eigenlijk de hele dynamiek van zijn bestaan. De mens is daarom in essentie een op te voeden wezen: “. . . hij moet vanuit een geborgenheid die hij nooit kan missen, voortdurend uitgenodigd en uitgedaagd worden tot horizonnen, die hij, op straffe van verval, niet mag ontberen” (p. 25). *Op-voeding* is voor Claes gevoed worden *tot* iets dat er nog niet is en dat *gewezen* moet worden.

4.3.1.4. Fundament 1: de school als vrijplaats en ‘service public’

Voortdurend hebben allerhande groeperingen en instanties geprobeerd om de school in te zetten voor hun eigen politieke, (socio-)economische agenda of hun eigen ideologische of religieuze idealen. Of de school wordt gezien als een middel voor het bereiken van het eigen maatschappelijke succes en het uitbouwen van de persoonlijke professionele carrière. Vanuit allerlei hoeken probeert men de school voor eigen doeleinden te instrumentaliseren en te kapitaliseren. Claes (1995) vergelijkt haar met Penelope, die met moeite de vrijers uit haar huis kan houden; of met een plaats die voortdurend door allerlei vreemde troepen bedreigd of bezet wordt (p. 35).

Verder bouwend op de ideeën van Arendt en Masschelein zou ik de school echter een specifieke plaats en rol willen toewijzen. Ik zal dit doen vanuit een schoolintern perspectief, dat soms grondig verschilt van andere externe perspectieven, zoals zal blijken. De school is een vrijplaats waarvan de finaliteit in eerste instantie intern wordt gedefinieerd. Dit gaat in tegen pogingen om het doel van de school vanuit een externe actor, het gezin of de samenleving te omschrijven: de school als tweede opvoedingsmilieu, als leverancier van (verantwoordelijke, actieve) burgers, arbeidskrachten enz. Dit externe perspectief wordt o.a. aangetroffen bij sociologische benaderingen¹²⁸ waarin onderwijs wordt gezien als “georganiseerde en geprofessionaliseerde socialisatie” (Peschar & Wesselingh, 2001, p. 21). Onder socialisatie¹²⁹ verstaat men dan het opnemen van ‘nieuwelingen’ in het bestaande groepsverband om zo continuïteit te garanderen.

¹²⁸ Alhoewel ik in de lijn van de sociologische beschrijving van de moderne tijd onderwijs als een domein op zich beschouw met haar eigen finaliteit, volg ik niet de sociologische benadering van onderwijs die onderwijs net van buitenaf, vanuit de maatschappij, bepaalde functies toedicht.

¹²⁹ Uiteraard is socialisatie een centraal begrip uit de sociologie dat verschillende sociologen op hun eigen manier hebben uitgewerkt (bv. Durkheim, Parsons, Luhmann).

Het gaat om cultuuroverdracht waarbij nieuwe leden vertrouwd worden gemaakt met de cultuur van de groep en zo worden ingelijfd in de samenleving. Socialisatie beoogt de reproductie van de maatschappelijke orde via allerlei functies (Peschar & Wesselingh, 2001, pp. 28-30): *kwalificatie* (het verwerven van competenties die men nodig heeft in het toekomstige professionele of maatschappelijke leven), *differentiatie* (het onderwijs als 'sorteermachine'); in het verlengde hiervan *selectie* en *allocatie*; *integratie* (leerlingen identificeren zich met bepaalde kenniselementen, normen en waarden die garant moeten staan voor maatschappelijke samenhang); *emancipatie* (uit een bepaalde culturele of sociale omgeving) enz. Vaak gaat het om (re)productieve functies, die door bepaalde andere sociologen als Bourdieu¹³⁰ worden bekritiseerd om dan vervolgens vervangen te worden door een andere (externe) functie zoals het produceren van een nieuwe samenleving die geschikt is op een andere politieke of ideologische leest. Zowel Meirieu als Masschelein en Simons waarschuwen voor dergelijke rattenvangers: mensen die de bestaande orde bekritisieren en willen omverwerpen en die de school op hun beurt als instrument inzetten om hun idealen te verwezenlijken:

Een dergelijke, geprojecteerde bestemming en dit soort van politiek idealisme staat haaks op de uitgangspunten van de school, want ze transformeert de school opnieuw in een initiatie- of socialisatiemilieu (en offert de toekomst van jongeren op voor het maken van die nieuwe samenleving die door de volwassenen wordt geprojecteerd). (Simons & Masschelein, 2015, pp. 138-139)

Een ander extern perspectief is het economische perspectief: onderwijs wordt gezien als een investering in menselijk kapitaal en moet 'human resources' produceren. Onderwijs wordt op deze wijze gedefinieerd vanuit haar bijdrage tot de arbeidsmarkt en de beoogde economische groei.

Masschelein definieert de school als een specifieke 'chronotoop', als een plaats waar tijd ter beschikking wordt gesteld om te studeren. Hij en anderen grijpen terug naar de oorspronkelijke betekenis van het woord school¹³¹: 'scholè' (σχολή). Dit Oud-Griekse woord duidt niet alleen op de plaats waarin het onderwijs plaatsvindt, het schoolgebouw, maar het betekent o.a. ook discussie, pauze, rust en vrije tijd (Montanari, 2015, p. 2072). De schoolse tijd moet vooral worden gezien als 'vrije tijd' in een meervoudige betekenis.

¹³⁰ Zo omschrijven Bourdieu en Passeron (1970) het doel van hun intussen klassiek geworden boek *La reproduction* als volgt: "Analyser les mécanismes proprement pédagogiques par lesquels l'école contribue à reproduire la structure des rapports de classe en reproduisant l'inégale répartition entre les classes du capital culturel" (p. 222).

¹³¹ In tal van andere talen heeft het woord school dezelfde etymologische oorsprong: *scuola*, *escuela*, *école*, *school*, *Schule*...

Vrij zijn betekent dan in de eerste plaats vrij zijn *van* allerhande (re)productieve imperatieven die van buitenaf hun beslag willen leggen op de school en de *output* ervan willen bepalen. Masschelein en Simons (2012) kaarten aan dat men vanuit verschillende hoeken de school probeert te “temmen” waardoor men “haar democratische, publieke en vernieuwende karakter” (p. 70) aan banden legt.

Met regelmaat van de klok wordt er vanuit economische hoek op gehamerd dat onze bedrijven bepaalde profielen nodig hebben waarop het onderwijs zich moet afstemmen. Denk in dit verband bijvoorbeeld aan de hype rond STEM (Science, Technology, Engineering en Mathematics), die moet tegemoet komen aan de vraag om meer mensen met een STEM-profiel aan te trekken. Onze economie en onze concurrentiepositie hebben het nodig, het onderwijs moet aan de vraag tegemoet komen en de gewenste profielen en ‘human resources’ afleveren.

Of denk aan allerhande sociaal-maatschappelijke vraagstukken zoals ongelijkheid en integratie, die op vraag van de politiek de school mee moet helpen oplossen. Zoals Arendt o.a. in haar *Reflections on Little Rock* aangeeft, moeten leerlingen de politieke problemen waarmee de volwassenen kampen, niet oplossen. Dit wil echter niet zeggen dat deze kwesties niet aan bod kunnen komen tijdens de lessen, maar dan wel als studiemateriaal en niet als een probleem waarvoor binnen het klaslokaal een oplossing moet worden gezocht. De school situeert zich immers niet in de politieke ruimte, zo stelt ook Arendt. De school bevindt zich immers “tussen” de geborgen privésfeer van het gezinsleven, waar voor het beginnende leven zorg wordt gedragen, en de publieke ruimte van de volwassenen. De school helpt de transitie te maken tussen deze twee werelden. Het is een “overgangsgebied” (Pols, 2016, p.75). Alzo haalt ze enerzijds het kind uit het beschutte milieu van het gezin om het de wereld te leren kennen, maar stelt ze anderzijds het kind nog niet bloot aan de volle verantwoordelijkheid die het publieke leven met zich meebrengt. Dat is ook de reden waarom Arendt zich kantte tegen de gang van zaken in Little Rock. Elizabeth Eckford moest daar wel een publieke rol spelen in de strijd tegen discriminatie en segregatie. Volgens Arendt had ze echter niet het voorwerp mogen uitmaken van deze politieke strijd in het publieke domein, maar had ze als kind (in het privédomein¹³²) hiervan afgeschermd moeten worden en als schoolmeisje (in het sociale domein) hieraan niet rechtstreeks blootgesteld mogen worden. Men kan ouders ook niet verplichten om hun kinderen in bijvoorbeeld een geïntegreerde school in te schrijven, aangezien dit ingaat tegen het private recht dat ouders over hun kinderen hebben enerzijds en tegen het sociale recht van vrije vereniging (en discriminatie) anderzijds. De school kan dus niet politiek geïnstrumentaliseerd worden.

¹³² Young-Bruehl (2004, p. 311) legt een verband tussen wat Elizabeth meemaakte en wat Arendt had meegemaakt als joods meisje in het Pruisische Königsbergen. Arendts moeder had haar ooit gezegd naar huis terug te keren als ze in een situatie zou komen waarin ze niet gewenst was. Haar moeder gaf haar zo de bescherming die een kind nodig heeft, iets wat Elizabeth ontbeerde.

De school is een “service public” (Meirieu, 2017, p. 22). ‘Service’ moet hierbij niet worden opgevat worden in de commerciële zin van het woord, zoals bedrijven bijvoorbeeld een dienst leveren aan hun klanten. ‘Service public’ leunt eerder aan bij de Franse uitdrukking ‘le sens du service’, waarbij niet de rentabiliteit de hoofdbekommernis is, maar ‘le bien commun’ of ‘l’intérêt général’. De school levert m.a.w. geen *service* aan particuliere belanghebbenden zoals individuele leerlingen of ouders, noch aan allerhande stakeholders en belangengroepen. De finaliteit van de school wordt niet bepaald door allerhande belangengroepen, de school is daarvan ‘vrij-gesteld’. Zij dient de ‘res publica’¹³³. “Parce qu’elle appartient à tous – l’École n’appartient à personne” (p. 44), zo formuleert Meirieu (2017) het. Hij stelt in dit verband ook dat de inhoud en de kwaliteit van de school niet in eerste instantie kan afgemeten worden aan de hand van de tevredenheid van haar gebruikers (2017, p. 24), net zomin als het justitiesysteem¹³⁴ enkel kan beoordeeld worden door degenen die ervan gebruik maken. Op gelijkaardige wijze heeft de school haar eigen basisprincipes die haar funderen en die niet primair bepaald worden door de leerlingen, de ouders of andere belanghebbenden.

“Scholen”, zo stellen Sloterdijk en Gude (2012, p. 63), “zijn immuunsystemen en die immuniteit moet permanent bewaakt worden.” ‘Immuniteit’ is oorspronkelijk een juridische term (p. 69) en houdt in dat men niet onderworpen is aan bepaalde wetten. Men is onschendbaar. Net zoals diplomatieke onschendbaarheid diplomaten in staat moet stellen om hun werk te doen, moet ‘schoolse onschendbaarheid’ onderwijs en vorming mogelijk maken. De school is een autonome tussenwereld die directe dienstbaarheid aan de onmiddellijke noden van de maatschappij en de directe onderworpenheid aan allerlei maatschappelijke functies en wetmatigheden moet afwijzen om echt ten volle haar rol als school te kunnen vervullen.

4.3.2. De vrijheid van de school (2): vrij waartoe...

4.3.2.1. Arendt: nataliteit en ter wereld komen

Opvoeding is voor Arendt (1994) een van de meest wezenlijke en onontbeerlijke activiteiten van de menselijke samenleving, die nooit blijft wat ze is, maar die door geboorte en het toekomen van nieuwe mensen continu vernieuwt (p. 112). De essentie van opvoeding is “de nataliteit” (p. 102) die ze als volgt omschrijft (p. 123): “het feit dat wij allemaal ter wereld gekomen zijn door

¹³³ Niet te nemen in de enge zin van het woord als datgene wat betrekking heeft op het bestuur en de leiding van de staat, maar in de brede zin van het woord: een zaak die iedereen aanbelangt.

¹³⁴ Het justitiesysteem incarneert immers de fundamentele principes van het Recht: het respect voor de mensenrechten, het feit dat niemand het recht in eigen handen mag nemen of tegelijkertijd rechter en betrokken partij mag zijn, dat elk individu onschuldig is totdat zijn schuld is bewezen, dat de strafmaat niet afhankelijk mag zijn van de sociale statuut van de schuldige enz.

geboorte en dat deze wereld bestendig door geboorte vernieuwd wordt.” Het is een van de fundamentele condities van het menselijk leven.

Geboren worden betekent niet enkel dat ‘het *leven* geschonken wordt’, maar vooral ‘ter *wereld* komen’ (Arendt, 1994, p. 113). Het leven hangt immers eerder samen met de biologische ontwikkeling van de mens, iets wat hij in feite deelt met al het levende: aan jonge dieren wordt ook het leven geschonken; ook zij zijn in ontwikkeling of “in wording” (p. 112). Het kind is daarentegen ook een nieuwkomer in de *wereld*. Hierdoor moet opvoeding niet enkel gezien worden als een functie van het leven, iets wat Arendt (1994) “levenstraining of levensoefening” noemt (p. 113).

Uit haar beschrijving van de verschillende sferen of domeinen (cf. supra) blijkt dat Arendt een verschillende rol en plaats toekent aan de opvoeding in het gezin en het onderwijs dat een kind in de school geniet. De ouders voeden het kind op in de beschutting van het private leven. Het gezin geeft de geborgenheid die het kind – in feite elk levend wezen – nodig heeft om te kunnen gedijen. De opvoedingsopdracht van de school is van een andere aard: de school moet de jonge mens (of de nieuwkomer) ‘geboren’ laten worden in een reeds bestaande wereld die hij nog niet kent. De school is zelf niet de wereld, maar de plaats waar het kind voor het eerst kennismakt met de wereld¹³⁵. Het is de staat, de publieke wereld - niet de ouders - die het schoolbezoek¹³⁶ oplegt waardoor de school tegenover het kind in zekere zin de wereld vertegenwoordigt¹³⁷. De school is een “institutie” die “tussen de private sfeer van het ouderlijk huis en de werkelijke wereld” (Arendt, 1994, pp. 115-116) ingeschoven wordt: “. . . school is the first place away from home where he establishes contact with the public world that surrounds him and his family” (Arendt, 1959a, p. 55). Opvoeding heeft volgens Arendt (1994) dan ook “een politieke functie”, al moeten we het tevens radicaal scheiden van het publieke en politieke leven (pp. 120-121). Deze opvatting over de rol van politiek op school werd ook duidelijk door haar houding t.a.v. het Student Mobilization Committee to End the War in Vietnam. Hoewel zij aanvankelijk welwillend stond tegenover deze zaak, trok ze haar steun in nadat ze een pamflet

¹³⁵ Daarom kant Arendt zich ook tegen de instrumentalisering van de school voor politieke doeleinden. Naar aanleiding van het Little Rockincident waarbij men het probleem van segregatie en discriminatie wilde aanpakken door integratie van zwarte kinderen in blanke scholen verplicht op te leggen, zegt ze: “. . . this was to burden children, black and white, with the working out of a problem which adults for generations have confessed themselves unable to solve” (1959a, p. 50).

¹³⁶ In België geldt geen schoolplicht, maar een leerplicht. Leren kan men echter op verschillende manieren en op diverse plaatsen. In 2016-2017 volgden 367 (leeftijd basisonderwijs) en 616 (leeftijd secundair) leerlingen huisonderwijs (Bron: Agodi https://www.agodi.be/sites/default/files/atoms/files/AGODI_Huisonderwijs_Jaarrapport_2015-2016_2016-2017.pdf). In deze studie gaat het om de schoolse vorm van leren.

¹³⁷ Verder heeft de staat volgens haar het recht om een minimum aan vereisten voor te schrijven die nodig zijn om de toekomstige rol als burger op te nemen. Daarnaast mag de staat vakken en richtingen stimuleren die wenselijk of nodig zijn voor het land in zijn geheel. Vooral dit laatste is toch opmerkelijk, gezien de kritiek die Arendt heeft op de moderne maatschappij waarin arbeiden werken en handelen verdringt.

had gelezen van deze organisatie. Zij lichtte haar beslissing aan een lid van het comité als volgt toe:

When we talked over the phone, I was not aware that you intend to involve high school students, and I regret to tell you that I will not give a penny for this purpose, because I disagree with the advisability of mobilizing children in political matters. (Young-Bruehl, 2004, p. 317)

4.3.2.2. Masschelein en Simons: de school maakt het mogelijk dat er iets nieuws kan beginnen

Refererend naar Arendt stelt Masschelein dat de school het mogelijk moet maken dat er “iets nieuws kan beginnen” (2008, p. 10). Leerlingen zijn in de school vrij *van* de productieve tijd en ruimte en vrij *om* te studeren, te oefenen en te werken aan de ‘eigen vorm’ of het ‘eigen in-vorm-zijn’. De school moet vrijheid mogelijk maken. Vrijheid in de zin “dat de mens geen natuurlijke bestemming (en dus geen voorbestemming) heeft en bijgevolg iemand is die zelf een bestemming kan en moet zoeken (in studie en oefening)” (Simons & Masschelein, 2015, p. 137).

In de school gebeurt dan ook iets anders dan louter leren. Leren kan je op verschillende manieren en op verscheidene plaatsen. Externe (sociologische, economische enz.) benaderingen van onderwijs hanteren vaak een bepaalde omschrijving van leren (Simons & Masschelein, 2015, p. 136): leren als socialisatie, als investeren, als produceren enz. Maar de school is er volgens hen niet op gericht om mensen af te leveren die onmiddellijk inzetbaar zijn in de samenleving of de arbeidsmarkt. De school is “een soort ‘midden-plaats’ die zelf geen oriëntatie of bestemming heeft, maar precies alle oriëntaties en richtingen mogelijk maakt” (Masschelein & Simons, 2012, p. 25). Ze zetten dan ook vraagtekens bij het huidige competentiegerichte onderwijs waarin onderwijs gekoppeld wordt aan ‘handelingsbekwaamheid’, aan wat de arbeidsmarkt (bv. beroepscompetenties) of de maatschappij (bv. burgerschapscompetenties) vraagt. “Enerzijds wordt er iets op tafel gelegd (de kennis, de vaardigheden), maar het wordt eigenlijk niet uit handen gegeven”, zo luidt hun kritiek (2012, p. 58). Door de verwachte uitkomst reeds in competenties vast te leggen, dreigt het typisch schoolse te verdwijnen, nl. de kans om als nieuwe generatie de samenleving opnieuw vorm te geven. Dingen moeten op school ‘in het midden’ worden gelegd, tussen twee generaties in bij wijze van spreken: zo zijn ze niet langer verbonden met de manier waarop de oude generatie er gebruik van maakte noch zijn ze al op een specifieke manier toegeëigend door de nieuwe generatie (Masschelein & Simons, 2015, p. 88).

4.3.2.3. *Claes' bevrijdingspedagogie: onderwijzen, het wijzen naar werkelijkheid*

Wat is onderwijzen en waartoe dient onderwijzen voor Claes? Een beproefde methode voor hem om iets te zeggen over woorden is peilen naar de wortel ervan als een soort bezinning, herbronning. In de kern van het woord onderwijzen zit 'wijzen'. Claes (1987) wijst erop dat in het Middelnederlands beide woorden synoniemen waren (bv. *wel gewijst* wil zeggen goed onderricht) (p. 26). Onderwijzen is dus in wezen wijzen op/naar, iets cruciaals voor een wezen dat alle richtingen uit kan.

Wijzen impliceert twee zaken. Primo, wijzen speelt zich voornamelijk af in verband met iets dat op zekere wijze aanwezig is. Wijzen is "met een vitale navelstreng aan de werkelijkheid verbonden" (Claes, 1987, p. 26). Secundo, alles wat is, wordt niet noodzakelijk gezien. Elk zien is in zekere mate funderend: "Dingen worden maar iets in het veld van een blik" (p. 27). Maar zijn en zien staan niet in parallel verband. Het menselijk oog bezit niet alleen een enorme kracht, maar is ook lui en behoeft een helpende of aanwijzende hand om "actief tot blik te kunnen overgaan" (p. 27).

De hele vraag van onderwijs valt voor Claes (1987) samen met wat men onder werkelijkheid verstaat (p. 26). Om zijn werkelijkheidsopvatting te verduidelijken zet hij het woord 'werkelijkheid' af tegen het woord 'realiteit'. 'Realiteit' kent zijn oorsprong in het Latijnse *res*, een ding "dat je kan betasten, vatten, grijpen, ten slotte wellicht be-grijpen . . . Doordat iets *res* genoemd wordt, stolt het enigszins" (Claes, 1994, p. 44). 'Werkelijkheid' daarentegen is voor Claes "het *werkwoord* bij uitstek" (1997, p. 155): "De werkelijkheid *werkt* dus, is voortdurend *in arbeid*¹³⁸ verwickeld." Zij is "creatief" (1994, p. 41). Het woord 'creatief' is in zijn wortel dan weer verwant met het Latijnse *crescere* (groeien). Onderwijs dat de wereld als 'creatieve werkelijkheid' opvat, is in Claes' visie iets heel anders dan wanneer het zich beperkt "tot het transfereren of transborderen van kant en klare, geprefabriceerde of voorgebakken inhoudjes, zelfs met fraaie pedagogische strik eromheen indien gewenst" (1987, p. 155). Onderwijs moet daarom niet enkel inhouden doorgeven, maar moet in het doorgeven van die inhouden "vooral de zucht naar *verder*, het gevoel dat meer mogelijk is" (1987, p. 155) communiceren: "Echt onderwijs heeft steeds en noodzakelijk een zoekend karakter. Het is de alumni de smaak geven voor zoeken" (1987, p. 33).

Onderwijs, zo stelt men vaak, moet objectief worden gegeven, leerlingen moeten in hun vrijheid worden gelaten of ze zich in beweging laten brengen. Claes maakt hierbij enkele kanttekeningen. Met de werkelijkheid in waarheid omgaan is voor hem geen statische of slechts constaterende zaak. Om dit te verduidelijken vergelijkt hij een goede les met een schilderij. In een studie naar de compositietechnieken van Paul Cézanne vergelijkt Erle Loran de schilderijen

¹³⁸ Claes verbindt deze uitdrukking ook aan de betekenis van de 'barensnood van een vrouw'.

van Cézanne met foto's die hij van dezelfde locatie had genomen. Vaak schilderde Cézanne stijgende, traag draaiende bergwegels die gaandeweg de bocht achter de rotsen verdwenen. Wat blijkt uit de analyses: het punt waar de weg draaiend achter de bergwand verdwijnt – de kritische plek, waar elk moment het nieuwe, van achter de bocht kan verschijnen – wordt sterker en volumineuzer geschilderd dan de foto – exact – toont. Zo zou elke les moeten zijn, zo stelt hij. De dingen zo onderwijzend is een soort van “bevrijdingspedagogie” (Claes, 1987, p. 38): de dingen tonen in hun oneindige mogelijkheid bevrijdt de dingen tot groei en tegelijkertijd ook de leerlingen. Onderwijzen betekent daarom de dingen “aan-trekkelijk maken” (p. 65), d.w.z. uitnodigen tot verdere exploratie, ruimte geven die vermijdt dat het leren stopt.

Zien blijft slechts zien als het omvadend en penetrerend zien kan blijven . . . Zoals zien maar zien kan blijven als gaandeweg meer zien of, nederiger, als minder eng zien . . . Voor de onderwijzende is het zaak, steeds weer, elke dag, elke les, het feit, het woord, het cijfer, of in de praktijkles, de praxis te vinden die *verschiet* geeft en waaromheen de context niet lam wordt. (Claes, 1987, p. 67)

4.3.2.4. Fundament 2: de school maakt de werkelijkheid en de leerlingen vrij om de wereld opnieuw vorm te kunnen geven

“Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit”, schreef Augustinus in zijn *De civitate Dei* (xii, 20). In *The Human Condition* wijst Arendt erop dat het begin waar Augustinus het over heeft, niet het begin van de wereld betreft¹³⁹, het begin van iets, maar het begin van iemand, van de mens, die zelf een ‘beginner’ is:

With the creation of man, the principle of beginning came into the world itself, which, of course is only another way of saying that the principle of freedom was created when man was created but not before. (Arendt, 1998, p. 177)

Mutatis mutandis zouden we kunnen stellen dat we ook op school leerlingen vormen om ‘iemand’ te worden en niet ‘iets’, d.w.z. de leerling als het product van een leerproces waarvan de uitkomst al van tevoren is bepaald en vastgelegd (cf. fundament 1, vrij van dergelijke imperatieven). Op school leggen we daarom iets – de wereld, de werkelijkheid¹⁴⁰ – op tafel om het te kunnen bestuderen. Door het op tafel te leggen, laten we het tegelijkertijd los, geven we het uit handen, zodat de nieuwe generatie er een nieuw begin mee kan maken, er opnieuw, op

¹³⁹ Arendt wijst erop dat Augustinus het woord *principium* gebruikt om het begin van de wereld aan te duiden, dat trouwens de standaardvertaling is van de Genesisverzen over de schepping van de wereld.

¹⁴⁰ Arendt en Masschelein gebruiken meestal de term ‘wereld’, Claes de term ‘werkelijkheid’. Er zijn overeenkomsten tussen beide woorden / concepten, maar ook verschillen. Het verder expliciteren van deze gelijkenissen en verschillen valt buiten het kader van dit onderzoek.

eigen wijze vorm aan kan geven. “Een goede school leidt op voor een samenleving die er nog niet is”, zo stellen Sloterdijk en Gude (2012, p. 64).

De school is de plaats waar de samenleving de toekomstige generatie tijd en ruimte biedt om te studeren, te oefenen en te denken zodat ze de kans krijgt om op haar beurt de samenleving te vernieuwen. De school presenteert zichzelf hiervoor als een pedagogische vorm waarin de samenleving zichzelf op een afstand plaatst en zichzelf in het spel brengt als een toekomst die nog open en onaf is, die nog verder moet worden vormgegeven (*‘avenir’ – à venir*). Of nog, de school is een plaats waar de wereld wordt *ont-sloten* (het verwijderen van het slot, dat het denken en handelen van de nieuwe generatie vergrendelt, bepaalt, reeds een vorm en bestemming geeft). Dat is een voorwaarde opdat dingen opnieuw betekenis kunnen krijgen of een nieuwe betekenis kunnen krijgen. De school is een tijd en ruimte die het mogelijk maakt dat “ *iemand* kan loskomen van zijn/haar geëigende positie (kinderen worden scholieren/schoolkinderen), maar ook dat *iets* kan loskomen van zijn geëigend gebruik (materiaal wordt leerstof, dat wil zeggen: studie- of oefenmateriaal)” (Masschelein & Simons, 2012, p. 46).

Een soortgelijke dynamische opvatting vinden we terug in de ideeën van Claes. Als hij de etymologische betekenis van het woord *onderwijzen* opdelft, koppelt hij het aan het Middelnederlandse synoniem ‘wijzen’. *Onderwijzen* is wijzen op de werkelijkheid. Werkelijkheid is voor Claes een wezenlijk dynamisch concept, dat hij afzet tegen het woord *realiteit*, dat voortkomt uit het Latijnse ‘*res*’, een vaststaand gegeven. De wereld die we op tafel leggen op school, is dus wezenlijk een zich nog ontwikkelende werkelijkheid, die uitnodigt tot nieuwe ‘*creativiteit*’. Op school *onderwijzen* we de dingen op zo’n manier dat we de dingen en tegelijkertijd de leerlingen bevrijden tot groei.

De groeikans van het individu is rechtstreeks evenredig met de mogelijkheden van de werkelijkheid. Als men de werkelijkheid ziet als een soort van voltooid patrimonium waarvan enige kennis als verworvenheid leidt tot de mogelijkheid om zijn brood te verdienen, dan wordt onderwijs een onvoorstelbaar statische aangelegenheid van pure kennisoverdracht. Ziet men de werkelijkheid echter als een gebeuren dat aan groei toe is en dat eigenlijk nog maar pas begonnen is, dan wordt onderwijs een enorme mogelijkheid tot groei, zo voor de onderwezene als voor de onderwijzende. (Claes, 1987, p. 139)

Het reguliere gebruik van de wereld wordt tussen haakjes geplaatst en de eigen leefwereld wordt op de achtergrond geplaatst net om de wereld verder te kunnen ontsluiten waardoor er zich een nieuw ik kan vormen. Dit proces wordt mooi beschreven in het autobiografische boek van Daniel Pennac, *Chagrin d'école*, wanneer de hoofdfiguur, een met zichzelf worstelende leerling, onder woorden brengt wat zich tijdens de lessen van enkele inspirerende leerkrachten afspeelde:

. . . je sais seulement que ces trois-là étaient habités par la passion communicative de leur matière. Armés de cette passion ils sont venus me chercher au fond de mon découragement et ne m'ont lâché qu'une fois mes deux pieds solidement posés dans leur cours, qui se révéla être l'antichambre de ma vie. Ce n'est pas qu'ils s'intéressaient à moi plus qu'aux autres, non, ils considéraient également leurs bons et leurs mauvais élèves, et savaient ranimer chez les seconds le désir de comprendre . . . En leur présence (en leur matière) je naissais à moi-même: mais un moi mathématicien, si je puis dire, un moi historien, un moi philosophe, un moi qui, l'espace d'une heure, *m'*oubliait un peu, *me* flanquait entre parenthèses, *me* débarrassait du moi qui, jusqu'à la rencontre de ces maîtres, m'avait empêché de me sentir vraiment là. (Pennac, 2007, pp. 259-261)

Schools leren mag niet te 'lokaal' blijven, maar moet perspectief bieden op nieuwe horizonten. De leerstof, zo zegt Meirieu (2017), mag geen "affaire domestique . . . qu'on gère entre soi avec les précautions testamentaires requises" (p. 48) zijn. Of nog:

Ainsi, l'élève va-t-il à l'École pour accéder à l'universalité et entendre, au-delà du contexte spatial et temporel qui est le sien, au-delà de sa singularité légitime mais dépassable, l'écho des autres hommes et l'appel de ceux-ci à partager les questions constitutives de 'l'humaine condition'. (Meirieu, 2017, p. 69).

4.3.3.Vorming, een kwestie van zich leren verhouden (1)

4.3.3.1.Masschelein en Simons: in vorming wordt de wereld bestudeerd

In tegenstelling tot vorming sluit leren vaak nauw aan bij de leefwereld van de leerling: het focust op zijn interesses of behoeften. Het is in die zin slechts een uitbreiding van de eigen leefwereld. Vorming daarentegen haalt hen *uit* hun leefwereld doordat hun andere dingen worden aangeboden of doordat de dingen op een andere wijze worden gepresenteerd. Op school gaat het niet om individuele behoeften of persoonlijke interesses, op school wordt *iets* op tafel gelegd: "Het gaat erom bij de les te zijn, bezig te zijn met *iets*, aanwezig te zijn bij *iets*" (Masschelein & Simons, 2012, p. 28).

Leren op school omschrijft Masschelein als 'vorming'. Vorming betekent o.a. dat men voorbereid wordt om de wereld zelf opnieuw vorm te geven. Het gaat dan niet om voorbereiding in de zin van een gespecialiseerde of zeer toegespitste voorbereiding op heel specifieke, concrete zaken uit de productieve wereld, maar om de voorbereiding zelf. Hierbij gaat het niet zomaar om het zoeken naar een juiste houding (als persoonlijke eigenschap, zonder referent), maar om het zoeken naar een juiste manier om zich te verhouden tot 'iets'

(een concrete referent): “Vorming heeft te maken met de verhouding van leerlingen tot de wereld zoals die in een vak of in leerstof tot stand komt, en deze verhouding heeft in eerste instantie te maken met aandacht en interesse voor de wereld, en voor zichzelf in relatie tot die wereld”¹⁴¹ (Masschelein & Simons, 2012, p. 32). Via de leerstof worden de wereld en de samenleving gepresenteerd en leren we ons ertoe verhouden. In relatie tot die wereld krijgt een nieuw ‘ik’ gestalte: het “nieuwe ‘ik’ is eerst en vooral een ik van de ervaring, van aandacht, van blootstelling aan iets” (p. 33). Net in confrontatie met de wereld via de leerstof word je iemand, vormt zich een nieuw ik. Wanneer de vergelijking gemaakt wordt met leren, wordt het nog duidelijker wat er in vorming gebeurt. Leren is een uitbreiding van het bestaande ik, van de bestaande leefwereld, leren is bij-leren: “Het leerproces blijft introvert – een versteviging of uitbreiding van het ego, identiteitsontwikkeling” (p. 33)¹⁴². In vorming evenwel wordt de eigen leefwereld mee in het spel gebracht. Dit is slechts mogelijk in zoverre de school erin slaagt de wereld te ontsluiten: “Dat betekent letterlijk dat iets (Griekse woorden, hout...) deel gaat uitmaken van onze wereld, en de wereld gaat mee-delen” (p. 33). Dit meedelen moet niet louter begrepen worden als een toevoeging van informatie aan ons kennisbestand, maar in de zin dat het deel uitmaken van waar we betrokken op zijn, dat het iets is waar we werkelijk geïnteresseerd (*inter-esse*) in zijn: “We zouden kunnen zeggen dat het niet langer een (levensloos) ‘object’ is, maar een (levend) ‘ding’ wordt” (p. 33).

Vorming haalt leerlingen uit hun individuele leefwereld, ze zet - in tegenstelling tot vele andere vormen van leren - niet de leerling centraal, maar de wereld: “Het gaat er precies om de wereld (en niet om de individuele leerbehoeften of talenten)” (Masschelein & Simons, 2012, p. 30). Het is de wereld - als datgene wat we samen delen en wat buiten onze individuele behoeften staat - die doorheen het vak tot spreken wordt gebracht: “Hoe zou men immers interesse voor de wereld kunnen wekken als men jongeren de boodschap geeft dat zijzelf het belangrijkste zijn en dus ook het meest interessant zijn?” (Masschelein & Simons, 2012, p. 67). Of zoals Masschelein (2012) het elders treffend formuleert verwijzend naar het magazine *Time* dat een aantal jaar geleden ‘You’ uitriep tot persoon van het jaar: “. . . in pedagogische plekken, waar niet ‘you’ centraal staat, niet de vraag of de behoeften, maar de wereld centraal staat en de boodschap niet luidt: welkom in jouw wereld, maar welkom in onze wereld” (p. 8).

¹⁴¹ Vorming is voor hen wezenlijk verbonden met de wijze waarop er op school geleerd wordt. Het is dus niet een ‘pedagogisch dessert’ dat nog geserveerd wordt nadat de *plat de résistance*, de échte vakken, aan bod zijn gekomen (Masschelein en Simons, 2012, p. 32).

¹⁴² Dit is ook de kritiek die Masschelein heeft op het begrip ‘Bildung’ (1991; 2002, pp. 40-47). Met Bildung werd benadrukt dat de mens zijn eigen bestemming moest vormgeven, die niet van nature was vastgelegd of van buitenuit bepaald. Het ging om een ontwikkelingsproces waarin de mens zich bevrijdt van alle natuurlijke en sociale bepalingen en zichzelf vormgeeft. Hoewel Masschelein de kritische rol van Bildung erkent, stelt hij dat het al snel een centraal begrip werd in de vorming van de nieuwe Duitse natiestaat en cultuur. Bovendien ging volgens hem vanaf het einde van de 19e eeuw het Bildungsbegrip functioneren als principe van individuele zelfproductie en zelfrealisatie en speelde het daarmee een rol in de totstandkoming van een nieuwe machtsvorm die Foucault ‘un gouvernement par l’individualisation’ noemt.

4.3.3.2. Claes: groeien tussen de dingen

Centraal in het denken van Claes staat de verwevenheid van de mens met de werkelijkheid. Claes (1987) voert voor zijn werkelijkheidsopvatting drie gronden aan (pp. 143-152). In de eerste plaats zet hij uiteen dat er een filosofische grond is om de werkelijkheid van belang te vinden:

Op straffe van alle belangrijke activiteiten van de mens tot rimpelingen op diens subjectieve ervaring te zien verschrompelen, wordt benadrukt dat deze belangrijke activiteiten zich slechts kunnen ontwikkelen naar, tot en in functie van de werkelijkheid. (Claes, 1987, p. 143)

Claes plaatst zich hiermee in de fenomenologische traditie waarin de openheid van het subject op de wereld (*intentionaliteit*) centraal staat¹⁴³. Zo is kennen voor Claes (1987) geen toestand van het ik, maar steeds een *kennen van*: “Kennen voltrekt zich aan de dingen” (p. 143). Niet alleen het kennen, maar ook het gevoel, dat op het eerste zicht een bastion van subjectiviteit lijkt, komt aan een nieuwe, andere horizon toe en wordt in het licht van de bevrijdende intentionaliteit verlost van “zijn eigen stikkende eigengereidheid” (Claes, 1987, p. 144). In het omarmen van het andere/de andere wordt men zichzelf, wordt men een persoon: “Het begrip persoon heeft zeer veel te maken met de andere, met relatie en met de werkelijkheid” (Claes, 1987, p. 159). Het woord persoon zet Claes (2013) af tegen de term individu (p. 14). Individu (Latijn, *in-dividuus*) betekent ondeelbaar, onverdeeld, het laatste blokje; het vertoont in zekere zin gelijkenissen met het Griekse atoom, dat van *a* en *tomos* (mes) komt, niet verder te snijden. Als individu staat een mens voortdurend op wacht bij zijn eigen grens, aldus Claes, is hij geen liefhebber van enige “in-menging” in het blokje dat hij is. In dit opzicht is het woord individu verwant aan de woorden autonomie en autonoom: van *autos* (zelf) en *nomos* (wet). Het ik dat zichzelf uitroept tot zijn (of de) wet. Hoewel men steeds is blijven spreken over ‘persoon’ heeft het Westen, aldus Claes (1980), langzamerhand de begrippen individu en ego gestalte gegeven. Een proces dat op gang is gekomen in de renaissance en de reformatie, en dat in de romantiek een extra impuls heeft gekregen. Het is een evolutie waarvoor onderwijzenden attent moeten zijn, waarschuwt hij, het gevaar schuilt erin dat zo’n subjectieve eenzijdigheid ervoor zorgt dat men alleen nog maar bezig is met de eigen ervaringen en niet meer met de werkelijkheid, die deze ervaringen moet schragen.

De ervaringen van de jeudige mogen geen wereld op zichzelf worden, waarin hij zich narcistisch of hedonistisch opsluit. Zo ontstaat een toestand waarbij de werkelijkheid

¹⁴³ Er zijn geen fenomenen zonder dat er een bewustzijn is waaraan die fenomenen zich tonen. Evenmin is er een bewustzijn dat niet voor het verschijnen van de fenomenen openstaat (Braeckman et al., 2012, p. 161).

herleid wordt tot de eigen ervaring en nog slechts beoordeeld wordt op het gehalte van de subjectieve echo . . . die zij voortbrengt. (Claes, 1987, p. 160)

In de beschrijving van de tweede grond gaat Claes echter nog verder. Er is een filosofie, zo stelt hij, die, in poging om iets te vertellen over de dingen, zich eigenlijk blijft verschansen achter de burchtgracht van het ik en in feite meer bezig is met de brug dan met de andere oever. Bezig zijn met de werkelijkheid wordt dan gereduceerd tot zich bezighouden met de mogelijkheden van het ik om de werkelijkheid te vatten. De werkelijkheid wordt alzo herleid tot een toestand van het ik: “Een boom wordt mijn gewaarwording van de boom” (Claes, 1987, p.145). De werkelijkheid van de boom wordt herleid tot wat *ik* van die boom kan vatten. Claes (1987) verwijst naar de Zwitserse fysioloog en filosoof Johan Georg Sulzer¹⁴⁴, die zich de vraag stelde wat men weet wanneer men geprikt wordt door een naald: “Weet ik de naald of weet ik mijzelf geprikt door de naald?” (p.145). Vanaf de 18e eeuw, vooral met Kant, gaat het antwoord, aldus Claes (1987), in de tweede richting. Tussen ons en de werkelijkheid, zo gaat hij verder, is er echter meer dan een analyserende relatie van logica, schemata en categorieën; er is een verhouding van geïnteresseerd en geboeid zijn, “tenderend naar een ‘affaire’ van verliefdheid” (p. 146).

Een derde grond vindt Claes in denkbeelden van de moderne fysica en meer bepaald in het werk van Ilya Prigogine¹⁴⁵. In de klassieke (newtoniaanse) wetenschappen was de klok of het horloge het paradigma voor alles wat zich in de fysische realiteit afspeelde. Het was “een tijd waarin ongeveer alles wat denkbaar was mechanisch mee te draaien had in de door strikte causaliteit gedreven raderen van de werkelijkheid” (Claes, 1987, pp. 150-151). Dat leidde tot grote beheersing, macht en triomf en vaak tot bevrijding, zo geeft Claes toe, maar het deprecieert de werkelijkheid ook tot een goed waar alles mee aan te vangen valt en het versmalt haar tot een spel waarin door ons beheerste knikkers hun gang gaan. Hij geeft een voorbeeld uit de geneeskunde. Geneeskunde van cartesiaanse snit zoekt naar een bestanddeel in het zieke lichaam dat het op een of andere manier laat afweten en dat de mechanische of scheikundige processen verstoort. Minder evident voor deze manier van denken is dat ziekte ook een teken aan de wand of symbool (in de zin die Claes eraan geeft) kan zijn voor een situatie waarin de relatie van de mens met zichzelf, de ander of de wereld verstoord is. Een belangrijk element dat de newtoniaanse natuurkunde uitbant, is de factor tijd: elke beweging in het heelal lijkt eeuwig gedoemd om zichzelf te herhalen. In het wereldbeeld van Descartes en co speelt 'tijd' geen rol.

¹⁴⁴ Meer specifiek naar diens *Vermischte filosofie Schriften* (1773).

¹⁴⁵ Prigogine was hoogleraar scheikunde aan de ULB. Hij kreeg vooral bekendheid met zijn studie naar fysische systemen die zich ‘ver uit evenwicht’ bevinden, i.e. toestanden waarin een ‘systeem’ (bv. een groep moleculen) niet meer lineair (en bijgevolg niet meer voorspelbaar) reageert op veranderingen. In de klassieke newtoniaanse natuurkunde kunnen deze situaties enkel als ‘chaos’ worden omschreven. Wat de scheikunde betreft, bracht Prigogine orde in deze chaos. Hij heeft ook een aantal meer filosofisch getinte werken geschreven, o.a. met Isabelle Stengers waaronder *La Nouvelle Alliance* (1979) en *Order out of Chaos* (1984).

Mechanisch denken over toestanden maakt immers nog niet aanwezige toestanden voorspelbaar en vervlogen toestanden verklaarbaar. De klauw van het mechanistische denkbeeld drukt terugberekenbaar verleden en voorberekenbare toekomst samen in het dubieuze nu van een pseudo-eeuwige mechaniteit, die nooit verandert. (Claes, 1987, p. 151)

Prigogine gaf de natuur en de kosmos wederom tijd en daarmee een geschiedenis. Volgens hem is het heelal geen deterministisch voorspelbaar systeem: de tijd zorgt ervoor dat het wordt gekarakteriseerd door onomkeerbaarheid, creativiteit en onvoorspelbaarheid¹⁴⁶. De dingen voltrekken zich dus vanuit tijd, besluit Claes (1987) hieruit¹⁴⁷, en daardoor zijn de dingen veranderend: “uit de dingen welt een toekomst, die verschillend is van hun verleden” (p. 152). De tijd van Prigogine is “de tijd van een nieuw soort transmechanische vrijheid . . . een zalige onrust, waarin men weet dat de toekomst geen pure herhaling van het verleden zal zijn” (p. 152). Een ander inzicht uit de moderne fysica betreft het karakter van de laatste deeltjes waaruit de werkelijkheid bestaat. Lang werd gedacht dat deze vast en onveranderlijk waren, nu denkt men bij laatste deeltjes eerder aan bundels van relaties, die samenhangen met andere bundels van relaties. Laatste deeltjes worden niet langer begrepen als substanties, maar als beweeglijke partikelachtige of golfachtige patronen¹⁴⁸, die onophoudelijk in elkaar overgaan: “een oneindige dans . . . van opkomst en vergaan . . . de werkelijkheid als dans eerder dan als raderwerk” (Claes, 1987, p. 153).

“De kwaliteit van een kraanman wordt gemeten aan de hoeveelheid goed die per tijdseenheid wordt overgezet. Teaching-technen en learning-experten hebben soms de neiging de leraar in de cabine van zo’n kraan in te duwen” (p. 125), maar zo stelt Claes (1987), onderwijs is meer dan kennisoverdracht of het bezitten van vaardigheden. Onderwijs komt neer op intens *tussen de dingen* zijn, op *interesse*. Een zekere kennis *hebben* is niet voldoende, je moet er *in* en *tussen* zitten: “Zitten in is een totale zijnsvorm die voorafgaat aan het bezitten, dat een meer afstandelijke of intellectualistische of economische of, algemeen gesproken, een meer hebberige bijklank heeft” (p. 125). Onderwijs moet dus veel meer zijn dan een rationeel contact met de leerstof, je moet erdoor *bezeten* worden. Bezeten zijn duidt op een toestand waarin de mens de wereld niet bezit als een pand waarvan hij naar geloven gebruik kan maken, maar waarin hij *wordt* bezeten: hij laat zich bezitten door een werkelijkheid die zo boeiend en belovend is dat zij hem niet meer loslaat. Interesse betekent aanwezig zijn bij de dingen, ook affectief (Claes, 1987, p. 127): je wordt erdoor aangedaan, erdoor be-roerd. Cognitief aanwezig

¹⁴⁶ Toch is Prigogine geen postmodernist voor wie alles versplinterd is. In zijn boek *La fin des certitudes* (1997) zegt hij dat de dingen onomkeerbaar en onvoorspelbaar zijn, maar toch verband houden met elkaar.

¹⁴⁷ Van Bendegem (1999, p. 500) stelt dat niet alle systemen aanleiding geven tot indeterminisme en onvoorspelbaarheid, maar dat er ook zijn die zich ‘braaf’ gedragen.

¹⁴⁸ Claes vermeldt dit hier niet expliciet, maar wellicht heeft hij het over de deeltjesfysica die stelt dat alle ‘deeltjes’ zich in bepaalde omstandigheden als golven voordoen en in andere toestanden zich als deeltjes gedragen.

zijn bij de dingen omvat voor Claes eveneens het besef dat de materie die te weten is, onmetelijk is. Hoe meer men zich in de materie verdiept, hoe meer het besef daagt dat men ontzaglijk weinig weet. Daarom zou elk onderwijs een houding van “*felix ignorantia*” (p. 136) moeten huldigen, die behoedt voor een dodelijke zelfgenoegzaamheid en die een lofzang is aan de werkelijkheid.

Het is een positieve, bijna gekoesterde ignorantie – analoog aan de negatieve theologie zich hoedend voor uitspraken over God – die een diepe ode is aan de hoogte, breedte en diepte van de werkelijkheid. Het is een onwetendheid die men koestert omdat men ze ervaart als nimmer stokkende dynamiek naar een werkelijkheid die men nooit geheel aan weet te kunnen. (Claes, 1987, p. 136)

Leerlinggerichtheid is een belangrijk beginsel van onderwijs, zo zegt Claes, vraag is alleen hoe men zich het best op leerlingen kan richten. Uit de basisstelling van zijn boek(en), nl. de onderlinge verwevenheid van de mens en de dingen, komt voort dat de werkelijkheid heel belangrijk is voor de ontwikkeling en groei van leerlingen én leraren, voor de groei van het ik *tout court*: “[Dit kan] geen op zichzelf vegeterende wildgroei zijn van een subject om het subject. De waarborg voor de gezondheid van de groei van het subject is zijn verbondenheid met de werkelijkheid” (Claes, 1987, p. 158).

4.3.3.3. Fundament 3: de school doet leerlingen groeien in relatie met de wereld

Leren, zo stelt Raes (2011), is een verandering doormaken, een overgang maken van (nog) niet kennen, kunnen of zijn naar wel kennen, kunnen of zijn (p. 9). “Qui ne bouge n’apprend rien”, zo houdt ook Michel Serres (1991) ons voor (p. 28). Wanneer het klasgesprek weinig verschilt van de discussie die de leerlingen op de speelplaats of thuis hebben gevoerd, wanneer er geen nieuwe elementen, perspectieven of vragen worden ingebracht, wordt er weinig geleerd. Leren is een uittocht waarin de leerlingen het vertrouwde (durven) achterlaten en het onbekende tegemoet treden: “Geen educatie zonder exodus” (Raes, 2011, p. 79): leren is “emigrant worden”, nieuwe horizonten ontdekken, je blik op de wereld verruimen.

In tegenstelling tot andere vormen van leren is schools leren, vorming dus, niet in eerste instantie gericht op de individuele behoeftes of persoonlijke interesses¹⁴⁹, maar op de gemeenschappelijke wereld. Zo niet blijft leren eenzellig, gecentreerd rond het eigen ego en, ondanks het feit dat de concentrische cirkels misschien uitdeinen, paradoxaal genoeg toch centripetaal in zijn gerichtheid. Volgens Claes (1987) is de school te veel in deze richting

¹⁴⁹ Dit wil niet zeggen dat de leerkracht geen aandacht heeft voor de leerling, zijn situatie en zijn vragen. De aandacht voor verschillen hoort echter bij het lesgeven en is niet het uitgangspunt.

geëvolueerd. Het onderwijs – in feite heel het Westen (p. 144) – heeft een evolutie gekend waarin alles steeds toegesneden werd op het ik, op het ego: op subjectiviteit, op ervaring, op zelfontwikkeling, op ego-enhancement. Zo’n onderwijs, zegt Claes (1987), “bevrijdt niet, [het] spit in” (p. 144).

In vorming daarentegen worden leerlingen uit hun eigen leefwereld getrokken en de aandacht wordt gericht op de wereld die wordt ‘mee-gedeeld’, die ter gezamenlijke bestudering op tafel ligt. De eigen leefwereld (opvattingen, vooroordelen, houdingen, gedragingen, omgeving enz.) wordt mee in het spel gebracht, om er later een eigen vorm aan te geven.

Men kan zich maar ontwikkelen in relatie tot de werkelijkheid. Kennen, voelen, gewaarworden voltrekt zich steeds aan de werkelijkheid. In het omarmen van de werkelijkheid worden de grenzen van het ‘in-dividu’ geslecht opdat men een persoon¹⁵⁰ kan worden. Een mens wordt maar een persoon door toe te treden tot de werkelijkheid en niet door voortdurend bezig te zijn met zichzelf en zijn eigen ervaringen.

Leerlingen worden op school voorbereid om uiteindelijk zelf aan de wereld vorm te geven doordat ze zich ertoe leren verhouden. Deze verhouding, deze relatie met de wereld betekent enerzijds dat men er afstand van kan nemen (cf. infra fundament 4) en anderzijds dat men betrokken is op de wereld. Het gaat dus om meer dan een louter analyserende, objectiverende relatie tot de werkelijkheid, het gaat ook om intens betrokken zijn op de wereld. Claes spreekt over een “affaire van verliefdheid”, Masschelein en Simons (2008) over “liefhebben” (p. 194). De werkelijkheid liefhebben is meer dan deze enkel maar cognitief kennen. Liefhebben impliceert ook dat men zich eraan toewijdt, dat men erdoor in beslag wordt genomen, dat er een nieuwsgierigheid naar uit gaat die verder gaat dan onmiddellijke toepasbaarheid en bruikbaarheid. In de school wordt er niet zomaar een vak geleerd (een taal, biologie, geschiedenis enz.), maar trachten we leerlingen de mogelijkheid te bieden om *inter-esse* te krijgen in de wereld, dat wil zeggen dat ze er een verbondenheid mee krijgen en er zorg voor dragen.

Het Franse woord *curiosité* geeft nog beter dan het Nederlandse woord nieuwsgierigheid aan dat de werkelijkheid niet enkel verschijnt als een object van kennis, maar ook en vooral als een object van zorg. *Curiosité* (< Latijn *curiositas*, verlangen om te kennen) is verwant met het Latijnse *cura*, dat zorg betekent (Ernout & Meillet, 2001, p. 159). In vorming is kennis altijd verbonden met een houding van zorg. Dit vraagt om een zekere onthechting van het ‘ego’, het aspect van de mens dat er voortdurend op uit is de werkelijkheid tot *zijn* werkelijkheid te maken. Echte ‘inter-esse’ (*tussen* de dingen zijn), echt ‘present’, aanwezig zijn vraagt om oefening in aandacht om het ‘ware’ in de ander, dat woord, die tekst, dat stukje werkelijkheid dat zich doorheen het vak openbaart, te kunnen ‘gewaarworden’. Vorming maakt jongeren opmerkzaam en beziet samen met hen zorgvuldig de zaak om te begrijpen wat er aan de hand

¹⁵⁰ Persoon worden heeft dus niets te maken met gepersonaliseerd onderwijs waarbij men vertrekt vanuit de leerling om persoonlijke, geïndividualiseerde doelen vast te leggen en te evalueren, integendeel.

is. Groei en ontwikkeling zijn niet alleen een aangelegenheid van kennisverwerving, maar ook een kwestie van aandacht en verwondering, van voortschrijdend begrip en inzicht. Meer nog dan om een cognitieve verhouding gaat het om een existentiële relatie. Men is bekommerd om wat men liefheeft en om zijn/haar verhouding tot wat men liefheeft, om de juistheid van onze woorden en daden in relatie tot de wereld.

Er gaat een zeker 'moeten' uit van de wereld dat ons ertoe aanzet om ons op haar te richten. Meirieu (2017) schrijft: "On ne peut, à l'École, "se mettre en jeu", "entrer en matière", qu'en se soumettant, dans un premier temps, à l'objet culturel lui-même, à ses règles, à ce qu'impose son existence" (p. 51). Lezen bijvoorbeeld, zo gaat hij verder, is zich inspannen om exact te begrijpen wat de tekst zegt en je niet vergalopperen in *je eigen* voorbarige en overhaaste interpretaties. Men kan hypothesen over een tekst formuleren, maar het schoolse leren vereist dat je ze verifieert door te verwijzen naar wat er in de tekst geschreven staat en niet wat *ik* denk dat er geschreven staat.

4.3.4. Vorming, een kwestie van zich leren verhouden (2)

4.3.4.1. Arendt: de school moet niet voorbereiden op het 'leven'

Voor Arendt (1994) is de crisis van het onderwijs gerelateerd aan de crisis van gezag. De achteruitgang van het gezag van de leraren hangt samen met verschillende factoren, aldus Arendt (zie ook infra 4.3.5.1.).

Een van de oorzaken lag volgens haar bij de moderne onderwijsmethodes, die vaak de oude manier van onderwijzen hekelen waarin de leerling in een zogenaamd passieve rol werd gedwongen en 'dode kennis' werd doorgegeven. Vernieuwend zijn dan die methodes die vooropstellen dat er spelend geleerd wordt of waarbij men ervan uitgaat dat men "alleen kan kennen en begrijpen wat men zelf heeft gemaakt" (Arendt, 1994, p. 110). Voor Arendt zijn dit methodes die erin bestaan "het leren zoveel mogelijk te vervangen door doen"¹⁵¹ (p. 110). De leerling moet bijvoorbeeld niet langer een taal leren door het leren van grammatica en woordenschat, maar door te doen, door taal te produceren (spreken, schrijven enz.), het liefst al spelend of in levensechte, gangbare situaties, d.w.z. "zonder de continuïteit van zijn gewone bestaan te onderbreken" (Arendt, 1994, p. 111). De eigen positie van de school, als een plaats en ruimte tussen enerzijds de kindertijd, die zich afspeelt in de dagelijkse sfeer van het gezin, en anderzijds de volwassen wereld, die voornamelijk gedicteerd wordt door nuttigheidsdenken,

¹⁵¹ Een tendens die al werd opgemerkt door Arendt decennia geleden, maar die zich verder heeft doorgezet. Zo wordt er in de nieuwe leerplannen Frans voor het secundair onderwijs enkel nog gesproken over het 'toepassen', 'analyseren', 'evalueren' en 'creëren' en niet langer op 'onthouden' en 'begrijpen' (de termen verwijzen naar de taxonomie van Bloom).

komt hiermee in gedrang. Vormingsinstituten worden beroepsopleidingen die leerlingen voorbereiden op het 'leven': kennen moet voortaan plaatsmaken voor maken, leren door doen.

4.3.4.2. Masschelein en Simons: vorming als de 'grammaticale' presentatie van de wereld

Vorming betekent dat leerlingen in-vorm-komen, "voorbereid zijn" (Masschelein & Simons, 2012, p. 58; Simons & Masschelein, 2015, p. 140). Iemand die voorbereid is, zo stellen Masschelein en Simons (2015), is enerzijds betrokken op bepaalde zaken (taal, wiskunde, geschiedenis enz.) en houdt anderzijds een zekere afstand om er op eigen wijze in andere omstandigheden en situaties gebruik van te kunnen maken (p. 140). Deze dubbele beweging van betrokkenheid en afstand houdt in dat men zich leert verhouden tot iets.

Geen interesse, aandacht en vorming zonder wereld. Maar de wereld moet worden gepresenteerd, de aandacht mogelijk worden gemaakt en de interesse opgewekt. Dit is volgens Simons en Masschelein niet mogelijk zonder technieken. Als leerlingen de school verlaten, zullen ze de kennis die ze hebben opgedaan, en de vaardigheden die ze hebben geoefend, gebruiken en toepassen in de meest uiteenlopende situaties. In schoolse vormen van leren gaat het om de "basisgrammatica" (Simons & Masschelein, 2015, p. 141), de bouwstenen, essentiële inzichten en praktijken die de leerlingen later op hun beurt op eigen wijze kunnen aanwenden. Leerstof voor Masschelein en Simons is dus de 'gegrammatiseerde' versie van activiteiten, handelingen of praktijken in de samenleving. Het is net deze 'grammaticale' aanpak die ervoor zorgt dat leerlingen betrokken geraken en tegelijkertijd afstand bewaren om vernieuwend te kunnen denken of handelen¹⁵². Grammatica moet hierbij niet enkel taalkundig, maar breed worden opgevat als een explicitering of veruitwendiging van wat besloten ligt in bepaalde handelingen, activiteiten of praktijken. Het gaat om "de basisbestanddelen, principes of bewegingen" (Simons & Masschelein, 2015, p. 141) van bijvoorbeeld wiskunde, kunst, taal enz. Er zijn velerlei schoolse technieken. Het schoolgebouw heeft om te beginnen een specifieke architectuur, het klaslokaal is op een bepaalde manier opgesteld... Of het materiaal dat gebruikt wordt, zoals het schoolbord dat ervoor zorgt dat de aandacht van de leerlingen gezamenlijk gericht wordt op de wereld die zich geleidelijk ontvouwt of op een redenering die stapsgewijs wordt opgebouwd. Of nog, bepaalde schoolse gebruiken zoals het rechtstaan naast de bank alvorens te gaan zitten bij aanvang van de les. Of de typisch schoolse werkvormen die "zowel

¹⁵² Een andere term die zij voor deze dubbele houding van betrokkenheid en afstand gebruiken is "geletterdheid" (Simons & Masschelein, 2015, p. 141). Op zich hoeft dit werkelijkheidsnabije didactische werkvormen die meer gericht zijn op levensechte situaties niet uit te sluiten, zolang men maar ook afstand inneemt en de tijd neemt om stil te staan bij wat men doet. Het gaat dan om werkvormen die aansluiten bij de leefwereld van jonge mensen, maar precies om hen uit die leefwereld te halen (Masschelein & Simons, 2012, p. 38).

aandachtig maken als *wereld ontsluiten of presenteren*” (Masschelein & Simons, 2012, p. 37). In de schoolse technieken wordt de productieve wereld op afstand geplaatst zodat het oefenen, ontwikkelen, presenteren én het proberen zelf belangrijk worden. De betekenis ligt niet in het einddoel, maar in het zich voorbereiden, het oefenen, zich vormen zelf. Dit wil niet zeggen dat schools leren een ongerichte activiteit is, een soort van *laissez-faire*. De leerlingen steken wel degelijk iets op, er is wel degelijk discipline op een school. Er zijn regels die moeten worden gevolgd, niet omdat men gehoorzame, gedweeë leerlingen wil, maar om de studie aan te vatten, om de leerlingen bij de les te houden, om hen in het oefenen aan te sporen om vol te houden... De schoolregels hebben als doel “om het aandachtig maken en presenteren van de wereld mogelijk te maken: ze richten de aandacht, proberen afleiding te voorkomen, stilte te bewaren . . . ” (Masschelein & Simons, 2012, p. 42).

4.3.4.3. *Claes: onderwijs behandelt de dingen ‘systematisch’*

Hoewel Claes (1987) erkent dat je in elk onderwijzen niet kan zonder een (kunstmatige) opsplitsing waarin je fragmenten op tafel legt die worden ontleed en bestudeerd, moet elk onderwijs uiteindelijk erop gericht zijn om ‘symbolisch’ te zijn: “Hoe minder symbolische waarde de dingen hebben, hoe meer ze op zichzelf terugvallen” (p. 77).

De dingen groeien dus als *symbool*. Anders dan in hun mechanisch-causale aanwezigheid wijst hun symbolische aanwezigheid op “een toestand van vervlochten liggen in een weefsel” (Claes, 1994, p. 76). Het woord symbool, zo verklaart Claes (1987), komt van het Griekse *sym* en *balon* (verwant met het werkwoord *ballo*, dat de beweging aanduidt van dingen die geworpen worden en uiteindelijk iets raken) (p. 75). Het duidt m.a.w. op een toenaderende beweging, die voltrokken wordt bij het treffen tussen een zoekend object en zijn gezocht objectief. In strikte zin betekent symbool herkenningsteken. Het ging dan over een in tweeën gebroken voorwerp, waarvan twee mensen een stuk bewaarden. Elk van beide fragmenten, die in elkaar pasten, diende dan om de identiteit van de toonder te bewijzen. Vanuit deze etymologische analyse stelt Claes (1987) dat elk fragment in afzondering wegwijnt en dat het slechts zichzelf kan worden in ontmoeting met het andere fragment: “Elk symbool, in de Griekse betekenis, toont niet alleen hoe de dingen (of de delen van de dingen) naar elkaar wijzen . . . maar hoe zij elkaar *vieren*. Elk fragment viert het geheel” (p. 76).

Het geheel verloochenen is misschien wel het fundamentele tekort van de dingen volgens hem. In onze moderne tijd van technisch-wetenschappelijk kunnen en analytisch denken bestaat het gevaar dat technieken en wetenschappelijke verwezenlijkingen een eigen leven zouden gaan leiden.

Dingen in hun relatie zien betekent dat onderwijs meer is dan onderwijs van losstaande wetenswaardigheden, maar dat dingen *systematisch* worden behandeld. Het woord systeem

moet dan niet worden verengd, zo preciseert Claes (1987), tot een louter rationeel discours, maar in zijn Griekse grondbetekenis als elk soort van samenhang (p. 81). Hierin onderscheidt hij drie types (1987, pp. 81-86).

Een eerste soort van samenhang is het culturele systeem. Het woord cultuur, van het Latijnse *colere* (voltooid deelwoord, *cultus*), betekent bebouwen, planten, verzorgen. Voor Claes laat het culturele systeem daarom zien hoe de dingen samen, als in één biotoop, gekiemd en gegroeid zijn. Zo moet fysica niet alleen gaan over de fysische wetten en feiten, maar eveneens in verband worden gebracht met bijvoorbeeld Galilei, Pascal, Descartes, de barok... Zo niet door een en dezelfde leraar dan wel in een project waarin “de waterdichte schotten tussen ‘gespecialiseerde’ materies kans krijgen . . . om iets minder waterdicht te worden” (Claes, 1987, p. 82).

Het tweede systeem is dat van de interne samenhang en logische consistentie. Het toont hoe de dingen in elkaar steken en passen in een of ander systeem. Zo heeft elke discipline zijn eigen logica: elektriciteit hangt anders samen dan hout, taal anders dan wiskunde, Frans anders dan Engels enz. Een nagenoeg perfecte interne samenhang is een waarborg voor de kwaliteit van het stelsel en meer logische systematiek en begrijpelijkheid betekenen vooruitgang van het stelsel: “Wie systematiseert, verdrijft duisternis, slaat onwetendheid en bijgeloof neer, doet ziekte wijken en bevordert groei allerwegen” (Claes, 1987, p. 85).

Tot slot is er het derde systeem van ideologische of spirituele aard. Dit systeem houdt zich voor Claes bezig met de wijze waarop het logische systeem zich in de wereld bevindt. Het bestudeert het motief, de zin, de bedoeling die het systeem heeft of dat men erin legt. Het onderzoekt niet alleen de denkinhouden, maar ook de denkbeelden, d.w.z. “de zichtbare, geïncarneerde vorm waarin gedachten . . . de werkelijkheid die zij pogen af te beelden, trachten te stichten” (Claes, 1987, p. 85). Ideologie wordt spiritualiteit in de mate men minder gelooft dat het systeem zelf in staat is zijn eigen zin voort te brengen en zijn waarheid uit eigen samenhang te genereren. Van het systeem van het tweede, logische type, zegt Claes (1987) dat het een noodzakelijke, maar niet voldoende voorwaarde is voor de “waarheid van de hoop en het heil” (p. 84). Het rationalisme verheft het tweede systeem tot heilsorde, maar zo vraagt Claes zich af, doet dit soort van systematisering, die enkel de vraag naar de juistheid of de logica stelt, zichzelf en het hele menselijke fenomeen van met en tussen de dingen vertoeven niet te kort? Spiritualiteit gelooft dat een systeem juist kan zijn op grond van de eigen, autonome, innerlijke cohesie, maar “slechts deugd-elijk en goed kan worden in het licht . . . van een beginsel, een waarde of een persoon” (Claes, 1987, p. 86).

4.3.4.3. *Fundament 4: de school presenteert de werkelijkheid op vrije en artificiële wijze*

De school ‘installeert’ een tijd en ruimte van studie die verschilt van de buitenschoolse tijd¹⁵³. De school hanteert vele technieken en vormen om ‘vrije’ studie mogelijk te maken, artificiële – vaak als achterhaald beschouwde - werkvormen zoals het opstel of het dictee, dat mooi wordt beschreven in *Chagrin d’école*:

Réactionnaire, la dictée? Inopérante en tout cas, si elle est pratiquée par un esprit paresseux qui se contente de défalquer des points dans le seul but de décréter un niveau! . . . J’ai toujours conçu la dictée comme un rendez-vous complet avec la langue. La langue telle qu’elle sonne, telle qu’elle raconte, telle qu’elle raisonne, la langue telle qu’elle s’écrit et se construit, le sens tel qu’il se précise par l’exercice méticuleux de la correction. Car il n’y a pas d’autre but à la correction d’une dictée que l’accès au sens exact du texte, à l’esprit de la grammaire, à l’ampleur des mots . . . j’ai toujours éprouvé la curiosité de sa première lecture. Toute dictée commence par un mystère : que va-t-on me lire là ? Certaines dictées de mon enfance étaient si belles qu’elles continuaient à fondre en moi comme un bonbon acidulé, longtemps après la note infamante qu’elles m’avaient pourtant coûtée. (Pennac, 2007, pp. 143-144)

In schoolse vorming wordt de wereld dus op een specifieke manier gepresenteerd.

Ten eerste wordt de werkelijkheid op een ‘gegrammatiseerde’ wijze gepresenteerd. Dit impliceert enerzijds dat de leerstof ‘vrij’ wordt gemaakt van haar dagelijkse, onmiddellijke, doel- en nuttigheidsgerichte gebruik en anderzijds dat deze schoolse vorm van leren inzicht en daardoor een kritische en creatieve verhouding tot de wereld moet mogelijk maken.

Zoals Masschelein aangeeft, wordt het reguliere gebruik tussen haakjes gezet om de aandacht te kunnen vestigen op basisbestanddelen, essentiële inzichten en vaardigheden die de leerlingen later op hun beurt op eigen wijze, vernieuwend kunnen aanwenden. Deze ‘grammaticale’ aanpak moet ervoor zorgen dat leren verder gaat dan enkel iets weten of kunnen toepassen in een specifieke, vooraf bepaalde situatie.

‘Vrije’ tijd, schoolse tijd betekent ook dat het kind tijd krijgt om vrijuit te oefenen. “Je wordt er niet op elk woord en op elke daad ‘vastgepind’”, zo stelt Pols (2016, p. 75). Net omdat kinderen nog niet de volle verantwoordelijkheid dragen van het volwassen leven, krijgen ze de nodige

¹⁵³ Een scène in de film *Être et avoir* (Philibert, 2002) laat mooi zien hoe leerlingen voor aanvang van de les enige momenten in stilte achter hun stoel moeten rechtstaan. Pas als de onderwijzer het teken geeft om te gaan zitten, zetten de leerlingen zich aan het werk en begint de les. Deze gewoonte – die op vele plaatsen in ongebruik is geraakt – zorgt niet alleen voor rust en focus, maar ‘installeert’ de school ook als een specifieke tijd en ruimte van aandacht, studie en toewijding.

ruimte om uit te proberen. Het is een “plek van *try outs*” (Pols, 2016, p. 75). Ook Meirieu houdt voor dat de school impliceert dat men de tijd neemt om te leren, dat men de mogelijkheid krijgt om fouten te maken (*felix culpa*) en erover na te denken. De school ontsnapt hiermee aan de logica van het efficiënte en effectieve productieproces van andere vormen van leren.

Vorming, zo hebben we eerder aangestipt, houdt in dat men zich tot de werkelijkheid kan verhouden. Dit verhouden gaat verder dan simpelweg iets weten. De ‘grammaticale’ aanpak impliceert ook dat men inzicht verwerft in datgene wat men leert. Het gaat dus verder dan de Assimilmethode waarin de taal op een natuurlijke manier wordt geassimileerd. Grammatica houdt in dat men inzicht verwerft in de manier waarop iets functioneert. Meirieu (2017) maakt in dit verband een onderscheid tussen *savoir* en *apprendre*, tussen iets willen *weten* en willen *leren*: “Il y a beaucoup de naïveté à croire que, parce que quelqu’un veut *savoir*, il veut aussi *apprendre*” (p. 37). In deze tijden van technologische ontwikkeling houdt vooruitgang vaak de mogelijkheid in om te kunnen en te weten, zonder te leren. Met een auto kunnen rijden zonder de mechaniek te kennen, iets opzoeken op het internet zonder inzicht in de algoritmes die de zoekmachines aansturen, enz. Wil Derkse (2002) doet een soortgelijke vaststelling en merkt in dit verband op dat er een kwalitatief verschil bestaat tussen informatie en kennis. Informatie gaat om feitjes en weetjes die je snel kan opzoeken of googelen (bv. het geboortjaar van Descartes of de Latijnse benaming van berenklauw). Kennis daarentegen gaat over het vormen van ons inziets-, begrips- en kritisch vermogen. Het maakt deel uit van ons referentiekader dat ons in staat stelt om informatie in een breder verband te kunnen plaatsen en met de nodige kritische zin te bekijken.

Vervolgens moet schools leren een openheid creëren op het geheel van de werkelijkheid in haar diverse aspecten en niet onmiddellijk te gespecialiseerd zijn. Zeker in een tijd die beheerst wordt door (economisch) efficiëntiedenken en waarin problemen vaak op een louter rationele – i.e. kwantificeerbare wijze – worden benaderd, is hier nood aan. Mario Vargas Llosa verwoordt het als volgt:

De specialist graaft dieper en dringt ver door in zijn vakgebied, maar weet niet wat er om hem heen gebeurt en houdt zich ook niet bezig met de vaststelling van de schade die hij mogelijk veroorzaakt op andere gebieden van het bestaan dan het zijne. Deze eendimensionale mens, zoals Marcuse hem aanduidde, kan tegelijk een groot specialist en een onbeschaafd persoon zijn, omdat zijn kennis hem niet met anderen verbindt maar hem isoleert in een specialisme dat weinig meer is dan een nietige cel in het uitgestrekte domein van de kennis. (Vargas Llosa, 2013, p. 11)

De successen in het exact-wetenschappelijke domein maakten dat deze manier van denken uitgebreid werd naar andere terreinen, namelijk die van het menselijk denken en handelen en de waardebeleving (‘mechanisering van het wereldbeeld’) en dreigen andere belangrijke dimensies van het bestaan uit het oog te doen verliezen. Wittgenstein zegt hierover in zijn *Tractatus Logico-Philosophicus*: “Wij voelen dat zelfs wanneer alle *mogelijke* wetenschappelijke

vragen beantwoord zijn, onze levensproblemen nog geheel niet zijn aangeroerd" (stelling 6.52: 2022, p.181). Het gaat om een horizonverruiming die niet alleen het cognitieve, maar ook de emotionele, esthetische, morele en levensbeschouwelijke dimensies van het bestaan mee opnemen. Zo moet een leerling houtbewerking niet alleen uitvoeringstekeningen leren begrijpen en machines juist leren instellen, maar moet hij ook groeien in liefde en respect voor het materiaal en moet hij aandacht krijgen voor het werk- en leefmilieu. De Delftse fysicus Arie van den Beukel drukt dit als volgt uit:

Ik vergelijk wetenschappers graag met een stroper die 's avonds het bos ingaat met een lichtbak voor zijn buik en het geweer in de aanslag met het doel konijnen te schieten. Die lichtbak is zijn theorie, zijn zoeklicht, en de enige feiten die voor hem relevant zijn, zijn de konijnen die hij in zijn lichtbundel vangt. Als men hem zou vragen om de 'werkelijkheid' van een bos te omschrijven, zou hij zeggen: 'Een bos, dat is een terrein waar je konijnen kan afschieten als je een goede lichtbak en een goed geweer hebt en behoorlijk schieten kan.' Al dat andere dat daar ook te zien en te beleven is, ziet hij niet, want hij wenst het te negeren. Als men in datzelfde bos een vogelkenner, een dichter of een verliefd paartje loslaat, zal men de volgende morgen heel andere verhalen horen over wat er in dat bos te beleven valt. (Van den Beukel, 1993, pp. 18-19)

Uiteraard wordt er niet verwacht dat je alles weet als een hedendaagse *uomo universale*, maar wel dat je een soort van innerlijke schetsmatige landkaart ontwikkelt die je een globaal overzicht en kaders meegeeft om je in de werkelijkheid te kunnen situeren. Bovendien doet een dergelijke 'landkaart' een gevoel voor verhoudingen ontstaan (Bieri, 2008).

4.3.5.De school tussen traditie en emancipatie

4.3.5.1.Arendt: conserveren en de verantwoordelijkheid en het gezag van leraren

Conserveren

Voor Arendt is de crisis van het onderwijs gerelateerd aan de crisis van gezag en traditie in onze moderne tijd:

Het probleem van de opvoeding in de moderne wereld ligt in het feit dat zij, gezien haar aard, noch aan gezag noch aan traditie kan voorbijgaan, en dat zij tegelijk moet plaatsvinden in een wereld die noch door gezag gestructureerd, noch door traditie samengehouden wordt. (Arendt, 1994,p. 121)

Bovenstaand citaat kan de indruk krijgen dat Arendt eerder tot het conservatieve kamp moet worden gerekend. Maar op welke manier moeten we Arendts conservatisme begrijpen? Zij koppelt conservatisme aan de notie “conserveren” en aan een attitude die “de wereld accepteert zoals zij is en er alleen naar streeft de *status quo* te behouden” (Arendt, 1994, p. 119). Het is een houding die enkel geldt voor de “*pre-politieke* [nadruk toegevoegd] sfeer” (Arendt, 1994, p. 117) van de opvoeding, maar die nefast is in de politieke sfeer, waarin we handelen als volwassenen en gelijken¹⁵⁴. Dit lijkt op het eerste zicht een wat paradoxale stellingname: enerzijds linkt zij conservatisme aan het behouden van de status quo, stilstand ; anderzijds stelt zij dat ‘nataliteit’ tot het wezen van onderwijs behoort en suggereert de term ‘pre-politiek’ dat onderwijs aan het politieke voorafgaat, maar dat het ook – zoals zij elders stelt – een “politieke functie” (Arendt, 1994, pp. 120-121) heeft. Het is eigen aan de menselijke conditie, zo verklaart Arendt, dat elke nieuwe generatie zich in een oude wereld invoegt. Maar we moeten erover waken dat we aan de nieuwkomers hun eigen kans om de wereld te vernieuwen niet ontnemen en zo het principe van nataliteit met de voeten treden (Arendt, 1994, p. 105). Laten we dit nog wat verder verduidelijken.

De wereld in Arendts opvatting is geen natuurlijk gegeven, maar het resultaat van het werken en handelen van mensen, de scheppers en bewoners van de wereld (cf. supra). Mensen zijn sterfelijk en de ene generatie neemt de plaats in van de andere. Om zelf niet ten onder te gaan, moet de wereld tegen deze eindigheid behoed worden. In tegenstelling tot een statische invulling van conservatisme, die er eerder op gericht is om het bestaande onveranderd te laten, is mijn inziens Arendts conservatisme eerder dynamisch, d.w.z. erop gericht om de wereld te laten voortbestaan net door vernieuwing mogelijk te maken. Opvoeden, zo stelt zij refererend naar Hamlet¹⁵⁵, doen we altijd “voor een ‘verstrikte’, een uit haar voegen gebarsten of barstende wereld” (Arendt, 1994, p. 119). Onze hoop richt zich daarom op het nieuwe dat elk kind en elke generatie in potentie in zich draagt. Een belangrijke opdracht van opvoeding en onderwijs is erin gelegen dat dit voortdurend “in-orde-brengen” van de wereld (Arendt, 1994, p. 119) mogelijk blijft.

Dit houdt in dat de oude generatie op zo’n manier de nieuwe generatie onderwijst dat ze *niet* bepaalt hoe de vernieuwde wereld eruit zal zien: “Hun [van de opvoeders] opgave is tussen het oude en het nieuwe te bemiddelen” (Arendt, 1994, p. 120). Het conservatisme van Arendt houdt in dat men de oude wereld zo presenteert dat de volgende generatie de kans heeft zich als nieuw te manifesteren: “Juist ter wille van het nieuwe en revolutionaire in elk kind moet de opvoeding conservatief zijn; ze moet dit nieuwe behoeden en als iets nieuws binnenleiden in een oude wereld . . . ” (Arendt, 1994, p. 119). De school is dus een plaats waar het kind

¹⁵⁴ Opvoeding moet daarom ook een einde kennen, opdat jongeren eens de publieke, politieke ruimte moeten kunnen betreden.

¹⁵⁵ Hamlet (I, 5): “The time is out of joint. O cursed spite that ever I was born to set it right.”

stapsgewijs geïntroduceerd wordt in de wereld in zijn geheel¹⁵⁶ en waar het leert¹⁵⁷ “hoe de wereld is” en niet hoe zij zou moeten zijn (d.i. onderricht in “de kunst van het leven”¹⁵⁸) (Arendt, 1994, p.122).

De verantwoordelijkheid en het gezag van de leraren

Waar het gezin de taak van de ontwikkeling en het bloeien van het opgroeiende leven op zich neemt, is de leerkracht iemand die “verantwoordelijkheid” opneemt voor “de vrije ontwikkeling van de persoonlijkheid en de begaafdheid” van het kind (Arendt, 1994, p. 116). Arendts concepten van pluraliteit en nataliteit sluimeren hierin door: het gaat om de “uniekheid” die enerzijds iedere mens van andere mensen onderscheidt en die pluraliteit mogelijk maakt en die anderzijds ieder kind in staat stelt ‘iets’ nieuws in de wereld te brengen.

Zoals gezegd, moet de leraar, die zorg draagt voor de wereld, haar ‘conserveert’ en doorgeeft, er tegelijkertijd over waken dat het “nieuwe tot zijn recht komt en niet door de oude wereld verdrukt wordt” (Arendt, 1994, p. 116). De verantwoordelijkheid die de leraar opneemt voor de wereld, neemt de vorm aan van “gezag”, stelt Arendt (p. 116).

Gezag heeft voor haar niets met macht of onderdrukking te maken, maar is fundamenteel verbonden met de verantwoordelijkheid die men opneemt voor de loop van de dingen in de wereld. Geen gezag betekent dan ook dat men de aanspraken die de wereld op ons maakt, negeert. Gezag is problematisch geworden in de moderne tijd: ofwel speelt gezag geen rol meer in het openbare leven ofwel speelt het een betwiste rol. De crisis in het onderwijs is onderhevig aan de crisis van het gezag.

Wat wil Arendt hiermee zeggen? Een van de misvattingen binnen het moderne denken over onderwijs is volgens Arendt (1994) de misvatting dat kinderen bevrijd zouden moeten worden van het gezag van de volwassenen (p. 117) en hiermee gepaard gaand de opvatting dat “de wereld van het kind en de samenleving die tussen kinderen ontstaat, autonoom zijn” (p. 108)¹⁵⁹. Het gezag dat elk kind zegt wat te doen en te laten, ligt daarbij niet langer bij volwassenen, maar bij de kinderen zelf. Arendt (1994) vindt deze evolutie problematisch, omdat men hierbij

¹⁵⁶ De beroepsopleidingen aan universiteiten en technische scholen in onze moderne maatschappij hebben nog altijd iets met opvoeding van doen, maar zijn toch reeds een soort van introductie in een particulier, beperkt segment van de wereld (Arendt, 1994, p. 122).

¹⁵⁷ Opvoeden is volgens Arendt (1994) niet mogelijk zonder dat er iets onderwezen en geleerd wordt; leren zonder dat dit gepaard gaat met opvoeding is wel mogelijk, een leven lang (p. 122).

¹⁵⁸ Vraag is wat Arendt precies bedoelt met “de kunst van het leven”: als een prescriptief antwoord op de vraag hoe de wereld eruit moet zien en hoe er gehandeld moet worden?

¹⁵⁹ Vanaf de jaren 1960 maakte een antiautoritaire opvoedingsbeweging opgang. Het oer-Duitse Bildungsideaal werd o.m. onder kritiek gesteld, o.a. door Adorno (bv. *Opvoeding na Auschwitz*, 1966). Dit resulteerde o.m. in leerlinggerichte methodes, o.a. geïnspireerd door Carl Rogers *Freedom to learn* (1969) waarin hij ervoor pleit om de lerenden hun eigen leerproces in handen te laten nemen, eerder dan het te laten sturen door de leraar of de ouder.

alleen rekening houdt met de groep en niet met het individuele kind, dat overgeleverd wordt aan het “gezag van de groep . . . die sterker . . . is dan het strengste gezag van één enkele persoon ooit kan zijn” (p. 108). Het gezag van de volwassenen heeft op die wijze plaats gemaakt voor “de tirannie van de meerderheid.” Kinderen reageren door de bank genomen immers erg conformistisch op (groeps)druk en zodoende wordt aan hen de kans ontnomen om zelf te redeneren (Arendt, 1959a, pp. 55-56). Arendt onderstreept daarom het belang om een onderscheid te maken tussen jongeren en ouderen, leerlingen en leraars. Het opheffen van dit onderscheid leidt volgens haar tot nivellering en gaat ten koste van gezag.

De moderne opvatting over leren, waarin de leerstof op de achtergrond belandde ten voordele van de leerling en het leerproces op zich, heeft repercussies op de rol van de leraar. Doordat de aandacht meer en meer verschoof van de vakinhouden naar het leerproces, was volgens Arendt ook de meest legitieme bron waaraan de leraar zijn gezag vroeger ontleende, verdwenen: zijn vakinhoud waardoorheen hij de wereld ter sprake bracht en presenteerde. De kwalificatie van de leraar betreft zijn *know-how*, zijn professionele kwalificaties: hij kent de wereld en kan anderen hierover onderwijzen. Zijn gezag evenwel berust op de verantwoordelijkheid die hij opneemt voor de wereld en die hij aan de leerlingen presenteert : “Dit is onze wereld” (Arendt, 1994, p. 116). Dit niet doen, is volgens Arendt schuldig verzuim alsof we zeggen:

In deze wereld zijn ook wij niet erg thuis, en hoe men zich in haar moet bewegen, wat men daarvoor moet weten en kunnen, is ook voor ons een mysterie. Je moet maar zien er het beste van te maken; ons kun je alleszins niet ter verantwoording roepen. (Arendt, 1994, p. 118)

In de opvoeding wordt duidelijk of we de wereld genoeg liefhebben (cf. *amor mundi*) en er verantwoordelijkheid voor opnemen door haar door te geven opdat ze door de volgende generatie kan vernieuwd worden; tegelijkertijd wordt duidelijk of we genoeg van onze kinderen houden door hen niet uit onze wereld te weren en hen aan zichzelf over te laten, door hun de kans te geven om iets nieuws te ondernemen en door hen voor te bereiden op hun taak: “het vernieuwen van een gemeenschappelijke wereld” (Arendt, 1994, p. 123).

4.3.5.2. Masschelein en Simons: de liefde van de leraar voor het kind en de wereld

Leerkrachten moeten deskundig zijn: inhoudelijk hun vak kennen, methodisch en competent handelen. Masschelein en Simons (2012) stellen dat een leerkracht niet enkel met deskundigheid voor de klas moet staan, maar ook met “liefde en zorg” (p. 50). Het gaat om liefde die zich uit op twee vlakken, die eigenlijk onlosmakelijk zijn verweven met elkaar: liefde voor het vak (of de wereld) enerzijds en liefde voor de leerling die zich uit in het ontsluiten en mee-delen van de wereld anderzijds. Dit uit zich doorgaans niet in spectaculaire zaken, maar in

de gewone dingen van de dagelijkse schoolpraktijk: de zorg die de leraar aan zijn lessen schenkt, de manier waarop hij ook zichzelf (mentaal) voorbereidt om er 'te staan' en écht aanwezig te zijn, de discipline die hij vereist om het studeren mogelijk te maken... Kennis en competentie waarborgen de deskundigheid van de leraar, zo stellen de twee Leuvense pedagogen, zorg en passie geven uitdrukking aan het meesterschap van de liefhebber (amateur).

Masschelein gebruikt in dit verband het voorbeeld van de film *Le fils* (Jean-Pierre & Luc Dardenne, 2002). Het personage Francis leert een vak, houtbewerking, en allengs gaat het hout voor hem spreken. Dit is, zo legt Masschelein in een interview uit (Piessens, 2013), omdat Olivier, de leraar, erin slaagt het "hout te laten spreken" (p. 2). Olivier slaagt erin om iets, het hout in dit geval, 'gezag' te doen krijgen. De school is wezenlijk een plaats waar interesse in de wereld kan worden gewekt en waar de wereld eigen wordt gemaakt, net omdat de school bepaalde banden met het gezin, de leefwereld van de leerlingen, de verwachtingen van de samenleving enz. opheft.

Vorming zorgt er dus voor dat jongeren niet langer de gevangenen zijn van hun eigen leefwereld. De school brengt iets buiten die leefwereld tot spreken en zorgt er op die wijze voor dat jongeren geïnteresseerd geraken *in* iets: "iets is interessant – in de sterke zin van het woord – wanneer het iemand uit die vertrouwde leefwereld haalt, en dus vraagt om opnieuw zichzelf in vorm te brengen" (Simons & Masschelein, 2015, p. 143).

De pedagogische verantwoordelijkheid van de leraar beperkt zich niet enkel tot de groei en ontwikkeling van jonge mensen, hij 'brengt kinderen ook ter wereld' (Masschelein & Simons, 2012, p. 66). Dit laatste stelt hem voor twee opgaven: primo, de leerlingen vrijwaren van datgene wat hen (meteen) een functie of een bestemming geeft; secundo, interesse wekken voor de wereld als datgene wat er zich 'tussen ons' bevindt en waar we samen zorg voor moeten dragen. Het is de leerkracht die betrokkenheid opwekt door de wereld zo te communiceren dat leerlingen geïnteresseerd geraken en aangesproken worden: "Precies door de manier waarop leerkrachten omgaan met de dingen en de praktijken concreet gestalte geven en belichamen tonen ze wat waardevol is en wat voor hen 'gezag' heeft" (Masschelein & Simons, 2012, p. 66). De interesse kan maar gewekt worden door zelf liefde voor de wereld te tonen. Noch de leraar noch de leerlingen staan hierin centraal maar datgene wat tussen hen in ter bestudering op tafel ligt. Niets op tafel leggen ('Ik weet niet wat van belang is.'; 'Zoek het zelf maar uit.') betekent dat men de leerlingen aan hun lot overlaat en hun de kans ontnemt om de wereld te vernieuwen. Als niemand hun immers de oude wereld leert kennen ('Zo gaan we hiermee om.'; 'Dit vinden wij van belang.'), hebben ze niets waartoe ze zich kunnen verhouden en kunnen ze de nieuwigheid niet ervaren. Verwijzend naar Arendt stellen zij dat de pedagogische verantwoordelijkheid van de leraar zich uit in de *liefde* voor de wereld ('Dit is van belang voor ons, de oude generatie.') en voor de kinderen ('Nu is het aan jullie, nieuwe generatie, om hieraan zelf vorm te geven.') (Masschelein & Simons, 2012, p. 67).

4.3.5.3. *Claes: onderwijs en gezag*

Conform de werkelijkheidsopvatting die Claes aanhangt, is volgens hem de leraar niet iemand die statisch wijst op het onmiddellijk zichtbare, op het verworvene, op de dingen als af, geen “didactische grutter, die alleen maar kant en klare pakjes, gehuld in de voorgeschreven pedagogische strik, over de toonbank schuift” (Claes, 1987, p. 34). Het is integendeel iemand die dynamisch wijst, d.w.z. “ongeneeslijk meer oog . . . heeft voor de potentiële onafheid en de openheid van de aanleg dan voor de afheid en de geslotenheid van de voltooiing” (Claes, 1987, p. 35). Werkelijkheid voor Claes valt niet samen met zichtbaarheid. De zichtbaarheid van de dingen zit gespannen tussen de onzichtbaarheid van hun grond en de niet volledig te peilen peilbaarheid van hun top. De leraar zal daarom aandacht moeten wekken voor het feit dat de voltooiing die bekeken, onderzocht of bestudeerd wordt, slechts een van de mogelijke voltooiingen is.

Een intense omgang met de dingen is wanneer men “de werkelijkheid ontwerpend *zegt*” (Claes, 1987, p. 140). Claes noemt deze sterke aanwezigheid bij de dingen “*tegen-woordigheid*”: men wordt opgeroepen tot de werkelijkheid en antwoordend op die oproep is men niet enkel aanwezig, maar raakt men *tegen-woordig*. Elke les, zo gaat Claes (1987) verder, zou moeten voortkomen uit een sprekende en noemende tegen-woordigheid bij het vak. Zij wordt zo een dialoog met de werkelijkheid die niet slechts neutraal kan zijn, maar ook beroerd en bewogen, waarin zeggen uitdijt tot een “*uit-zeggen*” (p. 141): “Onderwijzen is dus het funderend zeggen van een vak dat uitzeggen wordt” (p. 142).

Taal is in heel dit gebeuren essentieel. Claes (1992) vat taal dan ook niet op als het clean overbrengen van informatie, maar als “een ont-werpen, waarin en waaruit onophoudelijk nieuw ont-staan en be-staan tot-stand-komt” (p. 128). Spreken is dus niet zomaar de realiteit weergeven, maar ook het “vieren” van de werkelijkheid, d.w.z. haar telkens opnieuw stichten (p. 130). Het onderscheid dat wordt gemaakt tussen onderwijs en onderzoek, klopt daarom misschien administratief wel volgens Claes (1987, p. 142), maar is in realiteit anders. Onderzoek impliceert immers “een zich laten oproepen door een stuk werkelijkheid, op wederwoordelijke tegenwoordigheid bij dit domein, op stichtend en bevorderend zeggen van deze discipline” (p. 142). Uitzeggen (of ook het uitschrijven van een cursus of een boek) is “de vervulling van een aanwezigheid die gerijpt is tot zeggende tegenwoordigheid” (p. 142). De leerling groeit maar in de mate dat de leraar groeit. En diens groei wortelt in zijn tegenwoordigheid bij de werkelijkheid. In heel de discussies rond de eindtermen – en competenties, zo zou men er nu aan kunnen toevoegen – die onderwijs dreigen te vernauwen tot afvinklijsten, neemt Claes (1995) het op voor de creativiteit van de leraar: “. . . ontnem hem het gevoel niet dat de einder open is en op geen wijze te vangen in termen” (p. 37) .

Van oudsher had de leraar een zeker *ge-zag*. Gezag is nu echter een woord waarvoor men beducht is geworden. Claes (1992) verklaart deze evolutie cultuurhistorisch (pp. 22-36). Uit het

oog van de politieke en militaire tornado die in 1945 het nazisme neerhaalt, ontstaat in de jaren 1950 een nieuwe ideologische storm die het culturele landschap van het Westen gaat bepalen. In de nasleep van de Tweede Wereldoorlog werd men o.a. geconfronteerd met de uitmuntendheid van al wat de Duitsers deden aan de ene kant en de holocaust aan de andere kant. Duitsers waren in de eeuwen voordien prominent aanwezig in elke voorpost van Europese wetenschap en beschaving. Hoe viel zo iets te rijmen met de gruwelen van de oorlog? In *The Authoritarian Personality* (1950) zochten Adorno e.a. de verklaring onder meer in de harde, autoritaire opvoeding die vele jonge Duitsers kregen: gezag was de zondebok, gezag corrumpeert. Deze antiautoritaire beweging zal een goed decennium later een doorstart krijgen in de revolutie van mei 1968: gedaan met kijklende ouders, zanikende leraren en zeurende kapelaans en dominees.

Claes (1992) pleit niet voor een terugkeer naar het ‘oude’ gezag, maar beraadt zich over wat het woord gezag – hij spreekt liever over het ‘gebeuren’ gezag – inhoudt. Hij wijst erop dat in het woord *gezag* de etymologische wortel van *zeggen* en *spreken* zit (p. 39). Gezag kan ook smal worden, attendeert Claes (p. 81), en verworden tot wegsnoeien van werkelijkheid ten bate van een scherp gedefinieerd doel. Echt gezag echter “zegt de dingen rijk tot vol leven en naar vol leven” (Claes, 1991, p. 86).

In zijn diepste vezel is gezag een zeggen en een spreken waardoor de dingen en de mensen in de wereld tot orde, tot helderheid, tot licht en tot stuwling komen. Gezagvol spreken komt neer op energetiseren, dit betekent op het wekken van het ‘en-ergon’ (dit is: de werkzaamheid die in iets schuilt), dat alom in dingen en mensen aanwezig te sluimeren ligt. Het is alsof de dingen in een soort van entropie sluimerend wachten om in ge-zag geroepen te worden en in dialoog te treden. (Claes, 1992, p. 50)

Het gezag van de leraar uit zich doordat hij doorheen het vak dat hij geeft de wereld laat spreken. Een echte leraar is niet iemand die louter zijn vak geeft, maar de stof laadt met “wereldwijdheid”, d.w.z. dat hij de leerlingen de ervaring geeft “dat wat hij vertelt de globale werkelijkheid betreft” (Claes, 1992, p. 102). Iemand die de dingen een toekomst inspreekt, d.w.z. laten zien dat dingen maar iets kunnen worden “als ze in toe-komst aan iets toe komen” (p. 81).

Het geheim van elk gezag, zo zegt Claes (1992) voortbouwend op zijn opvatting over de werkelijkheid, zit in de gedachte dat elke mens een eeuwige pelgrim is “op weg naar de sterke, maar nooit geheel te peilen of te zeggen kern van dingen en toestanden” (p. 118). Elke leraar zou een houding van *felix ignorantia* moeten belichamen:

In plaats van de vette behoeder van een kennis die men perverteert door ze statisch te houden, wordt men de schrale pelgrim, eeuwig op tocht naar het nooit bereikbare hart van de dingen . . . Hij weet . . . dat de werkelijkheid die hij te onderwijzen heeft altijd verder en dieper te weten is” (Claes, 1987, pp. 136-137).

De leraar ontsluit de werkelijkheid voor de leerlingen, zorgt ervoor dat ze zich niet opsluiten “in de klatergouden kooi van hun subjectiviteit” (Claes, 1987, p. 144). Gezag is met een dubbele navelstreng verbonden aan de werkelijkheid (Claes, 1992, pp. 130-131): enerzijds maakt en bevordert gezag de werkelijkheid, anderzijds moet gezag ook door die werkelijkheid gezoogd worden. Gezag hebben is dus nooit een verworven toestand, maar een proces of gebeuren dat zich telkens opnieuw voltrekt.

4.3.5.4. Fundament 5: de school ‘conserveert’ en emancipeert

De werkelijkheid, maar ook de ‘talen’ (disciplines) waarmee we die werkelijkheid enigszins proberen te vatten en tot spreken te laten komen, bestaan reeds vóór ons. Ze gaan ons vooraf. Piet Raes (2011) geeft in zijn boek *De weg is naar u toe gekomen* het voorbeeld van het aanleren van de moedertaal (pp. 64-66). Hoe vertrouwd we er nu ook mee zijn, we hebben allemaal onze moedertaal moeten *leren* spreken. In dat leren spreken heeft de taal ons haar wetten opgelegd: we hebben, letterlijk, onze tong moeten leren plooiën naar de regels waardoor we bekende en verstaanbare klanken konden vormen, we hebben de naam van tal van dingen moeten memoriseren, ons de soms grillige regels van de grammatica moeten eigen maken... Voordat je jezelf kan uitdrukken en de wereld onder woorden kan brengen moet je, bij wijze van spreken, “eerst jezelf ‘ontvangen’” (p. 64). Het leren van een moedertaal begint dus in feite met een soort van disciplineren: “Willen we onszelf een ‘ik’ noemen, willen we de wereld kunnen benoemen, willen we voor anderen verstaanbaar zijn, dan moeten we beginnen met ons te plooiën naar een orde die niet bij onszelf begint” (p. 64). Bovendien leren we die taal *van iemand*. Een kind houdt zijn hand onder een kraan, de moeder zegt: “Dat is water.” De moeder (de opvoeder, leraar) geeft woorden aan de ervaringen van het kind en bemiddelt op die wijze de symbolische orde, die ook zij niet bezit. Het aanleren van een taal, stelt Raes, schept “een vruchtbare afstand – een symbolische ruimte van betekenis” (p. 66). Een kind leert also spreken, kan noemen en benoemen, leert dingen aanwijzen met woorden en schept daardoor een wereld. Enerzijds leert het zichzelf als een ‘ik’ aanduiden en leert het zich onderscheiden van andere mensen en van de dingen; anderzijds wordt het kind zo een gesprekspartner en kan het via taal een relatie aangaan, wordt het een aanspreekbaar iemand, een persoon.

Zoals de moeder bemiddelt tussen de moedertaal en haar kind, zo bemiddelt de leraar tussen zijn vak en zijn leerlingen. Elk vak, elke discipline is een ‘taal’, met haar eigen jargon, wetten en ‘grammatica’, haar eigen wijze van redeneren en vragen stellen, haar eigen manier om de wereld te ontsluiten. Een taal die aanvankelijk vreemd is en die de leerlingen eigen moeten maken om uiteindelijk zichzelf als een ‘ik’ te leren zien, de wereld veelzijdig te leren kennen en die, wie weet, sommigen onder hen op hun beurt verfijnen om de werkelijkheid nog beter en genuanceerder tot spreken te laten komen.

Het is evenwel van belang om te onderstrepen dat een leraar niet alleen met zijn vak bezig is. Raes (2011) stelt dat de leraar gelijkenis vertoont met een amfibie (< Grieks: *amfi* ‘aan beide kanten’ en *bios* ‘leven’) (p. 80). Zoals een amfibie leeft in twee leefwerelden, op het land en in het water, zo is ook de leraar thuis in twee werelden, die van zijn vak en die van de leerlingen. Hij beheerst zijn vak en wil doorheen zijn vak een stukje van de werkelijkheid ontsluiten voor zijn leerlingen; anderzijds is hij thuis in de wereld van de leerlingen en weet hij *hoe* hij ze in beweging moet krijgen. Leren, zo hebben we gezien, betekent bewegen en een overgang maken. De rol die de leerkracht hierbij heeft, vergelijkt Raes wat eerder in zijn boek met die van een veerman (p. 9): hij begeleidt de leerling van de ene oever naar de andere. Hij is een gids die de leerlingen een nieuwe en nog onbekende wereld laat ontdekken. Hij kent de rivier en weet hoe hij de leerlingen naar de overkant moet begeleiden: hij weet hoe je op de tocht best kan voorbereiden, waar de lastige stromingen zijn, hij moedigt aan en ondersteunt wanneer het lastig wordt, enz. Maar wanneer en waar precies de leerling aan de andere zijde van de oever aankomt, weet hij niet, dat is de vrijheid van de leerling.

Lesgeven is “iets (aan) met iemand willen (mee)delen” (Raes, 2011, p. 10). Het is de leraar die met passie voor zijn vak een stukje van de werkelijkheid voor zijn leerlingen ontsluit. Het is een proces van horizon- en bewustzijnsverruiming dat de wereld voor de leerlingen openbreekt. De straat op de route naar school kan plots geheel anders verschijnen door de uitleg van een leerkracht geschiedenis die je een bevlogen verhaal vertelt over het monument of het gebouw waar je anders gedachteloos langs wandelt. Het stukje natuurgebied waar je zonder aandacht doorheen fietst op weg naar je grootouders, kan zich onverwacht heel anders tonen door de bezielde uitleg van een leerkracht biologie die je doorheen de wereld van de planten gidst. Je kan in een milieu met een beperkte culturele horizon zijn opgegroeid, maar door de enthousiaste lessen van je leraar esthetica je eigen passie voor kunstgeschiedenis ontdekken. Groei en ontwikkeling zijn niet alleen een aangelegenheid van kennisproductie, maar ook een kwestie van aandacht en verwondering, van voortschrijdend begrip en inzicht waarin de leraar een cruciale rol in speelt. Een onder-wijzer is iemand die wijst op iets dat reeds aanwezig, maar dat nog niet (op die manier) opgemerkt was. Hij vraagt hiervoor aandachtige verwondering, stelt vragen die je nog beter doen kijken, begrijpen en inzien. Wil Derkse (2002) zegt dat een echt groeiproces met een ‘conversio’ gepaard gaat: “van suffen naar aandacht, van dagdromerij naar wakker opletten, van slordig wat meningen uitwisselen naar strenge argumentatie gericht op begrip, van impulsieve reacties naar moreel verantwoorde besluitvorming, enzovoort” (p. 24).

Met de vraag hoe wij ons tot de traditie moeten verhouden, worstelen onderwijsverstrekkers nog steeds¹⁶⁰. Het is een vraag die fundamenteel is en niet te ontwijken valt. Zoals Arendt aanstipt, is het eigen aan de menselijke conditie dat elke nieuwe generatie zich eerst in een

¹⁶⁰ Denk maar aan de controverse n.a.v. de plannen van de nieuwe Vlaamse regering (2019) om een Vlaamse canon op te stellen voor leerlingen en nieuwkomers. Het gaat om een lijst van ankerpunten uit de Vlaamse cultuur, geschiedenis en wetenschap die zowel in het onderwijs als in inburgeringstrajecten zou worden gebruikt.

oude, reeds bestaande wereld invoegt alvorens haar opnieuw vorm te geven. De introductie van kinderen in de wereld, die hen voorafgaat, is een essentiële pedagogische opdracht. Dit is wat Arendt met “conserveren” bedoeld: leerlingen de wereld laten ontdekken en leren kennen, de wereld overdragen. Deze dynamiek van doorgeven zit trouwens ook in de etymologische oorsprong van het woord traditie (< Latijn: *traditio*, actie van doorgeven ; *tradere*: overleveren). De oorspronkelijke betekenissen van het Latijnse *conservare* laten ons ook zien dat het niet alleen gaat om het ‘overleveren’ van kennis, technieken, en cultuurgooederen, maar ook om ‘behoeden’, ‘beschermen’, ‘koesteren’, m.a.w. zorg dragen voor de wereld.

In de school wordt de wereld geopend, op tafel gelegd (Arendt), bestudeerd. Dit impliceert een vorm van initiatie, die echter niet het definitieve doel van de school is. Als ‘e-ducatie’ en nataliteit echter het finale doel zijn van de school, dan moet de initiatie/transmissie op een specifieke wijze gebeuren. We moeten erover waken dat we het nataliteitsprincipe niet met de voeten treden: we moeten op zo’n manier onderwijzen dat de leerlingen uiteindelijk op hun beurt iets nieuws aan de wereld kunnen toevoegen en haar verder kunnen ontwikkelen. De oude generatie moet niet bepalen hoe de vernieuwde wereld eruit moet zien. Philippe Meirieu vat deze dubbele beweging samen in de stelling dat de school tegelijkertijd moet ‘domesticeren’ en ‘emanciperen’¹⁶¹. Domesticeren moet de leerlingen toelaten om het ‘huis’ (*domus*) te betreden, de wereld die al bestond voordat het kind geboren was en die reeds haar eigen geschiedenis heeft. Emanciperen is nodig om de wereld te kunnen vernieuwen, in de woorden van Arendt. Of gesteld in de woorden van Meirieu (2017): “Sans cette émancipation, pas de liberté possible et pas d’histoire » (p. 29). De school is hiermee primair gericht op de toekomst, niet alleen van de kinderen en jongeren, maar ook die van de wereld.

L’École est d’abord l’institution qui fait de l’avenir son principe. Et qui, pour préparer l’avenir, se donne pour mission de transmettre le passé. Elle est habitée par le souci d’incarner le passé dans le présent pour faire exister l’avenir. Elle est une création des hommes pour donner corps à la continuité du monde. (Meirieu, 2017, p. 35)

Op school maken leerlingen kennis met een selectie van cultuurgooederen die zijn opgeslagen in schoolvakken (Pols, 2016, p. 61). Het zijn gereedschappen om correct mee te leren spreken, lezen, schrijven, om mee te rekenen, om zich in tijd en ruimte te oriënteren enz. Doorheen de schoolvakken en a.d.h.v. deze cultuurgooederen wordt de wereld ‘op tafel gelegd’ (Arendt) en bestudeerd. W. Meijer (2013) spreekt in dit verband over de triadische structuur van onderwijs: *iemand* onderwijst *iets aan iemand* anders (p. 105). Het is dit ‘iets’ dat zich als een ‘gemeenschappelijke referent’ tussen de leraar en leerling in bevindt en waar hun aandacht naartoe gaat (Meirieu, 1994, p. 113).

¹⁶¹ Etymologisch betekent het woord *emanciperen* ‘uit de hand nemen’ (< Latijn, *ex-*, uit ; *manus*, hand ; *capere*, pakken, grijpen). De term stamt uit het Romeins recht (*emancipatio*) en duidde op het meerderjarig verklaren van een zoon door zijn vader, het ontslagen worden uit de *patria potestas*, het gezag van de vader (Smith, 1859, pp. 455-456).

Leerkrachten spelen in dit proces een belangrijke rol. Zij bemiddelen tussen de oude en de nieuwe wereld. Zij nemen de verantwoordelijkheid op om jongeren de wereld te leren kennen en tonen hierdoor hun liefde voor de wereld, die zij ontsluiten, 'mee-delen' en doorgeven, enerzijds en voor de kinderen, die zij de kans geven om onze gemeenschappelijk wereld opnieuw, op hun eigen manier vorm te geven anderzijds. Hun gezag berust op het feit dat zij, doorheen de vakken die zij geven, de wereld tot 'zeggen-schap', tot spreken laten komen om de interesse te wekken bij de leerlingen. Het gaat dus niet om hun persoonlijke gezag, maar om het gezag dat de wereld krijgt doorheen het vak dat ze onderwijzen. De wereld komt door hun toedoen op school tot spreken, begint ons 'aan te spreken'.

Hoe kan het doorgeven (*tradere*) van de wereld nu gerijmd worden met het principe van vrijheid en nataliteit? Is het een kwestie van de juiste volgorde waarbij men eerst gesocialiseerd wordt in de wereld om haar daarna te betwisten, vraagt Meirieu (2017) zich af: "Il faut apprendre à obéir pour pouvoir apprendre à se révolter?" (p. 67). Deze chronologische aanpak waarin eerst in een eerste fase kennis wordt overgedragen ("un temps de 'fabrication'") waarna een tweede emancipatorische fase volgt ("un temps de 'libération'") is volgens hem illusoir (p. 68). Cornelis Verhoeven (1980) wijst in dit verband op een zekere spanning tussen didactiek en de (filosofische) verwondering die deel zou moeten uitmaken van elk vormingsproces. Didactisch verantwoord lesgeven betekent immers dat men moeilijke zaken zo goed uit de doeken weet te doen dat iedereen ze begrijpt, dat ze handzaam worden en een vanzelfsprekendheid krijgen. In dit verband wijst ook Meirieu (2021) erop (refererend naar Bachelard) dat "de logica van onderwijs is niet dezelfde is als die van het leren" (p. 70). Hij bedoelt hiermee dat als men onderwijst, men doorgaans op een geordende manier presenteert wat men vaak toevallig, met vallen en opstaan heeft ontdekt. Lessen, handboeken, cursussen zijn altijd "reconstructies *a posteriori*" (p. 70). Verwondering echter neemt de evidentie en makkelijke hanteerbaarheid weg, maar voedt volgens Verhoeven (1980) ook de interesse die een van de grondslagen van onderwijs vormt: "Verwondering betekent een tijdelijke rem op de hanteerbaarheid van de wereld, maar ook een verruiming van het uitzicht" (p. 13). Daarom moet er overwogen om een didactiek uit te werken die naast het bijbrengen van de noodzakelijke vaardigheden en kennis ook de omweg van de verwondering en het opheffen van de vanzelfsprekende hanteerbaarheid bewandelt: "Didactisch is soms een terugschakeling naar een grotere graad van wanorde nodig, waarin verworven vanzelfsprekendheden op het spel gezet moeten worden om in een ruimer kader een nieuwe dimensie te krijgen" (p. 12), stelt hij daarom.

Nataliteit is niet de uitkomst van een 'crisis' waarin men in een opwelling van verlicht inzicht de wereld en haar geschiedenis radicaal afzweert of zelfs geheel ontkent, maar is het resultaat van een gestadig vormingsproces: "Elle est acquisition lente et difficile d'une distance, d'un recul, d'une capacité critique, d'un pouvoir de discernement" (Meirieu, 2017, p. 68). En opnieuw onderstreept Meirieu de dubbele, gelijktijdige beweging waarin dit proces zich afspeelt: "C'est

pourquoi cette autonomie¹⁶² ne peut se former que dans l'acte même de la transmission" (p. 68).

De vraag die heel wat pedagogen heeft beziggehouden van Pestalozzi tot Freire, zegt Meirieu (2017), is de vraag hoe je "transmission" kan verbinden met "autonomisation" (p. 65). Het is net deze paradoxale dubbele beweging die de school en het handelen van de leraar karakteriseert, volgens Meirieu:

Ainsi le maître est-il, simultanément, celui qui *lie* et qui *délie*; il lie l'enfant au monde et, en particulier, à la société qui l'accueille. Mais il délie aussi l'enfant de son assujettissement à ce monde et à cette société. Il l'intègre en lui permettant d'en maîtriser les codes, les langages et les enjeux. Mais il l'émancipe en même temps en lui donnant à penser sur le mécanisme même de cette intégration. Il introduit l'enfant dans un monde en mettant tout en œuvre pour permettre l'assimilation des savoirs sans lesquels on serait, dans ce monde, sourd, aveugle, autiste même. Mais il délivre également de ce monde en permettant à un sujet de s'approprier lui-même ce qu'il apprend, de le transférer à sa propre initiative dans d'autres tâches et d'autres lieux, d'analyser ses propres démarches. (Meirieu, 2017, p. 69)

De school behoudt iets van initiatie (we geven iets (bestaands) door, wat we als oude generatie waardevol of betekenisvol vinden, wat we weten over hoe we kunnen samenleven, wat we over de natuur en de wereld weten), maar kenmerkend en cruciaal voor de school is eveneens dat in deze transmissie datgene wat wordt doorgegeven, wordt vrijgegeven en niet langer vasthangt aan een bepaalde gemeenschap of positie (de traditie, de natie, de levensbeschouwelijke gemeenschap enz.). De dingen die worden doorgegeven, moeten in deze transmissie niet koste wat het kost radicaal worden bekritiseerd of vernietigd, maar ze moeten getransformeerd worden in iets waarnaar onze gezamenlijke interesse uitgaat, iets wat onze zorg wegdraagt.

Wat kan dit dan precies betekenen, een kennis- en cultuuroverdracht die een emancipatorisch karakter heeft ?

Si l'on conçoit l'intégration comme la compréhension des codes d'une culture afin que ceux qui arrivent puissent comprendre le monde et participer, à terme, à sa transformation, alors l'intégration doit comporter, dans l'acte même de la transmission qui l'incarne, la possibilité d'une émancipation possible à l'égard du système intégrateur. (Meirieu, 2017, p. 67)

Meirieu (2017) stelt dat de school een plaats is waar naar waarheid gezocht wordt: "L'École est le lieu où les élèves peuvent apprendre à 'faire la vérité'" (p. 67). Dit principe zou wezenlijk deel moeten uitmaken van de methode die gehanteerd wordt en de houding die de leraar aanneemt.

¹⁶² Meirieu gebruikt niet het woord nataliteit, maar autonomie. De twee termen zijn uiteraard niet volledig met elkaar gelijk te stellen, maar een gedetailleerde vergelijking en analyse valt niet binnen het kader van deze studie.

« Mettre un individu en situation de construire son savoir lui-même par lui-même en échappant à l'emprise du 'sujet supposé savoir' », stelt Meirieu (2017, p. 68). Hij spreekt van twee actieve methodes waarin de veeleisende zoektocht naar waarheid enerzijds en het ontwikkelen van een kritische verhouding tot wat men weet via het systematische bevragen van wat men ziet en weet anderzijds samengaan. Ook Claes (1992) noemt het stellen van vragen een levenwekkende, energetiserende handeling, een “supreme vorm van gezag” (p. 121).

De school moet jongeren in staat stellen om zich te weren tegen allerhande rattenvangers en fluitspelers (Meirieu, 2017, p. 34). Dit heeft belangrijke consequenties voor de manier waarop de leraar zich opstelt: de leerkracht is iemand die de voorwaarden mee vormgeeft waarbinnen vrijheid kan ontstaan, maar die tegelijkertijd zijn onvermogen erkent wat betreft de concrete gestalte die de vrijheid van elke leerling aanneemt. “Il n'incarne pas la vérité, mais l'exigence de la vérité”, zegt Meirieu (2017, p. 51) over de houding van de leraar.

Een soortgelijke houding van de leraar vinden we bij Masschelein. De leraar is volgens hem geëngageerd in een bepaald soort waarheidspreken waarin hij zelf aanwezig is, een zaak aanwezig stelt en publiek denkt in de aanwezigheid van die zaak. De les is:

de plaats waar men te denken geeft omdat men het eigen denken geeft, de eigen gedachten toont . . . Het is wellicht slechts in de mate waarin men demonstreert wat het denken is als onderzoek van de waarheid, in de mate men demonstreert dat het geen zuiver gedachtenspel is, maar dat in het denken ook altijd een zaak in het spel is, dat men anderen te denken kan geven, dat men voor anderen inspirerend kan zijn en dus vormend. (Masschelein, 2010, p. 276¹⁶³)

Masschelein en Simons (2008) verbinden de houding van de leraar aan die van de « liefhebber » (p. 193). De liefhebber geeft om iets, laat zich ermee in. De houding van de liefhebber is dan ook een genereuze, toewijdende houding, een houding van liefde. Liefde, die “blind (ze heeft geen oog voor wat 'telt'), doof (ze hoort de vraag tot berekening en ondernemerschap niet) en stom (de beschikbare taal schiet te kort en ze heeft ons geen lessen te leren)” (p. 194) is. De liefhebber, zo gaan zij verder in hun beschrijving, is bekommerd om zijn verhouding tot wat hij liefheeft: de woorden en handelingen met betrekking tot de zaak moeten 'juist' zijn, ze moeten precies zijn. Hij gebruikt de zaak ook niet zoals hij het zelf wil of waarvoor hij zelf wil, maar 'zoals het hoort'. Hij staat ten dienste van de zaak. Hij ervaart dat er vanuit de zaak waarmee hij zich inlaat, “een zeker 'moeten', iets verschuldigd” zijn uitgaat, waaraan recht moet worden gedaan. Het is precies die houding, die zelf geïnspireerd is, die inspirerend kan zijn voor de leerlingen.

In het ontsluiten van de werkelijkheid heeft de leraar vanuit zijn mediërende functie een precaire rol te spelen. De leraar moet in heel zijn houding belichamen dat de zoektocht naar de waarheid in feite nooit ten einde is:

¹⁶³ Masschelein heeft het hier over de professor en het (hoor)college, maar zijn bedenkingen zijn – mijn inziens – evenzeer geldig voor de leraar in de school.

Sa parole exprime, en ses maladresses et ses hésitations mêmes, une exigence intérieure de justesse, de précision, de rigueur, et il peut espérer faire partager une dynamique, engager d'autres que lui dans un "mouvement vers" le savoir et la vérité. (Meirieu, 2017, p. 52).

De leraar heeft de waarheid niet in pacht, maar belichaamt een houding van precisie, nuance en openheid.

C'est bien lui qui garantit que le groupe ne bascule pas dans l'idolâtrie ; c'est bien lui qui incarne la recherche de la vérité et le refus de tout dogmatisme, deux exigences qu'il faut absolument transmettre aux élèves *en même temps* que les savoirs eux-mêmes, dans le même acte. (Meirieu, 2017, p. 68)

De oneindige zoektocht naar de waarheid moet een van de leidende principes van de school zijn:

L'École [est] le lieu où la transmission de connaissances est, consubstantiellement et conjointement, transmission de l'exigence de justesse, de précision et de vérité. Cette exigence ne se rajoute pas aux connaissances; elle est le mode même sur lequel chacun peut 'entrer en matière'. (Meirieu, 2017, p. 52)

De vraag naar hoe we kunnen samenleven vraagt de klassieke verplichting om de waarheid te vertellen (Simons & Masschelein, 2009, p. 17). Dit past in de klassieke traditie van *parrhesia* (vrijmoedig spreken), die meer dan een epistemologische kwestie de plicht betreft om open en vrij de waarheid te spreken. In de school¹⁶⁴, als plaats waar je 'uit positie' wordt gebracht, betekent dit dat je niet langer waarheid spreekt in de naam van een bepaalde orde of principes die buiten onszelf liggen noch dat de waarheid bestemd is voor iets of iemand specifiek. De school voorziet de leerling/student van ideeën, woorden enz. om op zoek te gaan naar een mogelijk antwoord op de vraag hoe we kunnen samenleven.

Het is door de vragen levend te houden dat men niet alleen een band creëert tussen de generaties, volgens Meirieu (2017, p. 70), maar het leidt ook tot het besef dat men zich vaak dezelfde vragen heeft gesteld die tot verschillende antwoorden leidden, antwoorden die nooit absoluut en definitief waren.

Claes (1987) spreekt in dit verband over ieder onderwijs dat in feite een "bevrijdingspedagogiek" (p. 38) zou moeten omvatten: de dingen zo onderwijzen dat je ze toont in hun oneindige mogelijkheid en zodoende zowel de dingen als de leerlingen bevrijdt tot groei, tot het verkennen van nieuwe mogelijkheden - tot nataliteit in de woorden van Arendt. Onderwijzen is op de werkelijkheid wijzen niet als afgeronde kennisgehele of statische toestanden, maar in haar dynamiek, als een gebeuren dat zich telkens opnieuw voltrekt.

¹⁶⁴ Dit artikel gaat over de universiteit, maar veel stellingen gelden mijns inziens eveneens voor de school.

4.3.6. De pedagogisch 'politieke' stempel van de school

4.3.6.1. *Masschelein en Simons: de school draagt een collectieve stempel*

Net omdat jongeren vrijgemaakt worden van hun eigen achtergrond of van verwachtingen van bepaalde belangengroepen, krijgen ze de kans om samen de wereld ongestoord te ontdekken, aldus Masschelein in een interview. Omdat ze niet meteen worden vastgezet "als 'onderdaan' van de bestaande maatschappij of als 'lid' van een familie" kunnen ze "los van deze voorbepaalde en toegeschreven posities zelf mee vormgeven aan de toekomst" (Piessens, 2013, p. 4). Het beginsel van gelijkheid dat Masschelein en Simons voorstaan, moet gezien worden als een schools beginsel: op school wordt gelijkheid gecreëerd omdat jongeren allemaal samen als leerlingen bezig zijn met het bestuderen van een bepaalde zaak.

Op die manier, zo stellen zij Arendt indachtig, maakt de school het mogelijk dat elke komende generatie zich kan ervaren als een nieuwe generatie. Als een nieuwe generatie en niet als nieuwe individuen. De school is immers "een maatschappelijke instelling, en geen persoonlijke dienstverlening", zo stelt Masschelein (Piessens, 2013, p. 4). De betekenis van de school overstijgt de behoeften van de individuele leerling en de individuele leerkracht. De school, de leerling, de leerkracht dragen steeds een collectieve, maatschappelijke stempel. De school is een maatschappelijke instelling, maar dit wil niet zeggen dat ze moet dienen om politiek-maatschappelijke problemen (van de polis) op te lossen¹⁶⁵.

Onderwijs en vorming zijn volgens Masschelein onlosmakelijk verbonden met de kwestie van het menselijk samenleven: "De vormgeving van vorming en onderwijs in een samenleving getuigt immers altijd van een opvatting over mens en samenleving en over hun verhouding, d.w.z. getuigt van een opvatting over het politieke" (1994, p. 87; zie ook 1993, p. 18). Het politieke moet hierbij begrepen worden als 'datgene wat ons tot een samenleving verbindt'. Dat is ook de vraag die Masschelein zich stelt: *wat* verbindt ons tot een samenleving of tot een gemeenschap?

De notie gemeenschap wordt vaak begrepen als een groep mensen die iets gemeenschappelijks hebben, een cultuur, waarden, normen en gebruiken, een gemeenschappelijk verleden of gemeenschappelijke projecten. Aan de hand van de etymologie van de notie 'communitas' benadrukken Masschelein en Simons (2003) dat in gemeenschap leven vooral betekent leven-met (p. 73). De wereld is geen omgeving waartegenover we ons positioneren, zij is ook niet 'onze' of 'mijn' omgeving, maar de ruimte *tussen* ons. De wereld delen we, niet als een welomschreven 'iets' (een beeld, een gedeelde voorstelling, geschiedenis, stuk grond...), wel als

¹⁶⁵ Zo is sociale ongelijkheid een politiek en maatschappelijk probleem, dat we niet moeten reduceren tot een leerprobleem, merkt Masschelein op (Piessens, 2013, p. 4).

“een ruimte die ons verbindt en aan elkaar blootstelt, en . . . die niet toegeëigend kan worden, maar die toch gedeeld wordt door een pluraliteit van mensen die niet tot elkaar te herleiden zijn” (p. 73).

In hun artikel *Towards the Idea of a World University* preciseren Simons en Masschelein (2009) verder wat ze bedoelen als ze het over de ‘wereld’ hebben. Ze hebben zich hierbij laten inspireren door Nancy en Rancière. Het woord ‘wereld’ gebruiken zij niet in zijn geografische betekenis, maar als datgene wat verschijnt in de vraag naar ons samenleven: “Being exposed to the world is being exposed to the question about how to live together, to the question of being-together” (p. 11). Het gaat niet om technische beleidsvragen over inclusie/exclusie e.d. die gesteld worden vanuit een bepaald humanitair of juridisch kader, of breder geformuleerd vanuit een bepaalde positie, en die beantwoord worden conform een bepaald discours of een specifieke procedure. Wereldse vragen maken integendeel het samenleven als zodanig tot voorwerp van onderzoek. Het zijn ‘politieke’ vragen, waarbij het adjectief ‘politiek’ wederom in een specifieke betekenis moet worden opgevat. Het gaat hierbij niet om welomschreven politieke problemen van juridische, morele, beleidsmatige, humanitaire... aard: problemen omtrent rechten, waarden en normen, basisbehoeften e.d. die zich voordoen in een welbepaald samenlevingsmodel. Politieke vragen zijn evenwel open vragen die gesteld worden door mensen die geen deel uitmaken van een bepaald regime dat een specifiek samenlevingsmodel voor ogen heeft en dat wil verdedigen of implementeren. Politieke vragen gaan uit van een “axiomatische vooronderstelling van gelijkheid” (p. 12) - een omschrijving die zij ontleen aan Rancière: als we de vraag naar het samenleven onder de loep willen nemen, moeten we de radicale gelijkheid accepteren van elkaar als politieke subjecten. Het is net wanneer we een specifiek maatschappijmodel willen verdedigen of uitgaan van een bepaalde positie dat we gehinderd worden om wereldse vragen te stellen. Daarin ligt volgens Simons en Masschelein ook de betekenis van het concept *e-ducatie* (Masschelein & Simons, 2003, p. 82 ; Simons & Masschelein 2009, p. 15): je wordt weggeleid, uit positie gebracht om *in* de wereld geleid te worden.

De aandacht van de leraar gaat uit naar alle leerlingen, naar iedereen, niet naar iemand in het bijzonder. Typerend voor de ervaring van leerlingen op een school is dat het “een gedeelde ervaring” is: “Het is de ervaring tot een nieuwe generatie te behoren in relatie tot iets uit de – voor leerlingen steeds – oude wereld” (Masschelein & Simons, 2012, p. 56). De school is een gemeenschap van mensen die (nog) niets gemeenschappelijks hebben, maar die in confrontatie met wat op tafel ligt, kunnen ervaren wat het betekent om iets te delen en te vernieuwen.

Er zijn natuurlijk verschillen tussen leerlingen (qua achtergrond, religie enz.), maar die worden tijdelijk opgeschort door de aandacht voor wat op tafel ligt. Masschelein en Simons (2012) typeren de school als “een profane gemeenschap” (p. 56), omdat de gebruikelijke kenmerken die een gemeenschap definiëren (identiteit, geschiedenis, cultuur...) buiten werking worden gesteld (niet genegeerd). Ze verschijnen als gemeen goed, d.w.z. dat ze worden ontgrendeld voor nieuw gebruik en nieuwe betekenis in oefening en studie. Masschelein en Simons

benadrukken dat de school daarom niet ten dienste kan staan van gemeenschapsvorming in politieke of andersoortige projecten. De school draagt immers deze gemeenschapsvormende dimensie al in zich als het in studie gezamenlijk betrokken zijn op de wereld. Daarnaast is zij de plaats waar de ervaring van gemeenschap zelf aan de orde wordt gesteld. De politieke betekenis van de school ligt in “het ‘vrij-geven’ van de wereld” op een manier dat “men zich (zoals een burger) betrokken weet op een gemeen goed en zich enerzijds aangesproken weet door de verplichting tot zorg die dat met zich meebrengt en anderzijds door de vrijheid die het impliceert” (Masschelein & Simons, 2012, p. 65).

4.3.6.2. Fundament 6: de school is een studiegemeenschap

Wat is het bindende element van een school? Wat maakt een school tot een schoolgemeenschap? Masschelein (2018) definieert de school als een pedagogisch vorm¹⁶⁶ waarin mensen samengebracht worden met elkaar en met dingen uit de wereld. Ook hij stelt dat de schoolse gemeenschap niet rondom een bepaalde identiteit kan worden gevormd en verwijst daarbij naar de etymologische oorsprong van het woord educatie (< Latijn *educere*, uittrekken, wegvoeren¹⁶⁷), wat net impliceert dat kinderen wegtrekken uit een voor hen bekende, vertrouwde omgeving waaraan ze tot dan toe hun identiteit ontleenden. Leren is een verandering doormaken, is in beweging komen, stelde ik al met Raes.

De school is geen particuliere dienstverlening, maar een maatschappelijke instelling (cf. fundament 1). Jongeren zitten dan ook op school niet als vertegenwoordigers of lid van een bepaalde socio-economische, etnisch-culturele of levensbeschouwelijke familie, maar in de eerste plaats als leerlingen, die samen de werkelijkheid of de wereld bestuderen. Familiale, sociale, culturele en levensbeschouwelijke achtergronden worden daarbij niet genegeerd, maar maken deel uit van de studie, als iets waartoe men zich leert verhouden. De verschillen uit de reguliere wereld verschijnen als gemeenschappelijke leerstof en worden ontgrendeld om nieuw gebruik mogelijk te maken.

De manier waarop de school verbindt of een gemeenschap vormt, kan geen identitaire invulling krijgen. Dit gaat in tegen haar principes van vrijheid en nataliteit. Schoolse gemeenschapsvorming kan niet worden opgevat als volgt : “comme une assimilation identitaire à une société et à un État donnés, une inculcation de normes considérées comme définitives et auxquelles il s’agit de soumettre les générations qui viennent, l’intégration prend alors

¹⁶⁶ Masschelein spreekt liever over de school als een ‘pedagogische vorm’ dan als een ‘institutie’, omdat deze laatste volgens hem de school opnieuw dreigt te ‘temmen’.

¹⁶⁷ Anderen duiden *educare* (kweken, grootbrengen, opvoeden) aan als oorsprong.

inévitablement la forme d'une 'colonisation de l'intérieur' » (Meirieu, 2017, pp. 66-67)¹⁶⁸. Meirieu (2017) onderscheidt twee vormen van integratie: « une intégration de type communautaire », waarbij integratie eerder wordt opgevat als een soort van socialisatie waarbij gedragingen en waarden, niet meer in vraag worden gesteld, maar als zodanig worden overgedragen; « une intégration de type sociétal », waarbij vorming erop gericht is om deel te nemen aan een samenleving die telkens opnieuw over haar waarden en handelingen reflecteert (p.67).

De vorm van de school die hier verdedigd wordt, sluit eerder aan bij dit laatste type. De wereld wordt ter bestudering op tafel gelegd als een ruimte *tussen* ons die wij met elkaar delen en die ons met elkaar verbindt. Dat is de pedagogisch-politieke betekenis van de school: de wereld wordt bestudeerd, niet om een specifieke politiek-maatschappelijke of ideologisch model te verdedigen, maar vanuit een radicale gelijkheid waar deze modellen zelf worden bestudeerd. De gemeenschap die een school vormt, is dan ook geen ideologische, levensbeschouwelijke of politieke gemeenschap, maar een studiegemeenschap. De school is de plek waar jongeren de ervaring delen om tot een nieuwe generatie te behoren die in relatie tot de oude wereld nieuwe antwoorden zoekt en nieuwe betekenissen geeft.

¹⁶⁸ iets waar Dewey (2016) ook al voor waarschuwde: "Even when the processes of education do not aim at the unchanged perpetuation of existing institutions, it is assumed that there must be a mental picture of some desired end, personal and social, which is to be attained, and that this conception of a fixed determinate end ought to control educative processes. Reformers share this conviction with conservatives. The disciples of Lenin and Mussolini vie with the captains of capitalistic society in endeavoring to bring about a formation of dispositions and ideas which will conduce to a preconceived goal. If there is a difference, it is that the former proceed more consciously" (p. 200).

DEEL III : RELIGIE EN MODERNITEIT

5. Bruno Latour en Charles Taylor: twee visies op onze (post)moderne conditie

5.1. Inleiding

5.1.1. Vooraf

In dit deel wil ik onder de loep nemen wat het betekent om de werkelijkheid religieus-levensbeschouwelijk te benaderen en op dito wijze erover te spreken. De vraag die centraal staat, is: wat betekent het om op een religieuze manier in het leven te staan en met de werkelijkheid doende te zijn?

Ik zal dit doen a.d.h.v. het werk van Charles Taylor en Bruno Latour. Zowel Latour als Taylor besteden een groot stuk van hun oeuvre aan de analyse van de situatie waarin de (post)moderne mens zich bevindt. Beiden hebben hierbij aandacht voor evoluties zoals secularisatie en modernisering, de toenemende plaats die het exact wetenschappelijk denken en de bijhorende moderne epistemologie voor zich opeisen en de gevolgen hiervan op het leven en denken van de hedendaagse mens. Beiden analyseren niet alleen de situatie waarin we ons bevinden en de ontwikkelingen die hiertoe hebben geleid, maar bieden ook uitzicht om op andere manieren om te gaan met bepaalde spanningen en problematieken waar de moderne mens mee worstelt (cf. Taylors 'herstelwerkzaamheden', 2000a, p. 35 en Latours 'amoderne' visie). Daarom zijn zij niet alleen belangrijke gidsen bij de analyse van de situatie waarin we ons vandaag bevinden, maar ook loodsen bij het zoeken naar uitwegen uit de huidige situatie.

Sommigen zullen zich erover verbazen om deze twee denkers in eenzelfde onderzoek samen te zien. Ik ben me er dan ook terdege van bewust dat er verschillen tussen hen bestaan. Taylors filosofische oeuvre is, ondanks – of misschien net dankzij – het brede spectrum van filosofische disciplines die hij beoefent, in wezen een wijsgerige antropologie die innig verbonden is met een morele ontologie. De menselijke persoon – het menselijke (talige) zelf(verstaan) – in zijn verbondenheid met de sociaal-culturele, natuurlijke en spirituele werkelijkheid staat in het centrum van tal van zijn analyses. Latours oeuvre zou ik – naast zijn sociologisch-antropologische analyses – eerder als een ontologie karakteriseren of misschien zelfs als een metafysica¹⁶⁹, met belangrijke morele en politieke implicaties. Zijn werk vertrekt veeleer van de

¹⁶⁹ Dit is de stelling van Graham Harman (2009), die Latour zelfs beschouwt als een de van sleutelfiguren van de hedendaagse metafysica (p. 5). Ook Nathalie Heinich (2007) is van mening dat een deel van

veelkleurige werkelijkheid waarin de mens slechts een van de 'actanten' is en biedt een belangrijke impuls voor een nieuw verstaan van de menselijke conditie en de werkelijkheid in het algemeen. Aangezien de focus van dit onderzoek ligt op de rol en invulling van levensbeschouwelijke vorming, zullen vergelijkingen tussen Taylor en Latour dus vooral worden gemaakt met het oog op het antwoord op deze vraag. Ik heb daarbij vooral oog voor gemeenschappelijke gerichtheden in hun geschriften en de manier waarop zij elkaar aanvullen om deze inzichten vervolgens toe te passen in deel IV. Ongetwijfeld zal ik verschillen tussen hen onderbelicht laten. Dit zou om een andere studie vragen, waarin passages uit beider werk aan *close-reading* zouden moeten worden onderworpen¹⁷⁰.

Omdat een visie op levensbeschouwelijke vorming niet los kan worden gezien van de vraag naar de mens en de werkelijkheid en de huidige (post)moderne en seculiere context waarin we verkeren, zal ik verschillende topics in het werk van Taylor en Latour bestuderen: hun antropologische visie, hun analyse van de moderniteit en secularisatie, hun ontologische denkbeelden en tot slot hun opvattingen over religie. Ik sluit elk deel af met een aantal

Latours werk een metafysisch-religieuze dimensie heeft. Zij onderscheidt drie soorten sociologie in Latours oeuvre: de eerste is die van "un formidable ethnologue de terrain" die in zijn studies verschillende domeinen (bv. wetenschap, techniek, recht) aan een nauwgezet onderzoek heeft onderworpen om alle operaties die er zich afspelen, in kaart te brengen (bv. *Pasteur: guerre et paix des microbes, Aramis ou l'amour des techniques, La Fabrique du Droit*) ; de tweede soort noemt zij « une sociologie du 'social' » waarin hij substantiële realiteiten die het voorwerp uitmaken van de traditionele sociologie, vervangt door bewegingen, associaties en transformaties (bv. *Irréductions, Nous n'avons jamais été modernes, L'espoir de Pandore*) ; tot slot voegt zij een derde type toe dat zich toespitst op het politieke vraagstuk, meer bepaald op de vraag naar een andere samenstelling en begrip van het politieke (*Politiques de la nature, Re-assembling the Social*). In de sociologie van het tweede en derde type ontwaart Heinrich een programma dat metafysisch-religieus (katholiek) geladen is. Heinrich ziet er vooral een probleem in dat Latour deze drie types van sociologie niet van elkaar scheidt: "Le problème est qu'il a du mal à détacher ce projet scientifique [sociologie type 1], essentiellement descriptif, de son arrière-plan normatif: théologique, judéo-chrétien, catholique." Bovendien moet de sociologie volgens Heinrich bovenal een positieve wetenschap zijn die zich beperkt tot observaties en mag zij geen verlengde zijn van filosofie of metafysica die toegepast worden op de maatschappij. Wat het thema van religie betreft, hebben critici Latour ervan beschuldigd dat hij zijn persoonlijke religieuze overtuigingen – Latour is katholiek – in zijn werk heeft binnengesmokkeld. Ook Donna Haraway stelt dat er een band is tussen Latours werk en "the Christian tradition, with its world-making modes of narration" (discussie tussen Haraway en Latour tijdens een colloquium in Cerisy-la-Salle in 2013, gerapporteerd door Bordeleau, 2015a). Latour (2004b) zelf omschrijft zijn eigen project trouwens als een "métaphysique expérimentale" (pp. 356-357). Waar de traditionele metafysica omschreven wordt als de studie van datgene wat zich na of boven het fysische bevindt en dus uitgaat van een al te snelle opdeling tussen wat men primaire en secundaire kwaliteiten noemt, stelt Latour zijn experimentele metafysica voor als de zoektocht naar datgene wat een gemeenschappelijke wereld kan vormen (zie verder infra). Verder steunt hij erg op het christendom om de werking van [REL] als *mode of existence* uit te leggen en te illustreren, hoewel hij aangeeft dat [REL] tot geen enkele geïnstitutionaliseerde religie kan worden herleid.

¹⁷⁰ Sowieso is dit geen makkelijke onderneming omdat zij – bij mijn weten – in geen enkel boek of artikel naar elkaar verwijzen.

afsluitende reflecties: enerzijds wil ik hiermee een aantal overeenkomsten en verschillen tussen Latour en Taylor duidelijk maken; anderzijds wil ik aangeven wat mijn eigen positie t.a.v. van hen is, in het bijzonder met het oog op deel IV over levensbeschouwelijke vorming.

Er volgt eerst een korte introductie op het denken van Latour, aangezien hij een heel eigen terminologie heeft ontwikkeld, die eerst een inleiding behoeft alvorens ik op een meer systematische manier verschillende topics uit het denken van Latour en Taylor naast elkaar zet. Taylor vereist dergelijke inleiding mijns inziens niet, wat meteen ook al wijst op verschillen in karakter en stijl van beide denkers. Taylor, “the gentle giant” zoals hij ooit werd genoemd (Martin, 2007), is steeds voorzichtig, genuanceerd, tentatief in zijn aanpak, schuwt vaak de grote uitspraken¹⁷¹. Hij heeft het over de *grandeur* en de *misère* van de moderniteit, die hij niet radicaal afwijst, maar die hij amendeert en tracht bij te sturen. Ondanks het feit dat hij zich kritisch uitlaat over bepaalde aspecten van de moderniteit, zal hij eerder de klassieke terminologie (subject, object, cultuur, natuur) overnemen om zijn kritiek te uiten¹⁷². Anders is het bij Latour. Hij is radicaler, stelt de zaken op scherp, schrijft met witz en bravoure, doorspekt zijn opmerkingen met ironie, hij is polemischer ook – “Nous n’avons jamais été modernes!” – en ontwikkelt ook een geheel eigen terminologie om zijn visie uit de doeken te doen. Niet voor niets bevindt er zich soms achteraan in zijn boeken (bv. 2004b, 2007b) een glossarium waarin de betekenis die hij aan bepaalde woorden geeft, wordt verklaard. Ter verduidelijking dus van Latours denken, volgt eerst deze introductie.

5.1.2. Introductie Bruno Latour

5.1.2.1. De aanleiding van *The Inquiry into Modes of Existence*

Bruno Latour opent een van zijn laatste boeken – zijn ‘summa’, zou je kunnen stellen – *An Inquiry into Modes of Existence* (2012; Engelse vertaling 2013b) met een vraag die een industrieel stelde aan een wetenschapper tijdens een congres over het klimaatprobleem: “Why should we believe you, any more than others?” (2013b, p. 2). Het was een vraag die Latour verbijsterde. Hij verwachtte dat de klimaatwetenschapper de man nog eens de “indisputable data” (p. 3) zou voorleggen die aantonen dat er nauwelijks reden is om te twijfelen aan de antropogene

¹⁷¹ Tekenend in dit verband is deze quote van Robert N. Bellah (2008) in een essay n.a.v. *A Secular Age*: “It would be hard to find a book on this subject with so little polemic, with so generous an understanding of all the possible positions—including those farthest from his own . . .”

¹⁷² Ook Taylor gebruikt eigen woorden en uitdrukkingen om zijn ideeën over te brengen (bv. *excarnation*, *buffered self*) of gebruikt soms bestaande terminologie op een eigen manier (bv. ontologie). Een juist verstaan van deze termen en concepten vraagt uiteraard eveneens een grondige studie, maar over het algemeen zijn zijn geschriften toegankelijker dan die van Latour.

oorsprong van de klimaatopwarming. Tot zijn grote verrassing gaf de wetenschapper het volgende antwoord: “If people don’t *trust the institution of science*, we’re in serious trouble” (p. 3). Woorden als ‘geloven’ (*believe*) en ‘vertrouwen’ (*trust*) verwachten we niet zo meteen aan te treffen in het domein van de exacte wetenschappen, waar we eerder veronderstellen dat objectiviteit gebaseerd is op feiten en procedures.

De opheldering van de misverstanden die onder deze vraag en dit antwoord schuilgaan, is de motivatie voor het onderzoeksproject¹⁷³ waarvan zijn boek deel uitmaakt. Hiermee wil hij het vertrouwen in verschillende instellingen (waaronder wetenschap) herstellen. Niet door de waarde of validiteit van een discours te funderen op de mate waarin dit overeenstemt met de werkelijkheid, maar door net aan te tonen dat er verschillende werkelijkheden zijn. Het realisme van Latour behandelt eerder *matters of concern* (publieke kwesties, bezorgdheden) dan *matters of fact* (feiten, zekerheden) (Latour, 2004).

Op de homepage van de AIME-website staat de vraag: “How do we compose a common world?” Het AIME-project - waarin Latours voorgaande werk eigenlijk culmineert en dat daarom als een soort summa¹⁷⁴ kan worden beschouwd - stelt zich tot doel om, bij monde van een etnologue, een antwoord te formuleren op die vraag door verschillende *modes of existence* te onderscheiden waartussen een soort van diplomatiek proces mogelijk moet worden gemaakt ten einde de wereld die we met elkaar delen te omschrijven.

5.1.2.2. Onderdeel van een groter oeuvre

In feite maakt dit project deel uit van een parcours dat Latour reeds langer aan het afleggen is, namelijk het maken van een analyse van de moderne constitutie en het ‘zuiveringsproject’ dat ermee gepaard gaat¹⁷⁵. Reeds in zijn boek *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique* (1991) stelt Latour dat de moderne tijd wordt gekenmerkt door een

¹⁷³ *An Inquiry into Modes of Existence* is niet enkel een boek, maar vormt een onderdeel van een onderzoeksproject en een internetsite (AIME: <http://modesofexistence.org/>). Op de site wordt het boek op een niet-lineaire wijze gepresenteerd aan de hand van definities, lemmata en ‘crossings’ waar je al klikkend doorheen kan gaan. Bovendien wordt er de mogelijkheid geboden om te participeren aan het project door vragen te stellen of voorstellen in te dienen om termen en beschrijvingen te verfijnen. Het boek beschouwt hij dus als een “provisional report” (2013b, p. xix) dat de start vormt van een groter, collectief onderzoeksproject dat kan worden verdergezet via de website.

¹⁷⁴ Sommigen zien verschillende wendingen in het werk van Latour. Ikzelf zie eerder een grote samenhang in al het onderzoek dat hij heeft verricht. Ook hijzelf beschouwt deze wendingen eerder als verfijningen in zijn denken, lijkt me. Naar aanleiding van een vraag over AIME waarin gesuggereerd wordt dat hij zijn focus terug legt op filosofie na een empirische periode zegt hij in een interview met J. Tresch (2013): “Well in fact it’s largely an optical illusion that these are different approaches, since I pursued the two things in parallel . . . So it’s not first sociology, then philosophy: it’s the same interest in empirical philosophy and truth conditions all along” (pp. 303-304).

¹⁷⁵ De ondertitel van *An Inquiry into Modes of Existence* luidt dan ook *An Anthropology of the Moderns*.

strikt ontologisch onderscheid tussen subject en object. Sinds Kant is er een scheiding ontstaan tussen de natuur en de samenleving, de werkelijkheid en het subject. Deze scheiding wordt vaak als problematisch ervaren, maar tegelijk ook als onvermijdelijk gezien: “Kants Genie bestand darin, dass er einen Weg fand, sämtliche europäischen Innovationen der vorausgegangenen zwei Jahrhunderte zu einem System zusammenzufassen, wobei er es aber für immer unmöglich machte, zu den Postulaten zurückzukehren, auf denen diese Innovationen basierten” (Latour, 2015b). Verschillende filosofen proberen sindsdien deze ‘moderne dimensie’ te overwinnen door een ontologische fundering te zoeken voor andere domeinen om zo een einde te maken aan het ontologisch monisme van de exacte wetenschappen. De modernen omarmen slechts één specifieke zijsleer die overeenkomt met de onthechte, objectiverende zienswijze van de wetenschappen en die geen enkele ruimte laat aan andere primaire ontologische zijncategorieën. Refererend naar Toulmins *Kosmopolis* situeert Latour (2017) het moment waarin de droom van een pluralistische, tolerante, sceptische (in de oude, positieve betekenis) wetenschapsopvatting wordt ingeruild voor een met universele zekerheid geobserveerde kennisleer in het jaar 1610 (p. 262). Het enorme succes van de exacte wetenschappen en in het zog daarvan de opeenvolgende ontwikkelingen van nieuwe technologieën maken het ons enerzijds moeilijk om andere ‘bestaanswijzen’ (Latours *modes of existence*) waar te nemen en te begrijpen, zoals religie: “Must science absorb everything, including the beyond, or must we still, in spite of everything, reserve “a little room” for the spirit, Sunday morning, for example?” (Latour, 2013b, p. 322). Anderzijds leidt het wetenschappelijke wereldbeeld vaak tot interpretatieconflicten met andere waardesystemen. Latour (2013b) wil hiermee wetenschap niet relativeren of degraderen, maar wel andere waarden die de Modernen koesteren, upgraden en naar waarde schatten: “There is more than one dwelling place in the Realm of Reason” (p. 18). In feite wil hij alle activiteiten die de Modernen omschrijven in termen van ‘instituten’, ‘domeinen’, ‘perspectieven’, ‘culturen’, ‘waarden’, opnieuw beschrijven door beter te articuleren waar elke waarde voor staat, nl. een specifieke *mode of existence*. Latour wil hiermee alle waarden (in de sterke betekenis van het woord: “what makes life not worth living if one is deprived of it” – Latour, 2009a, p.461) op een evenredige wijze tot hun recht laten komen (wetenschap, recht, politiek, religie enz.). Het probleem van de moderniteit is immers dat zij voortdurend de voorrang van de ene waarde op de andere heeft betwist en telkens opnieuw de primauteit van een of enkele specifieke waarden wilde laten gelden: “You engage in the conflict of values that has characterized modernist history, instead of disentangling the *entire* set of values that constitutes your rightful inheritance. You renounce its specific form of ontological pluralism” (Latour, 2009a, p.461).

5.1.1.3. Misvattingen

De vraag die gesteld werd aan de klimatoloog, en zijn antwoord hierop getuigen volgens Latour van een categoriedwaling (*category mistake*). Er bestaan volgens hem immers verschillende soorten taaluitingen (*regimes of enunciation*) die elk hun eigen regime van waarheidsspreken (*types of veridiction*) hebben. Vaak spruiten controverses voort uit een verwarring tussen verschillende regimes of om het met een beeld van Latour zelf uit te drukken: “Aller boxer un acteur qui joue sur scène le méchant, c’est une erreur de catégorie” (Fossier & Gardella, 2006). Het komt er dus niet zozeer op aan wie je moet geloven, maar wel om te begrijpen om welk waardesysteem het gaat. Elk waardesysteem (of elke bestaanswijze) heeft immers zijn eigen modus operandi:

By comparing conflicts of values in pairs – scientific versus religious, for example, or legal versus political, or scientific versus fictional, and so on – we shall observe very quickly that a large proportion of the tensions . . . stem from the fact that the *veracity* of one mode is judged in terms of the conditions of *veridiction* of a different mode. (Latour, 2013b, pp. 17-18)

Latour veronderstelt dus een verscheidenheid aan bestaanswijzen en derhalve ook een verscheidenheid aan ‘sleutels’ (*keys*) waarmee waarheid of onwaarheid van *modes of existence* kunnen worden beoordeeld (p.18).

5.1.1.4. Speech acts en soorten waarheidsuitspraken

Bij het uitwerken van het theoretisch kader van de *Inquiry* refereert Latour (2013b) naar de theorie van de ‘speech acts’ van J.L. Austin en andere theoretici uit de school van de pragmatiek (p. 18). De pragmatiek bestudeert taal ‘in actie’ (cf. Griekse πράγμα, ‘actie’): men bestudeert welk doel men met een bepaalde taalhandeling in een specifieke context voor ogen heeft. Volgens Austin is een taaluiting immers niet alleen een beschrijving van iets, maar ook een handeling. Het voorwerp van onderzoek van de pragmatiek is dus niet een woord of een zin, maar eerder een discours of de interferentie van een taaluiting en haar gebruik in een reële communicatieve, sociale context. De pragmatiek systematiseert deze contexten en bestudeert het verband tussen de betekenis en de verschillende functies van taaluitingen.

Tijdens een aantal lezingen over het thema ‘How to things with words’ in 1955 onderscheidt Austin enerzijds constatieve taaluitingen die iets beschrijven en waar of onwaar kunnen zijn (bv. ‘Ik doe de afwas.’) en anderzijds performatieve taaluitingen, die de handeling volbrengen

doorheen de taaluiting¹⁷⁶. Door het uitspreken van bijvoorbeeld de zin “Ik veroordeel u tot een gevangenisstraf van 15 jaar” of “Ik verklaar u tot man en vrouw” geschiedt de taalhandeling, namelijk de veroordeling of het huwelijk. Er is hierbij geen sprake van ‘waar’ of ‘niet waar’ in enge zin, maar deze taaluitingen creëren onder bepaalde voorwaarden (‘felicity conditions’) een realiteit. Zo moet de spreker (de rechter of de priester in onze voorbeelden) in staat zijn om de uitgesproken handeling uit te voeren; de taalhandeling moet tot stand gebracht worden binnen welbepaalde omstandigheden (bv. een rechtbank) en volgens een bepaalde procedure (zo moest Obama zijn eed als president opnieuw afleggen omdat hij niet de juiste formulering had gebruikt).

Het komt erop aan om het juiste voorzetsel (“preposition”, Latour, 2013b, p. 57) te vinden – in de letterlijke, grammaticale zin van het woord¹⁷⁷ – dat aan een uitspraak vooraf gaat om te kunnen bepalen hoe de uitspraak moet worden begrepen en wat de juiste interpretatiesleutel (“interpretative key”, 2013b, p. 57) is.

Voor elk type van praktijk moet ook het rijke vocabularium in kaart worden gebracht dat elk domein in staat stelt om te oordelen over wat waar en onwaar is (Latour, 2013b, p. 56). Bovendien moeten vooral de snijpunten tussen domeinen (“crossings”, 2013b, p. 56) worden bestudeerd omdat zich daar de meeste misverstanden voordoen.

5.1.1.5. Pluralisme

Latour stelt dat de speech acts-theorie enerzijds de *Inquiry* in staat stelt om verschillende soorten waarheidspreken met elkaar te vergelijken zonder ze te moeten reduceren tot een enkel model (pluralisme); er zijn daardoor verschillende soorten van waarheid en onwaarheid te onderscheiden die afhankelijk zijn van specifieke voorwaarden. Anderzijds benadrukt hij dat Austins theorie laat zien dat betekenisgeving een *actie* is waarvan we de details in kaart moeten brengen. Tegelijkertijd vindt hij dat de *Inquiry* verder moet gaan dan deze theorie, die zich beperkt tot taal: “This has to be done ‘for real’, not merely in words” (2013b, p. 19). Onze cultuur

¹⁷⁶ Het verschil tussen constatieve en performatieve taaluitingen is in feite erg klein, zo stelt Latour en illustreert dit a.d.h.v. het volgende voorbeeld. Als iemand in een bus zit en vaststelt dat een passagier wil gaan zitten op het zitje waar zij haar baby heeft neergezet, dan is de zin ‘Er is een baby op die stoel’ een vaststelling, maar eveneens een aansporing tot een reactie, wat een van de vormen van een performatieve uiting is: “U maakt niemand wijs dat u gewoon maar zegt: ‘de baby is daar, punt uit.’” (Latour, 2017a, p. 76).

¹⁷⁷ Voorzetsels drukken de relatie (spatio-temporeel, bezit...) uit tussen de woordgroep waar het voorzetsel deel van uitmaakt en een ander element in de zin. Latour ontleent deze uitdrukking aan William James.

wordt volgens hem immers gekarakteriseerd door een bizarre mix van ruimdenkendheid en geboorneerdheid:

It is true that they [the diversity of cultures] interest us; but it is also true that these are 'just manners of speaking'. Through a somewhat perverse mental restriction, on the one hand we acknowledge the most extreme diversity among these representations, while on the other hand we deny them any access to reality . . . Different words, a single reality. Pluralism of representations, monism of being. (Latour, 2013b, p.20)

Voor Latour (2013b) is het niet enkel een zaak van taalspelen ("language games"¹⁷⁸), maar een kwestie van "being" (p. 20), het is een "metafysische" of "ontologische" (p. 19) aangelegenheid. Daarom stelt hij het concept 'mode of existence'¹⁷⁹ in de plaats, waarmee hij zijn conceptueel apparaat een meer ontologische fundering wil geven in vergelijking met Austins speech acts (<http://modesofexistence.org/>, lemma "Austin").

Latour benadrukt dat hij geenszins een pleidooi wil houden voor een onvruchtbaar relativisme dat het onmogelijk acht om welke waarheid dan ook te bereiken. Wel moeten de verschillende 'felicity conditions', die onderling niet compatibel zijn, ons in staat stellen om op elk domein een oordeel te kunnen vellen. Het komt dus eerder voort uit een zorg om de verschillende instituties (wetenschap, kunst, recht, technologie, religie, politiek) in hun eigenheid te kunnen handhaven aan de ene kant en aan de andere kant om de 'diplomatie' ("diplomacy", 2013b, p. 20) of het gesprek op gelijkwaardige basis tussen de verschillende domeinen/instituties te vrijwaren.

5.2.1.6. De empirische methode van de etnograaf / etnologue

Om dit doel te bereiken beschrijft Latour de verschillende domeinen op hun volkomen eigen wijze door te vertrekken vanuit de manieren van spreken en handelen die eigen zijn aan de praktijken van de verschillende domeinen. Hiermee wil hij naar de voorgrond halen wat er specifiek is aan elk van deze waardesystemen of bestaanswijzen. 'Als we nooit modern zijn geweest, wat zijn we dan wel geweest?', dat is de vraag die Latour met AIME wil beantwoorden.

¹⁷⁸ Het is niet duidelijk of Latour in deze context naar Wittgenstein verwijst of het woord 'taalspelen' louter gebruikt om aan te geven dat het om meer gaat dan enkel een taalkundige kwestie of semantische discussies. Het lijkt mij meer waarschijnlijk dat hij het woord in deze laatste zin gebruikt aangezien Latour, net als o.a. de latere Wittgenstein, poogt om een niet-essentialistisch alternatief te formuleren voor de westerse filosofische en metafysische traditie (cf. De Vries, 2016, pp. 159-160, 200).

¹⁷⁹ Een term die Latour (2011) – met de nodige vrijheid – ontleent aan Etienne Souriau's *Les différents modes d'existence* (1943). Wat verder gebruikt Latour de omschrijvingen "modes of being" (p. 21) en "diversity of being" tegenover "manners of speaking".

Hij voert hiervoor een etnologue¹⁸⁰ ten tonele die de verschillende waardesystemen van de westerse samenleving gaat bestuderen. Al snel beseft zij, aldus Latour, dat de manier waarop de Modernen over zichzelf denken niet overeenkomt met wat er in realiteit gebeurt. Zij presenteren zichzelf in de vorm van verschillende *domeinen* (Recht, Wetenschap, Politiek, Religie...), die weliswaar met elkaar in verband staan, maar die volgens de Modernen toch duidelijk moeten worden onderscheiden. Zo kan je bezig zijn op het domein van de Wetenschap, maar dan kan je niet tegelijk bezig zijn op het terrein van de Politiek enz. Maar al snel bemerkt de etnologue dat elk domein heterogene elementen bevat, dat Wetenschap bijvoorbeeld doorspekt is met elementen die eerder tot de Politiek enz. behoren. Met andere woorden, niet alles in Wetenschap is wetenschappelijk, niet alles in Recht is juridisch enz. Heel wat praktijken die gebezigd worden in een bepaald domein, zijn immers van heterogene aard¹⁸¹. In feite kan je je dus niet oriënteren volgens de domeinen en de scheidingslijnen die de Modernen hebben vastgelegd. We moeten volgens Latour de oude distincties, die de westerse filosofische traditie voornamelijk omwille van epistemologische redenen maakte (bv. tussen 'Natuur' en 'Samenleving', woorden en wereld), vervangen door nieuwe manieren van onderscheiden. De cartografische metafoor van de verschillende domeinen met hun (denkbeeldige, theoretische) grenzen wordt verlaten en er wordt op zoek gegaan naar een andere topologie of een ander onderzoeksinstrument, nl. die van het netwerk of het "actor-network"¹⁸². Door zorgvuldige empirische observatie lichten de verschillende connecties en associaties op tussen verschillende elementen in een actor-netwerk.

Hoewel actor-netwerken geen duidelijk afgescheiden grenzen hebben, zijn er wel 'interne limieten'. Wat er bijvoorbeeld in het laboratorium van een farmacoloog aan bod komt, verschilt

¹⁸⁰ Het innemen van de 'niet-bevooroordeelde' positie van de antropologe of de etnologue is een methode die Latour al in zijn vroege werk hanteerde. Zo past hij de etnografische methode toe op westerse wetenschappers om het fundamentele onderscheid tussen het 'primitieve' of voorwetenschappelijke en het wetenschappelijke denken ter discussie te stellen (cf. *Laboratory life. The social construction of scientific facts* (1979)). Hij wilde vooral begrijpen hoe een wetenschappelijk feit zich concreet, in de (werk)omgeving van de wetenschappers zelf, ontwikkelt. Het gaat hierbij niet om de sociaal-constructivistische claim waarbij iets een feit is van zodra alle wetenschappers in hetzelfde verhaal geloven, maar om het blootleggen van *science in the making* (Simons, 2018, p. 178). Latours ideeën liggen soms ook onder vuur, o.a. door de fysicus Alan Sokal.

¹⁸¹ Een farmacoloog is bijvoorbeeld niet alleen bezig met het ontwikkelen van nieuwe medicatie: hij moet evenzeer op zoek naar budgetten om zijn onderzoek te financieren, hij moet overleggen met juridische adviseurs om te kijken of hij geen inbreuk pleegt op bestaande octrooien, hij kan zijn klinisch onderzoek maar beginnen na een positief advies van een ethische commissie enz.

¹⁸² In de actor-network theory (ANT) van Latour worden 'dingen' gezien als een object én een subject. Een basketbal bijvoorbeeld wordt gestuurd door menselijke intenties, maar beïnvloedt op zijn beurt ook onze bewegingen en intenties. Latour vergelijkt dingen met 'luitenanten': dingen nemen orders van ons aan, maar tegelijkertijd oefenen ze ook een normstellende werking uit op hun 'gebruikers'. Het komt er voor Latour dus op aan om accuraat te kijken naar dingen in werking en de relaties die ze activeren. Een netwerkanalyse wil op die manier empirische gegevens aan de 'dingen' toevoegen, waardoor ze aan complexiteit winnen in plaats van ze als eenduidig en feitelijk te presenteren als louter 'objecten'.

van datgene wat er in een rechtbank passeert. Als de farmacoloog op een wetenschappelijk congres spreekt, zal hij dit moeten doen in een bepaald wetenschappelijk jargon en volgens wetenschappelijke standaarden. Hij moet met andere woorden de juiste 'toonaard' (*key*) hanteren. Om een idee te krijgen van wat voor soort institutie wetenschap bijvoorbeeld *is*, moeten we onderzoeken welke interne limieten van belang zijn en wat de juiste wijze (*key*) is om wetenschappelijk te spreken en te handelen.

Via zijn empirische, antropologische methode wil Latour een beter en rijker zicht krijgen op onze waarden, op wie we zijn en hoe we leven. Hiertoe voert hij, zoals reeds aangehaald, een fictieve etnologue ten tonele op. Hij doet bovendien een beroep op de *common sense* van de lezer om na te gaan of de herbeschrijvingen die hij voorstelt, bij monde van zijn etnologue, het mogelijk maken om de conflicten (*category mistakes*) tussen de verschillende waarden van de Modernen op te helderen. Empiristen *pur sang* zullen wellicht vragen stellen bij bijvoorbeeld de 'religious beings' die mensen ervaren (cf. infra) en deze hooguit aanvaarden als iets wat mensen zich inbeelden of waarover ze fantaseren, maar niet als iets dat empirisch kan worden waargenomen zoals men een boom kan zien, een stoel kan aanraken of bloem kan ruiken. Dit wil niet zeggen dat Latour plaats wil maken voor bovennatuurlijke ervaringen (De Vries, 2016, p.166), maar wel dat hij, refererend naar William James¹⁸³ (Latour, 2016a, p.236), 'ervaringen' wil doen uitreiken boven wat het klassieke empirisme – dat hij "first empiricism" noemt – doorgaans onder deze term verstaat. Waar de *first empiricists*, door hun opdeling tussen primaire en secundaire ervaringskwaliteiten, die respectievelijk in de dingen en in de waarnemer besloten liggen, alle relaties uit de ervaring gebannen hadden, wil Latour de ervaring van relaties, die zich *in* de wereld bevinden, in ere herstellen:

[talking about first empiricism] What remained? A dust-cloud of 'sensory data' that the 'human mind' had to organize by 'adding' to it the relations of which all concrete situations had been deprived in advance . . . there are beings that bear these relations . . . beings about which we no longer have to ask whether they exist or not in the manner of the philosophy of being-as-being. (Latour, 2013b, p.178)

Relaties voorzien ons van een sleutel (*key*): ze bereiden ons voor op wat volgt.

¹⁸³ Het *radical empiricism* van James – dat Latour "second empiricism" (2016, p. 178) noemt – verzette zich tegen de beperkte conceptie van de ervaring van het "half-way empiricism" (James, 2017a, p. viii) van het positivisme of wetenschappelijke naturalisme, die een soort monisme afkondigden waar alle ervaringen het tegen moesten afleggen. Daartegenover stelt hij een pluralisme waarbij de relaties tussen dingen net zo goed zaken zijn die deel uitmaken van de ervaring als de dingen zelf: "the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation experienced must be accounted as 'real' as anything else in the system" (James, 2017b, p. 43).

5.2. Taylors en Latours antropologische visie

5.2.1. Taylors wijsgerige antropologie: de mens als een 'self-interpreting language animal'

Voornamelijk in het eerste deel van zijn *Philosophical Papers* (1985a) en het eerste deel van *Sources of the Self* (1989) ontwikkelt Taylor zijn wijsgerige antropologie, zijn visie op de menselijke persoon als een zingevend, handelend en reflexief wezen. Veeleer dan hierover een sluitende theorie te willen presenteren, probeert Taylor op een tentatieve wijze een aantal constitutieve elementen te articuleren die een rol spelen in de manier waarop een persoon zichzelf, de ander en de wereld ervaart en beoordeelt.

Taylor (1985a) omschrijft de mens als een "self-interpreting animal" (p. 45) en plaatst zich daarmee in een bredere filosofische stroming met denkers als Dilthey, Gadamer, Heidegger en Habermas. In deze hermeneutische visie op de mens zijn onze interpretaties van onszelf en onze ervaring constitutief voor wie we zijn (p.47). Maar hoe zit dit interpretatieproces volgens Taylor precies in elkaar? In navolging van Harry Frankfurt introduceert hij in het essay 'What is human agency?' (pp. 15-44) het verschil tussen sterke en zwakke waarderingen. Onder zwakke waarderingen verstaat hij een keuze die louter ingegeven is door onze wensen (bv. Ik zou graag naar Griekenland of naar Zeeland gaan). Bij een keuze die wordt ingegeven door een sterke waardering daarentegen, maken we een evaluatie van onze verlangens zelf:

It is because this involves ranking motivations that I speak of it as strong evaluation. It means that we are not taking our de facto desires as the ultimate justification, but are going beyond that to their worth. We are evaluating not just objects in the light of our desires, but also the desires themselves. Hence strong evaluation has also been called 'second-order' evaluation. (Taylor, 1985a, p. 66)

In ons voorbeeld kan de keuze voor Griekenland bijvoorbeeld te maken hebben met een voorliefde voor de cultuur van de klassieke oudheid en de keuze voor Zeeland met het verlangen om te gaan wandelen en met de ecologische motivatie dat er hiervoor geen reis met het vliegtuig moet ondernomen worden. "Het waardesysteem *transcendeert* het motivationele systeem" (Cuypers, 1997, p. 76), het gaat met andere woorden om de beoordeling van de beweegredenen en de waarden die met onze keuzes verbonden zijn. In Taylors visie zijn dit identiteitsbepalende motieven, het gaat om de keuze tussen wie men niet en wel wil zijn: "The claim is that our interpretation of ourselves and our experience is constitutive of what we are, and therefore cannot be considered as merely a view on reality, separable from reality . . ." (1985a, p. 47). Wij stemmen ons handelen en onze verlangens af op doeleinden die door

kwalitatief-contrastieve noties (bv. waardevol/verwerpelijk) worden gekenmerkt. Zij vormen het kader waarbinnen onze beslissingen al dan niet bewust betekenis krijgen.

Elke keuze gebeurt dus tegen de achtergrond van een betekenishorizon. Aan deze betekenishorizon liggen wij echter niet zelf ten grondslag, hij overstijgt onszelf. Dit impliceert dat de absolute beslissingsmacht over wat al dan niet als waardevol wordt aanzien, niet bij het individu ligt. "Ik kan niet zomaar *beslissen* dat de belangrijkste handeling bestaat in het met mijn tenen in warme modder wriemelen", zo stelt Taylor (2000a, p. 46). Niet alle (subjectieve) voorkeuren die in het geding zijn bij keuzes en beslissingen, zijn gelijkwaardig. Het zelf vormt zich binnen een "morele topografie" (Taylor, 1988), die niet universeel of natuurlijk is, maar die wel tot stand komt doorheen culturele praktijken. Onze (morele) identiteit krijgt gestalte in de talige en culturele context van onze leefwereld. In Taylors hermeneutische antropologie wordt de mens gezien als een interpreterend, zelfreflexief en betekenisgevend wezen dat een kritische dialoog aangaat met wat G.H. Mead de 'significante anderen' noemt en met bronnen waaruit hij betekenisvolle inhoud put of zou kunnen putten. Hij hanteert hiervoor het concept van 'gesitueerde vrijheid': de historisch en cultureel gesitueerde mens interpreteert zichzelf vanuit betekenisgehele die hij niet zelf heeft geconstitueerd. Dit is het dialogische karakter van het leven volgens Taylor: we worden pas volledige menselijke personen doordat we rijke menselijke uitdrukkingmogelijkheden verwerven, niet alleen woorden, maar ook de 'talen' van kunst, gebaren, liefde enz. We verwerven dit niet in ons eentje, maar in contact met anderen: "De geboorte van de menselijke geest is in deze niet 'monologisch', niet iets wat ieder op zichzelf bewerkt, maar dialogisch" (Taylor, 2000a, p. 43). Enerzijds is de gesitueerde mens dus ontvankelijk voor de traditie waaraan hij zijn identiteit ontleent, anderzijds ondervraagt en onderzoekt hij voortdurend de gangbare betekeniskaders. Zonder kennismaking met het 'taalspel' van een cultuur, zonder de vertrouwde met de betekenis van woorden, houdingen enz. zouden onze sterke evaluaties geen inhoud kunnen krijgen en gevoelens niet tot 'leven' kunnen komen: "Without some symbolic medium of expression, how could this distinction be articulated?" (Taylor, 1985a, p. 73). Het hebben van zo'n *framework*, is onontkoombaar, en niet alleen vanuit psychologische overwegingen volgens Taylor: hij noemt het zelfs een transcendentale voorwaarde om überhaupt van een 'persoon' - in de volle zin van het woord - te kunnen spreken:

I want to defend the strong thesis that doing without frameworks is utterly impossible for us; otherwise put, that the horizons within which we live our lives and which make sense of them have to include these strong qualitative discriminations. Moreover, this is not meant just as a contingently true psychological fact about human beings, which could perhaps turn out one day not to hold for some exceptional individual or new type, some superman of disengaged objectification. Rather the claim is that living within such strongly qualified horizons is constitutive of human agency, that stepping outside these limits would be tantamount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood. (Taylor, 1989, p. 27)

Vele moderne morele visies schieten volgens Taylor juist tekort omdat ze de bronnen waaruit ze putten niet expliciteren: op die manier wordt de echte inzet van de morele zienswijzen niet volledig begrepen, laat staan dat ze in staat zijn om zich eventueel op bepaalde vlakken te corrigeren. Abbey (2000, p.49) wijst in dit verband ook op de ‘erotische dimensie’ van Taylors morele theorie. Waar veel moderne morele theorieën de nadruk leggen op wat *moeten doen*, legt Taylor ook de nadruk op het reflecteren over wat waardevol is op zichzelf, op wat we zouden moeten bewonderen of liefhebben. Het articuleren van wat waardevol is, hangt samen met het daadwerkelijk liefhebben ervan: “the fullness of ethical life involves not just doing, but also being . . . also loving (which is shorthand here for being moved by, being inspired by) what is constitutively good” (Taylor, 2011, p. 12).

Sterke waarderingen hebben een dubbel, reflectief-affectief karakter (Meijer, 2016, p. 53)¹⁸⁴. Enerzijds worden sterke waarderingen gereflecteerd in onze gevoelens en emoties. Het is volgens Taylor immers eigen aan menselijke emoties dat zij verbonden zijn met de betekenis van de situatie waarin de emotie zich voordoet (‘the import’). Je kan daarom gevoelens maar echt begrijpen wanneer je de waardering van de situatie of het voorwerp waarop ze betrekking hebben, expliciteert; gevoelens *an sich* bestaan niet: “By identifying the import¹⁸⁵ of a given situation we are picking out what in the situation gives the grounds or basis of our feelings . . .” (Taylor, 1985a, p. 49). Emoties en gevoelens op hun beurt openen een ‘innerlijke ruimte’ waarbinnen een verhouding van de mens tot de ander en de werkelijkheid mogelijk wordt, en bepalen het perspectief van waaruit de mens de wereld ervaart. Sterke waarderingen kunnen op impliciete wijze deel uitmaken van de manier waarop iemand keuzes maakt. Een explicitering ervan is niet per se nodig opdat zij iemands handelen zouden kunnen sturen (Abbey, 2000, p. 21). Toch mogen we het potentieel dat Taylor toeschrijft aan het menselijk vermogen om zaken te articuleren niet veronachtzamen. Het is trouwens om deze reden dat Taylor (1989) een onderscheid maakt tussen meer instinctieve en morele reacties (p. 6); deze laatste houden namelijk het volgende in: “we argue and reason over what and who is a fit object of moral respect.” Ook het verschil tussen zwakke en sterke evaluaties ligt in het feit dat de eerste niet verder komen dan te stellen dat hun voorkeur simpelweg naar optie A gaat i.p.v. optie B. Taylor noemt de mens een *self-interpreting animal* omdat onze menselijke emoties (*subject-referring*

¹⁸⁴ *Strong evaluation* is een gelaagd en complex concept bij Taylor, dat in deze studie gezien haar scope slechts beperkt uit de doeken wordt gedaan. Voor uitgebreidere, kritische studies verwijzen we o.a. naar Meijer (2016) en Laitinen (2003).

¹⁸⁵ Met ‘import’ bedoelt Taylor (1985b) een eigenschap waardoor we er niet langer onverschillig tegenover staan: “By ‘import’ I mean a way in which something can be relevant or of importance to the desires or purposes or aspirations or feelings of a subject; or otherwise put, a property of something whereby it is a matter of non-indifference to a subject” (p. 48).

*feelings*¹⁸⁶) inherent een bepaalde vorm van articulatie vervatten: deze vormen van interpretatie zijn niet optioneel, maar zijn een essentieel deel van onze existentie. Ze roepen ons bovendien op om ons open te stellen voor datgene wat dat gevoel bij ons veroorzaakt en dit verder te exploreren: “Articulations are like interpretations in that they are attempts to make clearer the imports things have for us . . . This is the sense in which man is a self-interpreting animal” (Taylor, 1985a, p. 65). Dit proces van expliciteren, verder articuleren en waarderen is in feite een levenslange onderneming, een niet aflatend *work in progress*, dat bovendien onontbeerlijk is voor een (zelf)kritische houding (Taylor, 1991a, p. 253).

5.2.2. Latours herpositionering van de mens

5.2.2.1. *S’émanciper de l’émancipation*

Vaak definieert men de moderniteit aan de hand van de term humanisme: ofwel door de geboorte van de mens te verwelkomen, ofwel door zijn dood aan te kondigen. In beide gevallen gaat het om een asymmetrische definitie, aldus Latour (1991, p.23), aangezien men vergeten is om de gelijktijdige geboorte van de niet-mensen (dingen, objecten, dieren enz.) bekend te maken. Latours betrachting is om – zoals de ondertitel van *Nous n’avons jamais été modernes* aangeeft, *Essai d’anthropologie symétrique* – deze asymmetrische stand van zaken om te vormen tot een symmetrische ruimte waarin de wederzijdse betrokkenheid van datgene wat de moderne Constitutie gescheiden heeft te herstellen. Laten we nader bekijken hoe Latour dit precies ziet.

De moderne Constitutie heeft twee volstrekt onderscheiden ontologische zones gecreëerd: die van mensen aan de ene kant en die van de niet-mensen aan de andere kant (cf. supra; Latour, 1991, p. 21). De mensen werden door de Modernen handelingsvermogen, cultuur, betekenisgeving, taal, vrijheid enz. toegeschreven, wat hij ‘het rijk van de epistemologie’ noemt. Niet-menselijke wezens of entiteiten daarentegen worden aangemerkt als inert, onverschillig, betekenisloos, natuur, feitelijk, objectief, gedetermineerd, materieel, het rijk van de ontologie. Niet-mensen zijn levenloos en passief, mensen zijn actief en meesters van de wereld. Tot slot werd alles wat niet paste in de inerte en mathematiseerbare wereld van de materie opgezogen in de niet-bestaande (i.e. niet-ontologische) sfeer van het menselijk innerlijk zodat er een ongerepte niet-menselijke wereld als gezuiverde extensie, als de echte realiteit, als harde feiten overblijft:

¹⁸⁶ Taylor (1985b) onderscheidt *subject-referring feelings* (bv. goed, fout, waardevol, schaamteloos), die waardegebonden zijn enerzijds en *non-subject-referring imports* (bv. fysiek gevaar), die berusten op louter externe factoren anderzijds (p. 64).

Vraiment, cette notion d'un intérieur et d'un extérieur bien séparés est une bizarrerie . . . Chaque fois que des entités font obstacle à son action, il [l'homme Moderne] peut, grâce à cette pompe, les refouler de l'existence, les vider de toute réalité jusqu'à ce qu'elles ne soient rien que de vaines croyances. (Latour, 2007b, p. 305)

The thrusting-forward arrow of time ('Progress' in the traditional great narrative) and its resulting emotions (juvenile enthusiasm, indifference to the past, risk taking, frontier spirit, optimism) were associated with a very peculiar idea of modernity which may be summarized in one sentence: 'Tomorrow, we will be able to separate more accurately what the world is really like from the subjective illusions we used to entertain about it.' . . . the very movement forward of the arrow of time and the frontier spirit associated with it (the modernizing front) was due to a certain conception of knowledge: 'Tomorrow, we will be able to differentiate clearly what in the past was still mixed up, namely facts and values, and this because of our confidence in Science.' (Latour, 2007d, pp. 4-5)

Waarom denken de Modernen dat dit zuiveringsproces zo lonend is en waarom zijn ze zo gegeneerd als het over hybriden van feiten en waarden gaat? Het antwoord moet worden gevonden in wat Latour het grote narratief van de Modernen noemt, het "Grote Verhaal van de Emancipatie" (2008b, p. 8; 2017, p. 341). Emancipatie is niet een woord dat dikwijls voorkomt in Latours geschriften, maar toch is het een sleutelterm om zijn analyse van de moderniteit te begrijpen¹⁸⁷. In het glossarium van de AIME-website staan de woorden 'moderns, modernization' als volgt omschreven:

the term refers to a kind of Master Narrative that tells the story of an emancipation based on the distinction between Reason and Illusion and which is to be found in space and time via a modernization front, distinguishing in all collectives an archaic past and an emancipated future. (AIME-website)

Volgens het Grote Verhaal van de Emancipatie moeten we het moderne individu begrijpen als een wezen dat gewapend met het pikhouweel van de kritiek en de hamer van het iconoclisme het verleden, bijgeloof, confusie en irrationaliteit achter zich laat en een toekomst van toenemende verlichting, vrijheid en rede tegemoet treedt. De moderne mens, aldus Latour (2013b), ziet zichzelf als een geëmancipeerd individu, dat zichzelf heeft bevrijd van alle hechtingen uit het verleden om volop vooruit te kunnen gaan, de toekomst tegemoet: "[W]e were heading from darkness into light – into Enlightenment" (p. 9). Maar, zo stelt hij verder, "[i]f there is anything guaranteed to produce insanity, it is an autonomous 'self', without attachments. . ." (p. 301).

¹⁸⁷ Voor het schrijven van dit onderdeel is Watkin (2016), *French Philosophy Today: New Figures of the Human* zeer instructief geweest.

De strijd tussen enerzijds de reactionairen / antimodernen, die stellen dat we altijd gekneveld of gebonden zullen zijn door het verleden en de context waarin we leven, en anderzijds de progressieven / modernen, die strijden voor de emancipatie en de autonomie van de mens, is volgens Latour (2000a) achterhaald (pp. 3-4). De modernen denken ten onrechte dat vrijheid enkel kan worden gedacht in termen van ongebondenheid en onafhankelijkheid. De antimodernen hebben volgens Latour gelijk wanneer ze zeggen dat verbindingen sowieso deel uitmaken van het bestaan; ze vergissen zich echter wanneer ze stellen dat het altijd om dezelfde bindingen gaat. De oude vraag die de aandacht richt op ofwel het te emanciperen subject ofwel op de wereld die hem vervreemdt van zichzelf, moet vervangen worden door een nieuwe vraag die zich richt op de aard van de verbanden: “La question ne se pose plus de savoir si l’on doit être libre ou attaché, mais si l’on est bien ou mal attaché” (Latour, 2000a, p. 3).

Gelijktijdig met het Grote Verhaal van de Emancipatie heeft zich in de moderniteit paradoxalerwijs een tweede groot verhaal afgespeeld volgens Latour, nl. dat van de verbinding. De wetenschap, technologie en handel hebben zich immers zodanig ontwikkeld dat niet alleen de schaal waarop mensen en niet-mensen met elkaar in aanraking kwamen steeds groter werd, maar ook de innigheid (*intimacy*) waarmee dit is gebeurd.

While three centuries back we could only dream, like Cyrano de Bergerac, of traveling to the Moon, we now run robots on Mars and entertain vast arrays of satellites to picture our own Earth. While in the past, my Gallic ancestors were afraid of nothing except that the ‘sky will fall on their heads’, metaphorically speaking, we are now afraid quite literally that the climate could destroy us. (Latour, 2007d, p. 5)

Alhoewel deze twee narratieven – het ene dat van emancipatie, afstandelijkheid, vooruitgang, meesterschap, modernisering, en het andere dat van verbinding, verwikkeling, afhankelijkheid en zorg – gewoonlijk compleet afzonderlijk worden beschouwd, sluiten ze in werkelijkheid allesbehalve elkaar uit: “Emancipation or attachment, two great narratives for the same history” (Latour, 2007d, p. 5). Immers, terwijl de Modernen dachten dat ze zich steeds meer emancipeerden, zijn ze in feite steeds dieper en inniger betrokken geraakt in tal van verbindingen tussen mensen en niet-mensen.

Latour wil hier een niet-moderne zienswijze op de mens tegenover zetten. Hiervoor moeten we niet alleen de moderne dualismen aan kritiek onderwerpen, maar ook de idee van emancipatie: “[Il faut] s’émanciper de la drogue dure de l’émancipation” (Latour, 2000a, p. 3).

5.2.2.2. De mens als een knooppunt van relaties

Kunnen we het typisch menselijke ergens situeren? In *Nous n’avons jamais été moderne* (1991) is Latour klaar en duidelijk : « [I]l est impossible de le définir par une essence . . . Son histoire et son anthropologie sont trop diverses pour qu’on le cerne une fois pour toutes » (p. 186). Latour

kan zich dan ook niet vinden in allerlei denkbewegingen die de mens herleiden tot één welbepaalde eigenschap zoals bijvoorbeeld de reductie van de mens tot de natuur in de vorm van een 'robot' die aangedreven wordt door neuronen, egoïstische genen, elementaire behoeftes enz. Evenmin moet men de dood van de mens aankondigen en hem 'oplossen' in allerlei taalspelen. Voor hem heeft de queeste naar een substantiële definitie of bepaling van de mens geen zin.

Hoe moeten we de mens dan begrijpen? Het is niet omdat er geen essentie, geen stabiele vorm van de mens of het menselijke te omschrijven is dat de mens vormloos is (Latour, 1991, p. 187). Door een eigen draai te geven aan het woord 'antropomorf' bestempelt Latour de mens als een plaats waarin allerlei soorten 'morfismen' zich met elkaar vermengen:

L'expression 'anthropomorphique' sous-estime notre humanité, et de beaucoup. C'est de morphisme qu'il faudrait parler. En lui se croisent les technomorphismes, les zoomorphismes, les phusimorphismes, les idéomorphismes, les théomorphismes, les sociomorphismes, les psychomorphismes. Ce sont leurs alliances et leurs échanges qui définissent à eux tous l'*anthropos*. (Latour, 1991, p. 188).

Kortom, de mens kan niet worden herleid tot één of enkele wezenlijke eigenschappen of vermogens, terwijl de rest van de werkelijkheid slechts tussenfiguren zijn of simpele, zwijgende en sprakeloze krachten. Latour verdeelt daarentegen het handelingsvermogen tussen verschillende soorten actoren, menselijke en niet-menselijke. Het is binnen dit veld van uitwisselingen en transacties dat de mens zich bevindt: "L'humain est dans la délégation même, dans la passe, dans l'envoi, dans l'échange continue des formes . . . L'humanisme ne peut se maintenir qu'en se partageant avec tous ses envoyés" (1991, p. 189). Voor Latour is er geen sprake van de mens zonder de myriaden aan menselijke en niet-menselijke wezens en entiteiten waarmee hij is verbonden: "Trying to isolate the human itself from its morphisms is like trying to isolate the onion itself from its layers" (Watkin, 2016, p. 178). Het typisch menselijke moet niet worden gezocht in uniek menselijke eigenschappen of capaciteiten, het kan niet op dergelijke wijze worden geïsoleerd: "Nous partons du vinculum lui-même, du passage et de la relation, n'acceptant comme point de départ aucun être qui ne sorte de cette relation à la fois collective, réelle et discursive" (Latour, 1991, p. 176).

Waar de moderne Constitutie de realiteit opsplijst in subjecten en object, natuur en cultuur, stelt Latour (1991) resoluut: "Le monde du sens et le monde de l'être sont un seul et même monde" (p. 176). In Latours relationisme leven we in een en dezelfde wereld zonder dat er een kwalitatief onderscheid is tussen mensen en niet-mensen.

[T]he modern collective is that in which the relations of human and nonhuman are so intimate, the transactions so many, the mediations so convoluted, that there is no plausible sense in which artifact, corporate body, and subject can be distinguished. (Latour, 1994, p. 53).

Laten we dit laatste citaat even verder onder de loep nemen. Zowel mensen als niet-mensen begrijpt Latour als actanten¹⁸⁸ (2007b) waarbij elke entiteit wordt gedefinieerd “par un profil d’association entre d’autres entités appelées acteurs” (p. 165). Elke actant is bovendien op te vatten als een verzameling van relaties die van natuurlijke en culturele, menselijke en niet-menselijke aard kunnen zijn. Een entiteit – zoals de mens – definiëren komt dus niet neer op het omschrijven van een essentie, maar van een toestand (*état des choses*). Vanaf het moment dat actoren hun onderlinge relatie stabiel kunnen houden, bestaan ze en kunnen we ze benoemen, een identiteit geven, maar zodra hun onderlinge verbindingen oplossen of veranderen, houden ze op te bestaan (Latour, 2007b, p. 166).

Het klassieke humanisme en de traditionele antropologie analyseren de relatie tussen de mens en zijn omgeving nog vaak als een eenrichtingsbeweging in de vorm van de mens als *homo faber*. Latour bestrijdt echter de idee van een zelf dat zijn aandacht richt op een bepaald materiaal waarmee hij vervolgens iets creëert volgens een vooraf uitgedacht plan of doel. Meer nog dan een *homo faber* is de mens een *homo fabricatus*: de instrumenten die wij maken, brengen op hun beurt ook gedragingen teweeg die wij als menselijk omschrijven (Latour, 2013b, p. 230). Centraal staat de ontmoeting, waar voortdurend wisselwerkingen plaatsvinden tussen verschillende actanten (zoals tussen mensen en datgene wat ze maken, bv. technologie). Deze wisselwerkingen omschrijft Latour als ‘mediations’¹⁸⁹: het gaat om gebeurtenissen en actoren die niet precies kunnen worden gedefinieerd a.d.h.v. hun input en output, maar die deze steeds overstijgen (Latour, 2007b, pp. 328-329), omdat zij voortdurend datgene wat er gemedieerd wordt transformeren (2007b, p. 82), in tegenstelling tot wat hij “intermédiaires” noemt.

Verschillende begrippen zoals intentionaliteit, subjectiviteit, objectiviteit enz. worden door Latour uit hun moderne ordening gehaald en radicaal geherinterpreteerd. Latours opvattingen moeten ook niet geïnterpreteerd worden als antihumanisme of posthumanisme, maar als een soort van “‘extended’ humanism” (Blok & Elgaard Jensen, 2011, p. 142) of een “translated humanism” (Watkin, 2016, p. 190). Voortdurend herbeschrijft, herinterpreteert, ‘hertovert’ (Blok & Elgaard Jensen, 2011, p. 146) Latour onze zogenaamde moderne wereld waarbij hij noties die gewoonlijk aan mensen worden toegeschreven, toekent aan niet-mensen: ook zij hebben *agency*, intentionaliteit, gedragen zich als subjecten enz. In feite doet hij hiermee niets anders dan wat alle actanten doen waarover hij schrijft: hij transformeert de traditie die werd doorgegeven, niet door haar slaafs te herhalen (dan zou hij de boedelscheiding van de moderne Constitutie gewoon in stand houden), noch door haar zomaar te verwerpen en opnieuw te beginnen (dan zou hij het moderne narratief van emancipatie gewoon verderzetten) (Watkin, 2016, p. 190), maar door haar te herscheppen in een pluralistische, intergerelateerde, gemeenschappelijke wereld.

¹⁸⁸ Aangezien het woord ‘agent’ in het Frans (en het Engels) niet gebruikt wordt voor niet-mensen, hanteert Latour het woord ‘actant’ (of ‘actor’) (Latour, 2007b, pp. 189-190).

¹⁸⁹ De term ‘mediation’ leunt dicht aan ‘translation’.

Mensen zijn “mediating mediators” (Latour, 1994, p. 54), maar dit onderscheidt hen volgens Latour niet wezenlijk van andere actanten. Zowel mensen als niet-mensen hebben *agency*, “des acteurs dotés de la capacité de traduire ce qu’ils transportent, de le redéfinir, de le redéployer, de le trahir aussi » (Latour, 1991, p. 111). Mensen kunnen translaties veroorzaken door taal en denken, maar tegelijkertijd onderstreept Latour dat taal slechts één manier is waarop het universele fenomeen van translaties en mediaties zich kunnen voordoen:

“Nous avons toujours tendance à privilégier le langage . . . Parmi les actants, nul ne peut distinguer longtemps ceux qui vont jouer le rôle de mots et ceux qui vont jouer le rôle de choses . . . Le langage n’a rien de particulier qui permettrait de le distinguer longtemps du reste. (Latour, 2011b, pp. 278-279)

Op gelijkaardige wijze beschouwt Latour intentionaliteit niet als iets wat enkel aan mensen kan worden toegeschreven, maar ook aan niet-mensen. Dit klinkt ietwat antropomorfisch, zo geeft hij toe tijdens zijn lezing *Facing Gaia*, maar

what begs for an explanation is not the extension of intentionality to non-humans but rather how it is that some humans have *withdrawn* intentionality from the living world imagining that they were playing on the planks of an inanimate stage. The enigma is not that there are people still believe in animism, but the persistence of belief in *inanimism*. (Latour, 2013d¹⁹⁰, p. 67)

Dit standpunt is mede geïnspireerd door de Gaia-theorie van James Lovelock. Deze bestrijdt de visie van o.a. evolutionair biologen, die stellen dat organismen zich enkel aanpassen aan hun omgeving (cf. *survival of the fittest*), en betoogt dat organismen – omgekeerd - hun omgeving ook laten aanpassen aan hen:

[E]very organism *intentionally* manipulates its surroundings to its own benefit. No agent on Earth is merely superimposed on any other as a brick juxtaposed on another brick as would be the case on a dead planet. Each of them acts to modify its neighbours. (Latour, 2013d, p. 67)

Hoe moeten we dit precies begrijpen? Is het “a plea for the recognition of fairies at the bottom of every garden” (Watkin, 2016, p. 189)? Onderstaand citaat laat zien dat het begrip intentionaliteit in zekere zin een verandering (*translation*) ondergaat in Latours betoog:

The point however is not about whether to grant *intentionality* or not, but about what happens to such an intention once every agent has been endowed with one. Paradoxically, such an extension quickly erases all traces of anthropomorphism and introduces at every scale the possibility of *unintentional* [nadruk toegevoegd] feedbacks. (Latour, 2013d, p. 67)

¹⁹⁰ Dit citaat komt uit de werkversie van Latours Gifford Lectures *Facing Gaia*. De lezingen zijn later in een geüpdatete versie in boekvorm verschenen.

Latour neemt deze typisch moderne notie van intentionaliteit niet zomaar over, maar vertaalt haar, transformeert haar overeenkomstig zijn amoderne opvatting van de werkelijkheid. Door het begrip intentionaliteit uit te breiden naar niet-mensen wil hij de moderne dominantie van het subject neutraliseren om ruimte te geven enerzijds aan andere wezens en entiteiten en anderzijds aan een creatieve warboel (“The sheer result of such a generous distribution of final causes is not the emergence of one overall Final Cause, but *a mess*”, Latour, 2013d, p. 68).

Gezien de voortdurend veranderende configuraties tussen mensen en niet-mensen is het niet te verwonderen dat ook identiteit volgens Latour niet kan worden omschreven aan de hand van een bepaalde essentie. Om dit verduidelijken gebruikt hij het beeld van vuurwapens en de slogans die voor- en tegenstanders van wapendracht (in de VS) gebruiken om hun standpunt kracht bij te zetten: “Les armes à feu tuent les gens” versus “Ce sont les gens qui tuent les gens” (2007b, pp. 186-189). Zowel de eerste materialistische visie als de twee sociologische visie begaan een vergissing, aldus Latour: beide vertrekken van een essentialistische visie op respectievelijk objecten en subjecten. In plaats hiervan moeten we de mens en het vuurwapen als een propositie zien (niet in taalfilosofische zin, maar als ‘aanbod’ / ‘voorstel’): ze zijn niet gedetermineerd, maar verbinden zich mogelijkwerwijs met elkaar en vormen zodoende een hybride, bestaande uit een burger en een vuurwapen, die op zijn beurt een nieuwe propositie vormt. “L’essence est existence et l’existence est action”, zo stelt Latour (2007b, p. 189). Wij (én het vuurwapen) veranderen en worden bepaald door de relaties waarvan we deel uitmaken. De mate waarin we veranderen hangt af van het gewicht van de andere associaties die we in ons dragen. De mens wordt met andere woorden niet bepaald door één welbepaalde associatie, maar door een web van relaties met andere, menselijke en niet-menselijke actoren.

Deze interdependentie tussen mensen en niet-mensen komt ook tot uiting in de Gaia-figuur die Latour ten tonele voert, de merkwaardige wetenschappelijk-mythologische figuur die de aarde aanduidt die ons omgeeft en waarmee wij verbonden zijn (zie ook infra). Reeds in *Pasteur: guerre et paix des microbes* liet Latour zien dat met de ontdekking van de microben “d’autres acteurs agissent, passent leurs contrats, imposent leurs buts et redéfinissent autrement *le lien social* » (Latour, 2011b, p. 62). Maar waar Pasteurs microben nog een onzichtbaar, dun laagje vormden over alles wat menselijk is, dan laat Gaia een heuse cascade van niet-menselijke actoren los op het menselijke bedrijf. Gaia is een figuur uit de Griekse mythologie¹⁹¹. Zij is de oermoeder, vaak afgebeeld als een welgedane vrouw, oprijzend uit de grond, maar altijd eraan verbonden. Ondanks het positieve beeld van een genereuze ‘moeder natuur’, waarmee zij vaak wordt verbonden, is zij niet geruuststellend:

Gaia’s particularity stems from her Moebius strip-like properties since she can be said to surround us – as we surround her, threatening her. Nature previously had the

¹⁹¹ Het was William Golding, destijds de buurman van Lovelock in Bowerchalke, Wiltshire, die voorstelde dat Lovelock zijn theorie Gaia zou noemen, naar de Griekse godin. Lovelock vermeldt dit o.a. in een interview met *The Guardian* (Sample, 2019). Lovelock en Epton vermelden Gaia voor het eerst in 1975 in een artikel in de *New Scientist*.

advantage and the disadvantage of being external to humans, but Gaia is in no way external – since we threaten her and she threatens us . . . (lemma ‘Gaia’, AIME-website)

Gaia roept ons steeds meer ter verantwoording, zij kapittelt de moderne emancipatiegedachte, doet steeds meer actoren op het toneel verschijnen waarmee we moeten rekening houden en die de ordes van de Natuur en de Samenleving zullen mêleren: “We shall no longer be able to emancipate ourselves the way we could before. An entirely new situation: behind us, attachments; ahead us, ever more attachments . . . End of emancipation as the only possible destiny . . . End of modernization” (Latour, 2013b, p. 10). De moderniteit hanteert in Latours analyse een wereldbeeld en een “political epistemology” (Latour, 2015a, p. 5), die reductionistische categorieën oplegt aan een wereld die in feite bestaat uit een pluraliteit aan actoren. Aan critici die stellen dat Gaia in feite een soort van antropomorfisme is, antwoordt Latour dat ook de natuur *haar eigen manier* van handelen heeft (“its own agency”, nadruk toegevoegd):

[S]he ‘wanted’, she ‘knew’, she ‘could not be deceived’, she ‘acted in accordance with laws’ etc. Unlike the hypocritical figure of this great silent being, Gaia’s great advantage is that we make explicit and reflective the exact composition of lines of action, intention, capacity. We pass, thanks to Gaia, from a hidden anthropomorphism . . . to an explicit distribution of the respective capabilities of humans and non-humans. (lemma ‘Gaia’, AIME-website)

In de plaats van een tafereel waarin de mens een gevecht voert tegen betekenisloosheid en zinloosheid tegen de achtergrond van een koude, onverschillige wereld, plaatst Latour (2013b) een beeld van de mens die in het midden van de actie staat, op aarde, hier en nu, oog in oog met een wereld die niet onverschillig t.a.v. ons is, maar die in strijd is met ons (p.56). In het antropoceen staan er verschillende, menselijke en niet-menselijke belangen op het spel. Om deze verschillende actoren een stem te geven roept Latour op om een ‘parlement van de dingen’ te creëren, d.w.z. niet zozeer een parlement van objecten, maar van parlement van bezorgdheden (*concerns*) waar alle menselijke en niet-menselijke partijen met hun particuliere bezorgdheden verzameld zijn. Het berust op het principe van representatie: vertegenwoordigers representeren er de bezorgdheden van verschillende partijen. Mensen krijgen de rol om de belangen van verschillende quasi-objecten ter harte te nemen: “It is a parliament of spokespeople, speaking on behalf of the assembled interests, translating those interests into political discourse” (Watkin, 2016, p. 194). Dit is niet iets wat enkel moet worden uitgevoerd door politici in de strikte zin van het woord, zo zegt Latour, het is een onderneming die wetenschappers, kunstenaars, politici, allerlei soorten militanten aangaat (Manning & Massumi, 2008, p. 13¹⁹²). Het is in deze geest dat Latour ook meewerkt aan tentoonstellingen

¹⁹² Latour heeft het in dit interview ook specifiek over het academisch milieu waar hij zegt dat ze « tellement pauvre, est tellement mal embouchée qu’on a énormément de difficulté à représenter tout simplement les êtres avec lesquels on doit poser et composer le monde » (p.14).

(bv. *Making Things Public*, 2005) en dramatiseringen van de problematiek (*Kosmokoloss: Eine Tragikomödie über das Klima und den Erdball*, 2011; *Gaia Global Circus*, 2015)¹⁹³. Het parlement moet de idee van verschillende en soms conflicterende belangen reflecteren waarbij het onmogelijk is dat één partij claimt “to represent the general will or the common good once and for all” (Latour, 2011c, p. 3).

Hoe moeten we naar de mens – de *anthropos* - kijken in de tijd van het antropoceen: “what sort of political animals do humans become when their bodies are to be coupled with an animated Gaia?” (Latour, 2013d, p. 58). Latour (2017b) formuleert hierop een antwoord door een tegenstelling te creëren tussen “de Mensen” (*the Humans*) en “de Aardbewoners” (*the Earthbound*) (p.347). De Mens omschrijft Latour als “the giant Atlas-like agent of history, as in so many 19th century myths” (2013d, p.115). Mensen zijn moderne, geëmancipeerde lieden die over de aarde zwerven, maar niet thuis zijn op de aarde:

Either they tell you that they belong to nowhere in particular, defined only by the fact that, thanks to their spiritual and moral quality, they have been able to free themselves from the harsh necessities of Nature; or they tell you that they fully belong to Nature and its realm of material necessity, but what they mean by materiality bears so little relation with the agencies they have previously de-animated, that the realm of necessity looks just as out-of-Earth as the realm of freedom. (Latour, 2013d, pp. 118-119).

Het antropoceen schuift in plaats van de Mens dus een nieuwe figuur naar voren: de Aardbewoner, die in tegenstelling tot zijn voorganger, de Mens, verstrengeld is in allerlei verbindingen en relaties. Was het devies van de moderne Mensen nog ‘plus ultra’¹⁹⁴, dan zal het devies van de Aardbewoners ‘plus intra’ (Latour, 2013d, p. 141) zijn en zullen zij de vraag van hun grenzen wel onderzoeken (2013d, p. 132). Tegenover de Mens die zich nog zorgen maakt over de ‘dood van God’ – zonder wie alles is toegestaan – en over de zinloosheid die hem in een betekenisloze wereld overvalt, riposteert Latour (2013b): “if Gaia is against us, then *not much* is permitted any longer”¹⁹⁵ (p.486).

Op dezelfde wijze als het parlement van de dingen een eind maakt aan de beperkte reikwijdte van representatie, maar niet aan het moderne instituut van de representatie zelf, zo wil Latours

¹⁹³ Andere niet klassiek academische evenementen waaraan Latour deelnam: een tentoonstelling (*Iconoclash*, 2002), een webopera (*Paris: Invisible City*, 2004), re-enactments (*The Tarde Durkheim Debate*, 2007; *Rhetoric and demonstration*, een debat tussen Einstein en Bergson, 2010).

¹⁹⁴ Dit is de wapenspreuk die in het begin van het moderne tijdperk gekozen werd door keizer Karel. Het was een variatie op ‘non plus ultra’, de tekst die Hercules volgens de overlevering had gegraveerd op de Zuilen van Hercules aan beide zijden van de Straat van Gibraltar om het einde van de wereld in de klassieke oudheid aan te duiden. Onder het bewind van Karel kende Spanje een immense koloniale expansie. Met het motto wilde hij laten zien dat de Straat van Gibraltar niet langer het einde van de wereld was en dat Spanjes aspiraties verder reikten.

¹⁹⁵ Dit is uiteraard een verwijzing naar Dostojevski’s *De gebroeders Karamazov* en existentialisten zoals Sartre.

nieuwe figuur van de Aardbewoner de mens niet verdringen, maar een nieuwe dimensie geven (2013d, p. 78). Noch wil Latour het moderne verhaal van emancipatie zomaar schrappen, wel wil hij het moderne narratief dat emancipatie resoluut op de voorgrond plaatst amenderen. De hedendaagse Prometheus is een “precautionary Prometheus” (Latour, 2008b, p. 8): emancipatie kan niet zonder een diepgaand besef van immer toenemende relaties en van mensen en niet-mensen die zich ontwikkelen in steeds inniger wordende, maar soms ook conflicterende verbindingen. Waar de moderne Mens de gestage progressie richting een Eden voortzette, bevindt de *anthropos* van het antropoceen in het “Babel after the fall of the giant Tower” (Latour, 2013d, p. 81).

5.2.2.3. Latours ‘quasi-subjecten’

Latour maakt komaf met de Objecten van de moderne Constitutie en zet hiervoor quasi-objecten (proposities, *modes of existence*) voor in de plaats. Op gelijkaardige wijze vervangt hij het Subject van de moderne Constitutie ook door quasi-subjecten. De kritiek op het moderne (autonome) Subject dateert al van de 19e eeuw. Romantische denkers, romanschrijvers van de realistische en naturalistische school, Freud... hadden er al op gewezen dat de mens geen geïsoleerd eiland is, maar dat we mede gevormd worden door ons biografische verleden, dat we geen baas in ‘eigen huis’ zijn enz. Wij zijn halfbakken subjecten.

Latours reden om van quasi-subjecten te spreken wijkt echter ook af van voornoemde kritiek: niet alleen mensen kunnen quasi-subjecten zijn, ook niet-mensen, dieren, planten, dingen enz. hebben vaak een actieve rol waarop andere(n) reageren. Actoren, mensen, personen zijn geen *stand-alone* entiteiten, maar hebben “*plug-ins*” nodig voor hun bestaan en hun handelen, d.w.z. scripts, verbindingen. Wij worden actoren, niet zozeer door onszelf op te vatten als subjecten die begiftigd zijn met een oorspronkelijke interioriteit, maar in confrontatie met de (natuurlijke en symbolische) werkelijkheid: “They [subjects], too, depend on a flood of entities allowing them to exist” (Latour, 2005c, p. 208).

But what about me, the ego? Am I not in the depth of my heart, in the circumvolutions of my brain, in the inner sanctum of my soul, in the vivacity of my spirit, an ‘individual’? Of course I am, but only as long as I have been individualized, spiritualized, interiorized. It is true that the circulation of these ‘subjectifiers’ is often more difficult to track. But if you search for them, you will find them all over the place: floods, rains, swarms of what could be called psycho-morphs because they literally lend you the shape of a psyche. (Latour, 2005c, p. 212)

Sommige *plug-ins* zijn eenvoudig zichtbaar, denk maar aan de officiële documenten die je nodig hebt opdat ‘jij’ als *iemand* wordt aangeduid. De *sans-papiers*, die in de straten van onze grootsteden rondzwerven, zullen je kunnen vertellen hoe moeilijk een bestaan zonder

dergelijke papieren is. Andere *plug-ins* zijn dan weer minder zichtbaar, maar laten bij nader inzien toch sporen na, aldus Latour (2005c, p. 209). Hoeveel bestaande ideeën, opvattingen, clichés moeten we niet hebben verorberd, vooraleer we zelf in staat zijn onze eigen mening te vormen en te uiten? Hoeveel emotionele reacties van onze ouders, vrienden of omgeving, romans, die we hebben gelezen, films die we hebben bekeken... hebben niet bijgedragen tot de vorming van ons eigen gevoelsleven? Om nog maar te zwijgen over de manier waarop we elkaar troosten, een cake bakken, onze haren brushen, opkomen voor onze rechten... Dan zijn er nog de *plug-ins* die ons als actoren de nodige tools verschaffen om zaken te kunnen interpreteren, om te (be)rekenen, om te kiezen. Ook hier heeft Latour het dan niet zozeer over grote machtsrelaties die ons in onze greep hebben, als consument bijvoorbeeld, maar over allerhande kleine elementen die al dan niet kunnen onderschrijven op basis hiervan te beslissen en te handelen: labels, merken, prijzen, consumentenmagazines, reclameadvertenties enz. Aan de oorsprong van vele van onze ideosyncrasieën staan vele mensen, gebeurtenissen, plaatsen, dingen... die we al lang zijn vergeten of waarvan we ons niet meer bewust zijn¹⁹⁶.

5.2.2.4. *Morele sensitiviteit*

Op vlak van moraliteit beweren de Modernen dat ze zich onderscheiden van andere culturen, omdat ze zoeken naar een *universele* moraal. Maar, zo stelt Latour (2013b, p. 458), “for morality to be universal, *it has to have access to a universe*.” Enerzijds willen de Modernen een universele moraal uitwerken; anderzijds snijden ze zichzelf af van de wereld, die zij reduceerden tot feiten - inert en gespeend van elke intrinsieke waarde - waarop wij onze waarden eventueel kunnen projecteren. Hun onderneming was dan ook tot mislukken gedoemd en liep uit op moreel pluralisme of moreel relativisme, zo klinkt het verdict van Latour.

Waar liep het volgens hem mank? De Modernen ontnamen zichzelf elk gevoel voor moraliteit door het spoor van de ervaring te verlaten en in plaats daarvan te stellen dat men zichzelf moest distantiëren van de bijzonderheden van concrete casussen – dat was een zaak van ethiek en deontologie - om zich te richten op het vinden van morele principes, zo luidt de diagnose van Latour (2013b, p. 456). Overeenkomstig zijn materialistische opvattingen van wat hij het *second empiricism* noemt (cf. supra), stelt hij dat er “*in things themselves [is] something that extends the moral sense . . . or permits the acquisition of a more refined moral sense*” (2013b, p. 457):

¹⁹⁶ Het gaat Latour (2005c) niet zozeer om grote krachten of machtsrelaties die aanwezig zijn in de maatschappij, maar om deze myriade aan kleine en grotere entiteiten/wezens waarmee we voortdurend in contact staan: “If you take each of the rubrics as the mere ‘expression’ of some dark social force, then their efficacy disappears. But if you remember that there is nothing beyond and beneath, that there is no rear-world of the social, then is it not fair to say that they make up a part of your own cherished intimacy? We are now familiar with what should no longer appear as a paradox: it’s precisely once the overall society disappears that the full range of what circulates ‘outside’ can be brought to the foreground” (p. 209).

“[T]he world *emits morality* toward anyone who possesses an instrument sensitive enough to register it” (2013b, p. 456). Latour spreekt over het ontwikkelen van een bepaalde “tonality of morality” (2013b, p. 458), het gevoelig worden voor een morele scrupule (“moral scruple”, 2013b, p. 459) die aan je knaagt:

Nothing changes, and yet everything changes, for everything has been taken up again, but by an original type of reprise: ‘Have I done the right thing or the wrong thing?’ . . . ‘Were we right? Perhaps we have to start all over again. *Let’s start all over again.*’ (Latour, 2013b, p. 459)

De morele mens beantwoordt de roep (“call”, 2013b, p. 457) of het appel (“appeal”, p. 457) die van buitenaf op hem toekomen en herbekijkt alles in het licht van een nieuwe vraag. Herbekijkt, want de beweging van een scrupule is tegengesteld aan de morele posities die moralisten *vooraf* innemen en die worden gekenmerkt door “its intransigence, by the absence of reprise, and thus by the *lack of scruples*” (p. 459).

Moreel spreken - *speaking ‘morally’*¹⁹⁷ – engageert iemand op een totaal andere manier dan wanneer men spreekt *over* morele problemen. Een artikel uit 2010, *Morality or moralism? An Exercise in Sensitization*, dat Latour samen met Emilie Hache schreef, illustreert goed wat hij hiermee bedoelt. In dit artikel vergelijken zij twee manieren om met morele vragen bezig te zijn: enerzijds moralisme, dat zich richt op de vraag welke wezens, op het continuüm mensen / niet-mensen, in staat zijn om ons moreel te interpellieren; anderzijds moraliteit, dat meer gericht is op de intensiteit van interpellatie die nodig is om een reactie te veroorzaken, ongeacht het type van wezen waarover het gaat. Zij doen dat a.d.h.v. de analyses van vier teksten die ik nu bondig zal weergeven.

De eerste tekst is van de hand van André Comte-Sponville, *Sur les droits des animaux* (1995) en behoort tot het genre van de morele reflectie. Zo lijkt het toch afgaande op de eerste zin: “Qu’est-ce qui est le plus grave: donner une gifle à un enfant, ou crever un œil à un chat ? » Er valt echter, aldus Hache en Latour, een decalage te bespeuren tussen het gegeven dat het onderwerp een morele vraag betreft enerzijds en het wat diffuse, maar toch aperte gevoel dat de tekst onverschillig en onbewogen staat t.o.v. zijn onderwerp. Dieren, de kat in dit geval, worden in de tekst ten tonele gevoerd als waren ze theaterrekwisieten. Hun aanwezigheid is puur passief: Comte-Sponville stelt dat de kat geen moraliteit bezit, noch de taal om zich morele vragen te stellen. De kat kan enkel het voorwerp uitmaken van een morele reflectie:

[L]es animaux sont au moins objets de la morale . . . alors qu’ils n’en sont pas, ou n’y sont pas, sujets. (Comte-Sponville, 1995, p. 140)

¹⁹⁷ Cf. *infra speaking ‘religiously’*. “[T]he adverb leads to a different proposition from the one associated with the corresponding domain” (2013b, p. 459).

Ce qui me paraît clair, c'est que l'intelligence des bêtes ne porte que sur des faits, pas sur des valeurs, en tout cas pas sur des valeurs morales, et que toute notion de *devoir*, sinon de faute, leur est étrangère. (Comte-Sponville, 1995, p. 141)

Of nog in de woorden van Hache en Latour (2010) : « His cat . . . 'on whose back' he reflects – is at no point a player. The author speaks in place of his cat, not in its name” (p.4). De kat van Comte-Sponville is een ding – in de banale zin van het woord – onbezield en geïnstrumentaliseerd. Volgens Hache en Latour getuigt de tekst dan ook van ongevoeligheid en een gebrek aan scrupules en zij stellen: “[I]f a text deals with objects as if they were only objects and does not bother about whether they might not be only objects, it is in this sense immoral” (p.4). De oorzaak hiervoor ligt volgens hen in de moderne epistemologie, die o.a. tot uiting komt in de volgende passage:

Le langage libère le désir du réel, et introduit dans le monde ce qui ne s'y trouve pas, ce qui ne peut pas s'y trouver : le sens, la valeur, l'idéal. Par quoi il permet ceci d'irréductiblement nouveau, et de proprement humain, qui est le devoir-être ou, disons, l'impératif catégorique de Kant : un discours qui ne dit pas ce qu'est le réel (en quoi le discours, même vrai, reste inessentiel : le réel prime) mais ce qu'il *doit* être (et que le réel ne saurait évidemment, à lui seul, contenir ou impliquer). (Comte-Sponville, 1995, p. 141)

De tekst bevat volgens Hache en Latour een specifieke epistemologische opvatting die ervan uitgaat dat de objectiviteit van de feiten die door de wetenschap worden ontdekt, totaal is, *le réel prime*. “Leur [des bêtes] silence est à l'indicatif” (Comte-Sponville, 1995, p. 141). Bij Comte-Sponville kijken we naar de wereld vanachter een glazen paneel. Dit houdt echter niet in dat we volgens hem bij dieren zomaar leed kunnen veroorzaken, zeker niet. Wel is het zo dat “l'humanité est le seul *sujet* possible du devoir et du droit, mais non leur seul *objet* possible . . . la nature n'est pas un sujet de droit, et c'est pourquoi . . . il n'y a aucun sens à parler d'un *contrat naturel* » (Comte-Sponville, 1995, pp. 142-143). Dieren, niet-mensen, kunnen ons dus niets vertellen over waarden en idealen, aangezien (morele) betekenis, enkel ontstaan via taal, die alleen mensen bezitten.

Waar Comte-Sponville zich onbewogen vertoont t.o.v. niet-mensen volgens de analyse van Hache en Latour is de auteur van de tweede tekst, een fragment uit *Critique of Judgement* (1987, § 28), Immanuel Kant nog wel gevoelig voor de dingen. Voor Kant is de situatie omgekeerd: de natuur is niet stom, maar ze maakt lawaai, ze bevreest ons, “it calls out to us with such force that we feel impotent, minute, silent before it” (Hache & Latour, 2010, p. 6):

[C]onsider bold, overhanging and, as it were, threatening rocks, thunderclouds piling up in the sky and moving about accompanied by lightning and thunderclaps, volcanoes with all their destructive power, hurricanes with all the devastation they leave behind, the boundless ocean heaved up, the high waterfall of a mighty river, and so on.

Compared to the might of these, our ability to resist becomes an insignificant trifle.
(Kant, 1987, p. 261)

Om moreel te worden in moderne zin is het noodzakelijk dat we beschutting zoeken tegen de wereld en naar de dingen kijken als een “spektakel” (Hache & Latour, 2010, p. 6): “Yet the sight of them becomes all the more attractive the more fearful it is, provided we are in a safe place” (Kant, 1987, p.261). De natuur moet eerst onschadelijk worden gemaakt, op afstand worden gebracht zodat *in* ons de stem van onze moraliteit kan weerklinken:

In the same way, though the irresistibility of nature’s might makes us, considered as natural beings, recognize our physical impotence, it reveals in us at the same time an ability to judge ourselves independent of nature . . . This keeps the humanity in our person from being degraded . . . (Kant, 1987, pp. 261-262)

Het doet Latour en Hache besluiten dat “in Kant the rivers, volcanoes, hurricanes and tsunamis do not commit us to anything – and that morality is heard only if we do not (or no longer) hear them” (p. 6). Bij Kant is de natuur nog wel degelijk een speler op het toneel, de natuur leeft en laat van zich horen, maar de mens keert zich van haar af om juist te kunnen oordelen: “The mind can feel its own sublimity, which lies in its vocation and elevates it even above nature . . . we must find ourselves safe in order to feel this exciting liking . . .” (Kant, 1987, p. 262). *In* de tekst wordt duidelijk dat deze distantie t.o.v. de natuur (die roept met een schrikwekkende en krachtige stem) om tot zijn moraalfilosofische visie te komen (de natuur kan ons niet langer vernederen, we staan boven haar) er niet vanzelf komt. Het is juist deze aarzeling – vóór de nakende scheiding tussen feiten en waarden, tussen amorele objecten en morele subjecten – die voor Latour en Hache (p. 7) het morele gehalte van Kants tekst vormt.

Waar bij Kant mensen doof moesten worden voor de roep van de natuur om te kunnen antwoorden op de stem van humaniteit binnenin hen, is zulke doofheid bij Serres en Lovelock, de twee volgende auteurs die de revue passeren, juist een kenmerk van immoraliteit. Laten we eerst naar het fragment uit *Statues* (Serres, 2014, p. 301 e.v.) kijken. Latour en Hache hebben deze tekst gekozen omdat hij reflecteert op de moeilijkheid om de aanwezigheid van de dingen te erkennen. Serres neemt in zijn tekst de mythe van Sisyfus als uitgangspunt. Iedereen houdt (morele) beschouwingen over de held Sisyfus die veroordeeld werd om steeds weer opnieuw het rotsblok de berg op te duwen. Hij werd de figuur *par excellence* van de absurditeit van onze menselijke conditie. Maar, zo stelt Serres (2014), we praten nooit over het rotsblok: “Nous laissons dans l’obscurité la chose: et pourtant elle tourne et retourne là » (p.303). Serres’ tekst is erop gericht om ons te doen voelen wat de mythe zegt over het rotsblok, hij zet ons ertoe aan om de ogen en de stem van het rotsblok te worden dat zich steeds in de schaduw van Sisyfus bevindt. Het rotsblok is niet langer louter een toneelrekwisiet van Sisyfus’ tragische verhaal. Daarom neemt de morele intensiteit in deze tekst ook toe, aldus Hache en Latour (p. 8). Bij het lezen van de mythe volstaat het niet langer om in het hoofd van Sisyfus te kijken, maar moeten we ook naar het rotsblok kijken. Het rotsblok is immers datgene wat Sisyfus doet handelen!

Onder invloed van de zwaartekracht rolt het rotsblok telkens weer naar beneden. Serres bedenkt een nieuwe manier van schrijven die probeert af te stappen van de ondeugdelijke opdeling tussen wetenschappelijke feiten en menselijke betekenissen: “If the rock ultimately has meaning (value), it is not *in spite of* what the sciences say about it but *thanks to* the sciences, which teach us that rocks are linked to us in a much more complex history” (Hache & Latour, 2010, p. 9).

In de laatste tekst, een fragment uit James Lovelocks *The Revenge of Gaia* (2007, p. 20 e.v.) is het glazen paneel vanwaar achter Comte-Sponville de wereld nog gade sloeg, onherroepelijk gebroken. Waar bij Kant het gevoel van de humaniteit in ons groter werd wanneer de roep van de natuur werd gedempt, is dit bij Lovelock, de laatste auteur die wordt besproken, omgekeerd (Hache & Latour, 2010, p. 6). Gaia verschijnt ten tonele als een wezen dat vragen stelt en om antwoorden vraagt en dat, als we haar stem niet horen, een vijand kan worden die wraak neemt. We moeten dit in overdrachtelijke zin begrijpen, zo onderstreept Lovelock (2007, p.20): “You will notice I am continuing to use the metaphor of ‘the living Earth’ for Gaia; but do not assume that I am thinking of the Earth as alive in a sentient way, or even alive like an animal or a bacterium.” Lovelock is er zich dus ten volle van bewust dat hij het als een metafoor gebruikt, als een *aide pensée*. Toch is dit metaforische taalgebruik meer dan een stilistische opsmuk van zijn tekst:

Metaphor is important because to deal with, understand, and even ameliorate the fix we are now in over global change requires us to know the true nature of the Earth and imagine it as the largest living thing in the solar system, not something inanimate like that disreputable contraption ‘spaceship Earth’ . . . Unless we see the Earth as a planet that behaves as if it were alive, at least to the extent of regulating its climate and chemistry, we will lack the will to change our way of life and to understand that we have made it our greatest enemy. (Lovelock, 2007, pp. 21-22)

De metafoor moet ons helpen om het politieke en morele vraagstuk van wederzijdse relaties, afhankelijkheden en verantwoordelijkheden tussen mensen en niet-mensen, de aarde, te heropenen (Hache & Latour, 2010, p. 10). De aarde wordt niet langer gepresenteerd als een inert object, zij reageert op de veranderingen die we haar laten ondergaan. Nogmaals, Lovelock ziet de Gaia niet als een persoon of een organisme, maar gebruikt deze antropomorfe benaming¹⁹⁸ als antidotum tegen een al te antropocentrische benadering (Hache & Latour, 2010, p. 11)¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Hache en Latour (2010, p. 11) wijzen op een soortgelijke antropomorfe benadering in de etologie. In een artikel, *Portrait de personne avec fourrure*, wijst Vinciane Despret erop dat onderzoekers de dieren die ze bestudeerden, namen gaven omdat deze moesten kunnen worden geïdentificeerd en herkend opdat ze beter zouden kunnen worden begrepen.

¹⁹⁹ Latour (2011d) onderstreept elders wel dat Gaia, wat hem betreft, een wetenschappelijk concept is: “the real interest of the concept [Gaia] he [Lovelock] assembled from bits and pieces, is that *it is*

Het gebruik van de metafoor zet ons ertoe aan om de ander te behandelen *alsof* het een persoon was. Hierdoor worden we ertoe aangemaand om ons ervoor te interesseren, om na te denken in termen van interactie en reactie. Lovelock maakt ons op die manier gevoelig en verantwoordelijk opdat we de roep van de werkelijkheid - waarvan we dachten dat ze stom en inert was - opnieuw zouden horen en zouden beantwoorden. Het huwelijk tussen wetenschappelijke data en het gebruik van metaforen geeft het probleem op een andere manier vorm en revitaliseert de morele en politieke vraag over middelen en doelen m.b.t. de natuur (Hache & Latour, 2010, p. 11).

Cruciaal in de analyse van Hache en Latour (2010) is hun zienswijze dat epistemologie – en vooral de waterdichte scheiding tussen subject en object - het morele vraagstuk beheerst (p. 8). Bij Comte-Sponville en Kant doorkruisen de stemmen van de feiten en de waarden elkaar niet. Voor Serres echter vormen deze twee stemmen de harmonie van hetzelfde muziekstuk, dezelfde roep. Bij Lovelock tot slot is de natuur een verontrustende kracht die ons interpelleert. Het is slechts wanneer we onze wetenschapstheorie (epistemologie) veranderen (Hache & Latour, 2010, p. 9), dat we de lijst van wezens op wier roep we zouden moeten antwoorden, kunnen uitbreiden en terug gevoelig kunnen worden voor hun appel.

Daarbij is het niet voldoende om een vaag, getroebleerd gevoel te hebben, om bezorgd te zijn zonder iets te ondernemen – krokodillentranen volstaan niet - we moeten ons ook engageren:

[We] have to *commit* to a new movement of exploration in order to verify the *overall quality* of all the links . . . What torments us is the commitment to a new adventure of verification of the thing about which the first scruple was just a fuzzy starting point. (Latour, 2013b, p. 460)

Meer dan voor de vraag wie er op basis van cognitieve en talige capaciteiten deel kan nemen aan het morele vraagstuk hebben Latour en Hache (2010) in hun analyse aandacht voor het herstel van de aarzeling, de scrupule m.b.t. de vraag welke wezens of entiteiten als middelen of doelen mogen worden beschouwd en voor de aandacht die wordt geschonken aan de wezens wier roep we beantwoorden door verantwoordelijk te worden.

Moral intensity increases with the scruples regarding the distribution of active and passive players, ends and means, things and objects, non-humans and humans, the rock and the one who pushes it. (Hache & Latour, 2010, p. 9)

assembled from bits and pieces, most of them coming from scientific disciplines” (p. 9). Gaia is geen synoniem van het moderne concept van Natuur. In tegenstelling tot de Natuur is zij niet onverschillig ten aanzien van de mens, integendeel, zij reageert op ons menselijk handelen. Evenmin is zij een soort van moedergodin die om ons zou geven. Bovendien gebruikt Latour het woord wetenschap niet in een modern epistemologische zin, om een onderscheid aan te geven tussen rationaliteit en irrationaliteit of natuur en politiek, maar in een kosmologische of beter kosmopolitieke betekenis, als een figuur die verschillende entiteiten, menselijke en niet-menselijke, tracht onder te brengen in een collectief, dat evenwel geen afgeronde eenheid vormt.

Deze scrupule, deze aarzeling, die ons opnieuw deze vragen doet stellen, maakt de kern uit van een echte morele houding. De *infelicity conditions* van [MOR] zijn er dan ook in gelegen wanneer de *reprise* van deze vragen wordt opgeschort, wanneer we stoppen met ons zorgen te maken en wanneer we onze aarzelingen en scrupules vervangen door morele principes die ons aangeleverd worden vanuit een extern, transcendent gezichtspunt. Dit gevaar loert voortdurend om de hoek, ook vanuit religieuze hoek, maar, zo stelt Latour (2013b), “[i]n taking this position, one is betraying religion as much as morality. The malediction of *negligence*” (p. 460).

5.2.3. Afsluitende reflecties: de mens niet tegenover, maar als deel van de werkelijkheid

Op het eerste gezicht lijken Latour en Taylor in hun mensopvatting erg van elkaar te verschillen. Latour kant zich tegen een al te rigide opsplitsing van mensen en niet-mensen, natuur en cultuur:

Nous ne partons pas des hommes, ce tard venu, ni du langage, plus tardif encore. Le monde du sens et le monde de l'être sont un seul et même monde, celui de la traduction, de la substitution, de la délégation, de la passe. (Latour, 1991, p. 176)

Bij Taylor staat de mens als moreel, talig en cultureel ingebed wezen centraal. Toch zijn er ook raakvlakken, die mijns inziens interessant zijn voor een verdere reflectie over levensbeschouwelijke vorming (zie deel IV).

Taylor ziet de mens bovenal als een wezen dat zich de morele vraag stelt naar wie hij ten diepste wil zijn, welke de sterke waarderingen zijn waarnaar hij wil leven. Het antwoord op deze vraag komt niet zomaar tot stand, maar ontwikkelt zich in dialoog met (significante) anderen en tegen de onvermijdelijke achtergrond van een culturele horizon. Het negeren van deze horizon noemt hij ‘atomism of meaning’ (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 37), naar analogie van de term ‘atomisme van de input’ (cf. 5.3.3.3.1.): woorden krijgen hun betekenis doordat ze worden gekoppeld aan een object in een verhouding van ‘benaming’ of ‘aanduiding’. Het is de taalopvatting waartegen de latere Wittgenstein zich kantte: een groot deel van Wittgensteins argument in zijn *Filosofische onderzoeken* is erin gelegen, volgens Taylor en Dreyfus (2015, p. 38), om te laten zien dat de voorwaarden om taal te begrijpen gelegen is in het reeds sterk ontwikkelde inzicht²⁰⁰

²⁰⁰ Dit inzicht heeft geen betrekking op de individuele woorden, maar op de ‘taalspelen’ waarin deze woorden voorkomen en ten slotte op de hele manier van leven (*form of life*) waarin deze spelen betekenis hebben.

van de spreker in de taal en in de plaats van een woord in die taal²⁰¹. Het benoemen van iets lijkt een eenvoudige, op zichzelf staande bewerking, maar dan vergeet je – zo stellen zij refererend naar Wittgenstein – dat er al veel in de taal moet zijn voorbereid, wil het benoemen überhaupt zin hebben. Tegenover deze atomistische opvatting plaatsen zij een eerder holistische opvatting: als men een uitspraak of een (verwoorde) ervaring werkelijk wil begrijpen, dan is een verheldering van de achtergrond in al zijn rijkdom en diversiteit noodzakelijk.

De mens verschijnt hier als een cultureel en talig wezen dat betekenis geeft aan zijn leven en de inerte wereld die hem omringt, zo zou de kritiek van Latour kunnen luiden. Toch legt ook Taylor meermaals de nadruk op het feit dat deze morele vragen ook niet los kunnen worden gezien van de werkelijkheid waarmee wij gelieerd zijn en waar ook een moreel appel van uitgaat. Onze morele visie is met andere woorden niet enkel *een visie op* een verder passieve werkelijkheid, maar vormt zich *in relatie met* deze werkelijkheid. We zijn er ten diepste mee verbonden. Het is volgens Taylor vandaag net problematisch dat de betekenisvolle wederzijdse relatie tussen de mens en de werkelijkheid die hem omringt, is verstoord (Goldstein, 2018, p. 781). Onze relatie tot de wereld wordt gekenmerkt door een gebrek aan resonantie. De betekenis die de verschillende wezens en entiteiten in voorbije tijden kregen in de ‘grote keten van het zijn’ heeft moeten plaats ruimen voor een opvatting waarin de natuur wordt gezien als het geesteloze materiaal dat vaak wordt ingezet in een niet-afnemend exploitatieproces ten behoeve van de mens. Taylor noch Latour zijn tegen wetenschappelijk-technologische ontwikkelingen, maar kanten zich wel beiden tegen eenzijdige ontwikkelingen in onze omgang met en ons denken over de natuur. De moderne mens beschouwt zichzelf niet langer als een onderdeel van het netwerk waarmee hij verbonden is (cf. Taylors *porous self*, Latours *quasi-subjects*), maar ziet zichzelf los hiervan, in ongebonden vrijheid tegenover de passieve, stilzwijgende massa die de wereld geworden is (cf. Taylors *buffered / punctual self*)²⁰².

Zowel Taylor als Latour proberen de mens en de werkelijkheid waarvan hij deel uitmaakt, opnieuw met elkaar te laten resoneren. Wat Latour betreft, is dit reeds duidelijk geworden uit de bovenstaande bespreking van zijn werk. Laat ik daarom nog wat dieper op Taylors geschriften ingaan om te kijken op welke manier hij het contact met de werkelijkheid wil herstellen. Hij doet dit door wat hij “de verkenning van orde via persoonlijke resonantie” (Taylor, 1989, p. 511 e.v.) noemt om op die manier morele bronnen – die ons appelleren en zodoende onze morele persoonlijkheid vormen – te omschrijven. De taal hiervoor vindt hij o.a. bij schrijvers uit de 19e, begin 20e eeuw. Rilke bijvoorbeeld geeft volgens Taylor (1989, p.513) woorden aan het gegeven dat de wereld niet eenvoudigweg een allegaartje van objecten is, die wij kunnen gebruiken, maar dat zij meer van ons vraagt. Rilke geeft hieraan onder meer uitdrukking in beelden - zoals

²⁰¹ Cf. Wittgenstein (1976, p. 137, par. 257): “En als we het er over hebben dat iemand een bepaalde pijn een naam geeft, dan is de grammatica van het woord ‘pijn’ hier hetgeen er is voorbereid; zij wijst de plaats aan waar het nieuwe woord wordt opgesteld.”

²⁰² De concepten *porous self* en *quasi-subjects* zijn niet identiek, maar duiden beide wel op een poging om boven de moderne dichotomie van object vs. subject uit te gaan.

‘loven’ (*loben*), ‘innerlijke wereld’ (*Weltinnenraum*) – die lijken te verzoeken om aandacht, om zorgvuldig onderzoek, om respect voor wat er is, om scrupule, zou Latour zeggen. Niet alleen schrijvers en kunstenaars kunnen hieraan uitdrukking geven, ook de filosofie kan hiertoe pogingen ondernemen, al maakt het filosofische (taal)gereedschap op dit vlak van de filosofen eerder de monteurs in de pits en de kunstenaar de autocoureur om het contact met de wereld echt te *realiseren*, aldus Taylor (1989, p. 512). Al zou ik durven stellen dat de metafysisch-ontologische ideeën van Latour een voortreffelijke poging zijn om de verschillende melodieën uit de werkelijkheid opnieuw met elkaar te laten weerklinken.

Men zou kunnen opwerpen dat Taylors concept van ‘persoonlijke resonantie’ in feite de boedelscheiding tussen object en subject in stand houdt. Toch is dit niet zo: “[T]his ‘grasping of an order which is inseparably indexed to a personal vision’, leads out of the crude dualism between subjectivity and objectivity” (Goldstein, 2018, p. 783). Taylor (1989) zelf waarschuwt ook voor een al te subjectivistische vertekening van dit gegeven in het instrumentalisme en ideologieën van persoonlijke vervulling: “[T]his demand, though connected with what we are as language beings, is not simply one of self-fulfilment. *It emanates from the world* [nadruk toegevoegd]” (p. 513). Deze verkenning door persoonlijke resonantie is bovendien niet enkel relevant in het licht van onze ontwikkeling als morele wezens, maar ook in het licht van de ecologische crisis waarin we ons bevinden: “It would greatly help in staving off ecological disaster if we could recover a sense of the demand that our natural surrounding and wilderness make on us” (p. 513).

Evenals Latour kant Taylor zich tegen een morele opvatting die eenzijdig uitgaat van procedures en principes, die soms zelfs theologisch gemotiveerd worden (cf. de geboden komen van God) (Taylor, 1989, p.512). En evenals Latour maant Taylor (1989) ons aan om meer sensibel te worden voor de werkelijkheid om ons heen, voor “the way we are set in nature and among others, as a locus of moral sources” (p. 513). Het grote verschil tussen Latour en Taylor ligt mijns inziens in de rol die zij aan taal toekennen. Voor Taylor ontwikkelt en onderhoudt de mens in belangrijke mate via taal de verhouding en omgang met zichzelf, de anderen en de wereld. Voor Latour is taal slechts een van de manieren waarop translaties en mediaties tussen actoren zich voltrekken. De mens kan zich volgens hem niet op een uitzonderlijk voetstuk plaatsen op basis van zijn talige en reflexief-cognitieve capaciteiten. Ik volg Latour hierin – en ik denk dat ook Taylor dit voor groot stuk zou doen – maar toch meen ik, met Taylor, dat taal (in zijn verschillende uitdrukkingsvormen) een belangrijke sleutel vormt om de specifieke wijze waarop de mens met de wereld interageert te begrijpen:

[O]ur languages are responding to something, trying to articulate something in the human condition. If we want to say that language or culture, in forming our worlds, mediates our contact with the universe and with our human nature, we would have to add that our language doesn’t exhaust this contact. (Dreyfus & Taylor, 2015, pp. 128-129)

Ook Latours opvattingen over de morele sensitiviteit die hij ontwaart *in* de teksten en metaforen van Serres en Lovelock getuigen hiervan mijns inziens. De kunstwerken waarnaar hij verwijst om zijn betoog te illustreren, om ons iets te laten (in)zien, getuigen hiervan. In feite getuigt het retorische en stilistische vuurwerk van zijn eigen spreken en schrijven hiervan, van de manier waarop hij onze visie op en onze omgang met de realiteit wil veranderen, wil ontdoen van het moderne korset waarin het zit, getuigt het van de wijze waarop hij ons meer gevoelig wil maken voor de verschillende actoren die in de werkelijkheid doende zijn. Ook zijn omschrijving van religie als o.m. “a loving word . . . words that bear beings capable of renewing those to whom they are addressed” (Latour, 2013b, pp. 302-303) geeft te kennen dat hij misschien een grotere rol aan taal toekent dan hij zelf wil toegeven. In zijn poging om – nogmaals, terecht – de mens van zijn ontologische piëdestal te halen en op gelijke voet te brengen met andere actanten, miskent hij mijns inziens toch de rol van taal. Andere actanten hebben ook een *vorm van agency*, hanteren vaak ook een *vorm van taal*. Echter, “they are ‘real participants’ . . . But there are *ways* [nadruk toegevoegd] to be ‘participants’ in ‘assemblages’”, zo stelt Akeel Bilgrami (Bennett & Bilgrami, 2021, p. 266)²⁰³. Mensen beschikken nu eenmaal over een bepaalde vorm van sensibiteit, die in grote mate met onze talige en reflexieve vermogens verbonden is. Ongetwijfeld hebben andere actanten ook soortgelijke vermogens – die soms in bepaalde opzichten erg aanleunen bij die van de mens – daar gaat het niet om. Het gaat er om de specifieke talig-reflexieve manier waarop de mens op de werkelijkheid betrokken is te articuleren. Zeker als men het heeft over vorming, die de werkelijkheid via verschillende talen (constatief en performatief, wetenschappelijk en literair, via woord, beeld, geluid en op tactiele wijze) probeert te ontsluiten.

De menselijke impact op de wereld (cf. het antropoceen) maakt een dergelijke talig-morele reflectie ook noodzakelijk. Latours concept van het ‘parlement van de dingen’²⁰⁴ waarin mensen (wetenschappers, filosofen, kunstenaars enz.) optreden als de *spokesmen* van andere entiteiten ontsnapt niet aan Taylors vragen naar bijvoorbeeld *strong evaluations*. Wat niet wegneemt dat Latour een zeer belangrijke bijdrage heeft geleverd voor de ontwikkeling van onze moreel-religieuze gevoeligheid en dus ook voor de wijze waarop wij sterke waarderingen uitspreken.

²⁰³ Dit artikel, dat in feite uit twee stukken bestaat waarin Bennett en Bilgrami reageren op elkaars ideeën, reflecteert gedeeltelijk de verschillen die er bestaan tussen Latour en Taylor. Jane Bennett met o.a. haar boek *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (2010) leunt aan bij Latours positie, naar wie zij ook verwijst; Akeel Bilgrami sluit eerder aan bij Taylors opvattingen.

²⁰⁴ Het parlement van de dingen is een interessante denkpiste, maar er zijn nog steeds vragen die enigszins onbeantwoord blijven: wie bepaalt welke belangen moeten vertegenwoordigd worden? Wie stelt de vertegenwoordigers van de verschillende partijen aan? Volgens welke principes zullen de verschillende belangen tegen elkaar worden afgewogen? (cf. Watkin, 2016, p. 197; Weyns, 2019).

5.3.De context (I): de moderne tijd

5.3.1.Taylor: de grandeur en de misère van de moderniteit

5.3.1.1.De moderniteit als spanningsveld

In *Sources of the Self* (1989)²⁰⁵ integreert Taylor zijn hermeneutische opvatting van de menselijke persoon in een onderzoek naar de oorsprong van het moderne zelfconcept en zijn interne conflicten. De aanzet hiertoe had hij al gegeven in zijn studie over Hegel (*Hegel*, 1975). Taylor beschouwt Hegels filosofie als een geslaagde weergave van de spanning waarin de moderne tijd zich bevindt, namelijk die tussen verlichting en romantiek. De denkers van de verlichting (Kant, Locke, Voltaire, Diderot) beschouwen de mens als een vrij individu dat zichzelf kan bepalen door middel van de rede; de samenleving kan men vormgeven met behulp van wetenschap en techniek. Hierdoor geraken mensen van langsom meer onttrokken aan tradities en de natuur, terwijl het geloof in de maakbare samenleving toeneemt. De romantische denkers (Rousseau, Goethe, Herder) daarentegen leggen de nadruk op de verbondenheid van de mens met de natuur, de taal en cultuur van de gemeenschap en op het belang van gevoel en emotie. Zij willen de oorspronkelijke eenheid herstellen. In het spanningsveld tussen verlichting en romantiek zijn veel tegenstellingen ontstaan die nog tot op de dag van vandaag doorwerken: natuur-cultuur, vrijheid-verbondenheid, individu-gemeenschap, hechting-onthechting. Taylor vindt zich in Hegels analyses van vele moderne conflicten; in de oplossing die Hegel voorstelt – de verbondenheid vatten in één groot systeem – kan hij zich minder vinden. Wel neemt hij de gedachte over dat individuele vrijheid pas betekenis krijgt als zij ingebed is in traditie en gemeenschap. Taylor (2000a) wil in feite “herstelwerkzaamheden” (p. 35) uitvoeren. Net zoals in *The Malaise of Modernity* (heruitgegeven als *The Ethics of Authenticity*, 1991b; Nederlandse vertaling *De Malaise van de Moderniteit*, 2000a), een boekje dat een reeks radiovoordrachten bundelt waarin Taylor de kern van *Sources of the Self* weergeeft, wil hij in *Sources of the Self* een kritische analyse van onze tijd geven waarbij hij oog heeft voor zowel de tekorten als de verwezenlijkingen van onze moderne westerse cultuur. Zoals Guido Vanheeswijck terecht opmerkt, geeft in feite de Franse titel van dit boek, *Grandeur et misère de la modernité*, de inzet van Taylors werk beter weer: hij thematiseert hierbij zowel de mogelijkheden als de moeilijkheden die de moderne mens ondervindt in zijn zoektocht naar autonomie en identiteit, oftewel in zijn persoonswording.

²⁰⁵ Uit de titel, *Sources of the Self*, blijkt ook het belang dat Taylor hecht aan geschiedenis. Zijn aanpak is historisch, hij gaat op zoek naar de bronnen die bepalend zijn geweest voor het ontstaan en de ontwikkeling van het moderne zelf. We kunnen immers onszelf niet verstaan als we onze complexe wordingsgeschiedenis niet begrijpen, aldus Taylor.

In *De malaise van de moderniteit* (2000a) geeft Taylor een beknopt overzicht van zijn analyse van het moderne tijdperk. Hij gaat hiervoor de discussie aan met een paar westerse cultuurcritici die het ideaal van zelfontplooiing en zelfbeschikking op de korrel nemen en verantwoordelijk achten voor vele moderne kwalen. Zo hekelt Allan Bloom het culturele relativisme en uit Christopher Lasch zijn kritiek op het narcistische ik-tijdperk. Kritiek die vaak uitmondt in een pleidooi om oude waarden en normen en sociale verbanden te herstellen.

Taylor is genuanceerder in zijn diagnose: niet het individualisme op zich is aansprakelijk voor vele van onze hedendaagse politieke en morele zorgen, maar wel een specifieke, uitgezuiverde vorm daarvan. Het gaat daarbij om een conceptie en manifestatie van individualisme waarin de harde kern van de menselijke persoon soeverein en onaantastbaar wordt geacht en de wereld als een schouwtoneel verschijnt waarin dat individu een geheel van mogelijkheden en middelen ontmoet waarmee het zichzelf ongehinderd kan ontplooiën. Voor Taylor is de wereld evenwel niet enkel het decor waartegen ons leven zich afspeelt en waarmee wij naar gelieven ons voordeel kunnen doen, maar zij vormt ook een cruciale factor in verbinding en in wisselwerking waarmee wij ons leven leiden. In eerste instantie gaat dit bij Taylor om de sociale en culturele omgeving die de voedingsbodem is van de wijze waarop wij ons als persoon ontwikkelen: “Het individu kan pas voor zichzelf ontdekken wat waardevol is op basis van noties van waarde die door de samenleving worden aangereikt” (Houtepen, 2000, p.14; zie ook Taylors visie op de mens als een *self-interpreting language animal*). In tweede instantie betreft dit ook Taylors visie op de mens als een *embedded being*, een wezen dat op een belichaamde manier op de wereld is betrokken en zijn ecologische betrokkenheid. Kortom, de mens is niet radicaal onthecht van de (sociale en materiële) wereld, maar is er op een innige manier op betrokken. Laten we Taylors analyse wat van naderbij bekijken.

5.3.1.2. De drie euvels van de moderniteit

Een eerste ontwikkeling die verstoring werkt, is het atomaire individualisme dat door een wegebbende morele horizon een verlies van zin veroorzaakt. In de moderne wereld hebben individuen het recht om een eigen invulling te geven aan het goede leven en om hun eigen levenskeuzes te maken; het zijn rechten die beschermd worden door de juridische systemen van de moderne democratie. Deze moderne vrijheid is tot stand gekomen doordat wij ons ontworstelden aan oudere morele horizons. Mensen beschouwden zich in premoderne tijden als een deel van een groter geheel²⁰⁶ en de dingen die hen omgaven waren niet slechts potentiële instrumenten en grondstoffen voor onze plannen en ondernemingen, maar zij bezaten een betekenis die zij ontvingen door hun plek in de keten van het zijn. Het wegvallen van deze bredere sociale en kosmische horizons was in bepaalde opzichten zeker een

²⁰⁶ Vaak was dit een kosmische orde, een ‘grote keten van het zijn’.

bevrijding, maar het bracht ook een gevoel van malaise met zich mee: er lijkt niets anders meer over te blijven dan “zielige behaaglijkheid”, zo benoemt Taylor dit gevoel met een verwijzing naar *Also sprach Zarathustra*²⁰⁷, mensen hebben niet langer het gevoel dat er een hoger goed is; de democratische gelijkheid schijnt de blik te vernauwen op het eigen leven “et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur” (2000a, p. 17), zo citeert hij uit *De la démocratie* van De Tocqueville.

Ten tweede gaat het wegvallen van voorgenoemde ordes gepaard met het “primaat van de instrumentele rede” (2000a, p. 18) dat een gevoel van verval op gebied van de doelstellingen die we hanteren, teweeg brengt. Het gaat om een type van rationaliteit dat gericht is op het zo efficiënt mogelijk inzetten van middelen om vooropgestelde doelen te bereiken. Zodra de wezens die ons omringen, hun betekenis verloren die hoorde bij hun plaats in de keten van het zijn, werden zij slechts elementen in het raderwerk van onze projecten. Ook dit bracht een gevoel van onbehagen met zich mee: de instrumentele rede die haar tentakels uitspreidt over domeinen waar andere waarden of criteria zouden moeten gelden dan maximale efficiëntie of kosten-batenoverwegingen. Denk maar aan de manier waarop men zich bedient van de eisen van de economische groei om de ongelijkmatige verdeling van rijkdom of de *collateral damage* die wordt toegebracht aan het milieu te billijken. De moderne mens heeft daardoor vaak het gevoel van in een ‘ijzeren kooi’ (Weber) te zitten, gevangen in een raderwerk van onpersoonlijke mechanismen waaraan moeilijk te ontkomen valt.

Het technisch-bureaucratische bestel waarin we leven, tot slot leidt uiteindelijk tot een gevoel van beperking van onze vrijheid en keuzemogelijkheden. Dit gevoel van machteloosheid zorgt voor een steeds afnemende betrokkenheid en participatie m.b.t. het publieke en politieke leven. Het doet ons uiteindelijk eindigen als individuen die zich terugtrekken op het eiland van de privésfeer om daar alleen nog maar te genieten van de geneugtes die het leven te bieden heeft.

5.3.1.3. *Taylor's herstelwerkzaamheden*

Voor Taylor bestaat er geen eenvoudige oplossing om uit dit gevoel van malaise te geraken. Het antwoord is niet gelegen “in een simpele ruilhandel tussen de voor- en nadelen van bijvoorbeeld individualisme, technologie en bureaucratisch bestuur. Het karakter van de moderne cultuur is daarvoor te subtiel en te complex” (Taylor, 2000a, p. 24). Taylor is van oordeel dat het moderne ideaal van zelfverwerkelijking enerzijds voor positieve veranderingen heeft gezorgd, maar dat het anderzijds ook veel mensen ertoe gebracht heeft om zaken die hen overstijgen, uit het oog te verliezen. Evenzeer is Taylor van mening dat de keuzevrijheid die het moderne individu heeft om zijn eigen idee van het goede leven te vormen, ontegenzeggelijk een positieve evolutie is, maar

²⁰⁷ Zarathustras Vorrede, par. 3: “Erbärmliches Behagen”.

hij kant zich evengoed tegen wat hij “zacht relativisme” (2000a, p. 29) noemt, het taboe om welk zedelijk ideaal dan ook als hoger te beschouwen en te verdedigen. Een ander, hiermee enigszins verbonden probleem dat Taylor (2000a) aanhaalt, is dat van “het morele subjectivisme” (p.30), de opvatting dat morele standpunten slechts worden ingenomen, omdat wij er ons toe aangetrokken voelen los van andere redenen die het louter subjectieve gevoel overstijgen. Opnieuw, Taylor (2000a) wijst de waarde van de mogelijkheid om een authentiek leven te leiden niet af, maar wijst wel op “de veronachtzaming van alles wat het zelf overstijgt . . . : om het verleden als irrelevant te verwerpen, of de aanspraken van het burgerschap te ontkennen, of de plicht tot solidariteit, of de eisen van het milieu” (p. 34).

Taylor (2000a) wijst bepaalde verworvenheden van de moderniteit niet af, maar stelt wel voor om “herstelwerkzaamheden” (p. 35) uit te voeren, correcties op de misgroei in sommige ontwikkelingen. Ten aanzien van het atomisme van het moderne individualisme en subjectivisme voert Taylor (2000a) een eerste hersteloperatie uit door te wijzen op het dialogische karakter van het leven (p. 43). In eerste instantie krijgt dit een sociaal-culturele invulling: de mens wordt pas ten volle een persoon doordat hij in relatie met anderen ‘talen’ verwerft om zich uit te drukken. Dingen krijgen bovendien pas belang en betekenis binnen een “horizon” van belangrijke vragen en begrijpelijkheid (p. 47). Het is net het uitsluiten van aanspraken van buiten het zelf²⁰⁸ dat leidt tot versmalde, vervlakte en narcistische vormen van authenticiteit: “We are tempted to draw to limits of our life too narrowly to be concerned exclusively with a narrow range of internally-generated goals” (Taylor, 2007a, p. 338).

Het moderne ideaal van vrijheid en autonomie gaat ook gepaard met de epistemologische visie op het individu dat zijn eigen oordeel vormt en zijn levensdoelen in zichzelf vindt. Deze visie is verbonden met het beeld van de mens als een subject dat zich in zijn (morele) identiteitsbepaling niet langer laat aanspreken door de natuurlijke en sociale werkelijkheid buiten hem, maar zich hiervan heeft onthecht. Taylor (1995b) noemt dit het ‘punctuele zelf’ dat een instrumentele omgang heeft met de wereld ten voordele van enkel zichzelf (p. 7). Hij corrigeert deze epistemologische opvatting door hier een andere ontologische visie tegenover te zetten. Zo zal hij – o.a. a.d.h.v. van het werk van Merleau-Ponty²⁰⁹ – betogen dat wij geen wezens zijn met een bewustzijn en rationeel vermogen in een geobjectiveerd lichaam, maar direct en lichamelijk betrokken op de wereld via onze zintuigen: “[O]ur primary opening to this world, the inescapable background to all others [other ways of having a world, eg. theoretical], is through perception” (Taylor, 1995b, p. 23). Deze opvatting daagt de moderne epistemologische visie uit die stelt dat we slechts of voornamelijk met de wereld interageren

²⁰⁸ Taylor geeft een zeer brede invulling aan datgene wat aanspraak op ons kan maken: de geschiedenis, de natuur, medemensen, plichten van het burgerschap, de stem van God enz.

²⁰⁹ Merleau-Ponty ondersteunt zijn these van belichaamde betrokkenheid op de wereld vanuit zijn analyse van de perceptie. De perceptie gaat volgens hem vooraf aan alle vormen van reflectie. Daarom spreekt hij ook van een *corps phénoménal*: mijn lijf weet veel over de wereld waarvan ik me als reflecterend wezen niet bewust ben (Kwant, 2001, p. 427).

via de mentale representaties die we ervan vormen. Taylor bekritiseert hiermee Descartes' gemedieerde kentheorie, die volgens hem deel uitmaakte van de wetenschappelijke revolutie van de 17e eeuw. Dit denkbeeld heeft men geëxtrapoleerd naar tal van andere domeinen (humane wetenschappen, politiek enz.) waar het soms nefaste effecten heeft, omdat het andere perspectieven en factoren onderbelicht laat. Zo heeft dit epistemologische denkbeeld tot gevolg dat de kennis over het zelf vaak prioritair wordt gezien t.a.v. kennis van de externe realiteit en anderen, dat de kennis over de realiteit in de vorm van feiten voorrang heeft op de waarde en betekenis die we aan dingen hechten enz. (Taylor, 2007b, p. 60; zie verder infra voor zijn ontologische opvattingen).

5.3.2. Latours analyse van de moderne Constitutie: 'We zijn nooit modern geweest.'

Latours onderzoek in het domein van de wetenschappen en de technologie heeft niet alleen geleid tot alternatieve analyses en bevindingen in de discipline van de *science studies*, hij heeft het conceptueel apparaat dat uit dit onderzoek was voortgekomen, ook gebruikt om andere kwesties te analyseren: de ecologische problematiek, de rol van de wetenschappen in de democratie... tot uiteindelijk de manier waarop wij onszelf als (post)moderne mensen begrijpen. En dit zelfbeeld is problematisch, aldus Latour.

Wat is dit zelfbeeld? Voor lange tijd leek dit antwoord evident: wij, westerlingen, hebben onszelf modern verklaard, d.w.z. niet langer gebonden door sociale praktijken en waarden van traditionele samenlevingen. We zijn verlicht of, om het met Kants beroemde woorden te zeggen, we zijn bevrijd van de onszelf opgelegde onmondigheid. De wetenschappen stellen ons in staat om de natuur op rationele wijze te doorgronden en te beheersen; de democratische rechtsorde garandeert onze politieke vrijheid. Dit zijn de twee hoekstenen van de samenlevingen die wij als 'modern' bestempelen. Gelijklopend hiermee heeft een toenemende specialisatie ervoor gezorgd dat de samenleving werd opgesplitst in verschillende (functie)domeinen met elk hun eigen taken en rollen (cf. 4.1.2.). Ondanks de kritiek op de schaduwzijden en gebreken van het moderne project²¹⁰ blijft het toch de blauwdruk waarop veel van ons denken en handelen is gebaseerd.

²¹⁰ Denk bijvoorbeeld aan Weber (bv. de 'ijzeren kooi' van de bureaucratische rationaliteit, de onttovering van de wereld en het verlies aan betekenis); de Frankfurter Schule (met hun vraag naar waarom de verlichting, met zijn nadruk op de rede en de instrumentele rede, had geleid tot kapitalistische exploitatie, de eendimensionale mens enz., veeleer dan tot vrijheid en emancipatie; de kritiek van antropologen als Clifford Geertz (1983) die met de nodige ironie opmerkt bij het bestuderen van andere culturen: "[W]e have here events, rules, politics, customs, beliefs, sentiments, symbols, procedures, and metaphysics put together in so unfamiliar and ingenious a way as to make any mere contrast of 'is' and 'ought' seem – how shall I put it? – primitive" (p. 179); of het scepticisme van postmoderne denkers die alle metaverhalen deconstrueerden.

Maar zijn we wel zo modern als we denken, zo vraagt Latour zich af wanneer hij in de krant een artikel leest over het groter wordende gat in de ozonlaag, over de beslissing van de CEO's van chemiereuzen om de schadelijke cfk's te vervangen, over regeringsleiders die zich mengen in discussies over chemie, koelkasten en aerosolen, over – enkele paragrafen verder – meteorologen die het niet eens zijn met scheikundigen en spreken over cyclische fluctuaties... De *captains of industry* en de regeringsleiders beginnen van de weeromstuit te twijfelen over de te nemen maatregelen. En dit allemaal in een en hetzelfde artikel!

Le même article mêle ainsi réactions chimiques et réactions politiques. Un même fil attache la plus ésotérique des sciences et la plus basse politique, le ciel le plus lointain et telle usine dans la banlieue de Lyon, le danger le plus global et les prochaines élections, ou le prochain conseil d'administration. Les tailles, les enjeux, les durées, les acteurs ne sont pas comparables et pourtant les voilà dans la même histoire. (Latour, 1991, p. 8)

In een modern bestel zou men toch verwachten dat wetenschap, economie en politiek duidelijk afgebakende domeinen zijn met elk hun eigen instituties, methodes en procedures en geen potpourri van wetenschappers, CEO's en politici, feiten en waarden, kennis en twijfels, menselijke activiteiten en natuurlijke fenomenen die zich afspelen in de stratosfeer enz. We lijken geconfronteerd te worden met problemen/kwesties waarin al deze zaken en belangen met elkaar samenhangen en een gordiaanse knoop vormen. Het is deze knoop die Latour wil ontwarren in *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), *An Inquiry into Modes of Existences* (2013b) en andere geschriften.

In *Nous n'avons jamais été modernes* formuleert hij de hypothese van zijn onderneming (1991, pp. 20-21). Het woord 'modern' duidt op twee sets van praktijken die geheel verschillend zijn en die – om doeltreffend te blijven – duidelijk onderscheiden moeten blijven, maar die dit niet zijn gebleven. Het eerste type van praktijken creëert door 'vertaling' ("*traduction*", "*médiation*") mengelingen van soorten 'wezens' die geheel nieuw zijn, mixen (*hybrides*) van natuur en cultuur. Het tweede type van praktijken creëert door 'zuivering' ("*purification*") twee domeinen die ontologisch volledig onderscheiden zijn: dat van mensen enerzijds en dat van niet-mensen anderzijds. Volgens Latour is het eigen aan de modernen dat zij deze twee praktijken volledig gescheiden van elkaar zien. Het krantenartikel uit het voorbeeld hierboven is een illustratie van de eerste set van praktijken die een netwerk van hybriden voortbrengt; de tweede set brengt een zuivere opsplitsing aan tussen de menselijke sfeer van waarden en belangen en de onttoverde sfeer van een zielloze wereld. 'De moderne Constitutie', zoals Latour het noemt, zorgt voor een compartimentering tussen de Natuur (het domein van de natuurwetenschappen, van objecten en van de naakte feiten van de natuurlijke werkelijkheid,) en de Samenleving (het

domein van politiek en cultuur, alle menselijke activiteiten en interpretaties, waarden, symbolische constructies)²¹¹.

De moderne Constitutie biedt ons bovendien een aantal spelregels; Latour noemt ze “garanties” (1991, p. 47 e.v.). Ten eerste verklaart zij dat (ontologisch gesproken) de Natuur niet is gemaakt door of voor de mensen en dat zij ons in die zin transcendeert; zij was er altijd al en wij – of althans de natuurwetenschappers – onthullen er slechts geleidelijk aan de geheimen van. Het gaat om wat we de ‘wet van de natuur’ noemen, iets waar niet aan te tornen valt en wat voorspelbaar is²¹². De samenleving daarentegen is wel gemaakt door en voor mensen en is in die zin immanent; zij is een artificiële constructie die voortdurend door ons toedoen van vorm wordt veranderd. Ten tweede verklaart de moderne Constitutie – paradoxalerwijs – dat de Natuur (vanuit epistemologisch standpunt²¹³) zich richt op de fenomenologische wereld zoals die voor ons toegankelijk is via onze verstandscategorieën en dat onze kennis erover is gemedieerd of zelfs in een laboratorium artificieel is geconstrueerd. De Natuur is vanuit dit perspectief immanent. Aan de andere kant overstijgt (transcendeert) de samenleving ons – ondanks haar geconstrueerde, menselijke karakter – en worden we door haar gemobiliseerd. Deze eerste twee garanties vormen twee tegenstrijdige asymmetrieën die een derde garantie opschoot (cf. *purification*) tot een zuivere symmetrie van twee absoluut gescheiden domeinen, Natuur en Samenleving²¹⁴. Er is een complete boedelscheiding tussen de natuurlijke en sociale werkelijkheid; én er is een totale separatie tussen translatieprocessen (die zich afspelen in de constructie van de natuur in laboratoria en van de maatschappij in allerlei sociale praktijken) en zuiveringsprocessen (die ervoor zorgen dat deze twee sferen als ontologisch verschillend worden gezien). Het is deze dubbele houding die het discours van de modernen zo onoverwinnelijk maakt:

[I]ls peuvent mobiliser la nature au cœur des relations sociales, tout en la laissant infiniment éloignée des hommes; ils sont libres de faire et défaire leur société, tout en rendant ses lois inéluctables, nécessaires et absolues. (Latour, 1991, p. 56).

²¹¹ Uiteraard ontkennen heel wat denkers niet dat er een wereld daarbuiten is waarmee mensen verbonden zijn: mensen hebben water, voedsel, energie enz. nodig. Toch blijft de moderne Constitutie in het denken en handelen van de mens overeind.

²¹² De modernen bekritisieren andere, niet-moderne wereldbeelden die dit (in wezen autoritaire, transcendente) beeld van de natuur niet aanhangen, dan ook door te stellen dat hun blik vertroebeld wordt door de vooroordelen en kromme redeneringen van een cultureel en ideologisch bepaald menselijk standpunt.

²¹³ De kwalificaties ‘ontologisch’ en ‘epistemologisch’ zijn door De Vries (2016) aangebracht in zijn bespreking van deze garanties (pp. 126-127).

²¹⁴ Latour gebruikt hoofdletters voor deze woorden om hun connotatie met transcendentie te onderstrepen en het gegeven dat ze door de modernen onttrokken werden uit de ontologie van actoren en gebeurtenissen die werkzaam blijven in de echte wereld.

Tot slot voegt Latour nog een vierde garantie toe: “le Dieu barré” (1991, p. 50; zie infra secularisatie).

Het essentiële punt van de moderne Constitutie, zo onderstreept hij, is dat het translatieproces, dat de hybriden aan elkaar linkt, onzichtbaar wordt gemaakt: “La Constitution moderne permet . . . la prolifération démultipliée des hybrides dont elle nie l’existence et même la possibilité” (Latour, 1991, p. 53).

Latour duidt de moderniteit in termen van haar politieke epistemologie. De moderne Constitutie hanteert in Latours analyse een wereldbeeld en een “political epistemology” (Latour, 2015a, p. 5), die reductionistische categorieën oplegt aan een wereld die in feite bestaat uit een pluraliteit aan actoren²¹⁵. Zij doet de diverse stemmen van de veelvormige werkelijkheid teniet en heeft daardoor een depoliterende²¹⁶ werking:

This strange political epistemology was a rival of religion [REF•POL] before it took religion’s place, through a sort of moral rationalism, by claiming to reign over all metalanguage in the name of the ‘scientific view of the world’ [REF•DC]. (Latour, 2013b, p. 329)

Door te stellen dat we nooit modern zijn geweest, vraagt Latour eigenlijk om datgene wat we in feite altijd al – zij het onuitgesproken – hebben gedaan, te erkennen. Hij verdedigt daarmee onze beschaving die de wetenschappen, onze rechtsorde, politiek systeem enz. heeft voortgebracht. Beschaving moeten we dan niet opvatten als modern vooruitgangdenken, maar

²¹⁵ Een vergelijkbare analyse maakt Stephen Toulmin in *Kosmopolis* (1990), waarnaar Latour ook verwijst (bv. in Godmer & Smadja, 2012, p. 123 en in Latour, 2017a, pp. 261-270). In de 16e eeuw doet er zich volgens Toulmin een drastische transformatie voor die leidt tot een nieuw wereldbeeld: een transformatie van een premodern naar een modern denken dat wordt belichaamd door Montaigne en Descartes. Het premoderne rationalisme werd volgens hem gekenmerkt door twee elementen. Ten eerste een pluralisme dat gevoelig was voor het gegeven dat betekenis en waarheid in verschillende discoursen kan worden weergegeven (natuurfilosofie, religie, recht, retoriek enz.). De complexiteit en heterogeniteit van de wereld werd gezien in het licht van de verschillende actoren waaruit de wereld bestond en de smeltkroes waaruit de rationaliteit zelf bestond en niet als een bron van verwarring die ontrafeld en overwonnen moest worden. Ten tweede hanteerde de premoderne vorm van rationaliteit geen metanarratief: haar epistemologie was lokaal en gebonden en ontvankelijk voor correcties en verfijningen door nieuwe ervaringen en gebeurtenissen. Ook Stephen Gaukroger (2006) maakt een soortgelijke constatering wanneer hij de transitie naar de moderniteit beschrijft als “the gradual assimilation of all cognitive values to scientific ones” (p. 11).

²¹⁶ Latour (2004b) verstaat politiek niet zozeer in haar moderne betekenis, d.w.z. de strijd en uiteindelijk het compromis dat gevonden wordt tussen verschillende menselijke belangen (gescheiden van de belangen van niet-mensen), maar als een geleidelijke samenstelling van een gemeenschappelijke wereld rekening houdende met alle handelingsvermogens die in een collectief aanwezig zijn (p. 359); zie verder infra.

als “la *civilité* avec laquelle un collectif²¹⁷ se laisse inquiéter par ceux qu’il a pourtant explicitement rejetés » (Latour, 2004b, p. 275).

Latours analyse van de moderniteit staat niet op zichzelf, maar is in feite een voorbereiding tot iets anders: niet tot een terugkeer naar een premoderne stand van zaken, maar tot een situatie die hij ‘niet-moderniteit’ noemt en die gekarakteriseerd wordt door een heel ander “system of coordinates” (2013b, p. xxvi) waarop rationaliteit geënt is. “Modernity and nonmodernity therefore name the difference between rationality as meta-logic and rationality as logistics” (Howles, 2018, p. 110). De moderne Constitutie met ‘onze’²¹⁸ universele waarden brokkelt af wanneer het begrip van de hybride werkelijkheid met zijn veelheid aan actoren toeneemt (cf. infra). Paradoxaalwijs is de huidige ecologische crisis een reden om optimistisch te zijn over de toekomst, omdat zij de (moderne) mens ertoe dwingt om de epistemologische categorieën die hij gebruikt, fundamenteel te herzien. Het biedt de kans “to repair and pursue the modernist experience at a more fundamental level” (Latour, 2009a, p. 462) (cf. infra).

Bevrijd, kritisch en autonoom konden de Modernen degenen die het licht nog niet hadden gezien, hekelen en bekritisieren: “Dévoiler, telle était notre tâche sacrée à nous, les modernes. Révéler sous les fausses consciences les vrais calculs ou sous les faux calculs les vrais intérêts » (Latour, 1991, p. 65). Daartegenover stelt Latour (1991) dat we niet langer nóg kritischer moeten willen zijn of het wantrouwen²¹⁹ nog meer moeten koesteren, maar dat we een niet-moderne of amoderne houding moeten aannemen, “qui déploie au lieu dévoiler, qui ajoute au lieu de retrancher, qui fraternise au lieu de dénoncer” (p. 69). Reeds gedurende enkele decennia staat de moderne Constitutie onder druk, het wordt steeds moeilijker om feiten en waarden, het menselijke en het niet-menselijke netjes van elkaar te scheiden.

Niet-modern of amodern zijn wil zeggen dat we ons niet vastpinnen op een essentie of een bepaalde metalogica, maar net de diversiteit aan levensvormen en entiteiten en hun onderlinge relaties ten volle erkennen:

²¹⁷ Latour (2004b) gebruikt het woord collectief i.p.v. maatschappij (*société*), omdat de maatschappij uitgaat van een slechte verdeling van het gezag (*pouvoir*) tussen natuur en cultuur. Het collectief verenigt echter eerst de natuur en de maatschappij in eenzelfde plenum om vandaaruit nieuwe vragen te stellen vanuit een nieuwe *trias politica* (p. 351).

²¹⁸ Latour verwijst ook regelmatig naar auteurs zoals Edwin Hutchins, Eduardo Viveiros de Castro en vooral Philippe Descola om te tonen dat de epistemologie van het moderne Westen een purificatie inhoudt van een veelzijdige werkelijkheid die beter is begrepen door andere groepen van personen of tijdens andere periodes. Zie bv. Hutchins (1995), *Cognition in the Wild*; Viveiros de Castro (2009), *Métaphysiques cannibales: lignes d’anthropologie post-structurale*; Descola (2005), *Par-delà nature et culture*. Latour legt het belang van deze denkers voor hem uit in Latour (2015).

²¹⁹ Wellicht doelt Latour hiermee op de postmodernisten, waartoe hij zelf – tegen zijn wil in – ook soms wordt gerekend. Over het postmodernisme zegt hij (1991): “Le postmodernisme est un symptôme et non pas une solution fraîche . . . il ne sait pas faire autre chose que prolonger la critique sans croire pour autant à ses fondements . . . Que leur reste-t-il ? Des instants sans attache et des dénonciations sans fondement puisque les postmodernes ne croient plus aux raisons qui leur permettraient de dénoncer et de s’indigner » (p.68).

Lorsque nous abandonnons le monde moderne, nous ne tombons pas . . . sur une essence, mais sur un processus, sur un mouvement, un passage, littéralement, une passe, au sens de ce mot dans les jeux de balle. Nous partons d'une existence continuée et risquée – continuée parce qu'elle est risquée – et non pas d'une essence ; nous partons de la mise en présence et non pas de la permanence. (Latour, 1991, p. 176)

Latour wil geen nieuwe utopische visie uitwerken die tegengesteld is aan de moderniteit, maar terug aan de oppervlakte laten komen wat in het zuiveringsproces van het moderne discours steeds verdonkeremaand is geweest: "Loin de dessiner un monde à venir, nous n'avons fait que rattraper le temps perdu en mettant des mots sur des alliances, des congrégations, des synergies qui existent déjà partout et que seuls les préjugés anciens nous interdisaient de voir » (Latour, 2004b, p. 220). Latours benadering is niet postmodern of antimodern, maar « amodern : zij wil niet voorbij de verlichting, maar ontkent dat we überhaupt ooit modern zijn geweest" (Verbeek, 2011, p. 438). In de plaats van de oude, moderne Constitutie wil hij een nieuwe Constitutie ontwerpen. Latour geeft het woord constitutie een metafysische betekenis²²⁰ (Latour, 2004b, pp. 351-352) waarbij de oude Constitutie verwijst naar de moderne opdeling tussen mensen en niet-mensen, subjecten en objecten en naar de macht die zij toebedeeld krijgen (op grond van o.a. hun taalkundige en intentionele capaciteiten). Bij het opstellen van de nieuwe Constitutie vraagt Latour (2004b) om een kleine, maar cruciale toegift: "[J]e ne demande qu'une minuscule concession: qu'on étende la question de la démocratie aux non-humains" (p. 294). Is het immers dat niet wat wetenschappers in feite altijd al hebben willen doen, de niet-mensen, de natuur laten 'spreken'? De fout die ze gemaakt hebben, is er volgens Latour in gelegen dat ze dit doel wilden bereiken door te snel de kortere weg van de *matters of fact* in te slaan en daardoor de dingen buiten het publieke debat te plaatsen. Zou het in de plaats daarvan niet beter zijn om een nieuwe Constitutie te ontwerpen, zo stelt Latour zich de vraag (2004b): "Ne peut-on pas obtenir, il est vrai plus douloureusement, plus laborieusement, des garanties bien supérieures si les humains ne sont plus seuls à élaborer leur République²²¹, leur chose commune ? » (p. 294).

Latours analyse van de niet-moderniteit is vooral uitgewerkt in een *An Inquiry into Modes of Existence* (2013b). Hij legt uit hoe rationaliteit kan worden benaderd zonder beroep te doen op een metalogica (een logos die losstaat van de wereld en die deze transcendeert; 'being-as-being'), maar op een logica die steunt op immanente, lokale, contingente bewegingen van actoren in relatie tot elkaar ('being-as-other', cf. infra); actoren wiens verscheidenheid en

²²⁰ Latour zet het woord Constitutie af tegen de woorden cultuur en structuur, omdat dit eerste woord enkel het menselijke insluit en het tweede woord een wat passieve connotatie heeft (iets wat ons overkomt), terwijl de opsplitsing tussen mensen en niet-mensen volgens hem een expliciete, doelbewuste act van de modernen is.

²²¹ Republiek moet aldus Latour (2004b, pp. 360-361) niet opgevat worden als een gezelschap van mensen, noch in de betekenis van een soort universaliteit waarbij de mens is losgeknipt van alle traditionele, archaische waarden, maar in etymologische zin, als een *res publica*, een gemeenschappelijke zaak, een publiek *ding* (zie ook 3.5.2.).

veelvuldigheid niet ingeperkt zijn door het 'korset' van de moderne Constitutie (Latour, 2013c, p. 35). Latour exploreert de articulaties van deze niet-moderne rationaliteit zoals ze zich voordoen in verschillende *modes of existence* (zo genoemd naar het boek van Etienne Souriau, *Les différents modes d'existence*; 2012, p. 549; 2013b, p. 146; zie verder infra) .

5.3.3. Afsluitende reflecties: *modernity revisited*

Het verdict over de verwezenlijkingen van de moderniteit is niet over heel de lijn negatief voor Latour en Taylor. Taylor erkent dat de ontwikkelingen van wetenschap en techniek vaak tot voordelige successen hebben geleid, maar waarschuwt anderzijds voor de al te grote invloed van de instrumentele rede die ons ertoe aanzet om eenzijdig technologisch-wetenschappelijke oplossingen voor problemen te zoeken²²². Ook Latour is niet tegen wetenschap en techniek (cf. *Aramis or the Love of Technology*, 1996), maar wil eerder correcties aanbrengen in onze visie erop.

De moderne Constitutie die Latour schetst, vindt – mutatis mutandis - zijn equivalent in Taylors *modern social imaginaries*. In beide gevallen gaat het om analyses van de moderniteit die niet alleen veranderingen in de (academische) ideeëngeschiedenis willen beschrijven, maar ook op een dieper niveau willen analyseren op welke manier deze wijzigingen doorwerken op ons alledaagse denken en handelen²²³.

Waar Taylor en Latour zich beiden tegen kanten, zijn mijns inziens de uitwassen en het (reductionistische) wereldbeeld van de moderniteit. Taylor heeft het over het moderne, punctuele zelf dat in een soort zelfreferentiële vrijheid leeft, los van anderen en de externe werkelijkheid; verder klaagt hij de moderne epistemologie aan, die enkel kennis over de wereld in de vorm van wetenschappelijke feiten als echte kennis beschouwt ten koste van de morele betekenis en waarde van de dingen. Latour heeft het over de inperkende en depolitiserende epistemologie van de modernen en stelt een amodern collectief van mensen en niet-mensen in de plaats. Hij stelt dat de menselijke vrijheid maar kan worden begrepen in relatie en wisselwerking met andere actanten en niet als pure, ongebonden vrijheid:

Mais l'astuce de Sartre, qui le [l'humain] définit par une existence libre s'extirpant d'une nature dénuée de signification, nous est évidemment interdite puisque nous avons rendu l'action, la volonté, la signification et la parole même à tous les quasi-objets. Il n'existe plus de pratico-inerte pour y engluer la pure liberté de l'existence humaine. (Latour, 1991, p. 186)

²²² Denk maar aan de zogenaamde ecomodernisten die het ecologische probleem willen oplossen d.m.v. technologie, terwijl er vaak (ook) andersoortige oplossingen moeten worden gezocht.

²²³ Howles (2018) zegt over Latours constitutie: "This constitution should be understood . . . as an unwritten and yet potent codification of an ideology and worldview" (p.93).

Ook Taylor verwijst naar Sartre in een gesprek met Ger Groot (1998, p. 272) om zijn positie duidelijk te maken aan hand van een anekdote uit *L'existentialisme est un humanisme*. Daarin vertelt Sartre over een student wiens broer gesneuveld is tijdens WO II en die hem om raad komt vragen. De student weet niet of hij ten strijde moet trekken om zijn broer te wreken of dat hij bij zijn moeder moet blijven wiens enige steun en toeverlaat hij nog is (de vader had met de moeder gebroken). Het antwoord van Sartre luidt (1996, p.46): “Vous êtes libre, choisissez, c'est-à-dire inventez. Aucune morale générale ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire ; il n'y a pas de signe dans le monde. » Volgens Sartre maakt de mens zijn eigen waarden ('inventez') en is er niets in de wereld dat hem daarbij tot leidraad dient. Nee, riposteert Taylor hierop, waarden zijn geen waarden omdat wij ze tot waarden maken. Wij kunnen op gebied van zin en waarden niet *ex nihilo* beginnen en pretenderen de betekenis van het leven zelf voort te brengen, dat gebeurt steeds tegen de achtergrond van “onontkoombare horizons” (Taylor, 2000a).

In Taylors werk neemt de menselijke persoon een centrale plaats in. Maar voortdurend wijst hij op het dialogische karakter van het bestaan. Dit kent in zijn werk eerst en vooral een sociaal-culturele invulling: de mens kan zich pas ten volle ontplooiën in dialoog met anderen en de samenleving. “We are each inducted into the practices of coping as social ‘games’ or activities . . . we are part of social action”, zo stelt hij (Taylor, 2007b, p. 60). Toch is het mijn inziens niet zo dat Taylor een antropocentrisme aanhangt (cf. supra ‘antropologische visie’). Voortdurend wijst hij ook op niet-menselijke (f)actoren – die hij bestempelt als “constitutive goods”, die moreel aanspraak op ons (kunnen) maken, en wijst hij op het risico wanneer we met deze stemmen geen rekening houden: “It seems to me that every anthropocentrism pays a terrible price in impoverishment in this regard. Deep ecologists²²⁴ tend to concur from one point of view; theists from another. And I am driven to this position from both” (Taylor, 1994, p. 213; zie ook supra). Glen Lehman (2015) vat de inzet van een belangrijk deel van Taylors werk als volgt samen: “One of Taylor’s principal aims is to reveal the anthropocentric limitations within exclusive humanism, which cuts people off from the possibility that there exist other sources of the self” (p. 9).

Taylor heeft dus zeker wel oog voor de natuurlijke werkelijkheid die ons omringt en hij erkent tevens dat de wetenschappelijke benadering niet de enige manier is waarop mensen in interactie moeten treden met de natuurlijke omgeving. Toch onderscheidt hij zich ook op een

²²⁴ *Deep ecology* is een milieufilosofie die in de jaren 1970 is ontwikkeld door de Noorse filosoof Arne Næss. De basisgedachte van deze beweging is de idee dat de natuur, los van het nut voor de mens, een zelfstandige, intrinsieke waarde heeft. De verscheidenheid en de rijkdom van verschillende levensvormen zijn op zichzelf waardevol. De natuur, die wordt beschouwd als een integraal systeem, kan niet enkel als grondstof voor consumptie en productie worden gezien. Het niet-menselijke leven moet evenzeer als de mens kunnen floreren. De mens is deel van de natuur en heeft daarbinnen geen bijzondere importantie. De term *deep ecology* wordt gebruikt in contrast met een ecologisch denken dat de natuur herleidt tot een middel en hulpbronnen waarover de mens vrijelijk kan beschikken en dat vaak technische oplossingen voor de milieuproblematiek voorstelt (de zogenoemde *shallow ecology*). *Deep ecology* stelt dus een heroriëntatie in het denken en handelen voor die opkomt voor de rechten van alle soorten en daarmee ingaat tegen een antropocentrische visie die de mens centraal stelt en prioriteit geeft.

aantal vlakken van de diepe ecologen. Bijvoorbeeld wanneer zij de waarde van de natuur als een geïsoleerd gegeven beschouwen en boven andere waarden plaatsen; Taylor daarentegen benadrukt de rol van dialoog en democratische processen om ecologische bekommernissen te articuleren (Lehman, 2015, p. 12).

Taylor daagt het naturalistische wereldbeeld uit dat gepaard gaat met een visie op de mens als een onthecht subject, los van de wereld. Taylor noemt het daarom ook *Closed World Structure* (CWS) (2007a, *passim*; 2007b, p. 60). Op gelijkaardige wijze verzet Latour zich tegen elke vorm van eenzijdig denken, tegen het verdonkeremanen van tal van andere (f)actoren met zijn kritiek op de zuivering van moderne Constitutie en wil hij in zijn kosmopolitieke programma een stem geven aan alle actanten. In tegenstelling tot de moderne Mens erkennen Latours Aardbewoners dat ze gesitueerd zijn. Het moderne ideaal van emancipatie en onthechting (“ni Dieu ni maître!”) is in een impasse beland. Vrijheid moet niet langer (modern) worden omschreven als vrij van verbindingen, maar wordt “le droit de n’être pas pas privé des liens qui font exister, liens vidés de tout idéal de détermination . . .” (Latour, 2009b, p. 122). De oude, moderne tegenstelling tussen onthecht en gebonden moet worden ingeruild door een nieuw onderscheid, nl. dat tussen slechte en goede (ver)bindingen.

5.4.De context (II): secularisatie

5.4.1.Taylor: het zigzag parcours van de secularisatie

5.4.1.1.Taylor's secularisatiethese

Het opzet van *A Secular Age* (2007a) is analoog aan dat van *Sources of the Self*: de aanpak is ook hier historisch en opnieuw wil hij via genuanceerde stellingnames zowel de pijnpunten²²⁵ als de waarde van religie en secularisering opsporen.

In *A Secular Age* (2007a) stelt Taylor zich als doel om de context of het referentiekader te onderzoeken waarin alle overtuigingen (zowel *belief* als *unbelief*) zich vandaag bevinden, hun *conditions of belief* (cf. het laatste deel). Het betreft een doorlichting van wat filosofen in de traditie van Wittgenstein en Heidegger ‘de achtergrond’ (*background*) noemen die – vaak impliciet – een rol speelt in onze opvattingen en handelingen (p. 13). Hij doet dit door de transcendentale voorwaarden bloot te leggen van de verschuiving die zich in het moderne, westerse denken heeft voorgedaan: de verandering van een situatie waarin theïstisch geloof een vanzelfsprekendheid was - “the era of ‘naïve’ religious faith” (p. 19) - in de richting van een

²²⁵ Lehman (2015) verwoordt dit als volgt: “In *A Secular Age* he now offers an exhaustive account of the rise of a secular culture and the costs it can create for our being-in-the-world” (p. 13).

situatie waarin dit geloof – ook voor gelovigen – slechts één mogelijkheid naast vele andere is (p. 25) (het fundamenteel optionele karakter van onze geloofsovertuigingen). We leven immers allemaal in wat Taylor een *immanent frame* noemt (2007a, hfst.15). Dit *immanent frame* is niet zomaar gelijk te stellen met het seculiere tijdsgewricht waarin we (in het Westen) leven (Latré, 2018, p. 47). Het moet op een specifieke manier begrepen worden, net zoals Taylors analyse van het secularisatieproces ook afwijkt van twee klassieke opvattingen die vaak de boventoon voeren. Deze laatste zijn sociologische en filosofische visies die secularisatie voornamelijk zien als een terugtreden van religie uit de publieke ruimte en een verlies aan maatschappelijke invloed van de kerk (secularisering 1) en als een verzwakking van het geloof in (de private ruimte van) het leven van de individuele mens (secularisering 2). Secularisatie wordt vanuit deze perspectieven doorgaans verklaard vanuit de opkomst van de moderne natuurwetenschappen en de - daarmee verbonden - zich steeds verdere ontwikkelende technologie of vanuit sociologische verschijnselen zoals industrialisering, verstedelijking en differentiatie waarbij taken als onderwijs en gezondheidszorg, die traditioneel in handen van de kerk waren, geleidelijk aan zelfstandige instituties worden (cf. deel II, 4.1) ²²⁶. In deze visies worden secularisatie en religie vaak diametraal tegenover elkaar geplaatst: religie wordt gezien als irrationeel en secularisering als de uitkomst van rationele en wetenschappelijke vooruitgang.

Tegen het einde van de jaren 1970 en in het begin van de jaren 1980 kwam deze klassieke seculariseringsthese echter op de helling te staan: verschillende religieuze verschijnselen en bewegingen leverden in die tijd stof voor een ‘revenge of facts’ waarvoor de sociologie de ogen niet kon sluiten (Vanheeswijck & Latré, 2018, p. 90). Al eerder hadden andere denkers elementen van een alternatieve secularisatiethese (secularisering 3) uitgewerkt²²⁷: Max Weber had al aangegeven dat secularisering niet helemaal losstond van religie door te wijzen op het ontstaan van het kapitalisme en de protestantse wortels ervan; in het kielzog van Weber volgden enerzijds Karl Löwith die de wending van de premoderne naar de moderne cultuur kenschetste als een illegitieme overdracht van elementen die eerst religieus van aard waren geweest naar een wereldlijk niveau; anderzijds was er Hans Blumenberg die reageert op de stelling van Löwith en de moderne vooruitgangsidee niet als een geseculariseerde vorm van het geloof in een transcendent einddoel ziet, maar als een reactie op het nominalistische beeld van een almachtige, volkomen transcendente God (*deus absconditus*) van zestiende- en zeventiende-eeuwers, die geen andere uitweg meer zagen dan zelf hun lot in handen te nemen en met behulp van hun eigen rationaliteit heer en meester te worden van de natuur.

Marcel Gauchet, een denker met wie Taylor veel overeenkomsten vertoont, verbreedt in zijn analyses van het seculariseringsproces zowel de rol van het christendom als die van de

²²⁶ Een van de bekendste vertegenwoordigers onder de sociologen is Peter Berger (*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, 1967); in de filosofie vermelden we o.a. het positivisme van Auguste Comte.

²²⁷ Voor een meer omstandige uiteenzetting hierover en Taylors positie in deze discussie, waarop ik mij hier o.m. baseer, zie o.a. Vanheeswijck & Latré, 2018.

moderniteit en plaatst deze ontwikkeling bovendien in de ruimere context van de algemene geschiedenis van de religie. In zijn *Le Désenchantement du Monde: Une histoire politique de la religion* (1986) beschrijft hij de politieke ontwikkeling van de moderniteit als een gestage wending van heteronomie naar autonomie. Deze evolutie vindt plaats tegen de achtergrond van een dynamiek waarin het transcendente, dat aanvankelijk verstrengeld was met het immanente, door een sterke articulatie van dit transcendente langzaam wegrijft van de immanente wereld. De zogenaamde axiale periode²²⁸ bestempelt hij als een cruciale stap in de ontwikkeling van dit ontologische dualisme. Het christendom, 'de religie van de uittocht uit de religie'²²⁹, is de voorlaatste stap in dit proces dat voltooid wordt door de opkomst van de moderne wetenschap, de verlichting, het historische bewustzijn en de Franse Revolutie waarmee de menselijke ervaring van het goddelijke transcendente ten slotte uitdooft.

Taylor schrijft het voorwoord (1997) bij de Engelse vertaling van *Le Désenchantement du Monde*. Daarin wordt duidelijk dat hun beider interpretaties van de relatie tussen moderniteit en religie goeddeels overeenstemmen, maar dat er ook punten van verschil zijn. Taylor situeert Gauchets boek in de durkheimiaanse traditie (1997, p. x), d.w.z. dat hij religie benadert als een cultureel fenomeen. Niet-culturele theorieën gaan ervan uit dat mensen vroeger voor dezelfde vragen en uitdagingen werden gesteld als wij nu, maar dat er in de loop der tijd sprake is van een ontwikkeling, een voortschrijdend inzicht. Zo deden mensen in premoderne tijden bij het formuleren van antwoorden op hun vragen beroep op bijvoorbeeld het geloof in een hogere werkelijkheid. Tijdens de moderniteit heeft de mens dan geleidelijk aan deze referenties aan een transcendente dimensie weggehaald in zijn antwoorden op deze vragen. Culturele theorieën – zoals die van Taylor en Gauchet – hechten echter veel belang aan de sociale, psychologische en culturele achtergrond waartegen deze veranderingen in ideeën en verbeeldingen (*imaginaries*) zich afspelen. De verstaanshorizon van onze voorouders was met andere woorden wezenlijk anders, wat een invloed had op de vragen die zij zich stelden en de manier waarop zij in hun antwoorden hun relatie tot de wereld, de anderen, het goede enz. zagen (Taylor, 1995a). In deze zin verschilt Taylors *Reform Master Narrative* (RMN), zoals hij zijn aanpak zelf omschrijft, van wat hij de *Intellectual Deviation Story* (IDS) noemt (2007a, p. 774), zoals Blumenbergs these die de nadruk legt op de onbegrensde macht en wilsvrijheid van God in de laat-nominalistische theologie. Hij prijst de merites van de IDS, maar beschouwt zijn RMN als een aanvulling en een verruiming. Ten eerste beschouwt Taylor secularisering als een breder fenomeen en niet enkel als een idee dat voortkomt uit theoretische, filosofische en theologische

²²⁸ De axiale periode is de periode van 800 tot 200 v. Chr. waarin radicale culturele veranderingen plaatsvonden: o.a. de opkomst van de Griekse metafysica, het confucianisme, het boeddhisme.

²²⁹ Gauchet wijst op de beslissende rol van het protestantisme in dit proces. In tegenstelling tot zijn katholieke tegenhanger, die de nadruk legt op de incarnatie als innige band tussen het transcendente en het immanente, heeft volgens Gauchet het protestantisme de afstand tot God vergroot door de nadruk die het legde op de rol van de menselijke subjectiviteit in de wereld en de menselijke afhankelijkheid van een onkenbare God.

controverses; ten tweede vult hij het aan met de beschrijving van de manier waarop deze ideeën het wereldbeeld van de hele maatschappij zijn gaan vormen. Taylor gebruikt daarom de term *social imaginaries*²³⁰, om te benadrukken dat mensen hun leefwereld niet alleen op een theoretische manier in kaart brengen, maar ook traditionele gebruiken, sociale conventies, economische regels, mythen en verhalen hun leefwereld vormgeven.

Taylor's positie wijkt ook op een aantal punten af van die van Gauchet. Gauchet, zo schrijft Taylor verder in het voorwoord, stelt dat sterk religieus bewogen individuen – Jezus, Boeddha, Confucius enz. – door hun optreden structurele veranderingen hebben veroorzaakt waardoor de gestalte van religies veranderde. Zij hebben m.a.w. een beweging in gang gezet die een breuk veroorzaakte in het toenmalige (religieuze) wereldbeeld. Zo is religie doorheen de tijd van gedaante veranderd: van een wereldorde waarin alles een geheel vormde, alles vastlag en er weinig ruimte was voor eigen reflectie en initiatief om deze orde te veranderen naar een meer gefragmenteerde en individuele spirituele zoektocht. Gauchet, zo stelt Taylor, concipieert religie als een soort van gedeelde manier van leven (1997, p. xiii). Taylor is het deels eens met deze visie, maar stelt vragen bij de beweegredenen van deze ontwikkelingen. Volgens hem werden de evoluties die Jezus, Boeddha, Sint-Franciscus enz. hebben teweeggebracht, niet zozeer ingegeven omdat ze andere antwoorden zochten op zingelevingsvragen (Wie zijn wij? Wat is de betekenis van de dingen?). Moeten deze religieuze transformaties niet ook en vooral worden verklaard door te veronderstellen dat datgene waartoe zij zich verhouden – God, Nirwana enz. – ook werkelijk bestaat? Volstaat m.a.w. een louter culturele blik op religie wel? “A purely cultural account of religion would be like Hamlet without the Prince”, zo stelt Taylor (1997, p. xv; cf. infra 5.2.4.4.).

In *A Secular Age* laat Taylor de complexe verhouding zien tussen religie en secularisatie i.p.v. ze radicaal tegenover elkaar te plaatsen zoals klassieke secularisatietheorieën (1 en 2) dit vaak doen: “The straight path account of modern secularity can’t be sustained. Instead, what I’m offering here is a zig-zag account, one full of unintended consequences” (2007a, p.95). Taylor verzet zich tegen wat hij de *subtraction thesis* noemt die secularisering vooral opvat in termen van verlies: het verlies van het geloof in God, van de behoefte aan het transcendente, van oude illusies en vormen van bijgeloof... zoals het pellen van een ui totdat er een mooie, glanzende kern overblijft. Volgens Taylor wordt hiermee de weg die het Westen is gegaan, verkeerd in kaart gebracht:

And just because we describe where we are in relating the journey, we can misdescribe it grievously by misidentifying the itinerary . . . Our past is sedimented in our present, and we are doomed to misidentify ourselves, as long as we can’t do justice to where

²³⁰ Voor een bijkomende toelichting bij dit concept, zie Taylor (2005a), ‘Wat is sociale verbeelding?’. Voor een conceptuele analyse van dit concept en zijn relatie met andere concepten uit Taylors werk: zie Latré, 2018.

we come from. This is why the narrative is not an optional extra, why I believe that I have to tell a story here. (Taylor, 2007a, p.28)

In het historische verhaal dat Taylor presenteert, speelt, net zoals bij Gauchet (cf. supra), de axiale periode een sleutelrol, die de ordening van de oude religies grondig heeft veranderd (2007a, pp. 150-155). Waar de oude goden nog een tweeslachtige houding aannamen tegenover de mens, waren de goden in de axiale periode ontegenzeggelijk positief in hun bijdrage tot het welzijn en de bevordering van het geluk van de mens. En waar in de preaxiale periode het heil van de mens verband houdt met voorspoed (welvaart, gezondheid) en de vervulling van wensen en verlangens, ontwikkelt zich in de axiale periode het denkbeeld van een hoger goed of een diepere zin die verder gaat dan de gebruikelijke aanspraken op voorspoed. Meer nog, deze verzuchtingen werden vaak gerelativeerd, soms zelfs helemaal weerstreefd door dit appel dat van dit hoger goed uitgaat en dat van de mens een ethische transformatie ('be-kering') vraagt. De mens wordt als individu opgeroepen om zich tot dit hogere te richten en ermee in contact te treden via spirituele of filosofische reflexiviteit. Deze evolutie geschiedt niet bruusk, maar geleidelijk aan; vooral in het premoderne tijdvak zijn er nog elementen van voorchristelijke oorsprong aanwezig in rituelen en gebruiken, die via kleine aanpassingen opgenomen worden in kerkelijke praktijken. Taylor (2007a) noemt dit het 'postaxiale evenwicht' tussen elementen uit de 'oude' en de 'hogere' religies, een evenwicht dat hij trouwens niet als negatief bestempelt: "The combination is not just a juxtaposition of alien elements. There is generally a real symbiosis" (p. 439). Hij verklaart de afwijzing van deze melange vanuit een al te enge visie op het preaxiale tijdvak. Rituelen uit deze periode betroffen immers niet alleen een manipulatie van hogere krachten, maar er gingen ook gevoelens van ontzag, eerbied en dankbaarheid mee gepaard, alsmede gevoelens van fout zijn wanneer men ertegenin ging (bv. 'hybris'). In reliekenverering treft men inderdaad elementen aan uit de preaxiale periode – (delen van) het stoffelijk overschot waaraan bepaalde krachten werden toegedicht – maar de criteria om deze of gene als heilig aan te duiden, waren wel door en door christelijk (bv. goedheid, zelfopofferende liefde).

Toch zullen bepaalde elites deze 'volksreligie' afdoen als heidens en bijgelovig, iets waar ze later in gevolgd worden door de godsdienstcritici van de verlichting: "There is a temptation in a modern 'disenchanted' framework to follow the most severe reforming clerics of earlier times, and consider folk religion as utterly distinct from Christian faith" (Taylor, 2007a, pp. 438-439). Taylor noemt deze pogingen om het geloof en de religieuze praktijk te 'corrigeren' het verhaal van de *Reform* of 'Hervorming' (cf. deel 1 van *A Secular Age*). Reeds lang voor de protestantse reformatie was binnen het katholicisme een beweging van toenemende rationalisering, homogenisering en disciplineren die ertoe moest leiden om de spanning tussen een zuiver en authentiek geloof enerzijds en een gebrekkige praktijk anderzijds weg te werken: "there seems . . . to have been a concerted effort, on the part of the hierarchical-clerical church, (as they saw it) to raise standards. One might say, an effort to align the masses on the religion of the élites" (Taylor, 2007a, p. 64). Het Concilie van Lateranen bijvoorbeeld stelde in 1215 de persoonlijke

biecht in, priesters kregen een betere opleiding en handboeken werden gemaakt opdat de clerus het geweten van de gelovigen beter kon vormen. Uiteindelijk zal dit leiden tot de uitholling van de eigenlijke kern van het christendom en ten slotte tot de dominantie van het exclusieve humanisme.

5.4.1.2. Het keerpunt, de onpersoonlijke orde

Het *social imaginary* waarin de opvatting heerst dat God de wereld heeft geschapen, dat Hij verbonden is met de sociale en politieke ordening van de samenleving en dat Hij een kracht ten goede is in een betoverde wereld met allerlei bovennatuurlijke krachten, verdwijnt door rationalisering en disciplineren en maakt plaats voor nieuwe *world structures*. Voortaan wordt de oude kosmos onttoverd en door de natuurwetenschappen op afstandelijke wijze ontvouwd in verklaarbare mechanismen en blaast religie de aftocht uit het publieke domein.

Het deïsme is de voorlaatste stap in de evolutie richting het seculiere humanisme. Het beeld van God als de onpersoonlijke horlogemaker staat garant voor de orde in de werkelijkheid, maar nodigt de mens niet langer uit om boven de beperkingen van de menselijk conditie uit te stijgen en beoogt geen ultieme transformatie van het menselijk leven. Deze ontwikkeling richting een onpersoonlijke god moet gezien worden binnen een bredere evolutie waarbinnen de menselijke conditie steeds meer begrepen wordt in termen van onpersoonlijke ordes: “The universe itself was unresponsive, or indifferent, like a machine, even if we held that it was designed as a machine for our benefit” (Taylor, 2007a, p. 280).

5.4.1.3. Het ‘porous’ en het ‘buffered self’

Deze gewijzigde zienswijze op het transcendente gaat gepaard met een veranderende visie op de mens en zijn plaats in de wereld. In het preaxiale en deels ook nog in het postaxiale wereldbeeld zijn het goddelijke en het aardse nauw met elkaar verbonden. De mens wordt gezien als een *porous self* (Taylor, 2007a, p. 35 e.v.), d.w.z. dat de grenzen tussen de krachten en betekenissen in de wereld enerzijds en de menselijke geest en het (morele) bewustzijn anderzijds vervagen en doorlaatbaar zijn. Objecten zijn nooit zomaar functioneel, maar zijn steeds beladen met betekenissen. Tegenover het poreuze zelf plaatst Taylor (2007a) een *buffered, detached self* (p. 37 e.v.), een zelf dat afgesloten kan worden van de buitenwereld, wat een andere existentiële situatie teweegbrengt. Een omsloten zelf kan afstand nemen van de wereld buiten hem en zich ervan afsluiten. Zijn levensdoelen ontstaan louter in hemzelf en de betekenis van de dingen ligt besloten in zijn reacties en de subjectieve betekenis die hij eraan toekent.

5.4.1.4.Excarnatie

Het nieuwe seculiere *social imaginary* dat zich gaandeweg ontwikkelt, komt in verschillende tendensen tot uiting. Er is een neiging tot homogenisering. Hamlets frase “times are out of joint” markeert de overgang naar een nieuw aanvoelen van de tijd als iets wat, in tegenstelling tot de tijd die geritmeerd wordt door de liturgische kalender, homogeen is en met eender wat gevuld kan worden: “time like space has become a container, indifferent to what fills it” (Taylor, 2007a, p. 58). Ook de maatschappij wordt steeds meer op homogene leest geordend: atomaire, vrije individuen die samenwerken met het oog op onderling profijt door het uitwisselen van diensten en goederen. Naast een evolutie naar meer homogeniteit is er een groeiend fenomeen dat Taylor (2007a) omschrijft als ‘excarnatie’ (pp. 613-615), het antoniem van incarnatie, dat in het (katholieke) christendom onlosmakelijk is verbonden met het denken over transcendentie. Hierin is God niet absoluut transcendent en tegelijk toch fundamenteel anders dan de aardse werkelijkheid: Hij ontmoet ons ‘in het vlees’ en verbindt zich met de (gekwetste) mens en de schepping²³¹. Dat het Woord vlees geworden is, houdt ook in dat de christelijke godservaring iets lichamelijks en zinnelijks heeft. Dit uit zich in ‘lichamelijke’ vormen van praktijken en rituelen: de eucharistieviering, de verschillende rituelen van het liturgische jaar, de zogenaamde werken van barmhartigheid, christelijke overgangsrituelen enz. Heel wat van deze aspecten werden tijdens de reformatie afgeschaft. Daarnaast introduceerde een onthechte houding van rationele analyse en controle ten aanzien van het zelf een ander aspect van excarnatie. Zoals Descartes stipuleerde, moeten we afstand nemen van een belichaamd verstaan van de werkelijkheid om tot heldere en ondubbelzinnige kennis te komen. Taylor onderscheidt drie vormen van linguïstisch-communicatieve activiteiten: lichaamstaal; symbolische expressievormen in kunst, muziek, dans, literatuur; descriptief, propositioneel taalgebruik. De twee eerste vormen zijn steeds meer onder druk komen te staan: de juiste geloofsinhoud staat voorop, de vormen waarin geloof beleden wordt, is secundair, het geloof wordt ‘een zaak van het hoofd’; een (lichamelijke) emotie (bv. het nieuwtestamentische *agape*) wordt niet langer beschouwd als een correct criterium voor een juiste handeling. Kortom, meer en meer verdwijnt de gevoeligheid voor het incarnatorische of wordt het eenvoudigweg onverstaanbaar²³².

²³¹ In de Bijbel duikt nog geregeld het traditionele beeld op van de Almachtige, God die hoog verheven is en regeert over de schepping. Moraaltheoloog Roger Burggraeve (2015) betoogt dat in het Oude Testament het spanningsveld nog aanwezig is tussen dit traditionele godsbeeld en een God die begaan is met de mens en hem nabij is (pp. 188-189). Doorheen de geschiedenis ontdoet God zich van Zijn heerschappij (*kenosis*) en openbaart Hij zich steeds meer als een God die zich verbindt met de mens. Incarnatie duidt juist op de intimiteit en nabijheid van Gods transcendentie (Burggraeve, 1991, pp. 182-183).

²³² Al benadrukt Taylor ook hier (cf. zijn zigzagbeschrijving) dat er ook tegenbewegingen zijn (binnen het katholicisme, piëtisme, pinksterbewegingen enz.)

Individuen zijn gaandeweg meer geëxcarneerd geraakt ten aanzien van hun medemensen, de wereld en God.

5.4.1.5. *Het nova- en super nova-effect*

In deel 1 en 2 van *A Secular Age* analyseert Taylor de evolutie van het klassieke monotheïsme over het deïsme naar het exclusief humanisme. Deel 3 draagt de intrigerende titel *The Nova Effect*. Wat bedoelt hij hiermee? Op het einde van de 18e eeuw staat men voor de keuze om ofwel het spoor van het oude, traditionele geloof te blijven volgen ofwel het pad van het exclusieve humanisme te bewandelen. Velen staan echter onder druk ten overstaan van de tegenstelling tussen geloof en ongeloof (*cross-pressured*). Enerzijds is er een onbehagen bij het beeld van het autonome individu (*buffered self*): men beleeft het als limiterend, het maakt de mens blind en ongevoelig voor wat er uitgaat boven de door mensen ingestelde wereld en hun instrumenteel-rationele projecten. Het omsloten zelf wordt gekenmerkt door een onthechte vorm van subjectiviteit: het individu vindt slechts betekenis in wat het zelf creëert. Anderzijds is een eenvoudige verderzetting van (of terugkeer naar) het traditionele geloof (met zijn autoritaire praktijken, beelden van hel en verdoemenis enz.) ook geen optie. Vandaaruit zoeken denkers en schrijvers een derde weg. Of wegen, in het meervoud, want de situatie is onstabiel: een duurzame beweging ontstaat er niet, steeds opnieuw heropent men de zoektocht. Dit veelvoud aan posities, die groeit binnen de zogenaamde 'cultuur van authenticiteit' (of expressief individualisme), noemt Taylor het 'nova-effect'. Wat steeds terugkeert, is het gevoel van malaise dat volgens Taylor (2007a) verband houdt met de conditie van het 'buffered self', "whose very invulnerability opens it to the danger that not just evil spirits, cosmic forces or god won't 'get to' it, but that nothing significant will stand out for it" (p. 303). Taylor onderscheidt drie manieren waarop deze 'malaise van de moderniteit' tot uiting kan komen (pp. 423-424): als een latent aanvoelen van de fragiliteit van zin en betekenis; de vervlakking die we ervaren tijdens scharniermomenten verbonden met overgangsrutuelen (de inhoudelijke boodschap en de verbinding met transcendentie zijn gecorrodeerd); het gevoel dat het dagelijkse leven ontdaan is van een diepere weerklink, een soort van *nausée* over een wereld die dor en afgevlakt is.

De reactie op deze malaise is tweërlei (Taylor, 2007a, pp. 427-437). De eerste reactie komt van de kant van de romantiek. De moderne vormen van rationaliteit en gedisciplineerde orde hadden een verdeeldheid teweeggebracht die de romantische denkers en schrijvers willen herstellen: de rationele geest was afgescheiden van zijn eigen verlangens, van de gemeenschap en van de grote levensstroom in de natuur. Zij willen moreel streven en verlangen in elkaar laten opgaan om op die manier rede en begeerte te laten samenvallen en de verdeeldheid, die eigen is aan het omsloten zelf, tegen te gaan. Dit ideaal wordt o.m. vereenzelvigd met schoonheid (bv. Schiller). Waar de romantici nog een helende remedie zoeken, zijn er anderen (bv. Baudelaire,

Nietzsche) die de nadruk leggen op de onoverkomelijke gespletenheid van de mens. Zij willen niet alleen de tragiek van het leven recht in de ogen zien, maar willen ook iets van de diepte en de grootte ervan ervaren. Het moderne humanisme met zijn 'beschaving' tot gelijkheid en vrede, zijn burgerlijke deugden en neiging om pijn en lijden uit de weg te gaan heeft volgens hen een nivellerend effect. Het beeld van een leven als potentieel wrijvingsloos berooft ons ergens van, het loochent alle heroïek.

Deze uiteenlopende kritiek op het exclusief humanisme en het spectrum aan opvattingen die dit teweegbrengt, het nova-effect, bleef in de 19e eeuw nog beperkt tot een artistieke en intellectuele elite. Zodra de versplintering zich tijdens de 20e eeuw ook uitbreidt naar de grote massa, spreekt Taylor (2007a) van "a spiritual super-nova, a kind of galloping pluralism on the spiritual plane" (p. 300).

5.4.1.6. De tijdperken van mobilisatie en authenticiteit

Taylor (2007a) karakteriseert de 19e eeuw ook als het 'tijdperk van de mobilisatie' (p. 445 e.v.). In tegenstelling tot premoderne vormen van sociale orde is de sociale orde van de 19e eeuw niet langer vanzelfsprekend ingebed in een eeuwige, goddelijke orde, maar moet ze nog worden gerealiseerd of geconstrueerd (cf. nationalisme). Het is een 'maakbaar' project: mensen moeten overhaald, eventueel gedwongen worden tot deze nieuwe vormen van gemeenschappelijkheid, kerkelijkheid of samenwerking: ze moeten ertoe worden gemobiliseerd. De mobilisatie is een reactie op de verstoring van het model van het *Ancien Régime* dat nog veel elementen van de premoderne tijd in zich droeg zoals de hiërarchische, complementaire structuur, al was dit model al danig verstoord geraakt door verschillende hervormingsbewegingen (cf. supra)²³³. Wil het geloof in deze nieuwe situatie nog een kans maken, zal het zich aan de nieuwe rol van het individu in de maatschappij moeten aanpassen. Er is geen voorgegeven orde meer, maar men probeert de meubelen te redden via moderne middelen van organisatie en mobilisatie. Religie transformeert van een geestelijk klimaat dat een hele gemeenschap doordeesemt in een omschreven partijgebonden convictie (cf. de verzuiling) die het moderne individu kan aanspreken in zijn levensbeschouwelijke en politieke overtuiging, zijn zorg om het dagelijks bestaan enz. De persoonlijke levenssfeer wordt ingebed in een weliswaar zelfgekozen raamwerk, maar wel een raamwerk waar bijna alle aspecten van het leven voorwerp zijn van disciplineren.

²³³ Het is (nog maar eens) een illustratie van de zigzagbeweging die volgens Taylor de ontwikkeling van de secularisering kenmerkt, in tegenstelling tot secularisatietheorieën die deze ontwikkeling zien als een gestage evolutie van religieuze neergang.

Na de Tweede Wereldoorlog verspreidt het expressieve individualisme, dat zijn wortels heeft in de romantiek, zich naar de grote massa. Waar onheilsprofeten waarschuwen voor toenemend egoïsme en de ondergang van de gemeenschap, nuanceert Taylor deze kritiek door niet enkel op het verval van waarden en idealen te wijzen, maar ook op een andere opvatting van het goede dat ermee ontstaat²³⁴: de rechten van het individu, keuzevrijheid, toenemende tolerantie, het afwijzen van discriminatie enz. Op religieus vlak doet de postdurkheimiaanse variant²³⁵ zijn intrede, waar de band tussen godsdienst en de politieke en sociale orde gaandeweg losser wordt. De oude moralistische, disciplinerende codes en geboden van de Kerk worden onder kritiek gesteld; het privéleven wordt gaandeweg minder gereguleerd vanuit een breder kader (kerk of staat) en men wil het gevoelsleven en het lichaam rehabiliteren. De intrede van het tijdperk van de authenticiteit heeft gevolgen voor de persoonlijke levensbeschouwelijke overtuiging van het individu (secularisering 2): als kind van zowel de verlichting (*buffered self*) als de romantiek (*expressive self*) voelt het individu zich geprangd (*cross-pressured self*) tussen verschillende, soms diametraal tegenovergestelde opties en mogelijkheden. Zowel gelovigen als ongelovigen worstelen vaak met dezelfde dilemma's met betrekking tot de 'laatste' vragen en het zoeken naar een 'goed leven'. Dit spanningsveld waarin het individu vandaag is terecht gekomen verbindt Taylor met de verhouding tussen religie en de politieke en publieke ruimte. Taylor onderscheidt hierin drie fases. Te beginnen met de paleo- en neodurkheimiaanse fase: tijdens het eerste stadium vallen kerk en gemeenschap in principe samen; tijdens het tweede regime kan men zich verbinden met een denominatie naar keuze, maar die keuze verbindt de mens met een politieke entiteit die een voorzienende rol speelt, religie blijft dus een sterke impact houden de maatschappij en de politiek. In beide gevallen is een verband tussen religie en een deelname aan de staat, vandaar Taylors epitheton 'durkheimiaans' (Taylor, 2003a, p. 85). In de reeds eerder vermelde postdurkheimiaanse fase wordt de binding met een religieuze denominatie fragieler naarmate de trend van individualisering zich meer voortzet. Het enige wat uiteindelijk rest, is de individuele keuzevrijheid²³⁶. Toch ziet Taylor (2011) ook positieve elementen in de breuk die de moderniteit heeft teweeg gebracht in de gevestigde christelijke godsdienst en het grote project waarbij men enerzijds het christendom en het geloof en anderzijds de cultuur en de samenleving met elkaar verenigde: "There can never be a total fusion of the faith and any particular society, and the attempt to achieve it is dangerous for the faith" (p. 171). Enerzijds erkent hij dat er iets

²³⁴ Zie in dit verband ook *De malaise van de moderniteit* (Taylor, 2000).

²³⁵ Voor Durkheim is de werkelijkheid in eerste instantie een sociale werkelijkheid, een geheel van maatschappelijke instituties die het individu overstijgt. Ook religie beschouwt hij derhalve voornamelijk als een sociaal fenomeen en religieuze representaties als bovenindividuele voorstellingen. De postdurkheimiaanse fase luidt het einde in van deze band tussen (politieke) gemeenschap en religie.

²³⁶ Taylor stelt dat de huidige westerse cultuur een mengeling is van neo- en postdurkheimiaanse elementen. In de VS met zijn historische achtergrond (zijn culturele en religieuze *melting pot*; cf. het motto 'e pluribus unum') lijkt de neodurkheimiaanse variant nog meer gewicht te hebben dan in Europa met een sterke antiklerikale component in zijn geschiedenis waar de postdurkheimiaanse variant zich sterker doorzet (zie in die verband: Taylor, 2007, pp. 522-530).

lofwaardigs zit in deze poging om elementen of idealen van het geloof te realiseren in de cultuur en maatschappij (cf. incarnatie), maar anderzijds waarschuwt hij er ook voor dat dit nobel streven kan omslaan in zijn tegendeel:

That's because human society in history inevitably involves coercion (as political society, at least, but also in other ways); it involves the pressure of conformity; it involves inescapably some confiscation of the highest ideals for narrow interests, and a host of other imperfections. (Taylor, 2011, p. 170)

Het publieke domein, aldus Taylor, moet de plaats zijn waar elkaar betwistende overtuigingen vrij spel hebben. De vrijheid die de moderniteit op dit vlak heeft gebracht, acht hij meer congruent met het evangelie dan de dwang uit het verleden.

Taylor zet de *conditions of belief and unbelief* (secularisering 3) uit waarin de hedendaagse westerse mens zich vandaag bevindt. Binnen het amalgaam van mogelijke houdingen en overtuigingen die ingenomen worden, onderscheidt hij drie of vier basisposities (2007a, p. 363 e.v.), die het traditionele beeld van de strijd tussen geloof en ongeloof verfijnen. Er is het seculiere of exclusieve humanisme dat immanente of horizontale waarden voorstaat zoals solidariteit en rechtvaardigheid. Er zijn de neonietzschiënen die een antihumanistische tegenverlichting propageren. Tot slot is er een variëteit aan religieuze geloofsopvattingen die ruimte laten voor een vorm van transcendentie. Binnen deze laatste categorie – en zo komen we tot vier posities – onderscheidt Taylor nog lieden die willen terugkeren naar een vroegere visie op de dingen en zij die, net zoals hijzelf, vinden dat het verhaal van de verlichting waardevolle elementen bevat die niet mogen worden veronachtzaamd. Binnen de discussies die tussen de verschillende uitvalsbases worden uitgevochten, zijn er tevens verscheidene, telkens andere coalities mogelijk: de gelovigen en de antihumanisten die reageren tegen de vervlakking van het exclusief humanisme; de antihumanisten en exclusief humanisten die elke religie en transcendente waarde afwijzen.

Voor Taylor houdt secularisering dus meer in dan een toenemende interesse in de natuur *an sich*, zonder verwijzing naar God, zoals de aanhangers van de theorie van de aftreksom voorstellen. De oude, van betekenis zwangere kosmos is onttoverd en heeft plaats moeten ruimen voor een neutraal, mechanistisch universum, maar hij heeft ook veel aandacht voor hervormingsbewegingen die diepgaande herordeningen van het leven en de maatschappij en disciplineren met zich meebrachten.

5.4.2. Latour: een *comedy of errors*

5.4.2.1. *Religie en wetenschap zijn het noorden kwijt*

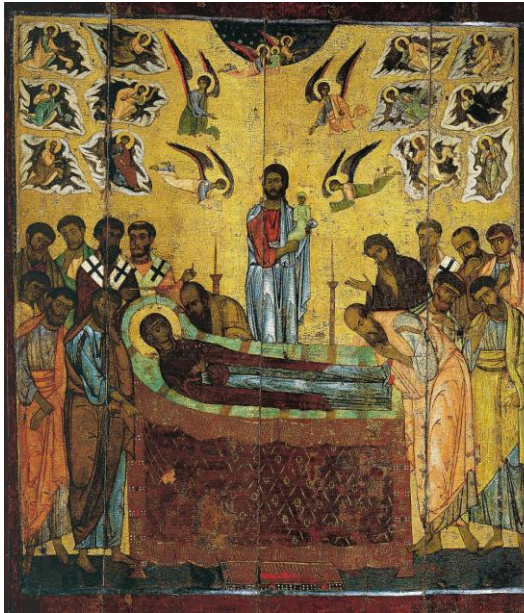
Over de wederwaardigheden van wetenschap en religie in de moderniteit zegt Latour (2013b): “The modernist tragedy is to have been mistaken at the same moment, through a ricochet, as it were, about Science *and* about Religion” (p. 321). Terwijl ze denken bevrijd te zijn geweest door de Rede, lopen de Modernen in feite het risico om zowel het nabije als datgene wat veraf is (“*both the proximate and the remote*”), te verliezen, zo stelt Latour:

By a stunning comedy of errors, when they speak of Science they point to the Earth, and when they speak of religion they point upward, indicating that one should direct one’s gaze toward Heaven. (Latour, 2013b, p. 322)

In een heuse klucht vol misverstanden heeft de moderne epistemologie ons de misleidende overtuiging bezorgd dat we de Natuur rechtstreeks kunnen bestuderen (“displacements *without* deformation”), terwijl de bestudeerde Natuur in de wetenschappen eigenlijk een artefact is (Latour, 2013b, p. 320). Tegelijkertijd hebben theologen ons de chimère van een absoluut woord bezorgd, hebben zij van religie het “belief in something” gemaakt, van ‘iets’ absoluuts dat onbereikbaar is, hebben van ‘God’ de dolzinnige zoektocht naar een Substantie gemaakt, aldus Latour. Terwijl we eigenlijk eerder het omgekeerde zouden moeten doen, zo gaat Latour (2013b) verder: “[I]t is when we speak of Science that we should raise our eyes toward the heavens and when we speak of Religion that we should lower them toward the Earth” (p. 322). Het is de vloed van de *res extensa* die geleidelijk aan de ‘materiële wereld’ heeft ingenomen en geen plaats meer overliet voor andere wezens, behalve elders, ver weg, hoog in de hemel of in het *inner sanctum* van ons diepste binnenste.

“‘[K]nowledge’ and ‘belief’ – the two concepts that should get the Olympic gold medal for modernist obscurity” (2009a, p. 464), zo stelt Latour, de Modernen hebben onze wetenschappelijke en religieuze blik de verkeerde richting uitgestuurd, zij hebben de “direction of piety” omgekeerd (2013b, p. 322): voortaan moesten gelovigen zich richten op ‘de andere wereld’. Hiermee heeft religie de enige toegang die zij kon verschaffen, verwaarloosd, nl. de “*access to one’s neighbours*”. Om deze omkering te illustreren grijpt Latour in verschillende geschriften terug naar de kunst.

Zo bespreekt hij in AIME (2013b, p. 323) de veranderingen in de iconografie van de Tenhemelopneming of de Ontslapenis (van Maria) en vergelijkt middeleeuwse Byzantijnse iconen met schilderijen die gemaakt werden ten tijde van de wetenschappelijke revolutie²³⁷.



Het ontslapen van de Theotokos (Moeder Gods), 13e eeuw



Ritzos, 14e eeuw

²³⁷ De voorbeelden hieronder worden niet door Latour aangehaald, maar dienen als illustratie/visualisatie van zijn beschouwingen.



Rubens, 1625-1626



Poussin, 1630-1632

Vanaf de wetenschappelijke revolutie moesten schilders steeds meer hun best doen om de Madonna te doen bewegen van het aardse naar het hemelse, zo constateert hij. In de Byzantijnse icoonkunst werd de tenhemelopneming nog vrij complexloos weergegeven: goud bovenaan het icoon, aardkleuren onderaan; het lichaam dat op het sterfbed ligt en de kleine witte ziel die door Christus wordt meegenomen; de mandorla²³⁸ waarrond de cherubijnen cirkelen. Vanaf de wetenschappelijke revolutie echter wist men enkel nog datgene wat niet getransformeerd was door de ruimte te laten bewegen (of althans datgene waarvan men beweerde dat het niet was getransformeerd). Wat moest men dus met het getransformeerde lichaam van Maria aanvangen?

How to get rid of it? A perfect metaphor for the fate of religion: one ought to 'send it flying', expel it into the beyond of *res extensa*. And so the unfortunate Virgin ends up looking like a sort of Cape Canaveral rocket taking off, propelled by little booster angels, to shift *with no more conversions of any sort* by simple displacement into an undifferentiated sky. (Latour, 2013b, p. 323)

²³⁸ Een mandorla wordt gevormd door twee cirkelsegmenten die een amandelvormige figuur vormen en het samenkomen van hemel en aarde symboliseren.

Het brengt Latour (2013b) ertoe te vragen: “When will immanence be restored to us? When will we Earthlings come back to Earth?” (p. 234). Dit is de taak die hij zichzelf oplegt door religie te herdenken in zijn *mode of existence* [REL] (cf. infra).

5.4.2.2. *Le Dieu barré*

De moderne Constitutie heeft volgens Latour een aantal garanties ingebouwd die haar werking moeten waarborgen. De eerste drie garanties hebben we reeds besproken (cf. 5.3.2.). Een vierde, reeds genoemde garantie, is die van ‘le Dieu barré’: “Nul n’est vraiment moderne s’il n’accepte pas d’éloigner Dieu du jeu des lois de la nature comme de celles de la République » (Latour, 1991, p. 51). Men heeft God verwijderd uit de natuurlijke en sociale werkelijkheid: de natuur werd ontdaan van elke goddelijke aanwezigheid (“On n’a plus besoin de cette hypothèse.”); de samenleving werd losgekoppeld van elke goddelijke oorsprong, de ‘sterfelijke god’ van Leviathan heeft de plaats ingenomen van de ‘onsterfelijke God’ van de Schrift. God verdwijnt echter niet helemaal van het toneel:

Dieu devint le Dieu barré de la métaphysique, aussi différent du Dieu prémoderne des chrétiens que la nature construite au laboratoire l’est de l’ancienne *phusis* ou que la société du vieux collectif anthropologique tout peuplé de non-humains. (Latour, 1991, p. 51)

God kan nog steeds worden ontboden en te gelde worden gemaakt, maar men heeft Hem voldoende transcendent gemaakt opdat Hij het vrije spel van de natuur en de samenleving niet meer kan troebleren. Men heeft daartoe de spiritualiteit hervormd: “la descente du Dieu tout-puissant dans le for intérieur sans qu’Il intervienne en rien dans le for extérieur » (Latour, 1991, p. 51). Religie werd een individuele en spirituele aangelegenheid van waaruit nog wel kritiek kon worden geleverd op wetenschappelijke en maatschappelijk kwesties, maar zonder dat Hij nog echt tussenkomt.

De moderne, seculiere mens heeft God dus niet helemaal van de toneel doen verdwijnen, “[le] Dieu barré [se trouve] hors jeu” (Latour, 1991, p. 23). De moderne mens heeft God buiten spel gezet om zelf volop het speelveld te kunnen benutten: “L’homme moderne pouvait donc être athée tout en restant religieux. Il pouvait envahir le monde matériel, recréer librement le monde social, sans pour autant se vivre comme un orphelin démiurge abandonné de tous » (Latour, 1991, p. 51). Tweemaal heeft men God in feite tussen haakjes gezet: “Une première fois dans la métaphysique, une seconde fois dans la spiritualité. Il n’allait plus gêner en rien le développement des modernes tout en demeurant efficace et secourable dans le seul esprit des seuls humains » (Latour, 1991, p. 52).

5.4.2.3. De absolutistische religieuze figuren van de moderniteit

De moderniteit gaat niet alleen reductionistisch te werk (cf. supra), maar is tevens “grondig religieus” (Latour, 2017a, p. 292). Wat bedoelt Latour hiermee? Zijn we immers niet door en door seculier geworden? Hiervoor moeten kijken naar de wijzen waarop Latour religie conceptualiseert. Enerzijds bestempelt hij religie als een negatieve, neutraliserende kracht in de wereld, anderzijds dicht hij religie ook een positieve rol toe (Howles, 2018, p. 120). De positieve invulling van religie zal ik later bespreken (infra: 5.6.). In wat volgt zal ik uitleggen op welke manier Latour religie in feite als een diagnostisch instrument gebruikt om de politieke epistemologie van de moderniteit te duiden.

De politieke epistemologie van de moderniteit hanteert een verborgen vorm van religiositeit, aldus Latour²³⁹. In feite zijn we niet werkelijk gesecculariseerd, we hebben geen afscheid genomen van religie, maar hebben haar een nieuwe naam toegedicht: “Van de ware God die uitvaart tegen alle afgoden, zijn we overgegaan op de ware Natuur die uitvaart tegen alle valse goden” (Latour, 2017a, p. 225). De natuurwetten hebben als allesbepalende kracht en als ultieme eerste oorzaak de plaats van God ingenomen. Na Religie²⁴⁰ is de Natuur de toetssteen van de Waarheid geworden. Andere (f)actoren zijn valse goden en moeten worden afgewezen. Beide, de Ware God van de mozaïsche Religie (cf. infra) en de Natuurwetenschappen, volgen eenzelfde absolutistisch religieus patroon dat alle andere actoren hun handelingsvermogen ontnemt. Het gaat om een soort van religieuze act die de wereld een dogmatische of apodictische visie oplegt die van bovenuit wordt gegarandeerd en die niet ontvankelijk is om bevestigd of geamendeerd te worden door de diverse actoren van de wereld hierbeneden (cf. infra: Latours visie op transcendentie). De moderne mens heeft de attributen van een volledig transcendente God, die zich buiten tijd en ruimte bevindt, getransfereerd naar andere domeinen die op gelijkaardige wijze werken volgens universele en onoverkomelijke principes²⁴¹ zoals de Natuur- of Marktwetten. Hij hanteert een materialistische opvatting die het concept van de Natuur gebruikt als een “discussion-closing trope” (Latour, 2007c, p. 138). Dit is volgens Latour (2017a) in feite een idealistische, foutieve opvatting van materie²⁴²: “Deze ‘natuur’ . . . draagt al eeuwenlang een hele rimram aan . . . theologie met zich mee, waarvan ze zich nooit

²³⁹ Latour (2017a) spreekt over een “platonische obsessie die naar de christelijke theologie is *overgeheveld* en daarna is *neergelegd* in de politieke epistemologie om de droom van volledige, allesomvattende kennis gestalte te geven – zij het een onmogelijke gestalte” (p. 185).

²⁴⁰ Ik schrijf religie hier met hoofdletter en volg hiermee Latours manier om absolute waarheidsinstituties, die geen andere actoren op het terrein dulden, met een hoofdletter te schrijven.

²⁴¹ Volgens Howles (2018, p. 123) moeten we Latours kritiek begrijpen als een hekeling van ontotheologisch denken. In navolging van Merold Westphal (*Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*) definieert Howles ontotheologie als “epistemological transcendence.”

²⁴² Wanneer we de wetmatigheden van de natuur hebben ontdekt, schuiven we deze naar voor als primaire kwaliteiten ten nadele van andere kwaliteiten die we dan als secundair omschrijven, aldus Latour (2007c, p. 139).

heeft weten te ontdoen” (p. 129). Hij doelt hier op het binnendringen van (een bepaald soort) religieuze motieven (ideeën als onbeweeglijkheid, eenheid, aseitas) in de post-Galileïsche materialistische doctrine.

Secularisatie en moderniteit zijn voor Latour daarom ook geen afscheid van religie, omdat ze met utopische ideaalbeelden het koninkrijk van God hier en nu voor eens en voor altijd willen realiseren. Ze vereenvoudigen hiermee het aantal templates die noodzakelijk zijn om de samenleving op te bouwen:

The result is gods without gods, belief and disbelief mixed up, without any one of them being able to articulate the multiplicity of templates necessary to have a reasonable – not a rational – political theology . . . the idea that we live in a time of *pluralism* is just patently absurd. *Dedifferentiation* is exactly what has happened. It has become almost impossible to re-articulate the *multiplicity* of templates, to extract religion from irrationality – and still less from belief in belief – it is even impossible to break down the religious political amalgam around the social values and identities. (Latour, 2018, p. 13)

Seculiere mensen gaan er vaak prat op dat ze in een pluralistische maatschappij leven en dat dit pluralisme zouden moeten worden gekoesterd, maar een pluraliteit aan templates van *modes of existence* is echter een schaars goed geworden, zo besluit Latour.

5.4.2.4. *Gaia noopt ons tot terretrialisatie*

Gaia is een *gamechanger*, die – zo hoopt Latour (2017a) – zal leiden tot een werkelijke secularisering. Seculariseren betekent afscheid nemen van traditionele figuren zoals Religie en de Natuur om een *terretrialisatie* (pp. 257-258) mogelijk te maken. Dit betekent dat er geen ordenend principe meer is dat voor eenheid zorgt, dat we onszelf zien als bewoners van een wereld²⁴³ te midden van verbindingen en relaties die een voor een moeten worden gecomponeerd. Het gaat om een herpolitiseren van de wereld waarbij men niet op voorhand ervan overtuigd is dat men de waarheid in pacht heeft. In dat geval is er immers geen sprake van een politiek geschil, maar slechts van een rectificatie van de dwaling van de ander. We moeten ervoor zorgen dat de verschillende betrokken partijen/actoren onder hun eigen vlag kunnen strijden en de vaandels met “Gott Mit Uns” of “Natur Mit Uns” (Latour, 2015a, p. 152) opbergen. We moeten ons ervan bewust zijn dat de mens niet op zichzelf bestaat, maar enkel kan overleven binnen een territorium. Dit territorium moet niet worden begrepen als een tweedimensionale kaart, maar eerder in figuurlijke zin, een plaats waar we zaken verdedigen

²⁴³ We moeten meer ‘mondaine’ of ‘earthly’ worden, stelt Latour in een debat op de LSE met Rowan Williams, de voormalige bisschop van Canterbury (Latour, 2014a).

waaraan we belang hechten en die we willen verdedigen. Niet in een strijd op leven en dood, maar in een soort parlementair debat (cf. *Politiques de la nature*, Latour, 2004b: 'parlement van de dingen').

5.4.3. Afsluitende reflecties: moderne misconcepties van religie

Het is eigen aan heel wat verlichte, moderne secularisatie- en religietheorieën om secularisatie als een proces van voortschrijdende rationaliteit te beschouwen: geleidelijk aan verdwijnt religie als *Erklärungsgrund* voor (natuurlijke) fenomenen ten voordele van wetenschappelijke en rationele verklaringen. Een theorie die Taylor de *subtraction thesis* noemt en die hij afwijst: de idee dat door de opmars van de triomferende wetenschappelijke rede de mensheid onjuiste en schadelijke mythen van zich heeft afgeschud.

De *subtraction story*, die secularisering beschouwt als een verlies van geloof, is niet alleen een verhaal van de triomf van de wetenschappelijke rationaliteit ten nadele van religie, zo stelt Taylor. Het gaat verder dan enkel de dominantie van de rationeel-wetenschappelijke methode om tot geldige, universele kennis te komen. Niet langer belemmerd door imaginaire aanspraken van God, de *Chain of Being* of de geheiligde orde van de samenleving hebben ook het individu en de samenleving zich ontworsteld aan de greep van zogenaamd onjuiste overtuigingen en afstompende levensvormen. Ook de *Dieu barré* van Latour is een God die men niet alleen onttrokken heeft aan de natuur, maar ook aan de maatschappij. De mens is eindelijk vrij (in de zin van 'vrij van') en kan met de juiste rationele instrumenten en tools zijn eigen leven en de maatschappij inrichten. Daarom stelt Taylor dat we in een *immanent frame* leven, d.i. een nieuw *social imaginary*, een nieuw kader van waaruit we onszelf en onze situatie begrijpen.

Toch is God (nog) niet helemaal van het toneel verdwenen, zo stelt Latour: men heeft Hem weggebonjourd uit de natuur en de maatschappij, maar Hij zit nog steeds in de veraf gelegen, transcendente contreien van onze metafysica of ergens ver weg geborgen in het diepste binnenste van onze individuele spiritualiteit. Op dit punt zijn er overeenkomsten en verschillen tussen Latour en Taylor te onderscheiden.

Laat ons beginnen met de overeenkomsten. Latour spreekt hier, mijns inziens, over de metafysische idee van een transcendente God die we – onder meer - in het deïsme aantreffen, God als de architect van het universum dat volgens onveranderlijke wetten opereert, waaraan mensen zich moeten aanpassen. Religie werd daardoor een zoektocht naar een onveranderlijke Substantie, een geloof in iets veraf gelegen. De *res extensa* heeft bovendien de wereld zodanig ingepalmd dat er geen plaats meer is voor andere wezens in deze wereld. Wezens die bijvoorbeeld in staat zijn om ons te transformeren, religieuze wezens (cf. infra: Latours [REL]). Ook Taylor (*A Secular Age*, Part II: The Turning Point) analyseert de gevolgen van het deïsme en

de onpersoonlijke orde die ermee gepaard gaat. Het deïsme heeft een antropocentrische verschuiving teweeg gebracht, aldus Taylor (2007a, p. 270). Het heeft geleid tot een verandering in de manier waarop we Gods relatie tot de wereld begrijpen. Waar vroegere christelijke opvattingen God nog zagen als een handelend wezen waarmee de mens in contact stond en die ingreep in de geschiedenis, is de God van het deïsme nog slechts de maker van het raderwerk van het verder onverschillige universum waaruit Hij zich vervolgens heeft teruggetrokken.

Maar volgens Taylor is dit niet het volledige verhaal (cf. zijn *Reform Master Narrative*). Deze theologische verandering brengt hij in verband met de wijzigingen op andere gebieden. Zo verandert de visie op de samenleving: zoals een persoonlijke God moest plaatsmaken voor onpersoonlijke wetten en codes, zo maakte het hiërarchische netwerk van betekenisvolle relaties plaats voor een orde die bepaald werd door onpersoonlijke, egalitaire verhoudingen. In het deïsme wordt bovendien de toegangsweg tot religie van langsom minder geboden via een persoonlijke geloofsrelatie, maar via de onthechte rede. Denkers proberen religie in overeenstemming trachten te brengen met de wetenschappen en moderne geschiedschrijving, maar zij gaan hierbij reducerend te werk, zo luidt Taylors kritiek (2007a): “[T]heir stance is not forced on them by the ‘facts’, but flows from a certain interpretive grid” (p. 275). Zij groeperen verschillende instellingen of fenomenen (*modes of existence*, zo zou je kunnen stellen in Latours terminologie) onder dezelfde, homogene verklarende principes zoals bepaalde sociale wetten waaraan die verschillende fenomenen, dus ook de geloof, zouden onderworpen zijn (bv. macht, prestige, rivaliteit) (Taylor, 2007a, p. 272). Deze ‘sociale wetten’ krijgen een nomothetische vooringenomenheid, zo gaat Taylor verder, en sluiten andere elementen uit die deel uitmaken van religieuze ervaringen (bv. inspiratie, kracht). Dat had niet alleen te maken met een bepaalde epistemologische opvatting. De kritiek richtte zich ook op de wijze waarop door het geloof onderdrukking werd gerechtvaardigd en lijden werd veroorzaakt. Bovendien kwam het moderne project van vrijheid en de gevestigde orde van ‘wederkerig nut’²⁴⁴ in gevaar. Bepaalde wraakzuchtige verhalen uit het Oude Testament, dogma’s over de verdoeming van de meerderheid en het beeld van God als een grillige tiran die er gunstelingen op na hield, werden als weerzinwekkend of moreel aanstootgevend gezien. Toch bleven er mensen God zien als een gesprekspartner of een reëel werkende kracht – het is immers geen lineair, maar een zigzag verhaal - maar deze andere visies op de wijze waarop God handelt in de wereld (zoals Teresa van Avila of John Wesley deze o.a. beschrijven), werden vanuit het gangbare interpretatieve kader veronachtzaamd. Een nieuw moreel ideaal zal deze kritiek nog vervoegen: tegenover de sentimentaliteit en de kinderlijkheid van het geloof in een persoonlijke God plaatst men de moed, de intellectuele eerlijkheid en volwassenheid om een leven zonder God in de ogen te zien en een universum waarin geen enkel doel besloten ligt te aanvaarden.

Heel wat evoluties die Taylor (2007a) beschrijft, kunnen volgens hem positief bestempeld worden (bv. vormen van dwang en disciplineren die werden afgeworpen, en de vrijheid die de

²⁴⁴ De moderne morele opvatting waarin individuen elkaar respect en diensten verschuldigd zijn en als dragers van rechten worden gezien (cf. het sociale contract).

mens verworven heeft), maar het proces van *excarntatie* dat zich voltrokken heeft, de sterk objectiverende houding op tal van terreinen, bedreigt de mens met desoriëntatie en betekenisloosheid: “our actions, goals, achievements, and the like, have a lack of weight, gravity, thickness, substance. There is a deeper resonance which they lack, which we feel should be there” (p. 307). Taylor noemt dit de ‘*Peggy Lee*’-dimensie, naar haar song *Is that all there is* (p. 311). Het moderne wereldbeeld heeft ons vrijgemaakt van oude moreel-religieuze ordes, maar hierin kregen niet alleen wijzelf, maar ook de dingen om ons heen een betekenis die verder reikte dan hun louter instrumentele waarde. De ontwaarding van deze ordes, noemt men de ‘onttovering’ van de wereld (Taylor, 2000a, p. 17). Taylor gaat op zoek naar antwoorden op dit gevoel van malaise. Hij zal deze o.a. gaan zoeken door een bepaalde visie op ontologie en taal te ontwikkelen (cf. infra).

Ook Latour erkent – op zijn manier – de kommer van een eenzijdige rationeel-wetenschappelijke blik op de wereld, van de onttovering, van het bodemloze relativisme enz. die de moderne mens treft, maar maant ons aan om te stoppen met jeremiëren:

A-t-on assez pleuré sur le désenchantement du monde ! S’est-on fait assez peur avec le pauvre Européen jeté dans un cosmos froid et sans âme, tournant sur une terre inerte dans un monde dénué de sens ! . . . Comme nous aimons porter le cilice de l’absurde et comme nous jouissons plus encore du non-sens postmoderne ! (Latour, 1991, pp. 155-156)

Het probleem van het moderne (waarden)relativisme komt volgens hem niet alleen doordat we de natuur tussen haakjes hebben geplaatst, maar ook door het hiermee verbonden geloof dat de wereld echt onttoverd is. Waarom willen wij moderneren ons met deze opvatting toch zo graag onderscheiden van andere culturen – elders, maar ook van onze eigen cultuur in het verleden?²⁴⁵ Het is de moderne Constitutie – meer bepaald het proces van purificatie - die ons heeft doen vergeten dat we nooit zijn opgehouden met een construeren van collectieven waarin mensen en niet-mensen elkaar treffen en er hybriden tot stand komen: “En tant que collectifs, nous sommes tous frères” (Latour, 1991, p. 154). Een fout in het moderne zelfbeeld dat hij in zijn ontologische visie en het AIME-project tracht te corrigeren (zie verder infra).

Een verschil tussen Taylor en Latour lijkt te liggen in hun waardering voor persoonlijke spiritualiteit. Waar Taylor waarderend spreekt over mensen als Ignatius van Loyola, Teresa van Avila of Franciscus van Sales (bv. Taylor, 2007a, p. 280), die een intense, persoonlijke spirituele band met God in hun gebedsleven ontwikkelden, lijkt Latour zich eerder negatief uit laten wanneer God wordt verbannen naar *le for intérieur* van een spiritueel leven. Latour formuleert

²⁴⁵ Taylor uit op gelijkaardige wijze kritiek op de universalistische pretenties van de *subtraction thesis*: deze laat immers maar al te vaak buiten beschouwing dat de westerse moderniteit zelf gevoed wordt door een welbepaalde visie op het goede te midden van andere visies. De *subtraction story* lijdt als het ware aan een soort van tunnelvisie: zó gedragen mensen zich omdat ze dat ‘van nature’ doen zodra ze daar niet meer van worden weerhouden door achterhaalde religieuze voorstellingen, metafysische opvattingen en gewoonten. Het krijgt een ‘natuurlijk’ karakter.

de kwestie scherp, wat te scherp, mijns inziens. Zo vraagt hij zich af of we de vraag “What good would it be to possess the world, if you forfeit your soul?” – in het licht van de ecologische crisis – niet beter zouden vervangen door “What use is it to save your soul, if you forfeit the world?”. En zo voegt hij er met enige ironie aan toe: “Do you by any chance have another earth to go to? Are you going to upload yourself to another planet?” (Latour, 2009a, p. 463). En toch stel ik me de vraag of zijn afwijzing wel zo resoluut moeten worden begrepen als hij op eerste gezicht laat uitschijnen. Is het niet eerder een reactie tegen een al te subjectivistische en sentimentalistische geloofsopvatting die zich enkel richt op het innerlijk van het subject en zodoende de materiële werkelijkheid veronachtzaamt: “Si tu viens à perdre la Terre, à quoi te sers d’avoir sauvé ton âme?” (Latour, 2008). Indien er geen sprake is van een spiritueel innerlijk – laten we het een ik, een zelf noemen, hoe meerlagig, dynamisch en verbonden met andere actanten die ik ook is – hoe zouden de *beings of religion* (God, engelen, heiligen... of welke naam je er ook aan wel geven) in ons kunnen resoneren en ons tot persoon kunnen maken?

5.5. Taylors en Latours ontologisch-metafysische²⁴⁶ visie

5.5.1. Taylor en het herstel van het contact tussen mens en werkelijkheid

5.5.1.1. Een korte voorgeschiedenis: Kant en Hamann

5.5.1.1.1. Kants omvorming van de klassieke metafysica tot een transcendentiaalfilosofie

Bij Kant blijft de spanning bestaan tussen enerzijds het onvermogen om tot rationele metafysische antwoorden te komen en anderzijds de metafysische behoefte die door hem de ‘natuurlijke aard van de menselijke rede’²⁴⁷ wordt genoemd:

²⁴⁶ Van de klassieke oudheid tot de middeleeuwen waren ontologie en metafysica nagenoeg synoniemen van elkaar. Christian Wolff (1679-1754) splitste de termen uiteindelijk op: ontologie poogt de grondstructuren van de werkelijkheid zelf (*to on*: het zijnde) te achterhalen en te formuleren; de metafysica richt zich meer de vraag waarom en waarvoor iets is. Mijns inziens zoeken zowel Taylor als Latour naar een manier om deze scheiding te overbruggen.

²⁴⁷ Deze natuurlijke aard van de rede brengt Kant later expliciet in verband met de metafysische behoefte, die rationeel-moreel wordt ingevuld: “De metafysica is, zij het niet als wetenschap, in elk geval als

De menselijke rede treft in een bepaald type van haar kennis het bijzondere lot dat ze door vragen wordt geplaagd die ze niet kan afwijzen, omdat ze haar door de aard van de rede zelf worden opgegeven; die ze echter ook niet kan beantwoorden, daar ze het vermogen van de menselijke rede volledig overstijgen. (Kant, 2004, p. 59)

De grote metafysische thema's leggen getuigenis af van de natuurlijke neiging van de menselijke rede om boven het terrein van de zintuiglijke ervaring uit te stijgen. De mens is volgens Kant immers niet alleen een kennend, maar ook een religieus en zedelijke wezen. Vanuit de ervaring van eindigheid van het menselijk kenvermogen en in de overpeinzende confrontatie met de afgrond van onwetendheid die bij elke nieuwe ontdekking van de empirische wetenschappen wordt vergroot, ontstaat volgens Kant de nood aan een verdere reflexieve verheldering van (de zin) van het bestaan (Van Eekert, 2005, p. 23):

De waarnemingen en berekeningen van de sterrenkundigen hebben ons veel bewonderingswaardigs geleerd; maar het belangrijkste is wel, dat ze ons de afgrond van *onwetendheid* hebben getoond die de menselijke rede zich zonder deze kennis nooit zo groot had kunnen voorstellen. Het nadenken hierover moet een grote verandering teweegbrengen in de bepaling van de einddoelen van het gebruik van onze rede. (Kant, 2004, p. 506)

Het verstand moet, aldus Kant, zich in haar activiteiten beperken tot wat zintuiglijk gegeven is. Aangezien God, de ziel, enz. op geen enkele manier zintuiglijk gegeven zijn²⁴⁸, stelt Kant dat God niet *gekend*, maar enkel *gedacht* kan worden. Zoals in de panelen van een tweeluik geeft Kant in zijn *Kritik der reinen Vernunft* de objectieve draagwijdte en grenzen aan van het wetenschappelijke kennen²⁴⁹ en ontwikkelt hij in zijn *Kritik der praktischen Vernunft* zijn ideeën over de moreel-religieuze dimensie van het menselijk bestaan. Het is dus geenszins Kants bedoeling om religie af te wijzen: “het is een poging om de religie overeind te houden door haar weg te halen uit de vuurlinie van wetenschap, logica en verstand. Kant meent de religie een veiliger onderkomen te kunnen aanbieden door haar bij de moraliteit onder te brengen” (Vanheeswijck & Van Herck, 2005, p. 96).

natuurlijke aanleg (*metaphysica naturalis*) werkelijk. Want gedreven door eigen behoefte en niet door het ijdele verlangen naar veelweterij, gaat de menselijke rede onstuitbaar voort tot aan de vragen, die door geen enkel ervaringsgebruik van de rede en daaraan ontleende principes kunnen worden beantwoord, en aldus hebben alle mensen, zodra hun rede zich tot speculatie uitbreidt, altijd een of andere metafysica gehad, en dat zal zo blijven ook” (Kant, 2004, pp. 108-109).

²⁴⁸ Kants these is in feite een uitvloeisel van de evolutie die in de late middeleeuwen gestart is, nl. de groeiende scheiding tussen natuur en bovennatuur.

²⁴⁹ Zijn transcendentale kritiek richt zich niet op de objecten, maar op de wijze waarop we voorafgaand (a priori) aan de ervaring tot kennis van deze objecten kunnen komen. Daarom is voor Kant zijn ‘revolutionaire’ onderneming analoog die van Copernicus, die “de waargenomen bewegingen niet zocht in de hemellichamen, maar in de waarnemer” (Kant, 2004, p. 79): hij zoekt de basisvoorwaarden voor het kennen van de empirische werkelijkheid niet in de dingen buiten ons, maar in onszelf.

Enerzijds ontmaskert Kant de aanspraken van de traditionele, dogmatische metafysica²⁵⁰. Anderzijds redt hij de metafysica ook van haar teloorgang. Zo stelt hij dat wat hij de ‘rede-ideeën’ (de idee van de ziel, de wereld en God) noemt, onze objectieve (wetenschappelijke) kennis niet vergroten, maar dat ze wel kunnen fungeren als subjectieve, regulatieve richtsnoeren²⁵¹. Metafysische ideeën - die dus niet kunnen worden bewezen, maar die door de speculatieve rede worden *gepostuleerd* – hebben voor de Königsberger een regulatieve functie en vormen de mogelijksvoorwaarde voor het doel van de zedelijkheid. Hiermee legitimeert Kant het gebruik van de ideeën van de speculatieve rede, maar wijst hij elk geloof in rationele kennis van het noumenale af²⁵².

5.5.1.1.2. De kritiek van Hamann en de historisering van de metafysica

Voor Kant hadden de fundamentele categorieën waarmee we de ervaringsgegevens ordenen, een onveranderlijk en eeuwig karakter. De universaliteit ervan trok hij nooit in twijfel. Het is Johann Georg Hamann die een kritiek uitoefent op de kritische rede die hij formuleert als een ‘metakritiek’ (*Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, 1784). Hierin aanvaardt hij het bestaan van de kantiaanse categorieën, maar hij onderstreept ook het veranderlijke, cultuur- en vooral taalgebonden karakter ervan. Hiermee wil hij de zeggingskracht van de rationaliteit niet ondermijnen; wel wil hij aantonen dat zij in haar aanspraken en oordelen nooit volkomen ‘zuiver’ kan zijn, maar dat zij eveneens bepaald wordt door een culturele achtergrond²⁵³.

²⁵⁰ Veenbaas en Visser (2004, p. 59, n.12) wijzen erop dat het woord ‘metafysica’ een dubbelzinnige betekenis heeft bij Kant: enerzijds duidt het woord op de dogmatische metafysica; anderzijds wordt het gehanteerd voor het onderzoek dat Kant in de *Kritiek van de zuivere rede* verricht: metafysica is de “filosofie die de [a priori]-kennis in [een] systematische eenheid moet presenteren” (Kant, 2004, p. 666). In zijn transcendentale metafysica ordent en beargumenteert hij m.a.w. de a priori-voorwaarden van het menselijk vermogen om tot objectieve kennis te komen.

²⁵¹ Zo kan de transcendentale idee van de ziel de empirische psychologie aanmoedigen tot een steeds grotere unificatie van psychische verschijnselen; kan de idee van de wereld als totaliteit aanzetten om de causale aaneenschakeling van empirische verschijnselen steeds verder door te voeren; kan de idee van God ons ertoe brengen om in het onderzoek van de natuur uit te gaan van de aanname dat er een systematische, teleologische eenheid is.

²⁵² De twee Kritiken van Kant vormen in feite de “panelen van een tweeluik” (Vanheeswijck & Van Herck, 2005, p. 98), maar deze beide werelden zullen al snel niet meer als complementair worden beschouwd, maar als exclusief waarbij het noumenale – dat Kant wilde behoeden voor de greep van de wetenschappelijke rede - als onredelijk wordt afgewezen, bijvoorbeeld door het empirische positivisme of het fideïsme dat eenzijdig de nadruk legt op zaligmakende praxis van het geloof.

²⁵³ Met het historiseren van het eeuwige, universele karakter van de rede viseert Hamann het koninginnenstuk van de verlichting en legt hij de fundamenteën van de romantische *Sturm und Drang* beweging, die door Isaiah Berlin de ‘tegenverlichting’ genoemd (‘The Counter-Enlightenment’ in *Against the Current*, 1997).

De *a priori*-categorieën fungeren als een transcendentiaal schema, zo legde Kant uit: de aanwending van de categorieën op waargenomen verschijnselen is maar mogelijk omdat elk verstandsbegrip er een schematische overeenkomst mee vertoont:

Het is dus duidelijk dat er een derde instantie moet zijn, die enerzijds gelijksoortig is met de categorie, anderzijds met de verschijning, en die de toepassing van de eerste op de tweede mogelijk maakt. Deze bemiddelende voorstelling moet zuiver zijn (mag niets empirisch bevatten) en toch enerzijds *intellectueel*, anderzijds *zintuiglijk* zijn. Zo'n instantie is nu het *transcendentale schema*. Het verstandsbegrip bevat zuivere synthetische eenheid van het menigvuldige in het algemeen. (Kant, 2004, p. 227)

Hamann vecht deze zuivering van de rede door Kant op verschillende punten aan (Vanheeswijck, 2005, pp. 89-90): door de rede onafhankelijk te zien van ervaringen, traditie en vooral taal miskent Kant de historisch, culturele en talige context van de rede. De zuiveringsoperatie die Kant doorvoert door het aanbrengen van een dichotomie tussen de zuivere verstandsbegrippen en transcendentale schemata enerzijds en de empirische, zintuiglijke werkelijkheid anderzijds wordt door Hamann dan ook aangevochten. In Hamanns conceptie staat immers taal centraal: woorden vormen het bindmiddel tussen het verstand en de zintuiglijke, empirische werkelijkheid:

Deze betekenis [van woorden] en haar bepaling ontstaat, zoals de hele wereld weet, uit de combinatie van een woordteken, dat *a priori* weliswaar willekeurig en onverschillig, maar *a posteriori* noodzakelijk en onmisbaar is, met de waarneming van het voorwerp zelf, en door deze herhaalde band wordt het begrip, zowel door bemiddeling van het woordteken als door bemiddeling van de ervaring zelf, meegedeeld aan het verstand, erin ingeprent en belichaamd. (Hamann, geciteerd in Vanheeswijck, 2005, pp. 92-93)

In feite stelt Hamann hiermee de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van de kantiaanse categorieën, van ons vermogen om te denken. Taal is voor Hamann prioritair ten opzichte van het denken ("*Vernunft ist Sprache*", *Brief an Herder*, 1955–75, vol. 5, p. 177). De rede moet zich daarom in haar claims bewust zijn dat ze schatplichtig is aan de taal. Het fundamentele geloof van de verlichting in de autonomie van de rede, die haar eigen regels ontwerpt en volgt, onafhankelijk van onbewuste verlangens, de culturele traditie of de sociaal-politieke context, wordt hiermee gebroken. Eén universele rede bestaat niet volgens Hamann; de rede is dan ook niet in staat om vanuit een archimedisch standpunt een oordeel te vellen. Het instrument van de rede is immers de (natuurlijke) taal, die groeit vanuit de historische interactie tussen mensen die onontkoombaar deel uitmaken van een culturele en sociale context²⁵⁴.

²⁵⁴ Deze eerder cultuurfilosofische benadering zal dan ook concrete verschijningsvormen van de menselijke ervaring als bronnen bij uitstek in haar studie opnemen: romans, toneelstukken, historische documenten enz. In plaats van een 'zuivere' filosofische studie zoekt zij raakvlakken tussen wijsgerige ideeën en parallelle ontwikkelingen binnen de kunsten, literatuur, de politiek, de samenleving enz.

Waar voor de klassieke metafysica de eeuwigheid gelegen was in de werkelijkheid, situeerde Kant haar in de onveranderlijke vooronderstellingen van het transcendentale subject en zijn *a priori*-structuren. De negentiende-eeuwse critici op Kants 'purisme' (Hamann, maar ook Jacobi, Herder, Mendelssohn etc.) wezen er echter op dat de kantiaanse structurerende categorieën niet immuun waren voor historische verandering. De objecties, die Hamann nog summier aan het adres van Kant formuleerde, zijn het beginpunt van een hele reeks discussies rond de historisering van de *a priori*-structuren van ruimte en tijd (en bij uitbreiding van alle *a priori*'s, dus ook die ten grondslag liggen aan metafysische vragen). In het Duitstalige taalgebied werd het debat vooral gevoerd door Dilthey en Heidegger; in het Angelsaksische taalgebied – via de omweg van de analytische filosofie – door o.a. Collingwood en Berlin²⁵⁵.

5.5.1.2. *Taylor's cultuurfilosofische studie van metafysische vragen*

Het is Isaiah Berlin die – geïnspireerd door het gedachtegoed van Collingwood – de grondslag legt voor de Angelsaksische cultuurfilosofie en die op zijn beurt Charles Taylor zal beïnvloeden. In 1929 volgt Berlin colleges bij Collingwood over geschiedenisfilosofie (Vanheeswijck, 2005, p. 113). Van deze colleges houdt hij twee centrale begrippen over: presuppositie en eindigheid. De eerste term impliceert dat ons denken wordt gestuurd door historisch wisselende vooronderstellingen. De tweede term duidt aan dat de mens als onvolkomen en eindig wezen nooit een afgerond systeem kan ontwikkelen dat de hele waarheid restloos in kaart kan brengen. Van Collingwood neemt Berlin de gedachte over dat uitspraken – ook empirische uitspraken – altijd doortrokken zijn van (meestal impliciete) onderliggende vooronderstellingen en paradigma's. Het zijn deze vooronderstellingen die iemands wereldbeeld of uitzicht op de 'werkelijkheid' bepalen; als vooronderstellingen wijzigen, dan veranderen ook de waarneming en de interpretatie van de 'werkelijkheid' en dientengevolge ook het gedrag van mensen. Verder wordt Berlins denken beïnvloed door filosofen als Vico, Herder en Hamann, denkers van de Counter-Enlightenment (Berlin, 2000): zij wijzen erop dat elke cultuur een eigen visie op de werkelijkheid heeft die tot uiting komt in alles wat mensen in een bepaalde culturele periode voelen, denken en doen. Deze visie is geworteld in bepaalde vooronderstellingen of presupposities (die historisch veranderlijk zijn) en wordt overgedragen door specifieke gebruiken, denkbepelden, metaforen, instellingen enz. (die uiteraard eveneens evolueren).

²⁵⁵ Voor een overzicht van deze discussies, zie Vanheeswijck (o.a. 1993; 2005; 2015a). Over de erfenis van Hamann en co. schrijft Taylor (1995b): "The proponents and developers of the Romantic theory have been among the passionate critics of the epistemological tradition, from Hamann's review of Kant's *Critique of Pure Reason* to the writings in our century of Heidegger, of the later Wittgenstein, and of certain postmodernists" (p. ix).

Taylor is jarenlang de leerling geweest van Berlin. Nadien volgde hij hem op als Chichele professor in Oxford (Vanheeswijck, 2005, p. 117). Beiden vertrekken ze van de verworvenheden van de verlichting, maar niet zonder de eenzijdigheden ervan te bekritiseren (cf. Taylor: *grandeur et misère de la modernité*). Zo schetst Taylor in *Sources of the Self* de ontwikkeling van het westerse mensbeeld van Plato tot de postmoderniteit als een spanningsveld tussen persoonlijke autonomie en contextuele authenticiteit. In zijn andere opus magnum, *A Secular Age*, ontvouwt hij een genuanceerde visie van de westerse secularisering. Het is via Berlin²⁵⁶ dat hij o.a. in contact kwam met het werk van romantici zoals Herder, wiens taal- en cultuurfilosofie van grote invloed zal zijn op zijn interpretatie van de moderniteit.

Ook qua methode is Taylor schatplichtig aan Berlin (en derhalve onrechtstreeks ook aan Collingwood): hij verzet zich tegen een naturalistische visie²⁵⁷, waarin *frameworks* redundant zijn, en benadrukt de onontkoombaarheid in het leven ervan aan. De opvattingen van Taylor liggen verder in de lijn van de anticartesiaanse traditie waarvan Heidegger en (de latere) Wittgenstein deel uitmaken en uit wier ideeën Taylor regelmatig put. Net als Heidegger en Wittgenstein zet Taylor zich af tegen de moderne opvatting van kennis waaraan Descartes' filosofie ten grondslag ligt, nl. de scheiding tussen het besloten innerlijk van het menselijk denken (*res cogitans*) en de materiële buitenwereld (*res extensa*). Ook hij verweert zich tegen wat hij de 'Hydra van de moderne filosofie' noemt: de voorrang die men blijft geven – ondanks de vele kritiek op Descartes – aan de kennisleer op de ontologie (Taylor, 1995b: *Overcoming Epistemology*).

Frameworks zijn onderhevig aan historische evoluties en blijven vaak impliciet (al kunnen ze wel worden geëxpliciteerd), maar ze vormen ook het ultieme uitgangspunt voor de vragen van waaruit we leven en zijn daarom constitutief voor ons denken en handelen. Hoewel hij zelf de term 'metafysica' zelden of nooit hanteert, zijn centrale begrippen als *frameworks*, *strong evaluations* en *background of sources* fundamentele concepten die iets zeggen over de innige band tussen het zelf, de ander en de wereld en hebben daarom zelfs een metafysische of

²⁵⁶ "Isaiah Berlin helped to rescue Herder from his relative neglect by philosophers. His seminal role in the creation of post-Romantic thought and culture has gone largely unnoticed, at least in the English-speaking world. The fact that Herder is not the most rigorous of thinkers probably makes it easier to ignore him. But deeply innovative thinkers don't have to be rigorous in order to originate important ideas." (Taylor, 1995b, p. 79)

²⁵⁷ Menselijk handelen kan volgens Taylor nooit alleen in louter fysiologische of (socio)biologische termen worden verklaard. Uiteraard delen we een aantal biologische behoeftes met dieren zoals de nood aan voedsel, onderdak en seks, maar deze factoren verklaren slechts ten dele het menselijk gedrag (bv. geweld) en laten een flink deel van het menselijk gedrag buiten beschouwing. Hiervoor moeten we ook de "meta-biological matrices" van ons doen en laten onderzoeken, die cultureel bepaald zijn en die dus variëren: "It's not that body chemistry is not a crucial factor, but that it never operates alone in human life, but only through the meanings that things have for us. The hormonal explanation doesn't tell us why people are susceptible to certain meanings. It could at best explain just the brute fact of violence, for instance . . . [but] it is these matrices that designate who is the compatriot, and who is the enemy . . . Putting the phenomena in a purely biological framework could stop us asking the right questions" (Taylor, 2005b, pp. 37-39).

ontologische draagwijdte (Vanheeswijck, 2015a, pp. 64-65). De metafysische behoefte van de mens, die bij Taylor een ethisch-ontologische invulling krijgt, verdwijnt niet. De mens zal deze vragen blijven stellen – ze zijn *inescapable* – maar de antwoorden zullen steeds tentatief en inherent historisch van aard zijn:

Our work is forever provisional here . . . Even if it appears that we are on to something, our posits ('bets') will be subject to endless revision and refinement. So the provisionality is definitive, so to speak. (Taylor, 2005b, p. 40)

5.5.1.3. *Taylor's ontologisch pluralisme*

5.5.1.3.1. Tussen sterke en zwakke ontologie

Frameworks hebben een 'ontologisch statuut' voor Taylor. Een ontologie echter die beweert de werkelijkheid *los* van de menselijke ervaring te kunnen bestuderen, wordt door hem verworpen. Volgens hem kan de structuur van de werkelijkheid immers nooit los worden gezien van de menselijke ervaring. Tussen het menselijk denken en handelen en de werkelijkheid bestaat volgens hem een onafscheidelijke band. Daarom stelt hij ook:

My term 'philosophical anthropology' is meant to cover much the same matters as White does with 'ontology': it tries to define certain fundamental features about human beings, their place in nature, their defining capacities (language is obviously central to these), and their most powerful or basic motivations, goals, needs, and aspirations. (Taylor, 2005b, p.35)

Laten we even verder ingaan op Taylors ontologische opvattingen, die complex en genuanceerd zijn. White (1997) omschrijft Taylor als "a border runner between strong and weak ontology" (p. 506). Enerzijds verwerpt Taylor inderdaad elke vorm van *strong ontology*²⁵⁸, die inherent is aan de pre-kantiaanse metafysica. Anderzijds komt Taylors positie ook niet helemaal overeen met die van *weak ontologists* als White. Hij deelt met hen wel de mening dat ultieme ontologische waarheden niet kunnen worden geclaimd: "'All fundamental conceptions of the self, other, and world are contestable', and yet these 'are nevertheless necessary or unavoidable

²⁵⁸ *Strong ontologists* huldigen volgens White (1997) de absolute/fundamentalistische opvatting dat ze de wereld (of Gods verhouding tegenover de mens of de menselijke natuur) kunnen weergeven zoals die daadwerkelijk is (pp. 505-506). Vanuit deze zekerheid over hoe de dingen werkelijk zijn, is er volgens hen ook probleemloos een vertaling naar heldere, substantiële waarheden en richtlijnen voor het praktische leven en de moreel-politieke inrichting van de maatschappij.

for an adequately reflective ethical and political life””, zo citeert en onderschrijft Taylor (2005b) White (p. 40).

Toch is Taylor geen *weak ontologist* pur sang, zo stelt mijns inziens Michiel Meijer (2017b)²⁵⁹ terecht, wanneer hij wijst op de verschuiving van een antropocentrische naar een niet-antropocentrische focus in Taylors teksten over ontologie. Zoals reeds gezegd heeft Taylor complexe ontologische opvattingen waarin ontologie, wijsgerige antropologie, sociaal-politieke theorie en fenomenologie met elkaar verweven zijn. Hij noemt dit zelf in een interview een “interwoven type of argument” (Meijer, 2017b, p. 66).

Laten we Taylors ‘dicht geweven’ ideeën even ontrafelen om beter de connecties tussen deze verschillende (filosofische) domeinen te kunnen zien. In een aantal vroegere geschriften hanteert Taylor een ontologiebegrip in antropologische zin. Hij uit ontologische bezwaren tegen een reductionistische benadering van de menswetenschappen die het menselijk handelen wil verklaren in termen van chemische en neurofysiologische processen. Deze benadering poneert, aldus Taylor (1985a): “human beings are after all physical objects” (p. 181). Achter deze epistemologische houding gaat er volgens Taylor immers de ontologische aanname schuil dat de realiteit zo in elkaar zit dat ze op die wijze kan worden verstaan en verklaard. “We cannot come to understand important dimensions of human life within the bounds set by this epistemological stance”, zo riposteert hij (1985b, p. 21).

5.5.1.3.2. Taylors morele ontologie

In *Sources of the Self* (1989) zal hij zijn wijsgerig antropologische visie verder een morele invulling geven (zie ook 5.2.1.) en spreken van een “moral ontology” (p. 8) in verband met de morele ruimte waarin de mens zich onvermijdelijk bevindt: “Orientation to the good is not some optional extra, something we can engage in or abstain from at will, but a condition of our being selves with an identity” (p. 68).

Taylor reageert hiermee tegen het naturalisme dat hij omschrijft als “the sciences of extra-human nature” (Taylor, 1989, p. 80), die hun methodes extrapoleren naar andere domeinen zoals de humane wetenschappen: “By ‘naturalism’, I mean the belief that humans as part of nature are in the end best understood by sciences continuous in their methods and ontology with modern natural science” (Taylor, 2000b, p. 137). Dit is bijvoorbeeld het geval in wat Taylor (2003b) ethisch ‘naturalisme’ noemt, “the view that arises among thinkers for whom seeing humans as part of nature means seeing their behaviour and life form as ultimately explicable in terms that are consonant with modern natural science” (p. 306). De predominantie van de natuurwetenschappelijke benadering doet cruciale eigenschappen van het menselijk leven in

²⁵⁹ Voor verhelderende analyses van Taylors ontologische opvattingen, waaraan ik zelf ook schatplichtig ben, zie Meijer (2017b; 2017c, 2018b).

de schaduw belanden, zo stelt Taylor. Het post-Galileïsche naturalisme gelooft dat het vooral het hoofd kan bieden aan wat Taylor (2003b) “life-related values” of “L-values” noemt: het overleven, het gedijen als een ‘biologisch’ wezen, inclusief kwesties die met gezondheid, kracht en energie te maken, evenals verlangens die gerelateerd zijn aan ons leven als biologische wezens: seks, voedsel, dominantie enz. (p. 309). In feite zijn de vele hersteloperaties die Taylor op verschillende fronten doorvoert, ontologische rehabilitaties van aspecten van de werkelijkheid die op een of andere wijze op de achtergrond zijn geraakt: “The intention of this work [*Sources of the Self*] was one of retrieval, an attempt to uncover buried goods through rearticulation” (Taylor, 1989, p. 520). Taylors geschriften over ontologie laten dit zien.

5.5.1.3.3. Sociaal-politieke implicaties

In zijn *Philosophical Arguments* (1995b), meer bepaald in de tekst *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*²⁶⁰, geeft Taylor vervolgens een sociaal-politieke invulling aan het begrip ontologie door een onderscheid te maken tussen “advocacy issues” en “ontological issues” (pp. 181-182). Deze laatste omschrijft hij als de ultieme elementen waarop je beroep doet als je iets wil uitleggen²⁶¹. “Advocacy issues” betreffen dan de meer concrete (morele) standpunten en het (politieke) beleid dat men uitwerkt in particuliere situaties. Deze twee niveaus zijn verschillend, maar beïnvloeden elkaar: “The stand you take on the ontological level can be part of the essential background of the view you advocate” (1995b, p. 182)²⁶². Hij bekritiseert de theoretici van het liberale ‘kamp’ (bv. Rawls) dat ze essentiële (ontologische) dimensies van het mens-zijn negeren: “The confusion of issues has contributed to a kind of eclipse of ontological

²⁶⁰ Taylor deconstrueert de dichotomie tussen *liberals* en *communitarians* door o.a. te stellen dat er atomistische individualisten zijn (bv. Nozick), holistische collectivisten (bv. Marx), holistische individualisten (bv. Humboldt) en atomistische collectivisten (bv. Skinner).

²⁶¹ Taylor geeft zelf als voorbeeld het verschil tussen ‘atomisten’, die het individu centraal stellen in hun visie op sociale acties en instituties, en ‘holisten’, die de mens meer zien als een sociaal wezen dat ingebed is in de bredere gemeenschap.

²⁶² Een soortgelijk onderscheid maakt Taylor in *Laïcité et liberté de conscience* (Maclure & Taylor, 2010, pp. 19-20). Enerzijds heb je de grondwaarden van een democratische, liberale rechtstaat (bv. menselijke waardigheid, soevereiniteit van het volk), die best ook gezamenlijk worden verdedigd (cf. *advocacy issues*) als men de liberaal-democratische staat wil laten functioneren. Anderzijds heb je de (dieperliggende) rechtvaardigingsgronden van deze basisprincipes (cf. *ontological issues*), die op uiteenlopende wijze kunnen worden gemotiveerd: een christen kan bepaalde democratische waarden verdedigen vanuit de idee dat ieder mens gecreëerd is naar het beeld van God, een kantiaanse rationalist kan aanhalen dat de gelijke waardigheid van rationele wezens moet worden gegarandeerd enz. : “Elles [les valeurs constitutives des régimes démocratiques et libéraux] s’y rendent par des chemins souvent très différents, mais elles s’entendent néanmoins pour les défendre.” Dit is echter geen evidentie: “Le défi des sociétés contemporaines est de faire en sorte qu’elles puissent toutes en arriver à voir les principes de base de l’association politique comme étant légitimes à partir de leur propre perspective. » Voor een interessante uitwerking van deze ideeën in de context van het actief pluralisme, zie Vanheeswijck, 2013.

thinking in social theory" (1995b, p. 185). Vooral vanaf *Sources of the Self* voegt Taylor een "nonanthropocentric perspective" (Kerr, 2014, p. 84) toe aan de sociaal-antropologische aspecten van zijn ontologische opvattingen. Hij wil hiermee een al te antropocentrisch denken openbreken:

It . . . treats all goods which are not anchored in human powers or fulfilments as illusions from a bygone age . . . This means not only that it is closed to any theistic perspective, but that it can't even have a place for . . . non-anthropocentric exploration of sources . . . It is forced in the end to offer a rather reductive account of these explorations, and to relate them to the search for an expressive fulfilment of the subject. It is tied in this sense to subjectivism. (Taylor, 1989, p. 506)

Het is daarom ook dat Taylor niet volledig als een *weak ontologist* kan worden omschreven. Volgens White (2000) omvat *weak ontology* twee elementen: alle fundamentele opvattingen over het zelf, de ander en de wereld zijn betwistbaar; tegelijkertijd zijn zulke opvattingen onvermijdelijk en noodzakelijk voor een adequaat begrip van het ethisch-politieke debat (p. 8). "They allow us to think and feel the world differently; in short, to inhabit it differently" (White, 1997, p. 506). *Weak ontologies* dringen zich niet op als een definitieve waarheid, maar ze zijn eerder dynamisch en richtinggevend op te vatten: "We 'work' continually on it and it 'works' continually on us" (White, 1997, p. 507). Tot zover volgt Taylor mijns inziens Whites positie. *Weak ontologies* voorzien in een betekeniskader dat eerder van interpretatief-existentiële aard is en dat een cognitieve en esthetisch-affectieve dimensie heeft, maar de ontologie die Taylor voorstaat, houdt meer in dan dit: hij wil ons ook gevoelig maken voor iets dat *buiten* ons ligt, dat een appel op ons doet en waardoor we kunnen worden aangesproken. Steeds meer gaan hem vragen bezighouden die hierop betrekking hebben: "What are we committed to ontologically by our ethical views and commitments?" (2003b, p. 305); "what ontology can underpin our moral commitments?" (2007a, p. 607).

5.5.1.3.4. Het contact met de werkelijkheid herstellen

In reactie op het dominante, reductionistische naturalistische denken wil Taylor niet alleen aspecten van de mens als (moreel) persoon en sociaal en talig wezen opnieuw onder de aandacht brengen, maar ook het contact en de band met de werkelijkheid opnieuw herstellen. In feite zijn het drie dimensies die in zijn denken innig met elkaar samenhangen. In reactie op de preponderantie van de *L-values* stelt hij :

But the ethical dimension of human life turns on something different: purposes, activities, and qualities which . . . are understood and lived as higher in the sense of more worthy. But the higher in this sense is one of the things expunged from the

cosmos by post-Galilean science. It had its place in the great 'chain of being', but not in the 'mechanized' world picture. (Taylor, 2003b, p. 309)

De band met de werkelijkheid probeert hij te herstellen door o.a. het ontwikkelen van wat hij (samen met Hubert Dreyfus) in *Retrieving Realism* de 'Contact Theory' noemt (Dreyfus & Taylor, 2015). "A picture held us captive", zo openen zij hun boek met een citaat uit Wittgensteins *Filosofische onderzoekingen*²⁶³. Het is een 'beeld' dat meer inhoudt dan louter een theorie en dat volgens hen verankerd ligt in heel onze wijze van denken, in onze manier om de wereld tot object te maken, en daarom ook in onze manier van leven en in onze taal (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 9, n.1). Het is bovendien een beeld dat ons 'gevangen' houdt en dat ons dus het zicht belemmert op wat er mis is met onze wijze van denken. Dit beeld verbinden zij vervolgens met het cartesische²⁶⁴ representationalisme, dat zij omschrijven als een 'bemiddelde' ("mediational", p. 2) epistemologie: een kentheorie die stelt dat we de uitwendige werkelijkheid slechts kunnen begrijpen/representeren door middel van interne ideeën/representaties. Alhoewel Descartes' dualisme niet veel aanhangers meer kent in de hedendaagse filosofie, zijn er toch nog vele restanten te vinden van zijn 'bemiddelde' denken volgens Taylor en Dreyfus (2015): in de linguïstische wending (taal *als middel* om de realiteit weer te geven); in de materialistische wending met zijn 'genaturaliseerde epistemologie' die stelt dat onze kennis van de externe wereld tot ons komt *door middel van* receptoren waar verschillende stimuli uit de omgeving invloed op uitoefenen; in de transcendentiaal-kritische wending die stelt dat er slechts ervaring en kennis bestaan *door middel van* categorieën/concepten die we zelf produceren (pp. 3-5).

Deze bemiddelde kennisopvatting bestaat uit een viertal met elkaar gerelateerde aspecten (Dreyfus & Taylor, 2015, pp. 10-11, 15, 64, *et passim*). Het eerste is de idee dat we *enkel door middel van* voorstellingen, ideeën, categorieën *in ons* toegang tot de wereld buiten ons hebben. Het gaat om "the notion that our depictions of outer reality are inescapably structured by the categories which either emerge from our nature or have developed over time" (2015, p. 11). Een tweede kenmerk is het vastomlijnde, helder expliciteerbare karakter van onze kennis. Onze kennis zou in principe kunnen worden opgesplitst in verschillende componenten of ideeën waarvan we een soort van inventarisatie zouden kunnen opmaken. Ten derde kunnen we nooit boven of onder deze expliciet geformuleerde elementen reiken als we onze overtuigingen zouden willen rechtvaardigen. Tot slot is er het onderscheid 'mentaal-fysiek'. Het gaat hierbij volgens Taylor en Dreyfus niet zozeer om het geloof in een dualisme, maar wel om de conceptuele tegenstelling die eruit resulteert: veel modernen minachten of verwerpen immers

²⁶³ De volledige tekst van paragraaf 115 luidt: "Een beeld hield ons gevangen. En we konden er niet uit, want het lag in onze taal, en het leek of die het alleen maar onverbiddelijk voor ons herhaalde" (Wittgenstein, 1976, p.85).

²⁶⁴ Descartes in zijn *Lettre à Gibieuf* (19 januari 1642) : « assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi *que par l'entremise des idées* [nadruk toegevoegd] que j'en ai eu en moi » (geciteerd in Dreyfus & Taylor, 2015, p. 2).

het idee van zielen of wat voor immateriële entiteiten dan ook. Het 'fysische', opgevat als de materiële wereld van zuivere oorzaken, wordt voortaan gezien als de universele en enige basis van alle fenomenen: alle denken, voelen en handelen kan in principe verklaard worden in louter materialistische begrippen. Deze moderne epistemologische en ontologische zienswijze is echter niet vanzelfsprekend, zo stellen zij verwijzend naar de 'topologie' die in de klassieke oudheid werd gebruikt: "And then we can look backward, to the older topology of sense, imagination, intellect – *aisthesis*, *phantasia*, *nous* . . . This is quite different from the modern idea of the 'mind' as a single 'space', which we referred to above in connection with Descartes" (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 12). De bemiddelde visie heeft ons wel een model van de mens opgeleverd als een onthecht wezen dat verschillende vormen van betrokkenheid op de werkelijkheid verdacht heeft gemaakt of simpelweg negeert.

Na hun kritiek op de bemiddelde kennisopvatting, die stelt dat we tot kennis komen door middel van een epistemische relatie die bestaat tussen enerzijds onszelf en anderzijds - duidelijk afgescheiden en verschillend – de wereld²⁶⁵, werken zij hun eigen contacttheorie uit. Hiermee willen zij de bemiddelde visie amenderen en laten zien hoe de mens in hun visie denkt en handelt in de wereld, namelijk op een belichaamde en ingebedde manier. Ze doen hierbij beroep op de fenomenologie van Heidegger, Merleau-Ponty en Todes. Kort gezegd komt hun werkwijze hierop neer: om de bemiddelde visie te *boven* te gaan, moeten we onthullen wat *eronder* ligt (Llanera, 2017, p. 282). Er is volgens Dreyfus en Taylor een oorspronkelijkere relatie tot de wereld die zich bevindt onder de gangbare epistemologie, nl. een onbemiddelde, onoverdachte toegang of verhouding. We bevinden ons steeds in een perceptieveld, waarvan we ons niet (volledig) bewust zijn, dat oriënterend werkt. Het is onontbeerlijk. De momenten waarop we onze oriëntatie verliezen, doen ons dit beseffen: "we don't know where we are; and we don't know where or what things are either" (Taylor, 1995b, p. 23). De mens is immers "an embodied agent, embedded in society, and at grips with the world" (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 91). De wijze waarop we in contact treden met onze omgeving en ermee in interactie treden, zijn zintuiglijk en cultureel bepaald: "It is an exercise of my ability to cope, something I have acquired as this bodily being brought up in this culture" (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 44).

Het contact met de werkelijkheid proberen zij op verschillende fronten te herstellen door een fenomenologische beschrijving van ons 'in-de-wereld-zijn'. Zo ontstaan onze overtuigingen en denkbelden volgens hen op basis van een meer oorspronkelijk (*ursprünglich*), voorafgaand belichaamd en betrokken contact met de wereld dat prepropositioneel en zelfs preconceptueel van aard is (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 72). Er zijn verschillende wijzen waarop de wereld voor ons begrijpelijk kan zijn (pp. 35-36), maar vanuit het werk van Heidegger en Merleau-Ponty stellen zij dat de 'betrokken modus', waarin de dingen verschijnen in hun betekenis voor ons,

²⁶⁵ Dit wordt door Taylor en Dreyfus de 'B/B-traditie' (binnen-buiten) genoemd.

vooraf gaat aan de afstandelijk rationele ‘onthechte modus’²⁶⁶, die eigen is aan het bemiddelde beeld. Volgens dit laatste, met zijn onderscheid tussen buiten en binnen (B/B), is ons begrip van de wereld iets wat losstaat van datgene waarop we betrokken zijn. Aan de hand van o.a. Merleau-Ponty’s concept ‘motorische intentionaliteit’²⁶⁷ laten zij zien dat de mens een directere – onbemiddelde – relatie heeft met de werkelijkheid.

Verder betogen zij dat betekenisvolle elementen niet op zich ten volle kunnen worden begrepen, maar enkel in relatie tot het geheel. Zij noemen dit “gestalt holism” (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 43), naar analogie met de gestalttheorie²⁶⁸ die zegt dat onze waarnemingen niet kunnen worden gezien als een loutere samenvoeging van afzonderlijke percepties.

Het ontwerpen van deze contacttheorie resulteert uiteindelijk in het vormgeven van een eigen positie die zij kwalificeren als een “pluralistic robust realism” (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 154). Laten we deze opvatting even uit de doeken doen. Een dominante manier in onze westerse cultuur om naar de werkelijkheid te kijken is die van de wetenschappelijke blik, die pretendeert vanuit een *view from nowhere* – onafhankelijk van culturele interpretaties – de realiteit in universele causale wetten te begrijpen. Zo omschrijven de natuurwetenschappen de essentiële eigenschappen van goud bv. in termen van het atoomnummer 79. Taylor en Dreyfus bestrijden deze wetenschappelijke aspiraties niet, maar stellen dat de wetenschappelijke verklaring of de beschrijving d.m.v. dergelijke fysische eigenschappen niet het hele verhaal is. Elke eigenschap van goud, zelfs de plaats waar het is gevonden, kan als essentieel worden gezien; denk maar aan de betekenis van goud in culturen als die van de Azteken of de oude Egyptenaren.

Hierbij stellen ze dat er verschillende manieren zijn om de werkelijkheid te bevragen (*plural*); dat de waarheden die worden gereveleerd, onafhankelijk zijn van ons, d.w.z. dat zij verplichten om ons denken te herzien en aan te passen om ze te kunnen begrijpen (*robust realism*); dat we er niet in kunnen slagen om de verschillende manieren waarop we de werkelijkheid bevragen,

²⁶⁶ Het is de houding waarin we - in Heideggers termen - *zunächst und zumeist*, ‘eerst en vooral’ zijn. In verband hiermee verwijzen zij naar onderzoek waaruit blijkt dat kinderen die leren spreken, enkel nieuwe concepten leren in een context waarin de betreffende objecten een emotionele betekenis hebben.

²⁶⁷ Dit is een vorm van onbemiddelde, lichamelijke intentionaliteit, die stelt dat effectief handelen helemaal geen representatie van een doel nodig heeft. Hiertegenover staat de opvatting die stelt dat lichamelijke bewegingen worden veroorzaakt door een representatieve, propositionele intentionaliteit. Merleau-Ponty geeft het voorbeeld van een rugbyspeler die samenvalt met zijn omgeving en voor wie het speelveld immanent aanwezig is in zijn praktische intenties. Merleau-Ponty: “Ons lichaam is geen object tegen een ‘ik denk’, maar is een organisatie van doorleefde betekenissen die zich naar zijn evenwicht beweegt”; “Het eigen lichaam bewegen is je op bepaalde dingen richten door die beweging; het is jezelf in staat stellen om op de eisen van die dingen te reageren, eisen die onafhankelijk van welke representatie dan ook worden gesteld” (geciteerd Dreyfus & Taylor, 2015, pp. 48-49).

²⁶⁸ Taylor en Dreyfus (2015) merken op dat de betekenisvolle elementen van een Gestalt hun *Sinn* niet ontleen aan hun verhouding tot datgene wat buiten hen staat, maar aan de verhouding tot elkaar en het geheel dat zij samen vormen (p. 44, n.19).

onder te brengen in één model of theorie (zodat ze verscheiden – *plural* - blijven) (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 154). Hun *plural robust realism* wil zich also onttrekken aan het *reductive realism* dat oordeelt dat wetenschap alle bestaanswijzen (“modes of being”) verklaart; aan het *scientific realism* dat meent dat er maar één (juiste) manier is om naar de werkelijkheid te kijken; aan het *deflationary realism* dat stelt dat ware wetenschappelijke uitspraken niet corresponderen met hoe de dingen op zichzelf zijn (Dreyfus & Taylor, 2015, pp. 159-160).

De empirisch-wetenschappelijke benadering van de werkelijkheid is m.a.w. slechts één benaderingswijze naast vele andere. Het realisme van Taylor en Dreyfus heeft dus niet enkel betrekking op moleculen, maar evenzeer op schoonheid, rechtvaardigheid, God, enz. Er bestaat niet één enkele taal om de werkelijkheid te beschrijven, maar er zijn *verscheidende* talen die verschillende aspecten van de werkelijkheid kunnen beschrijven.

Voor Taylor zijn verschillende talen, verschillende wijzen en praktijken om (aspecten van) de werkelijkheid te *onthullen*, te zien en te ondervragen (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 151). De wetenschap kan een aantal (cultuur)onafhankelijke eigenschappen van de natuur aan het licht brengen, maar dit is niet noodzakelijk het hele verhaal of in de woorden van Heidegger, die zij citeren: “De gegevens van de fysica zijn juist [*richtig*]. De wetenschap stelt hierdoor iets werkelijks voor, waarnaar ze zich objectief richt. Maar . . . [d]e wetenschap heeft altijd slechts betrekking op datgene wat *haar* voorstellingswijze vooraf als het voor haar mogelijke object heeft toegelaten” (Heidegger, 1991, p. 70). Andere zienswijzen of praktijken kunnen andere perspectieven op de werkelijkheid bieden die corresponderen met een ander aspect van de werkelijkheid: “[T]here are a plurality of revealing perspectives on the world (nature, cosmos, universe?)” (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 154). Een aantal van deze perspectieven zijn onherleidbaar of soms zelfs incompatibel t.o.v. elkaar, zo stellen Dreyfus en Taylor (2015, p. 159), waardoor men kan zeggen dat er geen singuliere zijnswijze van de natuur bestaat en dus ook geen singuliere waarheid is die met de natuur correspondeert. Dit wil echter niet zeggen, zo poneren zij, dat de werkelijkheid geen eigen zijnswijze(n) heeft of dat alles afhangt van onze belangen als ‘perspectivisten’, zoals Nietzsche en de postmodernen volgens hen claimen. Taylors en Dreyfus’ pluralistisch robuust realisme wil op deze wijze ontkomen aan enerzijds het reductionistisch realisme, dat meent dat de wetenschap alle zijnswijzen verklaart; anderzijds aan de ingeperkt realistische claim dat wetenschappelijke uitspraken niet kunnen corresponderen met hoe de werkelijkheid op zichzelf is.

5.5.2.Latours ontologisch pluralisme

5.5.2.1.Latours flat ontology

Latour staat een ontologisch pluralisme voor dat niet alleen aandacht heeft voor mensen, maar ook voor dingen, feiten, goden enz., m.a.w. zowel voor materiële als niet-materiële actoren, zowel voor menselijke als niet-menselijke actoren. Latour pleit voor een 'irreductionisme' (Latour, 2011b: 'Irréductions'). Hij kant zich hiermee tegen alle vormen van reductionisme die mensen, dingen, gebeurtenissen willen herleiden tot fysische objecten of processen, culturele systemen, machtsstructuren, bewustzijnsfenomenen en wat dies meer zij. In *Pasteur: guerre et paix des microbes* (2011b) klinkt het zo: "Il n'y a pas que des rapports 'sociaux', des rapports d'homme à homme. Les hommes ne sont pas 'entre eux' dans la société, car partout des microbes interviennent et agissent » (p. 62).

In Latours ontologische visie is de werkelijkheid een *level playing field*: er is niets dat tot iets anders kan worden gereduceerd; alle actanten hebben eenzelfde ontologische status. Dit is een idee waarvan hij al vroeg van doordrongen was. Zoals Descartes in zijn *Discours de la méthode* jeugdherinneringen ophaalt en vertelt hoe hij in Duitsland werd verrast door de winter en daar, in zijn 'stoof', de grondbeginselen van zijn filosofisch systeem uitdacht of zoals Rousseau vertelt hoe hij, gezeten tegen een boom, in tranen uitbarst, zo dist Latour in *Irréductions* (2011b) - met het nodige gevoel voor drama - ook zijn moment van epifanie op (pp. 249-250). Hij vertelt hoe hij op het einde van de winter van 1972 op de weg van Dijon naar Gray (waar hij les gaf), plots moest stoppen, "dégrisé après une overdose de réductionnisme." Vervolgens somt hij een paginalange rist aan types van mensen op die de wereld graag reduceren tot een speciale realiteit of eigenschap die alle andere verklaart. Een kleine selectie:

Chrétien, on aime un Dieu capable de réduire le monde à lui-même au point de le créer . . . astronome, on quête l'origine de l'univers au point de réduire son évolution du Big Bang . . . philosophe, on espère trouver le fondement radical à partir duquel tout le reste n'est que phénomènes . . . kantien, on met les choses en poussières et on les réenfante avec des jugements synthétiques *a priori* aussi féconds que des mulets . . . militant, on espère qu'une bonne révolution radicale viendra scier en deux moitiés le passé et l'avenir . . . alchimiste, on voudrait tenir dans sa main le génie séminale de tout le reste...

« Mettre tout dans rien, déduire tout de presque rien, commander, obéir, hiérarchiser, être profond, être supérieur ; ramasser les choses et les faire tenir dans un tout petit espace (sujet, signifiant, classe, pensée de Dieu, axiomes », zo verzucht hij verder, tot plots :

Je ne savais encore rien de ce que j'écris ici, mais je me répétais seulement : 'rien ne se réduit à rien, rien ne se déduit de rien d'autre, tout peut s'allier à tout'. C'était comme un signe de croix qui éloignait un à un les mauvais démons – le Dieu de la métaphysique, depuis ce jour, n'est plus jamais revenu me faire du mauvais sang. Le ciel était d'hiver et très bleu . . . Il s'ajoutait aux autres cieus, n'en réduisant aucun être et s'établissait quelque part où il définissait tout seul, comme un grand, sa place et ses buts . . . Moi

et lui, eux et nous, nous nous entre-définissons, et, pour la première fois de la ma, j'ai vu les choses irréduites et fériées.

Deze anekdote voorafschaduwde Latours ontologie waarin geen enkele actor, menselijk of niet-menselijk, nog kan worden afgedaan als een bijkomstigheid in vergelijking met zijn essentie, zijn context, zijn fysische omhulsel enz.; waarin de wereld verschijnt als een netwerk van actoren die elkaar op gelijke ontologische voet wederzijds transformeren; meer nog, die voor hun voortbestaan afhankelijk zijn van deze voortdurende translaties. De betekenis van de dingen ligt niet in hun zogenaamde *essentie*, maar in hun *existentie* waarin ze gelieerd zijn met andere actoren. Deze existentie-benadering impliceert niet dat dingen minder reëel zijn – verre van – maar dat ze een variabele, dynamische ontologie hebben.

Voor Latour zijn alle entiteiten werkelijk – doch niet even vermogend – in zoverre zij invloed uitoefenen op andere entiteiten: “While nonhuman actors such as germs, weather patterns, atoms, and mountains obviously relate to the world around them, the same is true of Harry Potter, the Virgin Mary, democracies, and hallucinations (Bryant, Snricek & Harman, 2011, p. 5). Zowel het fysische/lichamelijke als het geestelijke hebben invloed op de wereld. Bovendien onderstreept Latour dat bij elke poging om één aspect van de werkelijkheid te reduceren tot een ander aspect altijd residu achterlaat in het gereduceerde verschijnsel, dat immers nooit volledig vertaalbaar blijkt te zijn door enig reductionisme. Het sociale beperkt zich voor Latour niet tot de mens en de maatschappij, maar is zijn etymologisch geïnspireerde opvatting van het sociale hieraan tegengesteld: het sociale moet worden gezien als datgene wat verbindt, niet enkel mensen, maar allerlei actoren, mensen en niet-mensen. In Latours opvatting van het sociale verzamelen en verbinden verschillende heterogene actoren zich onafgebroken met elkaar. Daarin schuilt hun betekenis en wezen²⁶⁹.

5.5.2.2. Latours experimentele metafysica

Latour (2011b) noemt zijn metafysica experimenteel in de zin dat haar conclusies niet *a priori* voorspelbaar en steeds tijdelijk zijn: “Personne ne sait par avance quel est l'état des forces, ni même ce que c'est qu'une force” (p. 239). Als we al iets kunnen zeggen over de aard van de werkelijkheid, dan is dit niet iets wat de mens zelf bepaalt, zoals volgens Latour gebruikelijk was

²⁶⁹ Schiølin (2012) wijst, ondanks de kritiek van Latour op Heidegger op een aantal vlakken, op de verwantschap tussen beide denkers. Meer in het bijzonder hun afkeer voor substantialistisch denken, dat zich uit in hun voorkeur voor werkwoorden (of werkwoordachtige woorden) in hun conceptueel apparaat. Het wezen van een ding, aldus Heidegger, wordt bepaald door datgene wat dat ding doet. Het wezen van een hamer ligt bijvoorbeeld in het hameren (*hammering*) dat verbonden is met het materiaal waarmee en waarin gehamerd wordt, het meubelstuk waaraan gewerkt wordt enz. Het hameren verbindt de hamer met mensen, bomen, meubels, huizen... terwijl het woord hamer enkel op een geïsoleerd voorwerp duidt.

in de traditionele metafysica die streefde naar zuiverheid, hierbij al te snel reducerend te werk ging en zo de illusie van substantie en onveranderlijkheid schiep die de werkelijke fenomenen en objecten niet bezaten: “Si l’ancien système permettait le raccourci, l’accélération, il ne comprenait pas la dynamique, alors que le nôtre, qui vise au ralentissement, au lent respect des procédures, permet justement de comprendre le mouvement” (Latour, 2004b, p. 174). Latours metafysica is steeds lokaal, tijdelijk, gebonden aan de objecten die in het spel zijn en waarvan hij de bewegingen steeds aandachtig bestudeert.

Toch omschrijft Latour (2004b) ook een soort van ‘vitaal minimum’ voor zijn onderneming, soort van “SMIG²⁷⁰ métaphysique” (p. 97), dat je zou kunnen vatten onder de noemer ‘le principe d’irréductibilité’: “Aucune chose n’est par elle-même, réductible ou irréductible à aucune autre” (Latour, 2011b, p. 243). Waar de klassieke metafysica nog zoekt naar één Substantie of marcoeenheid zou je Latours metafysisch devies kunnen omschrijven als: “Remplacez partout le singulier par le pluriel” (Latour, 2004b, p. 46). Latour poneert een onherleidbare metafysische pluraliteit:

Rather than axiomatizing the One, he axiomatizes the many. An experimental metaphysics, rather than preformatting the world, encourages the untidy proliferation of as many objects and actors as the universe (or, better, pluriverse) can muster. (Miller, 2013, p. 15)

Latours benadering heeft een egaliserende werking: in plaats van objecten of actoren onder te brengen in verschillende, vooraf vastgestelde ontologische niveaus effent hij zulke niveaus met het doel om de verschillende actoren zelf terug meer ruimte te geven en te kijken hoe ze zichzelf verspreiden en ordenen: “[T]his flattening does not mean that the world of the actors themselves has been flattened out. Quite the contrary, they have been given enough space to deploy their own contradictory gerunds” (Latour, 2005c, p. 220). Net om alle actoren voldoende vrijheid te geven verzet Latour er zich tegen dat ze ondergebracht worden in beklemmende categorieën als subject en object, natuur en cultuur enz. Latours experimentele metafysica is er één waarin geen enkele actor zich kan beroepen op een aangeboren prerogatief, zij bezit geen aristocratische klasse: “Les serfs sont redevenus des citoyens libres” (Latour, 1991, p. 111). Zij heeft een fundamenteel democratisch karakter; Latour (2004b) spreekt over « la plus vieille intuition démocratique . . . dans l’élaboration audacieuse d’une métaphysique expérimentale dont les résultats, par définition, ne sont pas encore connus » (p. 230).

In Latours ontologisch-metafysische visie is elke actor een bijennest “made of another bee’s nest swarming in all directions” (Latour, 2005c, pp. 121-122). Geen enkele actor, God, een mens of welke actor dan ook, heeft volledig de touwtjes in handen. In Latours bedrijvige bijennest

²⁷⁰ SMIG is de afkorting van *Salaire minimum interprofessionnel garanti*, het minimumloon dat in 1950 het levenslicht zag in Frankrijk. Voordien was er al sprake van een *Salaire minimum vital*; later werden hervormingen doorgevoerd en werd de benaming *Salaire minimum interprofessionnel de croissance* (SMIC) gehanteerd.

verdwijnen de zuivere grenzen die de Modernen hebben aangebracht tussen bijvoorbeeld bewust handelende subjecten en passieve objecten. De werkelijkheid is een allegaartje van talloze actoren die elkaar voortdurend transformeren en verder doen bewegen (cf. *faire faire*). De notie 'actor' moet dan ook niet in traditionele zin worden opgevat als een bewust handelend individu dat aan basis ligt van al zijn acties. Deze idee is natuurlijk niet nieuw: denkers als Marx, Freud en anderen hebben al gewezen op verborgen factoren die ons handelen beïnvloeden zoals economische en technologische ontwikkelingen, het onderbewuste en wat dies meer zij. Latour gaat in zijn ANT-theorie echter nog een stap verder met zijn analyse van waar en hoe acties plaatsvinden. In een bespreking van Edwin Hutchins *Cognition in the Wild* (1995) verwijst Latour (1995b) naar de kapitein aan het roer van een schip²⁷¹ die in de mist en de ijzige wind zijn vaartuig door moeilijke wateren naar de haven probeert te loodsen. Ongetwijfeld is de kapitein zich bewust van wat hij aan het doen is: hij heeft een duidelijk doel voor ogen, hij heeft de tocht uitgestippeld, hij controleert de navigatie-instrumenten (een kompas, bakenzender, nautische rekenliniaal enz.), hij staat aan het roer. Wanneer we kijken naar het *product* van zijn cognitieve activiteiten - een veilige tocht naar de haven - lijken de instrumenten die hij gebruikt, zijn cognitieve vermogens te versterken. Maar wanneer we het proces aandachtig observeren, constateren we iets anders, zo stelt Hutchins (1995):

When we shift our focus to the *process* by which cognitive work is accomplished . . . we see something quite different . . . None of the component cognitive abilities has been amplified by the use of any of the tools. Rather, each tool presents the task to the user as a different sort of cognitive problem requiring a different set of cognitive abilities or a different organization of the same set of abilities . . . [These tools] do not stand between the user and the task. Rather, they stand with the user as resources used in the regulation of behaviour . . . Rather than *amplify* the cognitive abilities . . . these tools *transform* the task the person has to do . . . (pp. 154-155)

Wie staat hier aan de oorsprong van de handelingen? Niet alleen de kapitein, ook de instrumenten die hij gebruikt, bepalen mede de acties die ondernomen worden en transformeren de handelingen die de kapitein voorop had gesteld. De oorsprong van de acties zit dus niet 'in het hoofd' van de kapitein, maar eerder in een netwerk van met elkaar geconnecteerde menselijke en niet-menselijke actoren die voortdurend invloed op elkaar uitoefenen en elkaar transformeren. De vraag naar wie of wat er uiteindelijk meester is over de situatie en wie of wat de situatie passief ondergaat, doet in deze analyse niet meer echt ter zake. Wat telt zijn de fragiele netwerken van aaneengeschaalde actoren, zij vormen de draad

²⁷¹ De kapitein aan het roer (*the skipper*) enerzijds en de navigator, die gebogen over nautische instructies, berekeningsinstrumenten en zeekaarten de juiste koers tracht te bepalen, anderzijds staan model voor twee types van cognities: "the one that believes in laboratory experiments, mental state, internal representation, and the other one, in the wind, in the wild, that claims to represent the real cognitive tasks in an organized and collective work site." Hutchins boek gaat voornamelijk over het tweede type van cognitie (Latour, 1995b, p. 54).

van Ariadne van Latours experimentele metafysica (Latour, 1991, p. 10). Latours visie verandert objecten van *matters of fact* (met hun solide, onveranderlijke karakter) in *matters of concern*: “these real, objective, atypical and, above all, *interesting* agencies are taken not exactly as object but rather as *gatherings*” (Latour, 2005c, p. 114).

5.5.2.3. De rol van voorzetsels en werkwoorden in Latours werk

5.5.2.3.1. Het ontologische statuut van relaties

In de ontologische visie die hij ontwikkelt, onderstreept Latour het belang van relaties in onze ervaring. Deze relaties worden gearticuleerd door voorzetsels (*prepositions*), een inzicht dat hij ontleent aan William James. Het is immers inaccuraat om onze ervaringsgegevens te beperken tot zintuiglijke data die vervolgens door onze geest worden *geprocesst* en in relatie tot elkaar worden geplaatst, een manoeuvre waarvan de wereld zelf gespeend zou blijven. Latour (2001a) pleit voor een radicaal empirisme dat de ervaring – in zijn volle en niet geamputeerde gedaante a posteriori – in het centrum van de filosofie plaatst door de vraag te stellen: “if relations (prepositions in particular) are given to us in experience, *where then* are they leading us?” (p. 307). Laten we het klassieke empirisme eens afzetten tegen het radicale empirisme van William James waarop Latour zich beroept. Een klassieke empirist als Locke maakt een onderscheid tussen *simple ideas* (‘elementaire ideeën’) en *complex ideas* (‘complexe ideeën’). De eerste zijn direct in de ervaring gegeven: deze enkelvoudige afbeeldingen van onze indrukken vormen de bouwstenen van onze kennis. Het verstand koppelt deze elementaire ideeën vervolgens en genereert zo complexe ideeën die geen direct equivalent meer hebben in de ervaring²⁷². Onze ervaring bestaat met andere woorden uit atomaire units die wij later met ons verstand met elkaar assembleren. James maakt er ons echter ervan bewust, aldus Latour, dat deze klassieke empiristen iets essentieels veronachtzamen, nl. het gegeven dat onze ervaring een continue stroom is waarin de verschillende onderdelen geen strikte begrenzingen hebben en elkaar doordringen. Een belangrijk gevolg van deze opvatting van de ervaring als een gestadige stroom, zo stelt James, is dat “the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and [that] any kind of relation experienced must be accounted as ‘real’ as anything else in the system” (James, 2017b, p. 42). Stel, we zijn in het Limburgse Mechelen-aan-de-Maas²⁷³. Een klassiek empirist zou stellen dat we Mechelen zien, de deelgemeente van

²⁷² De enkelvoudige ervaring van een peer bijvoorbeeld is als dusdanig onbestaand: het is de ervaring van ‘iets dat zoet, groen en ietwat kegelvormig’ is en waarmee wij overeenkomstig de complexe voorstelling van de peer vormen. We ervaren dus strikt genomen geen ‘ding’ of een ‘iets’ als we een peer waarnemen. Van ‘dingen’ zoals peren nemen we enkel de eigenschappen waar (peer = groen, zoet, enigermate kegelvormig).

²⁷³ Ik ontleen dit voorbeeld – mutatis mutandis – aan De Vries (2016, p. 167).

Maasmechelen, en dat we de Maas zien, de rivier, maar dat de relatie tussen deze beide elementen, weergegeven in het voorzetsel 'aan' in Mechelen-aan-de-Maas, werd voorzien door onze geest om deze plek bijvoorbeeld te onderscheiden van Mechelen in de provincie Antwerpen. Maar volgens James *ervaren* we deze relatie ook wanneer door op deze plek wandelen, de Maas ontmoeten en alle elementen die rondom en door de rivier tot stand zijn gebracht. Met andere woorden we *ervaren* - meer dan dat we via logisch redeneren concluderen - dat Mechelen *aan* de Maas ligt. James, en met hem Latour²⁷⁴, verlaat hiermee de bifurcatie tussen subject (geest, bewustzijn, taal) en object (de wereld die kan worden ervaren). Zulke dualismen duiden volgens hen niet op fundamentele (metafysisch-ontologische) categorieën, maar fungeren als instrumenten om *functionele* distincties tussen elementen in de ervaringsstroom aan te brengen: "the immediate flux of life which furnishes the material to our later reflection with its conceptual categories . . . a *that* which is not yet any definite *what*, tho' ready to be all sorts of *what*" (James, 2017b, p. 93). Eénzelfde ervaring (*that*) kan verschillende functies (*whats*) krijgen.

5.5.2.3.2. Het sociale als transformerende verbindingen

Dit relationele aspect komt ook terug in Latours opvatting op sociale theorie. 'Het sociale' is in Latours visie geen apart domein, dat onderscheiden moet worden van andere domeinen zoals economie, psychologie, wetenschap, politiek enz.; noch is het een aspect of dimensie van niet-sociale fenomenen waarvoor een sociale verklaring moet worden gegeven zoals het afwijkende gedrag van (be)reken(en)de individuen in de economie of die aspecten van de menselijke psychologie die niet vanuit innerlijke drijfveren kunnen worden verklaard, maar waarbij sociale invloeden een rol spelen (deelaspecten die behandeld worden in deelwetenschappen zoals de sociolinguïstiek, onderwijssociologie enz.). Deze opvatting van sociale theorie is volgens Latour de "default position of our mental software" (2005c, p.3), nl. dat er een specifiek domein van de realiteit zou zijn, een sociale context waarin niet-sociale activiteiten plaatsvinden of dat het sociale een specifiek type van causaliteit zou behelzen die het 'residu' dat andere domeinen in hun verklaring achterlaten, wel kan motiveren en uitleggen. Voor Latour bestaan er echter geen specifieke sociale dimensie en geen sociale krachten of factoren die de resterende aspecten waarmee andere wetenschapsdomeinen geen blijf weten, wel kunnen ontraadselen. Hij omschrijft zijn visie op het sociale als volgt (2005c)²⁷⁵:

²⁷⁴ Latour (2013b) onderschrijft James' opvattingen over ervaring en relaties en beschouwt preposities als een *mode of existence à part entière* [PRE] (p.61 e.v.).

²⁷⁵ Om zijn visie uit de doeken te doen, doet Latour (2005c) beroep op de etymologie en genealogie van het woord sociaal: het Latijnse woord *socius* betekent metgezel, deelgenoot, associé; de eerste betekenis heeft dan ook te maken met het volgen van iemand; vervolgens heeft het connotaties gekregen met opnemen, verbinden en ten slotte betekent het iets gemeenschappelijks hebben. In

I am going to define the social not as a special domain, a specific realm, or a particular sort of thing, but only as a very peculiar movement of re-association and reassembling. (p. 7)

‘[S]ocial’ is not some glue that could fix everything including what the other glues cannot fix; it is *what* is glued together by many *other* types of connectors. (p. 5)

Sociale stelsels verklaren dan ook niet die aspecten die andere theorieën van andere domein niet kunnen verklaren, maar moeten begrepen worden als “what should be explained by the specific *associations* provided by economics, linguistics, psychology, law, management, etc.” (p. 5). Het sociale moet niet begrepen worden als een homogene saus die over niet-sociale verschijnselen wordt gegoten of een of meerdere actoren die fungeren als een kracht achter andere verschijnselen, maar als “a connection that transports, so to speak, transformations” (Latour, 2005c, p. 108). Deze transformerende verbinding noemt Latour “translation”: “a relation that does not transport causality²⁷⁶ but induces two mediators into coexisting” (p. 108). Elders licht hij (1994) het concept translatie – refererend naar Serres - als volgt toe: het gaat niet om een wisseling van een woord uit de ene taal naar zijn equivalent in een andere taal, maar “displacement, drift, invention, mediation, the creation of a link that did not exist before and that to some degree modifies two elements or agents” (p. 32). Sociale wetenschappers proberen het ‘netwerk’ dat door deze translaties werd gecreëerd, in kaart te brengen. Het gaat om een “*tracing of associations*”, het detecteren van een spoor van associaties tussen heterogene elementen “from chemical bonds to legal ties, from atomic forces to corporate bodies, from physiological to political assemblies” (Latour, 2005c, p.5)²⁷⁷. In Latours visie is het sociale geen aspect of kenmerk tussen allerlei andere kenmerken, maar een *type van connectie* tussen dingen die zelf niet sociaal zijn. Connecties die steeds opnieuw moeten worden onderzocht, omdat elke situatie nieuwe verbindingen teweeg brengt. Het sociale heeft in zijn visie dus niet zozeer te maken met een specifiek domein of attribuut, maar met de wijzen waarop dingen met elkaar worden verbonden. “[T]he social and being end up signifying the

zekere zin heeft het sociale een steeds meer ingeperkte betekenis gekregen, zo merkt Latour op: “Starting with a definition which is *coextensive* with all associations, we now have, in common parlance, a usage that is limited to what is left *after* politics, biology, economics, law, psychology, management, technology, etc., have taken their own parts of the associations” (p. 6).

²⁷⁶ Dit wil niet zeggen dat Latour causaliteit ontkent. Hij geeft er wel een specifieke betekenis aan: indien er een causaal verband wordt waargenomen op een voorspelbare en routinematige wijze, dan is dit volgens hem het bewijs dat andere mediators in stelling zijn gebracht om zo’n causale verband probleemloos en voorspelbaar te maken (Latour, 2005c, p. 108).

²⁷⁷ Dit met elkaar verbinden van heterogene elementen wordt door Latour (2005c) gelinkt aan religie: “Religion does not have to be ‘accounted for’ by social forces because in its very definition - indeed, in its very name - it *links together entities which are not part of the social order* [nadruk toegevoegd]” (p. 7). Over de etymologie van het woord religie doen twee verklaringen de ronde. Volgens een eerste verklaring is het afgeleid van het Latijnse *relegere* ‘opnieuw doornemen, opnieuw lezen’ (gevormd met *re-* ‘opnieuw’ bij *legere* ‘verzamelen, lezen’). Een andere verklaring luidt dat het een afleiding is van *religare* ‘vastbinden, verbinden’ (gevormd met *re-* als intensiverend voorvoegsel en *ligare* ‘binden’). De invulling die Latour in deze passage aan religie geeft, komt overeen de tweede verklaring.

same thing in the sociology of association”, zo stelt Schiølin (2012, p. 783). Samenvattend omschrijft Latour (2005c) het doel van deze sociologie van associaties als volgt: “there is no society, no social realm, and no social ties, *but there exist translations between mediators that may generate traceable associations*” (p. 108).

5.5.2.3.3. Het werkwoordelijke karakter van de werkelijkheid

Vandaar zijn voorkeur om de werkzaamheden van de sociologie niet a.d.h.v. substantieven en adjectieven te omschrijven, maar met behulp van omschrijvingen die aan werkwoorden gelinkt zijn (associëren, connecteren): “Latour reads sociology’s fundamental concept as a verb” (Schiølin, 2012, p. 781). Latours kritiek op de klassieke opvatting van sociologie, waarin het sociale wordt gestabiliseerd en tot een specifiek homogeen domein behoort van de werkelijkheid, en het alternatief dat hij voorstelt als een wetenschap die de steeds veranderende manieren bestudeert waarop heterogene elementen – actoren²⁷⁸ – met elkaar connecteren, sluit aan bij zijn dynamische en creatieve werkelijkheidsopvatting die hij als volgt, met een knipoog naar Sartre, lapidair omschrijft: “Essence is existence and existence is action” (Latour, 1994, p. 33) of elders “Essence is existence, and existence is association” (Latour, 1995a, p. 303). Essenties worden gecreëerd door transformerende verbindingen tussen actoren; een essentie van iets of iemand is dus enkel het tijdelijke resultaat van verscheidene acties van verschillende actoren. Daarom kan een essentie ook niet worden gevat in substantieven, maar enkel in werkwoorden.

5.5.2.4. *Facts & fairies: Latours analyse van de ontologie van de modernen*

Wat Latour ‘de moderne Constitutie’ noemt, is een mengeling van enerzijds Descartes’ ontologische opsplitsing tussen de sfeer van het denken (*res cogitans*) en de sfeer van de dingen (*res extensa*) en anderzijds Kants kritische filosofie die stelde dat de wereld die we kennen de fenomenale wereld is, de wereld van onze ervaringen die gemedieerd wordt door menselijke verstandscategorieën en niet de noumenale wereld van de dingen *an sich* (De Vries, 2016, p. 125).

Ondanks hun dualistische wereldbeschouwing, blijven de modernen op verdoken wijze het menselijke en het niet-menselijke mêleren in hun translatiewerk. Maar in de ontologie van de

²⁷⁸ In Latours Actor-Network is een actor niet de bron van de actie, maar “the moving target of a vast array of entities swarming toward it” (Latour, 2005c, p. 46). Het is daarom ook nooit helder wie of wat de actie verricht, omdat een actor nooit alleen is ‘op de scène’.

modernen is er geen plaats voor deze hybriden, ná translatie volgt er altijd purificatie (cf. supra). De resultaten van het translatiewerk in laboratoria werden beschouwd als de ‘ontdekkingen’ van de naakte feiten van de Natuur, die werden bereikt door de rationele geesten en methodes van wetenschappers. Ook technologieën werden vaak gezien als waarde vrije ontwikkelingen²⁷⁹. Zo bleef de rol van technologie in de opmaak van moderne samenlevingen onderbelicht.

5.5.2.5. Latours ‘fair’ position

Latour wil zich onttrekken aan het binaire denken dat de realistische wetenschapper (“the fact position”) plaatst tegenover de constructivistische sociale of humane wetenschapper (“the fairy position”). In plaats hiervan stelt Latour (2004) een derde positie voor, “a fair position” (p. 243), die hij omschrijft als een realistische houding, die de voornoemde bifurcatie²⁸⁰ overstijgt. De oplossing die Latour voorstelt, is niet gelegen in “adding to the boring electric waves the rich lived world of the glowing sun” (Latour, 2004, p. 244). Dit zou de gaffelverdeling alleen maar groter maken. We moeten ons realiseren dat *matters of fact* ons een onrealistisch beeld voorschotelen van wat het betekent om dingen tegemoet te treden. Hij citeert hierbij Whitehead:

Thus matter represents the refusal to think away spatial and temporal characteristics and to arrive at the bare concept of an individual entity. It is this refusal which has caused the muddle of importing the mere procedure of thought into the fact of nature. The entity, bared of all characteristics except those of space and time, has acquired a physical status as the ultimate texture of nature; so that the course of nature is conceived as being merely the fortunes of matter in its adventure through space. (Whitehead, *The Concept of Nature*, geciteerd in Latour 2004, p. 245)

Latour (2004) onderstreept dat hij de *matters of fact* niet wil aanvallen of aantonen dat ze slechts verzinsels zijn: “[T]he question is that matters of fact are a poor proxy of experience and

²⁷⁹ De gevolgen van nieuwe technologieën, de sociale impact ervan wordt wel bediscussieerd in het domein van de politiek en de sociale wetenschappen.

²⁸⁰ Latour neemt deze term over van Whitehead: “Bifurcation is what happens whenever we think the world is divided into two sets of things: one which is composed of the fundamental constituents of the universe—invisible to the eyes, known to science, real and yet valueless—and the other which is constituted of what the mind has to add to the basic building blocks of the world in order to make sense of them. Those “psychic additions,” as Whitehead calls them, are parts of common sense, to be sure, but they are unfortunately of no use to science, since they have no reality, even though they are the stuff out of which dreams and values are made” (Latour, 2005b, p.225). In Whiteheads denken is er geen wezenlijk onderscheid tussen cultuur- en natuurfilosofie. De dingen verschijnen in onze ervaring als ‘veel-een’ (noch als een volstreekte eenheid noch als een volstreekte veelheid, d.w.z. als een allegaartje van dingen die niets met elkaar te maken hebben). Het is een synthese van op elkaar betrokken elementen die Whitehead aanduidt met de termen (com)prehensie en *togetherness* (Munnik & Van Asseldonk, 1991, pp. 4-5).

of experimentation and, I would add, a confusing bundle of polemics, of epistemology, of modernist politics that can in no way claim to represent what is requested by a realist attitude" (p. 245). De door Latour voorgestelde oplossing ligt in het woord "gathering", het woord dat Heidegger gemunt had om over de vraag naar het 'ding als ding' te spreken. Hierbij gaat het erom vast te stellen hoeveel deelnemers er zijn 'samengekomen' in een ding: "The closer we draw to things, the more we see how they always resist 'fact' and 'fairy' explanation" (Strhan, 2012, p. 203).

Laten we nog wat dieper ingaan op de betekenis waarin Latour het woord ding gebruikt. Aan het einde van *Nous n'avons jamais été modernes* spreekt hij (voor het eerst?) over het 'Parlement van de dingen'. Maar wat bedoelt hij met dingen? (Quasi-)objecten? De *Dingen an sich*? Dingen in hun *common sense*-betekenis? Latour – steeds opnieuw zijn begrippenapparaat verfijnd – verduidelijkt wat hij met dingen bedoelt in een bijdrage aan de catalogus die uitgebracht werd naar aanleiding van *Making Things Public*, een exhibitie die Latour curreerde in het *Zentrum für Kunst und Medientechnologie* (Karlsruhe) in 2005. In zijn bijdrage, *From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public* (Latour, 2005a), verwijst Latour naar de etymologische betekenis van het woord 'ding', d.i. een bijeenkomst, een vergadering. Het gaat voor Latour dus om een 'plaats' waar een 'matter of concern' publiek wordt gemaakt. Een 'ding' moet dus duidelijk onderscheiden worden van een object of een *Gegenstand*²⁸¹. De term 'parlement van dingen' is dus in feite een pleonasme. Het is een manier om stapsgewijs een gemeenschappelijke wereld van mensen en niet-mensen te creëren (cf. 'kosmopolitiek') door van 'matters of concern' een *res publica* te maken.

Latour verwondert zich erover dat de Modernen in een wereld van 'constructies' leven, maar dat ze tegelijkertijd hun idee van constructie (of creatie, productie) op een vreemde – en volgens hem verkeerde – manier opdelen tussen wat werkelijk en artificieel is. In Latours eerdere werk speelt de notie 'constructie' een belangrijke rol, die hij in AIME echter inruilt voor een term die volgens hem nog beter weergeeft waarom de moderne compartimentering tussen reëel en kunstmatig fout is. Deze term, *instauration*, ontleent hij aan Etienne Souriau (*Les différents modes d'existence*, 1943).

The act of instauration has to provide the *opportunity to encounter beings capable of worrying you*. Beings whose ontological status is still open but that are nevertheless capable of *making you do something*, of unsettling you, insisting, obliging you to speak well . . . *Articuable* beings to which instauration can add something essential to their autonomous existence. Beings that have their own resources. (Latour, 2013b, p. 161)

²⁸¹ Latour verwijst o.a. naar Heidegger die een onderscheid maakte tussen *Ding* en *Gegenstand*, maar onderstreept tegelijk dat zijn standpunt ook afwijkt van dat van Heidegger: Latour wil namelijk ook die zaken die Heidegger problematiseerde (wetenschap, technologie enz.), tot voorwerp maken van deze publieke fora. Zie ook de bijdrage van G. Harman in dezelfde catalogus (Harman, 2005).

Hoe kunnen *beings* die hun eigen (hulp)middelen hebben, maar toch nog verder moeten worden gearticuleerd, je van je stuk brengen en je iets laten doen? Waar komt hun appel vandaan? Om dit te verduidelijken gebruikt Latour o.a. het voorbeeld van de kunstenaar, dat hij ontleent aan Souriau. De kunstenaar is niet de *creator*²⁸², maar de *instaurator* van het werk dat tot hem komt, maar dat zonder hem nooit tot stand kan komen. Hieruit kunnen we een drietal zaken afleiden. Ten eerste wordt de actie ontdubbeld volgens de Franse uitdrukking *faire faire*: “when someone acts, others get moving, pass into action” (Latour, 2013b, p. 158). Ten tweede verandert de richting van de vector van de handeling voortdurend: “Balzac is indeed the author of his novels, but he often writes . . . that he has been “carried away by his characters”, who have forced him to put them down on paper” (Latour, 2013b, p. 158)²⁸³. Ten slotte is de kwaliteit van het werk dat in de actie geproduceerd wordt van belang. De beeldhouwer, maar evenzeer de wetenschapper bijvoorbeeld, die ’s nachts wakker wordt omdat datgene waaraan hij werkt, nog niet af is, nog niet helemaal juist is zoals het zou moeten zijn (*comme il faut*). Zij worden niet zozeer uit hun slaap gehouden, omdat ze schrik hebben dat ze de risee van hun collega’s of het publiek worden, maar vooral omwille van “the responsibility of the masterpiece to come – the expression is . . . Souriau’s – hangs . . . on their shoulders” (Latour, 2013b, p. 160). De Vries (2016) verduidelijkt dit verder a.d.h.v. de *speech act theory* van Austin (pp. 171-172), waarvan Latour zelf ook gebruik maakt (cf. supra). Stel, Michiel maakt een belofte aan Martha: ‘Ik beloof je om morgen 100 euro te betalen.’ Deze belofte *verbindt* hem ertoe om haar deze 100 euro te betalen. Wat deze belofte écht maakt, reëel, is de *relatie* die deze woorden bewerkstelligen tussen het uitspreken van deze woorden en wat er de dag nadien dient te gebeuren. Met James’ filosofie zou je kunnen stellen dat Michiel deze relatie *werkelijk* ervaart. Bovendien weet Michiel niet hoe Martha zou reageren indien hij er niet in zou slagen om zijn belofte waar te maken. In zijn *ervaring* is zij een “being whose ontological status is still open” (p. 172). Toch ervaart hij haar als een wezen dat in staat is om hem iets te laten doen, dat een appel op hem doet om het geld daadwerkelijk te betalen, “a being capable of making him do something” (p. 172). Niet alleen *speech acts* kunnen een dergelijke ervaring oproepen, ook andere handelingen, zoals het maken van een beeldhouwwerk of het schrijven van een roman of een wetenschappelijk traktaat, kunnen soortgelijke aanspraken op ons maken.

²⁸² Luce de Vitry Maubrey stipuleert dat de onvermijdbare echo van de goddelijke macht die aanwezig is in het woord ‘creatie’, overgedragen werd naar de cartesische opvatting van een ‘kennend subject’ tegenover een ‘gekend object’, een actief menselijk bewustzijn dat zich richt op een passieve, stomme, inerte wereld buiten zich. Met het woord *instauration* wil Souriau deze echo omzeilen. (Luce de Vitry Maubrey (1985). *Etienne Souriau’s Cosmic Vision and the Coming-Into-Its-Own of the Platonic Order*, aangehaald in Howles (2018, p. 114).

²⁸³ Een zeer duidelijke en extreme vorm van deze voortdurende wederzijdse beïnvloeding vinden we volgens Latour (2013b) in het marionettenspel (p. 158).

5.5.2.6. 'Des brasseurs de temps'

Latour wil een alternatief formuleren voor de moderne Constitutie. 'Hybriden' nemen hierbij een belangrijke plaats in, maar hoe moeten we deze precies begrijpen, als een mengeling van mensen en niet-mensen, natuur en samenleving, subject en object? Dan formuleren we dit nog te veel in de bewoordingen van de modernen. Latour wil immers een andere ontologie uitwerken en niet langer denken in termen van bijvoorbeeld actieve subjecten tegenover inerte objecten, die wachten om 'ontdekt' te worden. Latours hybriden zijn niet op een bepaald moment eens en voor altijd gegeven, maar verschijnen slechts als een tijdelijke uitkomst binnen steeds voortdurende processen en translaties. Latour wil daarmee voorrang geven aan de *existentie* i.p.v. de *essentie* (d.i. eeuwig gegeven, maar verborgen substanties) van de dingen.

De Modernen hanteren hun eigen tijdlijn. Vóór: premoderne, traditionele culturen die mensen en dingen door elkaar halen; na: de modernen die de onttoverde wereld van de naakte feiten enerzijds en het domein van de geest, waarden en betekenissen anderzijds keurig scheiden. Maar de manier waarop de Modernen zichzelf op de tijdlijn plaatsen - met een radicale breuk die de moderne Constitutie markeert - klopt niet. We moeten anders over tijd gaan nadenken, een andere opvatting over geschiedenis (*historicité*) uitwerken. Maar hoe? Laten we het volgende citaat van Latour als uitgangspunt nemen:

J'utilise peut-être une perceuse électrique mais aussi un marteau. La première à vingt-cinq ans, le second des centaines de milliers d'années. Ferez-vous de moi un bricoleur 'de contrastes' parce que je mélange des gestes de temps différents ? Serais-je une curiosité ethnographique ? Montrez-moi au contraire une activité qui soit homogène du point de vue du temps moderne. Certains de mes gènes ont 500 millions d'années, d'autres 3 millions, d'autres 100 000, et mes habitudes s'étagent de quelques jours à quelques milliers d'années. Comme le disait la Clio de Péguy, et comme le redit Michel Serres après elle, 'nous sommes des échangeurs et des brasseurs de temps' (Serres, 1992). C'est cet échange qui nous définit et non pas le calendrier ou le flux que les modernes avaient construit pour nous. (Latour, 1991, p. 102)²⁸⁴

'Brouwers van tijd', wat betekent dit ? Een cocktail van elektrische boormachines en hamers, van moderne en traditionele elementen? Volgens Latour (1991) moeten we radicaler te werk gaan: "Le monde moderne n'est-il pas marqué par la flèche du temps? Ne dévore-t-il pas le passé?" (p. 91). Om dit verslindende effect van de tijd tegen te gaan moeten we een onderscheid maken tussen kalendertijd en geschiedenis. De modernen ordenen alle gebeurtenissen volgens de kalendertijd, d.w.z. volgens een gekozen tijdlijn die onomkeerbaar is. Maar, zo voert Latour (1991) aan, "[c]'est le tri qui fait le temps et non pas le temps qui fait le tri » (p. 103). Om

²⁸⁴ Serres, 1992: Latour verwijst naar het boek *Eclaircissements: Entretiens avec Bruno Latour*, Paris: Editions François Bourin.

gebeurtenissen te kunnen ordenen in de tijd, moet je eerst kalenders en klokken introduceren. De kalendertijd is slechts één manier – de moderne – om elementen met elkaar te verbinden. Wat Latour voorstelt, is iets anders dan eenvoudigweg verschillende elementen die op dezelfde tijdlijn opgesteld staan – boormachines en hamers – samen te brengen.

Reeds in *Pasteur: guerre et paix des microbes* (1984²⁸⁵; 2011b) haalt Latour de kwestie van ‘de geschiedenis’ aan en hij doet dit – zoals de ondertitel suggereert – aan de hand van *Oorlog en vrede* van Tolstoj. In deze roman lezen we hoe de individuele levens van leden van vijf Russische aristocratische families verward raken met de grote evenementen van het wereldtoneel, meer bepaald de inval van Napoleon in Rusland in 1812. De stijl van Tolstoj en de veelvuldige bespiegelingen in de roman leveren de nodige stof voor Latour om over vragen als ‘wat is geschiedenis?’ en ‘hoe moeten we over geschiedenis schrijven?’ na te denken. Doorgaans wordt deze onderneming aangevat vanuit vogelperspectief; de historicus die de historische context schetst, die de belangrijkste gebeurtenissen uit de doeken doet: op deze plaats hebben deze feiten plaatsgevonden, op gene plaats deden deze gebeurtenissen zich voor die de context danig hebben veranderd enz. Hoe anders is het voor actoren in *real time*, aldus Latour. Zij moeten dit vogelperspectief ontberen, zij worden geconfronteerd met talloze onzekerheden, zij hebben nog andere besognes die hun aandacht opeisen... Dit blijkt bijvoorbeeld uit de openingsscène van *Oorlog en vrede* waarin de hoofdfiguren aanwezig zijn op een van de bekende soirees van Sint-Petersburg en verward zijn in galante conversaties over politiek, carrièrestappen, persoonlijke connecties, vrouwelijk schoon, de uniformen van de mannen... en over Napoleon, ook hij is (slechts) een van de topics waarover beschaafd gebakkeleid wordt. ‘Dé Geschiedenis’ is nog veraf. Deze mix van heterogene elementen, belangen, onzekerheden enz. kenmerkt niet alleen de Sint-Petersburgse salons, maar ook de bevelvoerende officieren, die, ondanks hun uitwerkte strategieën, evenzeer in onzekerheid verkeren, moeten verder bouwen op onjuiste of onvolledige informatie, geconfronteerd worden met mist, sneeuw, ijs, ziektes, de onmetelijke Russische vlakten... en hun plannen moeten herroepen, aanpassen, afgelasten. Natuurlijk zal Napoleon met verve zijn rol als ‘Napoleon’ gespeeld hebben, het genie, de held van de toekomstige geschiedenisboeken. In werkelijkheid, zo stelt Latour (2011b), verloopt de geschiedenis anders, wat Tolstoj in zijn roman laat zien: « Il lui faut quelque huit cents pages pour redonner aux multitudes l’efficace que les historiens de son siècle plaçaient dans la vertu ou le génie de quelques hommes » (p. 30)²⁸⁶.

²⁸⁵ De eerste editie uit 1984 was getiteld *Les Microbes: guerre et paix*.

²⁸⁶ Zoals Tolstoj de Napoleon van de 19e-eeuwse geschiedschrijvers ontmantelt, zo ontmantelt Latour in zijn boek het beeld van Pasteur, van een genie dat in de beslotenheid van zijn laboratorium aan de hand van voortschrijdende ideeën en rationele methodes gezorgd heeft voor de pasteurisatie van Frankrijk (en de wereld). Hiertegenover ontwikkelt hij een gezamenlijke geschiedenis van microben, microbiologen en de samenleving.

In *Nous n'avons jamais été modernes* haalt Latour een gelijkaardig idee aan uit Charles Péguys *Clio*. Daarin vergelijkt Péguys Victor Hugo's toneelstuk *Les Burgraves* met een kleine zin van Beaumarchais:

Quand on me dit que Hatto, fils de Magnus, marquis de Vérone, burgrave de Nollig, est le père de Gorlois, fils de Hatto (bâtard), burgrave de Sareck, on ne me dit rien, dit-elle [Clio]. Je ne les connais pas. Je ne les connaîtrai jamais. Mais quand on me dit que Chérubin est mort, *dans la vive attaque d'un fort où il n'était point commandé*, oh alors on me dit quelque chose, dit-elle. Et je sais bien ce que l'on me dit. Un secret tressaillement m'avertit qu'en effet j'ai attendu. (Péguys, geciteerd in Latour, 1991, p. 92)

Een historische gebeurtenis is niet zomaar een incident dat iemand gewoonweg is overkomen of een voorval dat we op een tijdlijn terugvinden, maar iets wat iemand treft in zijn bestaan (*existence*), iets wat ons verandert. En voor Latour gaat dit op voor mensen en niet-mensen. Ook deze laatste kunnen in hun bestaan worden geraakt.

Wat is bijvoorbeeld de levensloop (*l'existence*) van een object als Pasteurs ontdekking van 'melkzuur'? De moderne Constitutie zal wellicht verklaren dat in de loop van een eeuw wetenschappelijk onderzoek wetenschappers de echte natuur hebben ontdekt van de microben die het zuur worden van melk, verklaren, hun *essentie*. In ieder geval weten we nu dat wat Pasteur 'melkgist' noemde, in feite een hele clade²⁸⁷ van bacteriën is. Maar dit is de *epistemologische* interpretatie, d.w.z. het verhaal van de wijzen waarop in de loop van de kalendertijd een Object is verschenen aan het kennende Subject. Als we willen vatten wat er *gebeurde*, kunnen we dit verhaal beter vertellen in *ontologische* termen, zo suggereert Latour (De Vries, 2016, p. 133). In dit verhaal gaat het over gebeurtenissen die het bestaan (*l'existence*) van wezens (*beings*) hebben veranderd. Melkgist startte als een ferment van gewone melkgisting (een merkwaardige – chemische of biologische? – stof die misschien zelfs helemaal niet bestond); het werd een nauwelijks zichtbare, grijze massa die Pasteurs aandacht trok en die hem ertoe bracht om te stellen dat het om een soort van gist ging; uiteindelijk werd het een honderdtal jaar later een familie van bacteriën, melkzuurbacteriën (meervoud, geen specifiek micro-organisme). Wat is er gebeurd met dit wezen (*being*)? In 1857 ontmoette het Pasteur, die een kweek maakte waardoor het zich met een veel grotere snelheid dan tevoren kon vermenigvuldigen. Daardoor kreeg het nieuwe karakteristieken: het werd een duidelijk zichtbaar wezen. Enkele decennia later, in de experimenten van microbiologen van latere

²⁸⁷ Een clade is een groep organismen bestaande uit een voorouder en zijn evolutionaire afstammelingen. Claden kunnen op verschillende manieren worden gedefinieerd, afhankelijk van de gekozen voorouder en van de eigenschappen die men vergelijkt. Strikt genomen staat het benoemen van een clade gelijk aan het formuleren van een hypothese over de evolutionaire relaties tussen de organismen die men tot de betreffende clade rekent. (<https://www.evolutietheorie.ugent.be/over-evolutietheorie/woordenboek/clade>)

generaties, veranderde zijn existentie opnieuw om een hele familie van bacteriën te worden. Dit is de *geschiedenis* van dit wezen volgens Latour.

5.5.2.7. 'Quasi-objecten' en 'propositions'

Ook niet-menselijke wezens hebben dus een geschiedenis. Zij worden in hun bestaan geraakt door wat er met hen gebeurt. Zij zijn niet de Objecten van de moderne Constitutie met een *essentie* die vroeg of laat definitief onthuld wordt, maar wezens van wie de *existentie* verandert in de loop van de geschiedenis: "They have a 'variable ontology' – their characteristics as an existent change when something happens to them" (De Vries, 2016, p. 133). In die zin hebben Pasteurs melkgist en de melkzuurbacteriën verschillende ontologieën. Vanuit Latours visie kan men stellen dat 'melkzuur' vóór Pasteur niet bestond (Latour, 2007b, p. 151). Natuurlijk werd melk voordien ook al zuur na enige tijd, maar stellen dat 'melkzuur' of 'melkzuurbacteriën' de melk zuur maakten, is een anachronisme. Wat ervoor zorgde dat melk zuur werd vóór Pasteur, werd 'melkgist', een wezen met andere eigenschappen, dat zichtbaar is voor het menselijk oog, dat kan geïsoleerd worden enz., maar enkel nadat het daarin was getransformeerd in Pasteurs laboratorium (Latour, 2007b, hdst.5).

Het mag intussen duidelijk zijn dat de wezens waarover Latour spreekt geen objecten zijn; hij noemt ze – in navolging van Serres²⁸⁸ – 'quasi-objecten'. Quasi-objecten bestaan en wat zij zijn, hangt af van wat er met hen gebeurt. Toch resoneert de taal van de moderne Constitutie nog steeds doorheen deze term. Daarom stelt Latour (2007b) ook een andere term voor, 'propositions', die hij dit keer ontleent aan Whitehead en die hij als volgt omschrijft: "ce qu'un acteur offre à d'autres acteurs" (p. 331). Het woord 'propositie' moet niet opgevat worden in taalfilosofische of epistemologische zin (als een uitspraak die waar of onwaar is), maar in zijn ontologische of metafysische betekenis: het gaat om actanten (menselijk of niet-menselijk of een hybride vorm van deze twee) die zichzelf 'presenteren' / 'voorstellen' aan andere actanten om getransformeerd te worden in een ander (gezaamenlijk) wezen (zie ook Latour, 2004b, p. 360).

5.5.2.8. *Modes of existence*

Ook de term 'propositions' zal Latour uiteindelijk inruilen voor 'beings-as-other' (vs. de beings-as-being van de moderne Constitutie) in *An Inquiry into Modes of Existence*. Laten we beginnen

²⁸⁸ Zie o.a. Michel Serres, *Le Parasite*.

met te bekijken wat Latour verstaat onder 'modes of existence' om vervolgens in te gaan op het concept 'beings-as-other'.

Nergens definieert hij het concept op een welomschreven manier. We moeten dus op zoek naar andere aanwijzingen in zijn werk (De Vries, 2016, p. 156 e.v.). We hebben reeds gezien dat Latour de topologie van zijn onderzoek omschrijft als een actor-netwerk waarbinnen hij de interacties tussen, wat hij noemt, *actanten* analyseert. Actanten onderscheiden zich van actoren omdat ook niet-menselijke entiteiten zoals technologieën, concepten, bomen, oceanen enz. hieronder ressorteren²⁸⁹. Mensen en dingen verschillen natuurlijk wel van elkaar, maar zijn als actanten in een netwerk in principe gelijk. Ze zijn met elkaar verbonden en werken op elkaar in. Mensen en dingen hebben de potentie om invloed uit te oefenen en zodoende zaken in hun omgeving te (doen) veranderen. De identiteit van de punten in dit netwerk is niets anders dan reeds opgepikte informatie, d.w.z. opgevangen beweging. Zo is wetenschap het gecontroleerd capteren van de bewegingen van een studiegebied dat men wenst te begrijpen. Om het dynamische karakter van het netwerk te onderstrepen, spreekt Latour (2010a) liever van een "werknet" (p. 8). Men moet niet zozeer kijken naar het object noch naar het subject, maar naar het proces. Alles, ook zaken zoals rechtvaardigheid, klimaatverandering of God, is in de pluralistische ontologie van Latour even werkelijk of actueel. Wat niet wil zeggen dat ze ook op dezelfde 'manier' bestaan, zij bestaan immers volgens verschillende *modes of existence*.

In dit krachtenspel tussen actanten kunnen mensen en dingen van toestand veranderen en verschuiven betekenissen. Latour noemt deze transformaties, die onvermijdelijk plaatsvinden, translaties (*translations*)²⁹⁰: een hertaling van een verschijnsel in een ander medium dat onvermijdelijk resulteert in informatieverlies en een zekere vertekening. Een translatie houdt steeds een transformatie in, een *détournement*²⁹¹. *Traduttore, traditore*. Latour kent aan dit concept een fundamentele betekenis toe (lemma 'translation', AIME-website).

AIME generalizes the principle of translation that enjoyed great dignity in network theory, and gives it the means of specifying the many ways in which a being can be itself through the intervention of a being other than itself. (lemma 'translation', AIME-website)

²⁸⁹ Al in 1991 pleit Latour in *Politiques de la nature* voor een 'parlement van de dingen'. Volgens hem moeten we de actieve rol van de dingen erkennen en ze een stem geven in onze politieke beslissingen. In 2015 mobiliseerde Latour in het Amandiers theater in Nanterre een paar honderd studenten om de werking van een parlement van de dingen uit te proberen (<https://nanterre-amandiers.com/evenement/le-theatre-des-negociations/>).

²⁹⁰ Een term die hij heeft ontleend aan Michel Serres en diens geschriften over de figuur van Hermes (Latour, 2012, p. 8; lemma 'translation' op de AIME-website).

²⁹¹ Latour (2010c) gebruikt het woord 'détournement' om het fenomeen van translaties aan te duiden in een artikel, *Prendre le pli des techniques* (p. 28). Het benadrukt de idee dat het niet om een rechtstreekse toegang gaat (cf. *Double Clic*), maar dat men op een andere manier, via een omweg toegang heeft.

Hij onderscheidt deze translaties van loutere transportaties/verplaatsingen (*displacements*), die geen enkele verandering met zich meebrengen. *Displacements* zijn de negatie van *translations* en zodoende ook een antimodus aangezien er in elke *mode of existence* bepaalde transformaties optreden. Het is de illusie van de Modernen, aldus Latour (2013b), om te geloven in wat hij *Double Click communication* (p. 93) noemt: het geloof dat het mogelijk is om informatie over te brengen zonder enige deformatie of verandering, een ‘on-middellijke’ toegang als het ware tot informatie zoals met een eenvoudige klik van een computermuis. De oude epistemologie van ‘de feiten spreken voor zich’ wordt door Latour verlaten: er worden altijd ‘drempels’ genomen, het gladde, zuivere wegdek van de Modernen, bestaat volgens hem niet. In elke beweging binnen het netwerk doet er zich een verandering voor, een discontinuïteit (*hiatus*), die een soort proef (*trial*) (Latour, 2013b, p. 33) moet ondergaan alvorens er sprake kan zijn van een zekere continuïteit in het traject (*trajectory*): “Every instance of continuity is achieved through a discontinuity, a hiatus” (2013b, p. 100). In een laboratorium bijvoorbeeld worden bloedwaarden gemeten waarmee bepaalde berekeningen worden gemaakt die de basis vormen van de ontwikkeling van een nieuwe medicijn. Bij elke stap in dit proces kan er iets misgaan: er kan een probleem zijn met de meetapparatuur²⁹², er kan een fout worden gemaakt in de berekeningen enz.

Maar telkenmale passeert er ook iets en wordt er iets behouden, op voorwaarde dat het desbetreffende netwerk, zoals dat van de farmacologische wetenschap in ons voorbeeld, goed functioneert, als het beantwoordt aan de *felicity conditions* van de desbetreffende *mode of existence*: “a form is what is maintained through a series of transformations” (Latour, 2013b, p. 107). Latour vergelijkt deze vorm met een hardloper die een reeks hordes neemt. Hij gebruikt het woord ‘vorm’ ook nog in een tweede betekenis, nl. als een object (een document, instrument, beeld, wiskundige vergelijking enz.) dat bepaalde gebeurtenissen in een welbepaalde vorm brengt en zo bij wijze van spreken de transitie waarborgt tussen de muntzijde van een geldstuk, die dichterbij staat bij het originele, ruwe, onbewerkte materiaal, enerzijds en de kruiszijde die ons dichterbij brengt bij het stadium waarin iets wordt omgezet in woorden, beelden, berekeningen enz. anderzijds²⁹³. Er bestaat een buitenwereld, maar deze lijkt niet per se op het eindresultaat van de wetenschappelijke feiten: “Het criterium is niet dat van afspiegeling, maar van transformatie” (Simons, 2018, p. 180). Deze transformaties resulteren in een netwerk of een dynamiek die het mogelijk maken om een bepaalde bestaansvorm (*form of existence*) en derhalve een bepaald soort van “being” te beschrijven (Latour, 2013b, p. 100). De *felicity conditions* van een *mode of existence*, het soort transformatie dat er plaatsvindt, wat

²⁹² Latour noemt dit ‘inscriptie-apparaten’, instrumenten die de handelingen/bewegingen van de wereld kunnen opslaan, bijvoorbeeld een röntgenfoto, MRI-scan, een geigerteller.

²⁹³ Een belangrijke inspiratiebron van Latour is Whitehead. De ideeën van Latour resoneren Whiteheads ‘Fallacy of Misplaced Concreteness’: wanneer fysici spreken over materie, dan spreken ze immers over iets dat reeds in tijd en ruimte is gesitueerd; wat zij ‘materie’ noemen, is de realiteit *plus* een specifieke manier om gebeurtenissen en entiteiten te ‘formatteren’ (De Vries, 2016, p. 160).

waarheid of leugen betekenen, dit alles hangt af van het regime waarbinnen de taaluiting (*régime d'énonciation*, Latour, 2013a, p. 36) zich voordoet.

Latour wil meer dan een theorie uitwerken die een *plurality of views* (perspectieven) toont die ingenomen kunnen worden t.a.v. een en dezelfde substantie; hij wil een *plurality of beings* ontwerpen die voor de voortzetting van hun bestaan moeten 'subsisteren' (*subsist*). Hiertoe maakt hij een onderscheid tussen *being-as-being* en *being-as-other* (Latour, 2013b, p. 162). *Being-as-being* "seeks its support in a *substance* that will ensure its continuity. » We laten hierbij de ervaringswereld achterwege en maken een sprong (in het transcendente) om onze ogen te richten op iets dat meer solide en blijvend is dan onze wisselende ervaringen. *Beings-as-other* daarentegen "depend not on a substance on which they can rely but on a *subsistence* that they have to seek out at their own risk" (2013b, p. 162). Ook hier is er sprake van een sprong, een discontinuïteit. Deze sprong heeft niets te maken met een zoektocht naar onveranderlijke fundamenteën, maar is noodzakelijk om continuïteit te garanderen. *Beings-as-other* moeten hordes (*hiatuses*) nemen om verder te kunnen bestaan, zij moeten bepaalde beproevingen (*trials*) ondergaan. Hoe moeten we dit precies begrijpen? Latour (2013b) verklaart zich nader door te verwijzen naar de darwinistische revolutie in de biologie, die een nieuwe manier van denken introduceerde (p. 102). Het westerse denken werd vanaf Plato gedomineerd door het essentialisme. Vanaf de 19e eeuw echter begon zich een heel andere manier van denken te verspreiden, nl. het zogenaamde populatiedenken (Mayer, 1982, pp. 45-46). Daarin wordt de uniciteit van alles in de organische wereld benadrukt. Elk individu binnen een species die zich op seksuele wijze reproduceert, is op een unieke wijze verschillend van alle andere individuen. "There is no 'typical' individual" (Mayer, 1982, p. 46). Het is dit populatiedenken dat Latour o.a. toepast in de ontwikkeling van zijn concept van *subsistence*:

Thanks to Darwinism, we have been familiar for a century and a half with the risk taken by the entities that thrust themselves into subsistence through the intermediary of reproduction . . . We finally understood that there was no Idea of a Horse to guide the proliferation of horses. Here ends, on this point at least, the quarrel of the Universals. (Latour, 2013b, p. 102)

Om verder te bestaan, om te 'subsisteren', doen *beings-as-other* geen beroep op een essentie of substantie, maar moeten ze *hiaten* overwinnen. De *beings* van Latour - van menselijke of niet-menselijke aard, van levende organismen tot onbezielde natuur - 'reproduceren' [REP] zich door op een bepaalde wijze in contact te treden met andere *beings-as-other*, d.w.z. door andere *beings-as-other* te transformeren (*translating*), of door deze laatste zelf getransformeerd te worden. Meer nog, afhankelijk van het soort translatie dat een *being-as-other* bewerkstelligt of het actor-netwerk waarin het zelf wordt opgenomen, kan het *op verschillende manieren* verder bestaan, in verschillende *modes of existence*. Dit is de reden waarom Latour het concept *being-as-other* heeft geïntroduceerd:

In fact, this jargon has no other goal but to shed light on the central hypothesis of our inquiry: from being-as-being we can deduce only one type of being about which we might speak in several ways, whereas we are going to try to define how many *other forms of alterities* a being is capable of traversing in order to continue to exist. (Latour, 2013b, p.163)

Samenvattend, een *mode of existence*²⁹⁴ kan worden omschreven door vijf kenmerken te specificeren (De Vries, 2016, p. 163) : de *hiaten* (*hiatuses*) die moeten worden overwonnen; het *traject* (*trajectory*) of de continuïteit die mogelijk wordt gemaakt doorheen verschillende translaties; de *felicity conditions* van deze translaties; de *beings* die worden *geïnstitueerd* en doorgegeven; de *verandering* (*alteration*) van het *being-as-other* die de *mode of existence* bewerkstelligt. Zoals Latour reeds in *Laboratory Life* (1979) en later ook in *Science in Action* (1987) liet zien, gaat natuurwetenschappelijke kennisvergaring niet zomaar over het ‘vinden’ en ‘blootleggen’ van de natuur, maar over het ‘maken’ ervan. Bloedstalen die biologen en scheikundigen in het laboratorium aantreffen, kunnen alleen gezien worden, ‘bestaan’, met behulp van een complexe ketting van relaties (*trajectory*) tussen mensen (zoals wetenschappers) en *nonhumans* (zoals microscopen, reageerbuisjes en computers). In deze ketting of dit traject treden verschillende translaties op: in het bloed worden tijdens labotesten met behulp van instrumenten verschillende bloedwaarden (lipiden, hormonen, vitamines enz.) gemeten die een bepaalde code en een bepaald cijfer meekrijgen. Reeksen van translaties zijn nodig om überhaupt toegang te krijgen tot *beings* die zich op een afstand bevinden, of het nu gaat over een verafgelegen sterrenstelsel of virussen die zonder instrumenten als microscopen niet detecteerbaar zijn. Dit niet onder ogen willen zien, dat is de epistemologische misvatting van [DC]. Elke translatie betekent in feite een sprong (*hiatus*) naar een andere vorm (bv. van bloedstaal naar code/cijfer). De *beings* die op deze wijze worden geïnstitueerd, duidt Latour aan met [REF] (referentie). Hun *felicity conditions* hangen af van de mate waarin zij slagen om het traject in de omgekeerde richting af te leggen, in welke mate cijfers en codes bijvoorbeeld erin slagen om datgene waarnaar ze verwijzen terug te traceren.

²⁹⁴ Zoals Latour (2013b) in de *Inquiry* laat zien, zijn er soms ook verwarrende gelijkenissen tussen verschillende *modes of existence*: “[T]hese will allow us to become sensitive not only to interpolations but also to amalgamations, syncretism, and, finally, harmonics. But it is not because subjects are multilayered, as it were, that we have to blend their components” (p. 304).

5.5.3. Afsluitende reflecties: het herstellen van de band tussen mens en werkelijkheid

5.5.3.1. *Het ontologische monisme aangeklaagd*

Op het eerste gezicht lijken Latours en Taylors posities redelijk ver uit elkaar te liggen: Taylor spreekt over ‘perspectives’, ‘essences’, plaatst ‘nature’ (‘the universe’) tegenover ‘culture’ en ‘cultural interpretations’ enz. Allemaal wijzen van spreken die Latour afwijst. Bij nader inzien denk ik dat er veel gelijkgerichte bekommernissen in hun werk te vinden zijn en dat althans een aantal verschillen in de hand gewerkt worden door verschillen in (conceptueel) taalgebruik. Bovendien is hun startpunt ook anders: Taylor vertrekt meestal vanuit de mens en de culturele context waarin deze zich bevindt; Latour vertrekt veeleer vanuit een ontologisch genivelleerde werkelijkheid. Maar ze ontmoeten elkaar waar ze in hun ontologische visie strijden tegen het moderne onderscheid tussen een gesloten ik en de materiële buitenwereld. Er is volgens hen een innigere en veelkleurigere band tussen ons en de werkelijkheid dan wat de moderne epistemologie laat uitschijnen.

Het centrale onderzoeksobject van Taylor is de menselijke persoon en hoe die in de loop van de geschiedenis zichzelf begrijpt. Zo gaat Taylor in op de kwestie van de primaire en secundaire eigenschappen²⁹⁵. Als we menselijk handelen enkel proberen te begrijpen in termen van primaire eigenschappen, zo stelt Taylor, gaan we erg reductionistisch te werk: we reduceren dan de menselijke natuur, menselijke ervaringen en hun betekenis tot fysische, chemische en materiële processen. Om de mens en zijn bestaan in de wereld te begrijpen hebben we een breder raamwerk nodig. Bovendien stelt hij dat een te strikte scheiding tussen primaire (de harde bouwstenen van de realiteit) en secundaire (onze percepties, visies en interpretaties) eigenschappen problematisch is:

[T]he claim is that our interpretation of ourselves and our experience is constitutive of what we are, and therefore cannot be considered as merely a view on reality, separable from reality, nor as an epiphenomenon, which can be by-passed in our understanding of reality. (Taylor, 1985, p. 47)

Ook Latour wil komaf maken met de metafysica in haar traditionele betekenis (vanaf Descartes) van wat na of bovenop het fysische komt en haar vooronderstelde opdeling tussen primaire en secundaire eigenschappen (cf. bifurcatie van de natuur). Immers, net deze oude, moderne

²⁹⁵ Een onderscheid dat traditioneel in de filosofie wordt gemaakt: primaire eigenschappen zijn de stoffen waaruit de wereld is gemaakt (partikels, atomen, genen, neuronen enz.); de secundaire eigenschappen zijn representaties (kleuren, geluiden, gevoelens) die subjectief beleefd worden, zichtbaar zijn, maar niet essentieel.

opvatting staat in de weg om een gemeenschappelijke wereld te creëren (Latour, 2004b, pp. 356-357).

Om te beginnen verzetten beiden zich tegen het ontologische monisme van de exacte wetenschappen. Ze ontkennen de verdiensten van de moderne wetenschappen niet, maar brengen wel een aantal correcties aan. Ten eerste zetten ze vraagtekens bij een al te rigide scheiding tussen feiten en waarden. Het menselijk gedrag kan niet alleen verklaard worden a.d.h.v. biologisch-neurologische, fysisch-materiële processen, aldus Taylor, ook de betekenis die dingen voor ons hebben, moet worden onderzocht. Het moderne epistemologische beeld dat ons gevangen houdt, heeft een purificerende werking om het in Latours termen uit te drukken: het maakt niet alleen een onderscheid tussen het materiële en het geestelijke, het wil de (zogenaamd *échte*) wereld reduceren tot empirische verifieerbare, objectieve feiten en verworpt datgene wat niet binnen dit frame past. Maar de idee dat empirische uitspraken en opvattingen enkel geldig zijn, is eveneens doortrokken van bepaalde vooronderstellingen, zo stelt Taylor. Ook Latour wil de bifurcatie tussen de harde *facts* van de exacte wetenschappen en de iele waarden en betekenissen, die we eraan toekennen, opheffen, omdat het geen realistisch beeld schetst van wat het betekent om de wereld tegemoet te treden. Beiden gaan in tegen de reducerende werking van de moderne epistemologie en willen het contact met een bredere, veelkleurige werkelijkheid herstellen, al zullen de weg hiernaartoe en de uitkomst wel verschillen.

Taylor verzet zich in zijn anti-naturalistische filosofie tegen een atomaire mensopvatting. De mens staat volgens hem steeds *in relatie tot* zijn omgeving: significante anderen, zijn cultuur, de natuur enz. Het openbreken van het omsloten ik (*buffered self*) krijgt bij Taylor immers in eerste instantie een sociaal-culturele invulling: de mens ontwikkelt zich tegen de achtergrond van een culturele horizon. Hij is er geen kopie of slaafs product van, maar staat er wel mee in verbinding. Latour zal dit niet tegenspreken (cf. 5.2.2.), maar (menselijke) visies, gebruiken, rituelen, ideeën enz. vormen in zijn bonte ontologie van allerhande actanten slechts een beperkt gamma, dat hij aanvult met een schare aan niet-menselijke actanten. Taylor schijnt dus een meer antropocentrische visie aan te hangen die de nadruk legt op de culturele inbedding van de mens. Toch zijn er ook bij hem niet-antropocentrische elementen aanwezig en wil hij een aantal verborgen zaken opnieuw aan het licht brengen. Zo vecht hij de eenzijdigheid van het moderne bemiddelde epistemologische paradigma aan en stelt hiernaast – en in feite hieraan voorafgaand – een meer directe modus voor waarmee we op de dingen betrokken zijn en ermee in relatie staan. Onze interpretaties zijn immers geworteld in onze lichamelijke betrokkenheid op de wereld. Verwijzend naar o.a. Merleau-Ponty overstijgt hij de opsplitsing tussen lichaam en geest en laat hij zien hoe we in directe relatie staan tot de wereld. Hij illustreert dit in *Retrieving Realism* vooral met een aantal voorbeelden die duiden op een meer oorspronkelijke, onmiddellijke omgang met objecten en de realiteit. Bijvoorbeeld wanneer we autorijden of voetbal spelen. Het voetbalveld, de andere spelers, de voetbal enz. plaatsen mij in een

krachtenveld, dat prereflexief en prepropositioneel is, maar desalniettemin betekenisvol. De dingen hebben zo betekenis, zij het op een andere manier dan de talig-culturele wijze.

Ook in de actor-networktheorie van Latour krijgen dingen betekenis. Meer nog, voortdurend benadrukt Latour dat dingen, niet-menselijke entiteiten, ook *agency* hebben en dus niet enkel een louter passieve plaats in het veld innemen. Waar Latour duidelijk een wederkerige, dynamische relatie ziet tussen actanten die elkaar transformeren en door elkaar getransformeerd worden, lijkt Taylor op het eerste gezicht de relatie en het contact met de werkelijkheid wat statischer in te vullen. Maar is dit zo? Wat bedoelt Taylor bijvoorbeeld wanneer hij stelt dat de moderne natuurwetenschappen essentiële eigenschappen van dit edelmetaal hebben aangeduid door goud het atoomnummer 79 te geven? Dat de essentie van goud enkel in natuurwetenschappelijke termen kan worden weergegeven? Nee, zo zegt Taylor, atoomnummer 79 is een verklaring van goud d.m.v. een reeks universele causale wetten. Universeel wel niet zeggen dat iedereen atoomnummer 79 als dé essentiële eigenschap van goud moet beschouwen, wel dat het via bepaalde natuurkundige regels, procedures en meettoestellen steeds opnieuw kan worden vastgesteld. Maar goud gezien als de afglans van het goddelijke (bv. in de religie van het oude Egypte of Byzantijnse iconen) kan evenzeer op een essentiële eigenschap van goud duiden. Goud als atoomnummer 79 of als afspiegeling van het heilige zijn beide essentiële eigenschappen. Het woord ‘essentieel’ is, mijns inziens, voor Taylor synoniem voor werkelijk, rakend aan een werkelijk bestaande realiteit. Ook al spreekt Taylor - meer dan Latour - over bijvoorbeeld aspecten, zienswijzen en perspectieven - woorden die laten uitschijnen dat het om een actief subject gaat dat op verschillende wijzen kan *kijken* naar een verder passief object – toch is er ook bij hem sprake van verschillende wijzen (*plural*) waarop wij effectief in contact, in relatie treden met de werkelijkheid (*robust realism*). In *Retrieving Realism* (Dreyfus & Taylor, 2015) spreekt hij over verschillende “modes of being” (p. 160), wat op een intensere band duidt dan louter verschillende *zienswijzen*.

Desalniettemin gaat Latour nog een stap verder en diept hij onze verbondenheid met de werkelijkheid nog verder uit. Ten eerste verwerpt hij elke notie van essentie waarbij een substantie gezien wordt als iets wat bestaat uit essentiële kwaliteiten die onderscheiden kunnen worden tegenover accidentele eigenschappen. Ten tweede verzet hij zich tegen visies waarin er een verschil wordt gemaakt tussen de dingen en de wijze waarop dingen worden waargenomen, omdat het leidt tot de Copernicaanse kloof tussen de dingen op zich en de fenomenen. Voor Latour zijn we altijd in contact met de realiteit, “reality does not play hide-and-seek behind a veil” (Harman, 2009, p. 72).

5.5.3.2. Morele ontologische visies

Het doel van deze studie is niet om de ontologische visies van Taylor en Latour in detail met elkaar te vergelijken of om verder in te gaan op de *flat ontology* van Latour of de precieze portee van Taylor 'essential properties'²⁹⁶. Wel raken zij beiden aan belangrijke kwesties die ik wil meenemen in mijn verdere onderzoek: niet alleen de innige band en dynamische verwevenheid die er is tussen mens en werkelijkheid, menselijke en niet-menselijke actoren (cf. 5.5.3.1.), maar ook de wijze waarop de wereld ons (moreel) appelleert.

Taylor onderstreept dat het voor de moderne mens moeilijk is om waarden als een deel van de ultieme uitrusting van het universum te zien eens men een post-galileïsch perspectief inneemt en men het universum niet langer als een kosmos begrijpt die betekenis in zich draagt. Daarom kan men ertoe geneigd zijn om de toekenning van waarden aan dingen als een dwaling te zien, als een subjectieve projectie op een in wezen betekenisloze realiteit. Taylor (2003b) aanvaardt dat het niet om de ontdekking van waarden gaat wanneer men het universum op een wetenschappelijke wijze aan een onderzoek onderwerpt, maar niet dat men op grond daarvan waarden kan afdoen als minder werkelijk:

Values are not 'in the universe' in the sense that, if we were absent, value attributions could get no purchase on it. That is because an account of what we are attributing, of various value properties, like 'attractive' and 'dangerous', involves at some level or other some *reference to their impact on us* [nadruk toegevoegd]. (Taylor, 2003b, p. 307)

Waarden drukken met andere woorden de *impact* uit die dingen, gebeurtenissen, mensen enz. op ons hebben. Ze drukken onze reactie uit op iets wat buiten ons ligt, ze maken deel uit van de manier waarop wij met de werkelijkheid interageren²⁹⁷ en zijn in die zin reëel.

²⁹⁶ Een belangrijk verschil tussen Taylor en Latour op vlak van de benadering van de exacte wetenschappen is er mijns inziens in gelegen dat Taylor stelt dat wetenschappelijke uitspraken wel kunnen corresponderen met bepaalde elementen van de werkelijkheid (Dreyfus en Taylor, 2015, p.160). Latour echter benadrukt het 'geconstrueerde' karakter van de wetenschappen. Hij ontkent hiermee niet het realiteitskarakter van de exacte wetenschappen, maar problematiseert wel de opvatting dat de natuurwetenschappen directe toegang tot kennis over dé natuur bieden. De werkelijkheid wordt volgens hem in een laboratorium op een of andere manier in stelling gebracht waardoor er iets reëels oplicht, maar dit is niet dé natuur. Aangezien mijn onderzoekstopic niet de natuurwetenschappen betreft, maar religie en levensbeschouwing ga ik hierop niet verder in.

²⁹⁷ Ook andere wezens zijn gevoelig voor elkaar en interageren met elkaar. Zo vertelt Peter Wohlleben in zijn boek *Het verborgen leven van bomen* (2020, p.11-12) over bomen die zieke soortgenoten ondersteunen en van voedingsstoffen voorzien tot het weer beter gaat, die in de groei van hun takken rekening houden met hun buurbomen enz. Wij mensen zijn op dat vlak niet de enigen en wellicht kunnen wij van andere wezens/organismen zelfs nog iets leren. Onze talige, betekenisgevende wijze van omgaan is ook niet de enige, maar een wel wezenlijke manier van omgaan van onze soort. Bovendien overstijgt zij ook een louter biologische verklaring. Wohlleben verklaart de interactie tussen

Taylor wil de morele blik van de moderne mens verruimen die volgens hem onder invloed van de dominante naturalistische zienswijze almaar meer versmald wordt tot procedurele ethische kwesties: hoe kunnen we correct argumenten uitwerken om tot een juiste manier van handelen te komen? Het goede houdt echter meer in dan alleen maar morele plichten. Voor Taylor heeft het betrekking op alles wat verbondenheid, aandacht en liefde opwekt. Het morele bewustzijn is verbonden met een veel breder bewustzijn, dat zich beweegt rond de vraag wat het leven de moeite waard maakt (cf. *strong evaluations*). Deze *strong evaluations* zijn voor Taylor (1989) geen subjectivistische attributen die wij aan zaken toekennen: “What is real is what you have to deal with, what won’t go away just because it doesn’t fit with your prejudices [e.g. of a naturalist-inspired metaphysical picture]. By this token, what you can’t help having recourse to in life is real, or as near to reality as you can get a grasp of at present” (p. 59). Taylor heeft het hier over waarden die volgens hem niet zomaar subjectivistische projecties zijn, deze *strong evaluations* zijn verankerd in de werkelijkheid zelf. Ze zijn verbonden met wat hij *hypergoods* noemt, wezens of werkelijkheden die boven het menselijk leven uitgaan (bv. God, de natuur). *Hypergoods* hebben ook de eigenschap dat ze bestaande overtuigingen of praktijken onder kritiek stellen en een appel doen op mensen om hun leven te veranderen door een bepaalde waarde boven andere te stellen.

Op gelijkaardige wijze vindt ook Latour de *matters of fact*-benadering een erg schamele manier om onze relatie met de wereld uit te drukken. Verwijzend naar Whitehead/Stengers²⁹⁸ stelt Latour (2004) dat de moderne focus op de *matters of fact* slechts op erbarmelijke wijze weergeven wat er in onze ervaring is gegeven en de vraag ‘Wat is er?’ verwart met de vraag ‘Hoe kunnen we dit weten?’ (p. 244). Hiertegenover stelt hij een *matters of concern*-aanpak: de wereld wordt hierin niet behandeld als een ratjetoe van zwijgzame objecten, maar als ‘dingen’, die ons doen samenkomen in een gemeenschappelijke wereld van menselijke en niet-menselijke actanten en die ons appelleren; meer nog, die ons zorgen baren, die een appel op ons doen opdat wij onze verantwoordelijkheid zouden nemen voor hun existentie. Voor Latour ligt de locus van het (voort)bestaan van actoren immers niet in een onveranderlijke essentie, maar in hun existentie. Actanten, menselijk of niet-menselijk, moeten voortdurend worden geïnstitueerd, wat Latour *instauration* noemt. Het begrip *instauration* brengt een ommekeer in

bomen bijvoorbeeld grotendeels in termen van ‘samen sta je sterker’: een individuele boom kan namelijk geen lokaal evenwichtig, maar noodzakelijk ecosysteem tot stand brengen. Al denkt Wohlleben ook ‘vriendschappen’ tussen bomen te ontwaren: sommige bomen of boomsoorten werken inniger samen dan andere. Voor de claim dat bomen elkaar via een ondergronds netwerk bijstaan, is echter volgens een recente studie (voorlopig) nog niet genoeg bewijs geleverd (Karst et al., 2023). Maar het gaat er hier niet om om de positie van de mens als machtige kroon op de schepping te bestendigen (hierin volg ik Latour), maar het gaat erom om de interactie van de mens met zijn omgeving (in o.a. het creëren van betekenissen die boven het instrumentele uitstijgen) beter te begrijpen (en hierin volg ik Taylor).

²⁹⁸ Latour verwijst meer bepaald naar Stengers’ boek *Penser avec Whitehead: Une libre et sauvage création de concepts*.

het denken teweeg. Denkbeelden zoals de kunstenaar als de maker van het kunstwerk, de wetenschapper als de producent van feiten, God als de pottenbakker van de wereld enz. laten een makende, kennende, scheppende instantie zien die aan de oorsprong staat van alles, aan één kant van de vector, die slechts één richting kent²⁹⁹. Heel anders is het wanneer kunstwerken, wetenschappelijke ontdekkingen, de schepping enz. worden gezien als het resultaat van *instauration*. De Pottenbakker/pottenbakker verschijnt dan als iemand die verwelkomt, verzamelt, samenbrengt (*gathers*), voorbereidt... maar niet vanuit een vooropgesteld plan of Ideaal, maar in een voortdurende wisselwerking met andere wezens, mensen en niet-mensen:

[A]ll beings should be on the path of an instauration: the soul as well as God, the artwork as well as the physical thing. No being has substance. If it persists, it is because it is always restored (the two words restoration and instauration have the same Latin etymology). (Latour, 2011a, p. 311)

Instauration duidt dus niet alleen op het gegeven dat het gebruikelijke onderscheid tussen actieve subjecten en passieve objecten wordt opgeheven omdat vectorpijlen beide kanten uitgaan (cf. Latour quasi-objecten en -subjecten) en de actie wordt ont dubbel (*faire faire*), maar ook op het gegeven dat andere actanten ons (moreel) opvorderen voor hun (voort)bestaan. Dit staat dus ver af van de abstracte denkoefening over essenties en accidenten, het gaat om een sensitieve houding die actanten raakt in hun bestaan. Actanten verzoeken andere actanten om getransformeerd, om vernieuwd te worden (cf. Latours betekenis van *proposition*).

5.5.3.3. Onvermijdbare strong evaluations?

Latour heeft onmiskenbaar de enorme verdienste dat hij niet alleen de diepe wisselwerking tussen verschillende actanten heeft laten zien, maar ook de diverse wijzen waarop wij met de werkelijkheid gemêleerd zijn via verschillende *modes of existence*. Bovendien heeft hij de wereld van de niet-mensen tot spreken heeft gebracht en hun handelingen zichtbaar gemaakt. Zijn oproep om een 'parlement van dingen'³⁰⁰ te creëren waarin actanten verzamelen om

²⁹⁹ Deze causalistische verhaalvorm lijkt sterk op *creationistische* verhalen, zo stelt Latour (2017, p.108), waarbij aan een grondoorzaak, aan een zogenoemde schepping *ex nihilo* de hele erop volgende reeks wordt toegeschreven (zie ook infra).

³⁰⁰ Etymologische restanten van deze oude verbinding tussen ding en parlement/vergadering vinden we nog terug in *Storting* en *Althing*, de benamingen voor respectievelijk het Noorse en het IJslandse parlement (Pálsson, 2005). Ook het Nederlandse woord 'vergaderen' draagt een betekenislaag in zich van een activiteit waarin zaken samengebracht worden. Het is immers een afleiding van 'gaderen' (verzamelen, bijeenbrengen), dat op zijn beurt een afleiding is van het Middelnederlandse 'gader' (samen). Vergaderen is eveneens sterk verwant met vergaren; beide woorden werden eeuwenlang in

matters of concern te uiten, moet ook in het licht hiervan worden gezien. We moeten een ‘cosmopolitique’ bedrijven – een term die Latour ontleent aan Isabelle Stengers - niet in de zin van ‘kum ba ya’ zingende wereldburgers, maar in metafysische zin, als een politiek van de kosmos. Kosmos verwijst naar de (oud-Griekse) betekenis van de aarde, die we delen met andere mensen en niet-mensen, en naar een arrangement waarnaar we zoek zijn om dit te doen. Wat van belang is bij Latours ontologische beschrijvingen van ‘quasi-objecten’ en ‘propositions’ zijn de associaties, de relaties die zij telkens opnieuw met elkaar aangaan: “Les propositions insistent sur la dynamique du collectif à la recherche de la bonne articulation, du bon cosmos » (Latour, 2004b, p. 360). Het woord politiek verwijst naar de verschillende belangen die in rekening moeten worden genomen en het feit dat we geen beroep kunnen doen op één overkoepelende instantie (bv. de Rede, de Natuur, God) die als scheidsrechter kan optreden (cf. Latour, 2004b, p. 18). Dit is de uitdaging: hoe kunnen we een gemeenschappelijke, maar tegelijk pluralistische wereld creëren waarin we te maken hebben met uiteenlopende (menselijke en niet-menselijke) interesses zonder beroep te kunnen doen op een (vooraf gegeven) autoriteit?

Toch blijven er nog een aantal cruciale vragen onbeantwoord. In Latours wereld zijn er myriaden aan actoren die op talloze manieren met elkaar verbonden zijn. Welke actoren krijgen een zitje in het parlement? Latour spreekt over goede en slechte verbindingen, maar op welke wijze wordt hierover een oordeel geveld? Hoe geven we andere actoren en hun bekommernissen een stem in het parlement? Die vertaling zal meestal toch door de mens moeten worden gemaakt, met een gevoeligheid voor de verschillende *modes of existence* waarin hij op de wereld betrokken is en met de nodige sensitiviteit en scrupule waartoe de werkelijkheid ons aanspoort.

5.6.De religieuze ‘inter-esse’

Religie is een buitengewoon complex verschijnsel dat zich op talloze manieren uit. Een sluitende definitie geven van dit fenomeen is dan ook een onbegonnen zaak. Godsdienstantropoloog Valeer Neckebrouck (2008) zegt in dit verband: “het probleem van de definitie van de godsdienst . . . is . . . dat religie een veelzijdig, multidimensioneel en buitengewoon complex fenomeen is dat maar moeilijk in een eenvoudige, duidelijke en voor iedereen aanvaardbare definitie kan worden gevat” (pp. 303-305). Het is dan ook niet de bedoeling van dit deel om een

vrijwel alle betekenissen door elkaar gebruikt; pas in de 19e eeuw vond de scheiding plaats tussen het intransitieve vergaderen (bijeenkomen van mensen) en het transitieve vergaren (verzamelen, bijeenbrengen van zaken) (Philippa, et al., *Etymologisch Woordenboek van het Nederlands*, geraadpleegd op 10/02/2021 via <http://www.etymologiebank.nl/trefwoord/vergaderen>).

sluitende definitie van religie te geven, maar om a.d.h.v. het werk van Latour en Taylor enkele 'grammaticale' kenmerken naar voor te schuiven van de religieuze taal³⁰¹.

Latour omschrijft religie als een aparte *mode of existence*, Taylor als een categorie *sui generis*, die niet kan worden gereduceerd tot (een functie van) iets anders. Bovendien hebben zowel Latour³⁰² als Taylor³⁰³ een bepaalde visie op wat religie zou moeten zijn, op haar potenties en valkuilen. Het zal daarom ook geen louter descriptieve beschrijving van de religieus-levensbeschouwelijke interesse zijn. Met zijn *Inquiry* wil Latour immers het waardesysteem en de domeinen die de Modernen voor zichzelf gedefinieerd hebben, onder de loep nemen en opnieuw / anders instellen (Latour, 2013b, p. 28 e.v.). Ook Taylor geeft niet enkel een cultuurfilosofische beschrijving van moderniteit en secularisering, maar hij taxeert ook bepaalde evoluties.

³⁰¹ Voor wat ik nu taal noem, zal ik in wat volgt de woorden 'optieken' (Geurts, 1997), 'interesses' (Burms & De Dijn, 1986), 'modes d'existence' (Latour), 'perspectieven' en 'dimensies' als synoniemen gebruiken. Wellicht zijn er bij nadere analyse conceptuele verschillen tussen deze woorden (zie voor Latour bv. De Vries, 2016, p. 158 e.v.): sommige woorden hebben eerder een connotatie met (in)zicht, andere met een verwevenheid met de werkelijkheid enz. Ik denk in dit verband ook bijvoorbeeld aan het contrast tussen enerzijds de joodse luistercultuur, die o.m. tot uiting komt in de joodse geloofsverklaring, het *Shema Jisraël* ('Hoor Israël'), en anderzijds de Griekse visuele cultuur die we terugvinden in haar kunst en architectuur, maar ook in haar filosofische cultuur die zich grotendeels richt op 'be-schouwing' en 'in-zicht'. Ik denk dat beide culturen een verrijking kunnen zijn in dit opzicht. In deze studie verwijs ik verderop even naar het gebruik van het 'fonische' woord *resonantie* door Taylor en Serres, maar verder ga ik op deze interessante kwestie niet in. Waar ik wel de nadruk op wil leggen, is het gegeven dat religie/levensbeschouwing meer is dan een toemaatje dat achteraf, al naargelang je voorkeur, nog als een extra saus over een gerecht wordt gegoten, maar evengoed kon worden weggelaten en dat er een innige verwevenheid is met hoe je in de werkelijkheid staat. Een verwevenheid die vooral tot uitdrukking komt in de woorden 'inter-esse' en 'mode of existence'.

³⁰² Latour neemt geen neutrale positie in die gebruikelijk is in religiestudies (Golinski, 2010, p. 67). Er zijn (uiteeraard) mensen die Latours visie op religie bekritiseren. Door verticale transcendentie af te vlakken, zou hij net datgene wat distinctief is voor religie negeren. Holbraad (2004) bijvoorbeeld stelt: "In his work, even terms such as God and man become nothing more than ontological transformations of one another, related on a monistic plane by what French philosophers like to call 'difference'" (p. 352). Sommige gelovigen zullen zich niet kunnen vinden in Latours ontkenning dat religie naar een reële transcendente realiteit verwijst. Golinski (2010) stelt in dit verband: "Many, however, will want to insist on the ontological reality of the things they believe in and will not be happy to have their religion reduced to the manipulation of signs that lack any reference to the real world" (p. 60). Het is binnen het kader van dit onderzoek niet de bedoeling om op dergelijke controverses en de juistheid van deze interpretaties in te gaan. Wel wil ik een duidelijk beeld schetsen van Latours opvattingen om vervolgens te kijken in deel IV welke ideeën stof kunnen aanleveren voor een ander denken over levensbeschouwelijke vorming.

³⁰³ Taylor (2010b) stelt expliciet dat zijn werk ook een kritiek inhoudt op bepaalde vormen van katholicisme (p. 320).

Zoals in de voorgaande gedeeltes van dit deel III volgt eerst een korte introductie op het denken van Latour en Taylor omtrent levensbeschouwing en religie. Vervolgens zal ik op een meer systematische manier verschillende topics uit hun denken naast elkaar zetten.

5.6.1. Taylor

5.6.1.1. *Taylor's moreel-spirituele ruimte*

De moreel-spirituele werkelijkheid in het Westen is danig veranderd, aldus Taylor. Waar vragen over de zin van het leven vroeger – en nog steeds in andere, niet-westerse culturen – curieus zouden zijn geweest, zijn ze voor moderne mensen niet ongewoon. We kijken niet vreemd op wanneer vandaag iemand zich afvraagt of het leven zin heeft of in dubio verkeert over wat die zin dan wel is. In vroeger tijden, zo merkt Taylor op (1989, p. 16), werden bepaalde referentiekaders niet in vraag gesteld, nl. de kaders die de condities bepaalden van waaruit men het leven kon beoordelen, van waaruit men de volheid of leegte van een leven kon afwegen. De moderne wereld heeft echter dergelijke referentiekaders geproblematiseerd of gedegradeerd tot een kwestie van persoonlijke voorkeur. “None forms the horizon of the whole society in the modern West” (1989, p. 17), zo stelt hij refererend naar de woorden van de dwaas uit Nietzsches *De vrolijke wetenschap* (2011) wanneer deze de dood van God verkondigt: “Hoe hebben we de zee kunnen leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de hele horizon uit te vegen?” (p. 130). Uit het bovenstaande wordt de grondproblematiek van het werk van Taylor duidelijk: de toestand van het moderne individu en de zin van het moderne leven. Een thematiek die hij deelt met één van zijn voornaamste opponenten, Friedrich Nietzsche, althans in de analyse, niet in de antwoorden op de gestelde problematiek³⁰⁴.

Vroeger was religie dé leverancier van zingeving. Godsdienst gaf antwoorden op vragen die het menselijk bestaan opriep. In onze seculiere samenleving is religie danig van gedaante veranderd. Niet alleen zijn er mensen die zich expliciet als atheïsten bestempelen, is de invloed van religieuze instituties tanende en gaat de religieuze praktijk achteruit, ook het spreken over God, religie en spiritualiteit gebeurt niet meer met dezelfde vanzelfsprekendheid en overtuiging als weleer. De moderne mens ziet zichzelf dan ook als een zinzoeker, hij maakt een ‘queeste’, zo zegt Taylor (1989, p. 17) naar een formulering van Alasdair MacIntyre, waarbij hij buiten de grenzen van de traditionele referentiekaders op verkenning gaat en eigen varianten of combinaties construeert. Dankzij een referentiekader geven we ons leven in moreel-spirituele zin betekenis: “Not to have a framework is to fall into a life which is spiritually senseless. The quest is thus always a quest for sense” (Taylor, 1989, p. 18).

³⁰⁴ Voor meer gedetailleerde studies over de verhouding tussen Taylor en Nietzsche, zie o.a. Meijer (2017a) en Meijer (2018).

Wat extreem gesteld, waar vroeger een onbetwistbaar referentiekader stringente eisen kon stellen aan iemand en een immense druk kon uitoefenen, loopt de moderne mens het gevaar dat de wereld zijn spirituele contouren verliest, dat niets nog de moeite waard is en dat hij geconfronteerd wordt met een “terrifying emptiness, a kind of vertigo, or even a fracturing of our world and body-space” (Taylor, 1989, p. 18). Deze evolutie neemt soms psychopathologische vormen aan, onderstreept Taylor: waar in de klassieke periode van Freud er vooral sprake was van fobieën en fixaties, draaien klachten nu meer rond een gevoel van leegte, futiliteit, vlakheid, gebrek aan doelgerichtheid of een verlies van het gevoel van eigenwaarde.

‘Van God los’ heeft de laatmoderne mens geen horizon meer waarnaar hij zich kan richten. Hij kan zich niet meer oriënteren omdat het hem ontbreekt aan een kader. Vandaar Nietzsches vraag aan de moderne mens: “Vallen wij niet aan één stuk door? En wel achterwaarts, zijwaarts, voorwaarts, naar alle kanten?” Net als Nietzsche gebruikt Taylor een ruimtelijke metafoor:

It’s what we call an *‘identity crisis’*, an *acute form of disorientation*, which people often express in terms of not knowing who they are, but which can also be seen as a radical uncertainty of where they stand. They *lack a frame or horizon* . . . within which some life possibilities can be seen as good or meaningful, others as bad or trivial. The meaning of all these possibilities is unfixed, labile, or undetermined . . . What this brings to light is the *essential link between identity and a kind of orientation*. *To know who you are is to be oriented in moral space* [nadruk toegevoegd] , a space in which questions arise about what is good or bad, what is worth doing and what not, what has meaning and importance for you and what is trivial and secondary. (Taylor, 1989, pp. 27-28)

Wat kunnen we uit dit citaat afleiden? Ten eerste legt Taylor een verband tussen onze identiteit en een bepaalde vorm van oriëntatie: de vraag naar wie we zijn, hangt samen met de vraag naar waar we staan. Ten tweede kwalificeert Taylor deze ruimte als een morele ruimte: de vraag naar wie we zijn, correleert met de vraag naar het goede:

My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame of horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand. (Taylor, 1989, p. 27)

We proberen ons te positioneren ten opzichte van een bepaalde waardehorizon. Deze waardehorizonten kunnen veranderen, kunnen worden bevraagd, bevestigd of afgewezen, maar ze zijn onontkoombaar: “We can’t conceive of a form in which this question [of orientation] is not always already there, demanding an answer . . . it belongs to human agency to exist in a space of questions about strongly valued goods” (Taylor, 1989, p. 31). Taylor karakteriseert deze horizon of dit referentiekader verder als een verzameling van kwalitatieve contrasten die ervoor zorgen dat we bepaalde wijzen van handelen of bepaalde levenswijzen ‘hoger’ (meer bewonderenswaardig, meer vervulling of diepgang biedend) aanzien dan andere

(cf. 'sterke waarderingen'). Deze oriëntatie op het goede is geen facultatieve toegift, zo stelt Taylor (1989), maar een voorwaarde om een persoon te zijn (p. 68).

We leven dus in een tijd waarin een moreel-spirituele bewegwijzing veel minder aanwezig is. We kunnen op twee wijzen gedesoriënteerd geraken, stelt Taylor verder (1989, p. 41). Ten eerste kan het ons ontbreken aan een goede kaart, waardoor we niet goed op de hoogte zijn van het land rondom ons. Ten tweede kunnen we ook verdwalen als we onszelf niet op de kaart weten te situeren: "the worth, or weight, or substance of my life, as a question of how I am 'placed' or 'situated' in relation to the good, or whether I am in 'contact' with it" (Taylor, 1989, p. 42).

Er moet ook worden onderstreept dat het niet alleen van belang is om de vraag te stellen *waar* we zijn, maar eveneens waar we *naartoe* gaan (Taylor, 1989, p. 47). De mens is immers altijd aan het veranderen, hij is voortdurend *in wording*. Kinderen groeien langzaam op tot zelfstandige individuen die een eigen plaats ten opzichte van het goede innemen. Dit is geen definitieve plaats, maar een plaats die voortdurend wordt uitgedaagd door nieuwe gebeurtenissen, ontmoetingen en ervaringen. Steeds moet deze plaats worden herzien.

Since we cannot do without an orientation to the good, and since we cannot be indifferent to our place relative to this good, and since this place is something that must always change and become, the issue of the direction of our lives must arise for us. (Taylor, 1989, p. 47)

5.6.1.2. *Re-enchantment*

Voor Taylor kunnen we de aarde niet zomaar eenvoudigweg begrijpen als dode materie met eigen interne wetmatigheden die verder geen beroep op ons doet, als iets waar we verder geen contact mee zoeken of mee in verbinding staan (Meijer, 2019, p.537). We bevinden ons in een immanente kader waardoor de natuurlijke wereld enkel wordt beschouwd vanuit het oogpunt van de natuurwetenschappen. Taylor pleit ervoor om te 'herbetoveren'. Hiermee bedoelt hij niet dat we naar een magische, betoverde wereld moeten terugkeren, maar wel dat we terug op het spoor moeten komen wat onze relatie tot de wereld of het universum betekent. Een definitief, absoluut antwoord zullen we nooit kunnen bereiken, aldus Taylor. Hij stelt het dan ook voor als een niet aflatende 'zoektocht', een voortdurende exploratie, maar, zo onderstreept hij, de veronderstelling die eraan ten grondslag ligt, is dat er iets te *onderzoeken* valt (Meijer, 2019, p. 538). Hij gaat hiermee in tegen de moderne, subjectivistische idee dat we alleen de ordeningen creëren waarin we leven:

What are we committed to ontologically by our ethical views and commitments? One common temptation of modern philosophy has been to answer: nothing; moral commitments and factual beliefs are in different spheres. (Taylor, 2003, p. 305)

Sterker nog, de moderne evolutie richting verinnerlijking of subjectivering is zelf onderdeel van het proces van onttovering volgens Taylor: betekenissen worden niet langer in de dingen zelf geplaatst, maar in de menselijke geest (hij noemt dit een '*mind-centered view*' of '*human-centered view*', Taylor, 2011, p. 286) waardoor elke waarde en betekenis wordt opgevat als een menselijke projectie op een neutrale wereld. Taylor omschrijft in een interview zijn eigen positie als "moreel realisme" (Meijer, 2019, p. 541). De sterke waarderingen die we bijvoorbeeld ondervinden in onze liefde voor de wereld door onze verwondering over de grootsheid en complexiteit ervan, hebben een ontologische verankering:

They [strong evaluations] carry the sense that wonder is what one should feel, that someone who fails to sense this is missing something, is somehow insensitive to *an object which really commands admiration* . . . The understanding behind strong evaluations is that *they track some reality* [nadruk toegevoegd]. (Taylor, 2011, p. 297)

Zeker in zijn latere werk wil Taylor de weg openen voor een niet-antropocentrische blik op het goede en ons de 'soevereiniteit van het goede' – de term ontleent hij aan Iris Murdoch - over het menselijk individu laten zien (Kerr, 2004, p. 84). Sterk gewaardeerde waarden vloeien niet louter vanuit de mens, maar vanuit de wereld zelf voort. In een interview met Michiel Meijer drukt Taylor het als volgt uit, terwijl hij verwijst naar Heidegger, een van zijn inspiratiebronnen in dit verband:

Waar Heidegger volgens mij op doelt, is de manier waarop de dingen, los van ons vermogen om ze op een bepaalde manier te begrijpen, gebruiken en instrumentaliseren, ook op een andere en 'onderdrukte' manier aan ons verschijnen, in de zin dat de dingen een bepaalde *betekenis* voor ons hebben. (Meijer, 2019, p. 543)

Tegelijkertijd onderstreept hij dat je op dit vlak geen knockdown-argument kunt geven (Meijer, 2019, p. 541). Het gaat met andere woorden om een realisme waarover niet met absolute zekerheid een uitspraak over kan worden gedaan, er zal altijd iets zijn dat aan onze aandacht zal ontsnappen. Bovendien gaat deze onmogelijkheid om deze betekenis(sen) in kaart te brengen gepaard met een pluralisme dat hij verbindt aan een nieuw soort oecumene, een 'oecumene van vriendschap' (Meijer, 2019, pp. 542-543): het gegeven dat je van de ander kan leren door de verschillen heen en dat we elkaar kunnen stimuleren en begeleiden op onze verschillende paden.

Voorwaarde om dit onderzoek te kunnen aanvatten, is dat we ons openstellen voor deze dimensie en deze vragen. Hij verbindt dit met het menselijk vermogen dat "je kunt weten dat je niet weet" (Meijer, 2019, p. 539). Hij vergelijkt dit met het werk van de etnograaf, die om zijn werk te kunnen doen, zich echt moet openstellen om een samenleving enigszins te begrijpen, ook al weet hij aanvankelijk niet waar hij moet beginnen en hoe hij zich tot de ander moet verhouden. Hoe meer hij met de onbekende cultuur in contact komt, hoe meer hij zijn etnografisch vermogen ontwikkelt. Op gelijkaardige wijze moet het 'omsloten zelf' zich openen

en er een sensibiliteit voor ontwikkelen. Een gevoeligheid die door het immanente frame waarin we leven, danig is getaand.

Taylor wil andere manieren (dan de onthechte, wetenschappelijke wijze) van omgaan met de wereld in ere herstellen: wij zijn niet alleen afstandelijk redenerende wezens, maar ook lichamelijke, sociale en culturele wezens. We zijn als mensen ten diepste verbonden met de werkelijkheid, die een appel op ons doet. Onder meer in Taylors visie op ethiek en meer bepaald in zijn concept van 'strong evaluation' komt dit tot uiting (cf. supra). Taylors concept van *strong evaluation* is gebaseerd op de volgende ontologische uitgangspunten (Taylor, 2011b, p. 117): het betreft een antwoord (*response*) op iets wat ons werkelijk motiveert, niet zomaar een rationalisatie of een projectie ("our moral and other strong evaluations claim to be 'world-guided'"); soms ontberen we sterke evaluaties, maar dat duidt op een beperking, verblinding of ongevoeligheid van onze kant. Deze ontologische verankering houdt volgens Taylor in dat er iets objectief juist – reëel – is in onze sterke evaluatie en dat we onszelf meer gevoelig en responsief moeten maken voor datgene wat er ons in appelleert.

Voor Taylor is *re-enchantment* geen terugkeer naar een *enchanted world*, die werd bevolkt door krachten waarvan men dacht dat ze onafhankelijk van ons bestaan:

It re-establishes the non-arbitrary, non-projective character of certain demands on us, which are firmly anchored *in our being-in-the-world*. These demands do not just emanate from us, but at the same time, they are not inscribed in the universe (or the Universe and God) independently of us. *They arise in our world* [nadruk toegevoegd]. (Taylor, 2011b, pp. 117-118)

Op gelijkaardig wijze geeft Taylor (2011b) invulling aan het heilige (p. 118). In de ontologie van de betoverde wereld wordt het heilige in sterke zin gebruikt, contrasterend met het profane. Het heilige wordt gelokaliseerd in bepaalde plaatsen (bv. tempels), tijden (bv. feestdagen), handelingen (bv. rituelen) en mensen (bv. priesters) in contrast met zaken die werelds zijn. Taylor stelt geen terugkeer naar dit soort betoverde wereld voor, maar wil anderzijds ook de aanspraken niet verwerpen die op ons gemaakt worden door bepaalde zaken. Hij heeft het in dit verband over een ruimte die moet worden geopend waardoor een raakvlak ontstaat tussen mens en wereld. Mogelijke denkpistes hiervoor ziet hij in Heideggers conceptie van het *Ding* of de (post)romantische literatuur.

5.6.1.3. Volheid/vervulling

In Taylors analyse neemt de term volheid een belangrijke plaats in. Reeds in het voorwoord van Gauchets *Disenchantment of the World* (1997, p. xiv) verbindt hij de religieuze queeste niet enkel met de zoektocht naar antwoorden op vragen die met de zin of betekenis (*meaning*) van het leven verband houden, maar ook en vooral met het existentiële verlangen naar

volheid/vervulling (*fullness*). Taylor kant zich tegen opvattingen van religie die al te zeer focussen op geloofsdoctrines en abstracte, intellectuele overtuigingen m.b.t. de waarheid van bepaalde proposities (Warner, VanAntwerpen & Calhoun, 2010, p. 10). Volgens Taylor is zo'n eng epistemologische en derhalve problematische benadering het gevolg van de culturele en intellectuele veranderingen waarin religieus geloof in de moderniteit terecht gekomen is. Hij bedoelt daarmee niet zozeer de natuurwetenschap die als verklarende instantie de fakkel heeft overgenomen van religie, maar om een dieper liggende evolutie (cf. *social imaginary*) die het kennende subject heeft ontkoppeld van het sociaal-culturele, het lichamelijke, het aardse, het spirituele... aspecten die moeilijk kunnen worden omgezet in heldere, rationeel-propositionele bewoordingen. Hier schemert Taylors waardering door voor andere vormen van verstaan die ingebed zijn in taal en cultuur, *tacit knowledge*³⁰⁵ en voor de idee dat we altijd reeds in een bepaald sociaal-cultureel kader opgenomen zijn waarmee we verbindingen aangaan. Onder deze verbindingen zijn er een aantal die op meer diepgaande wijze onze gedachten en zienswijzen richting geven. In *Sources of the Self* noemt Taylor (1989) ze *hypergoods* (p. 63 e.v.; cf. supra): waarden die niet alleen onvergelijkbaar belangrijker zijn dan andere, maar die tevens het standpunt bepalen van waaruit we oordelen en beslissen. Ze bieden een oriëntatiepunt voor wat we als levensrichting zien, ze geven een besef van heelheid en persoon zijn. We zijn allemaal toegewijd aan zulke hyperwaarden, iets waar we ons 'geloof' in stellen, niet enkel religieus georiënteerde mensen.

Een soortgelijke term is *fullness*. 'Volheid' is een relatief nieuw concept in Taylors werk dat erg verwant is aan 'sterke evaluaties' (Abbey, 2010, p. 12 ; Meijer, 2016, p. 194). Hoewel hij het al eerder gebruikt (bv. 1989, pp. 14-19, 42-44) wordt het vooral in *A Secular Age* (2007a, pp. 5-10) als een sleutelconcept naar voren geschoven. Het is een generische term, iets wat alle mensen op een of andere manier herkennen - godsdienstig of niet - iets wat hen richting geeft in morele en spirituele zin³⁰⁶: "Fullness is not in itself a belief; it is the sense of something larger or more deeply meaningful about which we may have beliefs" (Warner, VanAntwerpen & Calhoun, 2010, p. 11). Volheid is een soort van rijkdom die mensen in bepaalde activiteiten of omstandigheden ontwaren: "in that place (activity of condition), life is fuller, richer, deeper, more worthwhile, more admirable, more what it should be" (Taylor, 2007a, p. 5). Taylor stelt dit verlangen voor als een universele, moreel-spirituele, menselijke gerichtheid. Het is een subjectieve ervaring die - wat de bron er ook van moge zijn - mensen het gevoel geeft dat het leven of de wereld

³⁰⁵ *Tacit knowledge of knowing* is een concept dat is ontwikkeld door Michael Polanyi. Het duidt op een vorm van kennis die impliciet is en niet makkelijk zomaar is over te dragen. Het gaat vaak om cultuurgebonden waarden, attitudes en ervaringen waarvan de overdracht doorgaans plaatsvindt via interactie.

³⁰⁶ De term is vaak verkeerd begrepen en onderwerp van debat geweest: "I've used this as a generic term on the grounds that I think everybody has some sense of, and desire for, a fantastically realized life, a life realized to the full. But in talking with people and reading reviews of the book, I've found that I'm often totally misunderstood on this. They thought that fullness could only be applied to explicitly religious positions, while the whole point was that I was looking for a generic term that applied to all people, whether religious or non-religious." (Kuipers, s.d.).

doortrokken zijn van verbindingen en betekenis. Het is van belang te onderstrepen dat Taylor deze subjectieve ervaring van volheid niet zomaar ziet als het resultaat van een subjectivistische houding of een louter innerlijke ervaring, maar als de gewaarwording van iets werkelijks. Het is iets wat we slechts af en toe ervaren, wat we enkel zo nu en dan leren kennen en waar we slechts langzaam in groeien. Het verrast ons soms of we kunnen erin worden geholpen door bijvoorbeeld bepaalde rituelen, poëzie, muziek, kunst of een diepe gewaarwording van wat het betekent om voor de aarde te zorgen, om voor anderen zorg te dragen.

In feite getuigt Taylors term *fullness* van zijn pluralistische en open houding voor andere manieren van denken en zingeving (bv. Taylor, 2007a, p. 20) :

I may find it inconceivable that I would abandon my faith, but there are others, including possibly some very close to me, whose way of living I cannot in all honesty just dismiss as depraved, or blind, or unworthy, who have no faith (at least not in God, or the transcendent). Belief in God is no longer axiomatic. There are alternatives. (Taylor, 2007a, p. 3)

Het kwetsbare, zoekende karakter en de vloeiende grenzen tussen de verschillende overtuigingen zijn immers een belangrijk kenmerk van onze tijd. We bevinden ons in een open vlakte waar de wind ons nu weer eens die kant dan weer eens de andere kant optrekt, zo beschrijft hij de situatie van de moderne mens met een beeld van William James (Taylor, 2003). Met *A Secular Age* wil hij in feite een diepgaand gesprek op gang brengen tussen gelovige en niet-gelovige overtuigingen vanuit het besef dat mensen vanuit hun verschillende posities voor dezelfde vragen en opgaven staan. Een gesprek dat vaak niet goed van de grond komt door verschillende misverstanden die dit beletten en die leiden tot wat hij een “epistemologische verstopping” noemt: “de gewoonte om de wereld te zien als een verzameling van objecten waarover we objectieve kennis kunnen vergaren (wat nuttig is voor ons instrumentele gebruik van de dingen) en dat *dat* alles is wat er is” (Meijer, 2019, p. 544). Een verstopping die haar eigen impliciete morele achtergrond heeft, namelijk het hoogschatten van het onthechte zelf dat de wereld kan beheersen en dat zijn eigen lot kan bepalen.

5.6.1.4. Religie op het kruispunt van transcendentie en immanentie

Het eerste cruciale aspect van religie betreft de aanname van het bestaan van een transcendente, bovenmenselijke kracht. Taylor erkent dat de term ‘transcendent’ een heikel en moeilijk te vatten begrip is dat in de ontwikkeling van de moderniteit verschillende keren is gheherdefinieerd (2007a, p.16), maar desalniettemin moeilijk te omzeilen is. Het onderscheid tussen een transcendente en een immanente orde - dat niet in alle wereldgodsdiensten aanwezig is – is immers cruciaal om de ontwikkeling van de westerse cultuur als erfgenaam van het Latijnse christendom te begrijpen. Het is “tailor-made for our culture” (Taylor, 2007a, p.16).

De beschrijving van de ontwikkeling van deze orde vormt een belangrijk onderdeel van de historische methode van *A Secular Age*.

De grote uitvinding van het Westen is de immanente orde, die uitmondt in wat Taylor de *social imaginary* van het *immanent frame* noemt. Vroeger (en nog steeds in andere culturen buiten het Westen) werd er geen absoluut onderscheid gemaakt tussen “the beings of our everyday world” en “higher beings” (god(en), geesten, Plato’s Ideeën, het concept ‘hemel’ in het traditionele China enz.); meer nog, deze hogere wezens waren noodzakelijk om te begrijpen wat er zich in het ondermaanse afspeelde (Taylor, 2010a, p. 411). Het Latijnse christendom breekt uit dit patroon en evolueert in een richting waarin het immanente de overhand krijgt en uiteindelijk een onafhankelijk, autarkisch karakter (*self-sufficient*) krijgt. Waar er vroeger nog een poreuze grens was tussen het immanente en het transcendente wordt er nu een ‘waterdicht’ schot opgetrokken.

Dit heeft implicaties op verschillende fronten waarvan Taylor er drie uitwerkt. Ten eerste wordt de werking van het universum door de post-Galileïsche, Newtoniaanse natuurwetenschappen verklaard vanuit louter immanente factoren. Ook al verwijst Newton nog naar God als de goedgunstige Schepper van de natuur, toch maakt God geen deel meer uit van de ontraadseling ervan. Of zoals Laplace zei aan Napoleon toen deze vroeg naar diens visie op God: “Sire, je n’ai pas eu besoin de cette hypothèse.” Ten tweede reflecteert op sociaal-politiek vlak de politieke orde niet langer de orde van de kosmos, maar maakt de theorie van het sociaal contract ingang: de maatschappij ontwikkelt zich bottom-up. Ten slotte ontworstelt de moraal zich aan de (goddelijke) natuurwet en spiegelt zich voortaan in haar consequentialistische (voornamelijk utilitaristische) en deontologische (bv. Kant) uitwerkingen aan de ‘natuurlijke rede’. De 21e-eeuwse westerse mens ontsnapt niet meer aan deze immanente orde alhoewel Taylor wel een onderscheid maakt tussen zij die deze scheidswand gesloten houden en zij die naar openingen zoeken, zoals hijzelf. Kortom, in zijn analyse van de westerse geschiedenis speelt de opdeling tussen het immanente en het transcendente een belangrijke rol, al wijst hij een strikte opdeling ertussen af en beschouwt hij een te scherpe opsplitsing ervan die een onderlinge doordringing en verwevenheid onmogelijk maakt, als problematisch.

Ook in zijn onderzoek over de vraag naar de (spirituele) drijfveren van de mens en religie speelt transcendentie (en het bijhorende onderscheid met immanentie) een belangrijke rol. Dit heeft hem de kritiek opgeleverd dat hij het axiale fenomeen van transcendentie als een transhistorisch criterium hanteert om religie te definiëren terwijl het onderscheid tussen transcendentie en immanentie eigenlijk slechts een historische en dus veranderlijke manifestatie van het religieuze fenomeen is. De Canadese filosoof zou dus een definitie hanteren die “Taylor-made” (Gordon, 2011, p. 131) is voor zijn eigen visie op (christelijk) geloof. In zijn artikel *Does History matter? Charles Taylor on the Transcendental Validity of Social Imaginaries* gaat G. Vanheeswijck (2015) in op deze kritiek aan het adres van Taylor. Wat betreft het hanteren van een transhistorisch criterium voor een veranderlijk fenomeen wijst Vanheeswijck op de dubbele inzet van *A Secular Age*, die gelijkaardig is aan die van zijn andere

hoofdwerk *Sources of the Self* (1989). Daarin legt Taylor uit dat hij in feite twee verschillende soorten vragen stelt (pp. 202-203). De eerste vraag is van diachrone aard: hierin probeert hij bloot te leggen welke veranderingen het moderniserings- en seculariseringsproces hebben veroorzaakt (cf. supra)³⁰⁷. De tweede soort vraag is interpretatief van aard en stelt de vraag naar de (spirituele) inspiratiebronnen die mensen motiveren en hun identiteit vormen. Met andere woorden, Taylor erkent in zijn diachroon onderzoek het axiale onderscheid immanentie-transcendentie als een historisch fenomeen, maar hanteert het tegelijk ook als een belangrijk richtsnoer in zijn interpretatief onderzoek naar de zingevende zoektocht van de mens.

Welke invulling geeft Taylor precies aan het begrip transcendentie? In replieken op kritieken op zijn werk blijkt dat hij zelf een ambivalente verhouding heeft tot de term. Zo zegt hij in een replek opgenomen in de bundel *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*:

So muss ich eingestehen, bei der Begriffsarbeit nicht besonders sorgfältig vorgegangen zu sein. Müsste ich diese Arbeit noch einmal tun, würde ich vermutlich einen anderen Schlüsselbegriff zu nutzen versuchen. Nur ist mir momentan nicht klar, welcher das dann wäre. (Taylor, 2011, p. 849)

5.6.2.Latour

5.6.2.1.[REL] : het herijken van de religieuze mode of existence

Wanneer Latours etnologue in AIME bij de onvermijdelijke kwestie van religie is aangekomen, is ze wat aarzelend, zo stelt hij. Enerzijds zal ze vele sporen van religie aantreffen in het erfgoed van Europa, haar talen, kunstwerken... Anderzijds zal ze zich vertwijfeld afvragen of ze erin zal slagen om de vele knopen te ontwarren waarin deze religieuze 'wezens' zijn verstrikt geraakt:

A cascade of category mistakes seems to have made them unspeakable, unpronounceable, the very same beings that made their fathers speak, got their ancestors excited, led them to move mountains – and commit more than one crime. (Latour, 2013b, p. 297)

Ook vandaag zien we dat religie binnen, maar ook zeker buiten Europa, voor veel mensen van belang is: "Religion presents itself as too universal to be dismissed with an assertion that it is 'behind us' forever" (Latour, 2013b, p. 297). Sommigen willen er zelfs voor strijden en hun leven ervoor geven. Wat beweegt hen? Latours etnologue gaat hiervoor niet op zoek naar psychologische, sociologische of historische verklaringen, immers: "There is nothing "behind"

³⁰⁷ Een soortgelijk historisch onderzoek zou je bijvoorbeeld kunnen verrichten i.v.m. de opkomst van het kapitalisme of de industriële revolutie.

religion – no more than there is anything at all interesting “behind” fiction, law, science” (Latour, 2013b, p. 307). Ze wil beschrijven wat een religieuze ervaring *is* en wat het betekent om religieus te spreken, wat de waarheidscondities van dit spreken zijn. Zij wil de waarden van de moderneren, in casu religie, onderzoeken en in confrontatie met wat de moderne instituties ervan gemaakt hebben, opnieuw beschrijven en verhelderen. Hierbij wil zij haar bevindingen niet alleen delen met diegenen voor wie religieuze zaken onbegrijpelijk zijn geworden, maar ook met diegenen die nog steeds geloven, maar die eigenlijk de juiste “interpretative key” voor religieuze ervaringen verloren zijn (Latour, 2013b, p. 297). Aangezien ze de *modes of existence* van de Modernen beschrijft, richt ze zich niet zozeer op andere, niet-westerse culturen en religies, maar op de christelijke religieuze ervaring en meer bepaald op Latours eigen ervaringen, zoals hij die in *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse* (2002/2013a) heeft proberen te verwoorden.

Als we het ontstaan van het probleem van de religieuze ervaring willen dateren, kunnen we beter niet over ‘voor of na de geboorte Christus’ spreken, maar ‘voor of na de wetenschappelijke revolutie’ (Latour, 2013b, p.318). Als we het vandaag moeilijk vinden om over religie te spreken, dan heeft dat te maken met de 17e-eeuwse wetenschappelijke omwenteling waarin ook religie werd gewijzigd in een vorm van zekerheid, als het geloof in iets (Latour, 2017a, p. 275). Door het succes van de exacte en positieve wetenschappen heeft religie, aldus Latour, verloren wat zij verondersteld werd te omvatten en is zij veranderd in ‘het geloof in iets’ - wat hij “la croyance en la croyance”³⁰⁸ noemt – dat een juist religieus spreken onmogelijk maakt: “[E]lle égare la pensée dans un monde virtuel, celui auquel on ‘pourrait’ avoir accès ‘si seulement’ l’on avait ces moyens que les chaînes d’information [= la science] possèdent mais dont la croyance, justement, reste à jamais privée » (Latour, 2013a, p. 38).

We hebben eerder al gesproken over de ‘deurenkomedie’ die zich in de Moderniteit tussen religie en wetenschap heeft afgespeeld (cf. 5.4.2.). Om deze janboel te ontwarren moeten we onze blik tweemaal opnieuw richten, aldus Latour: “up, toward the *others* that would be inaccessible without reference, which grasps remote beings [science], and down, toward the *others* who are inaccessible without speech, which brings them closer together [religion]” (Latour, 2013b, p. 323).

³⁰⁸ Dit is ook een vaststelling die Marc De Kesel maakt (2010, p.32 e.v.): “Als we refereren aan geloof, wat het paradigma is waarnaar de meeste typeringen van religie luisteren, dan herhalen we een typisch moderne definitie – een definitie die doordrongen is van de Verlichting en haar poging om een antwoord te vinden op de kwalijke eindigheid waardoor ze haar veelbelovende wetenschappelijke praxis pijnlijk getekend wist.” Hij refereert o.a. aan Paul Veyne, de bekende Franse specialist in antieke religies, die zonder meer negatief antwoordt op de vraag of de Grieken geloofden in hun mythen en goden. Of naar de taalkundige Benveniste die stelt dat er in de antieke tijd geen eigen term was voor wat wij religie noemden, maar dat het paradigma eerder ‘handel’ en ‘economie’ was: door middel van offers en gebeden hoopte men een veelvoud terug te krijgen. Of de goden verzekerden de band met de voorouders en zorgden ervoor dat hun cultuur op de volgende generatie kon worden overgedragen.

5.6.2.2. Twee inspiratiebronnen

Om de opvattingen van Latour over religie te begrijpen, is het volgens mij goed om te kijken naar twee inspiratiebronnen: Charles Péguy en Rudolf Bultmann. Het zijn twee auteurs naar wie Latour regelmatig verwijst³⁰⁹ en aan wie hij reeds in zijn doctoraatsverhandeling, *Exégèse et ontologie: une analyse des textes de résurrection* (1975)³¹⁰, een hoofdstuk had gewijd.

5.6.2.2.1. Rudolf Bultmann

Een denker die Latour reeds vanaf het begin van zijn carrière³¹¹ heeft beïnvloed, is de Duitse luthers-evangelische theoloog Rudolf Bultmann. Bultmann hanteerde een kritisch-historische methode van bijbelinterpretatie³¹². Latour volgt Bultmanns stelling dat het evangelie geen significante historische waarheid bevat: het evangelie informeert ons niet over historische, objectieve feiten. Een andere les die hij trok uit zijn studie van Bultmann, was de volgende: “[I]t was *only* in the long chain of continuous inventions that the *truth conditions* of the Gospel resided” (2010b, p. 600). Met andere woorden, we kunnen tot een religieuze waarheid komen *dankzij* interpretaties en transformaties op voorwaarde dat ze gebeuren in de “right key” (2010b, p. 600). Het is de taak van religie om de oorspronkelijke boodschap door te geven. Wat in het verleden is gebeurd, moet opnieuw tot leven worden gebracht in het heden, het is een creatief opnieuw uitzeggen van de boodschap die toch trouw is aan de oorspronkelijke boodschap:

³⁰⁹ In een artikel naar aanleiding van AIME waarin Latour (2012) terugblik op zijn oeuvre verwijst hij naar deze twee auteurs: “Si je remonte dans le passé . . . c’est un croisement entre Charles Péguy et Rudolf Bultmann qu’il faudrait commencer” (p. 126). Hij vertelt verder dat hij met zijn ouders in september, ondanks het feit dat het volle oogsttijd was – Latour komt uit een familie van Bourgondische wijnmakers – vaak naar Orléans ging om er deel te nemen aan evenementen in het kader van de ‘journées Péguy’.

³¹⁰ Deze tekst wordt slechts zeer zelden ter inzage ter beschikking gesteld. Ik vermoed omdat Latour zich in bepaalde onderdelen niet meer kan vinden (2012, p. 3: opmerking over Saint-John-Perse). Ik baseer me dan ook op de beschrijving van Howles (2018, pp. 224-226).

³¹¹ Latour heeft zijn doctoraatsthesis geschreven onder supervisie van André Malet, Bultmanns vertaler naar het Frans. Hierin wijdt hij een hoofdstuk aan Bultmann. Latour verwijst op verschillende plaatsen naar Bultmanns invloed op zijn filosofische denken (zie o.a. Latour, 2010b en 2012).

³¹² Hij wilde de synoptische evangeliën demythologiseren door de échte, existentiële zin van de boodschap los te maken van de toevallige binding aan een mythologische denkwijze (bv. mirakelen, voorspellingen). Het gaat er niet zozeer om om de mythen uit het evangelie te rangeren, maar wel om ze terug te brengen op het niveau van zelfbegrip van de mens in een zogenaamde ‘existentiale interpretatie’. Men moet ze m.a.w. existentieel interpreteren, d.w.z. ondervragen naar hun visie op het menselijk bestaan. Voor een beknopte beschrijving van het leven en werk van Bultmann, zie Theunis (1989) en Menken (2006).

I realized that religious beliefs can never be detached from the complex trajectory of interpretation, rewriting, invention, *reprise* [nadruk toegevoegd], fabrication, canon formation, and institutional incorporations that allow statements to gain a meaning. (Latour, 2016a, pp. 456-457)

[P]lus une nappe de textes est interprétée, transformée, artificielle, *reprise* [nadruk toegevoegd], recousue, rejouée et ravaudée chaque différemment, plus elle a de chance de manifester la vérité qui est en elle – à condition . . . que l'on sache la distinguer d'un autre mode de vérité, l'information pure et parfaite (que je n'appellais pas encore l'information Double Clic). (Latour, 2012, p. 3)

Om nog beter te vatten wat Latour bedoelt, ga ik in het volgende deel in op de term 'reprise' en de invloed van Charles Péguy op Latour, die hij "un 'père' de l'église" noemt in een interview (D'Hondt, 2019, p. 8).

5.6.2.2. Charles Péguy

Péguy was erg beïnvloed door Bergson en zijn theorie over tijd als *durée*³¹³. Hij reageerde hiermee tegen nieuwe geschiedkundige opvattingen die de tijd benaderden als een kwantitatief en homogeen gegeven en zich daarmee afsloten van de zich voortdurend vernieuwende beweging van het leven. Op die wijze wordt "une dynamique" ingeruild voor "une physique du transfert, [d'] une mécanique », een « se faisant » gestremd tot een « tout fait » (Péguy, 1992b, p. 1246).

In *Clio* maakt Péguy het onderscheid tussen *mémoire* en *histoire*, gesymboliseerd door Mnemosyne, de moeder van de negen muzen, en Clio, haar dochter en de muze van de geschiedenis.

L'histoire est essentiellement longitudinale, la mémoire est essentiellement verticale. L'histoire consiste essentiellement à *passer au long* de l'événement. La mémoire consiste essentiellement, étant dedans l'événement, avant tout à n'en pas sortir, à y rester, et à le remonter en dedans. La mémoire et l'histoire forment un angle droit. L'histoire est parallèle à l'événement, la mémoire lui est centrale et axiale. (Péguy, 1992a, p. 1177)

Péguy vergelijkt de geschiedkundige benadering van *histoire* met een treinspoor dat op enige afstand van de kustlijn in een rechte lijn punt A met punt B verbindt; op analoge wijze presenteren moderne geschiedkundigen de feiten van het verleden zonder verwijzingen naar de complexe levensvormen die zich vertonen aan beide zijden van de lijn. *Mémoire* daarentegen

³¹³ Péguy volgde o.a. lessen bij Bergson en schreef *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* (1992b).

verwijst naar de kuststrook zelf, met zijn dorpjes en steden, riviermondingen... het leven op het land en het leven op de zee. Hierdoorheen reizen brengt interacties met verschillende soorten entiteiten met zich mee³¹⁴. *La mémoire* bewaart en herschept het leven, probeert de werkelijkheid te vatten, terwijl *l'histoire* buiten de historische evenementen gaat staan, zij vat het verleden slechts via data e.d. en verraadt hiermee het leven (cf. supra 'des brasseurs de temps'): "Les faits qu'expose l'historien ressemblent à des papillons morts rangés et épinglés dans une boîte" (Bédarida, 2002, p. 102).

Latour gebruikt Péguys concept *mémoire* als model voor zijn begrip van *reprise* en voor zijn opvatting van religie als *mode of existence*³¹⁵. Om dit begrijpen moeten we even uitzoomen. Péguy was hevig betrokken in het intellectuele debat (o.a. de Dreyfusaffaire) waarin hij zich afzette tegen wat hij 'le parti intellectuel' noemt en daarmee ook tegen een bepaalde epistemologische denkwijze. Volgens Latour kenschetste Péguy 'le parti intellectuel' als denkers die opereerden volgens een verdoken vorm van religie of religiositeit: in hun zoektocht naar apodictische zekerheid omtrent de loop van de geschiedenis, beschouwden zij zichzelf als gezaghebbende interpretatoren over wat er werkelijk was gebeurd in het verleden en tegelijkertijd als bewakers van de richting die de maatschappij in de toekomst zou uitgaan. Voor Latour (2014c) was Péguy niets minder dan een kruisvaarder tegen deze vermaledijde opvatting, die hij als volgt omschrijft: "Le futur des progressistes, c'est la religion du passé, la religion au pire sens du mot, c'est-à-dire le miracle permanent de la continuité pour dissimuler le miracle permanent de la discontinuité » (p. 10). De Modernen – die Latour min of meer op gelijke voet behandelt als Péguys 'parti intellectuel' – hebben de tijd afgeschaft en het heden (*le présent*) vervangen door de onveranderlijke voortzetting van het verleden: "Ils ont commis le crime inextinguible de vouloir abolir le hiatus du présent" (Latour, 2014c, p. 11). Dit verklaart, aldus Latour, de passie van Péguy voor het christendom, of juist voor de *reprise* van het christendom: "la question du présent, de la présence, a été élaborée, instituée, travaillée, ritualisée par le christianisme pendant deux mille ans » (p. 12).

³¹⁴ Dit komt overeen met de historiografische methode die Péguy zelf verkiest en die tot uiting komt in zijn geschriften d.m.v. van het stilistische instrument van de herhaling.

³¹⁵ Het tweede hoofdstuk van zijn doctoraatsverhandeling was getiteld 'Les deux machineries de l'histoire: *Clio* de Charles Péguy' en vormde de basis van Latours eerste lezing op het Colloque du Centenaire in Orléans in september 1973 met als titel 'Les raisons profondes du style répétitif de Péguy'. Deze lezing is later uitgebracht onder de titel 'Pourquoi Péguy se répète-t-il? Péguy est-il illisible?' (2014b) in *Les Cahiers du cerf: Charles Péguy*. Een andere bijdrage van Latour voor deze bundel is 'Nous sommes des vaincus' (2014c) waarin hij een link legt tussen Péguys begrip van geschiedenis en diens opvattingen over religie.

5.6.2.3. Gaia en het religieuze vraagstuk van het antropoceen

In 2013 hield Latour zijn Giffordlezingen, die later uitmondde in de publicatie *Face à Gaïa* (2015/ Nederlandstalige vertaling *Oog in oog met Gaia*, 2017a). Verschillende dimensies in Latours werk komen hier samen: wetenschap, politiek, religie. De figuur van Gaia is ontleend aan de Gaiahypothese van James Lovelock. Gaia is niet dé natuur, zo preciseert Latour in een interview (Enjalbert, 2013), maar de naam van de nieuwe toestand waarin we verkeren, waar de aarde niet langer lijdzaam de grillen van ons handelen accepteert, maar op alles wat wij doen op haar eigen balsturige wijze reageert. Gaia bezit haar eigen handelingsvermogen. Volgens Latour (2017a) hebben we daarom te maken met “een diepgaande mutatie van onze verhouding tot de wereld” (p. 22). De “intrusie van Gaia” (p. 215) dwingt ons dientengevolge ook om alle kenmerken van het vorige tijdvak te herverdelen met inbegrip van de idee dat “de door de Wetenschap gekende natuur juist *tegengesteld* zou moeten zijn aan de Religie³¹⁶” (pp. 215-216). De bewering dat religie iets is uit het verleden en dat wetenschap ontwijfelbare zekerheid biedt, kunnen we immers niet langer meer volhouden, aldus Latour. We kunnen Wetenschap en Religie niet zomaar opsplitsen waarbij enerzijds wetenschap ons materie zou geven, het rationele, het natuurlijke, datgene wat zich ‘hier beneden’ bevindt en anderzijds religie het spirituele, het bovennatuurlijke, verheven en ultieme waarden, datgene wat zich ‘aan de overzijde’ bevindt (Latour, 2013b, p. 322). We moeten Wetenschap en Religie eerst opnieuw doordenken, ze terug op aarde brengen, alvorens ze van elkaar te onderscheiden (als verschillende *modes of existence*). Dat is volgens hem de sterke kant van Gaia, het is zo’n “krachtig zuur dat het amalgaam van elke natuurreligie³¹⁷ corrodeert” (Latour, 2017a, p. 216). Gaia dwingt ons om “*alle* omvattende religies in twijfel te trekken”; het sneuvelen van de oude indeling Natuur/Cultuur dwingt ons om oude grenzen (van alle collectieven³¹⁸) te hertekenen (Latour, 2017a, pp. 215-216).

³¹⁶ Latour gebruikt hoofdletters om te onderstrepen dat het voor hem om figuren gaat en niet om domeinen van de wereld (2017a, p. 216).

³¹⁷ The Gifford Lectures hebben als doel: “promote and diffuse the study of Natural Theology in the widest sense of the term—in other words, the knowledge of God.” (<https://www.giffordlectures.org/>). Latour problematiseert hier de visie op natuurreligies als het zoeken naar ‘bewijzen voor het bestaan van God via de wetenschap’ of als de zoektocht naar een plaats voor spiritualiteit in een volledig materiële wereld.

³¹⁸ Zoals reeds aangehaald probeert Latour de zelfdefinitie van de modernen te herschrijven. Met het oog hierop gebruikt hij niet langer de moderne scenografie volgens het schema object/subject, natuur/cultuur, wetenschap/geloof, maar introduceert hij de term ‘collectieven’ die de oude, moderne scheidingslijnen verlaten en zich laten definiëren aan de hand van de verdeling van handelingsvermogens en aan de hand van de keuze van onderlinge verbindingen tussen deze vormen van handelen (Latour, 2017a, p. 207).

5.6.3.Elementen van de levensbeschouwelijke ‘inter-esse’

5.6.3.1.Wat is religie niet

5.6.3.1.1.Religie is geen informatieoverdracht

Zowel Taylor als Latour bestrijden de idee dat wetenschap religie buitenspel heeft gezet. De Bijbel is volgens hen níet door Darwin weerlegd, zou men kunnen stellen. Religieuze geschriften gaan namelijk over iets anders dan een wetenschappelijke, onbetwistbare verklaring over de wereld. Er zijn uiteraard gelovigen die een dergelijke religieuze overtuiging aanhangen (bv. creationisten), maar dergelijk religieus geloof wordt door Latour (cf. 5.6.2.6.) en Taylor verworpen (2007a, p. 547). Beiden situeren zulk geloof binnen de moderne Constitutie of de “mechanical outlook” (Taylor, 2007a, p. 547) die het natuurlijke en het bovennatuurlijke van elkaar hebben gescheiden.

Beiden zien op dat vlak ook een merkwaardige overeenkomst tussen religieuze fundamentalisten / creationisten en atheïstische materialisten, zij zijn als het ware moderne neefjes van elkaar in de manier waarop zij de materiële werkelijkheid scheiden van een spirituele, bovennatuurlijke dimensie. De eersten passen wat zij als wetenschap beschouwen, toe op de Bijbel en merken alles wat zij daarin vinden als (wetenschappelijk) waar aan. In feite hebben ze hiermee de Bijbel gereduceerd tot een wetenschappelijke verhandeling, exegese herleid tot een letterlijke lezing en de schepping afgevlakt tot de empirische realiteit. Creationisten verdedigen eerder een deïstisch universum dan een Bijbelse kosmos. Natuurlijk betogen zij dat het bovennatuurlijke (God) kan tussenkomen in het aardse d.m.v. mirakelen. De idee van ‘mirakel’ is eigenlijk een modern concept, aldus Taylor (2007a), die voortkomt uit de nominalistische opvatting van de volstrekte autonomie van het bovennatuurlijke: “a kind of punctual hole blown in the regular order of things from outside, that is, from the transcendent” (p. 457). De idee van een kosmos waarmee God innig was mee verbonden en wiens aanwezigheid op bepaalde plaatsen, tijdstippen en in bepaalde handelingen kon worden gevoeld, moest plaatsmaken voor een opvatting van religie als louter geloof (“merely a *belief*”: Taylor, 2007a, p. 328). Latour (2017a) verwijst in dit verband naar de film *Timbuktu* (Sissako, 2014) waarin een oude imam het woord jihad probeert uit te leggen aan fundamentalistische strijders (p. 289). “U wilt ons beletten de jihad te voeren, en dat voor een imam!”, roept een strijder verontwaardigd. De imam repliceert daarop deemoedig dat hij zich zo’n arrogantie nooit zou kunnen veroorloven, want hij voerde al zestig jaar de jihad *tegen zichzelf*, en weet nog altijd niet precies wat God van hem wil. “Dat is het hele verschil”, zo stelt Latour, “een ziel die beeft

voor Gods *harde hand* is iets heel anders dan de geestelijke zekerheid van iemand die gelooft dat *zijn eigen hand de hand van God is!*" De moderne [DC]-zienswijze heeft theologen het drogbeeld van een absoluut woord gegeven, heeft van religie het "belief in something" gemaakt, van 'iets' absoluuts dat onbereikbaar is, heeft van 'God' de fanatieke zoektocht naar een Substantie gemaakt. Maar eens onze ogen hemelwaarts gericht zijn, wordt het moeilijk om hen opnieuw te doen zien wat vlakbij is, het hier en nu, onze buur, de aarde: "the only promises that religious words can actually keep: that of incarnation in time, provided that we never exit from time, that we start over and over" (Latour, 2013b, p. 320). Als er één te mijden fout is wanneer men over God spreekt, dan ligt deze in het scheiden van continuïteit en discontinuïteit, traditie van innovatie, *subsistence* van de vernieuwing ervan, transcendentie van immanentie (Latour, 2013b, p. 315).

De conceptie van religie die Latour bekritiseert, vind je in tweede instantie ook terug bij polemische atheïsten zoals Christopher Hitchens³¹⁹ die stelt dat religie niets anders is dan "a babyish attempt to meet our inescapable demand for *knowledge* [nadruk toegevoegd]" (Hitchens, 2007, p. 64). Ook materialisten brengen een scheiding aan tussen het materiële en het spirituele, maar ontdoen dit laatste van elke aanspraak op waarheid of werkelijkheid. Hun visie is zo absoluut dat ze, ondanks bepaalde hiaten in de wetenschappelijke theorievorming (bv. in de evolutieleer en de sociobiologie), toch blijven 'geloven' in hun materialistische overtuiging. Zo zegt Richard Dawkins over religie: "[A] case can be made that faith is one of the world's great evils, comparable to the smallpox virus but harder to eradicate. Faith, being belief that isn't based on evidence, is the principal vice of any religion"; over wetenschap zegt hij: "[Science] is free of the main vice of religion, which is faith" (Dawkins geciteerd in McGrath, 2004, p. 95). Maar beweren dat een wetenschapper vrij is van vooronderstellingen die niet op bewijzen zijn gebaseerd, is volgens Taylor blind geloof (2007a, p.1079)³²⁰. Er zijn maar weinig aanhangers van een religie die zo rotsvast geloven, zo voegt hij er nog fijntjes aan toe. Taylor (2007a) stelt dat hun convicties een 'moreel' karakter krijgen (p. 563): we moeten de moed hebben om de kinderlijke denkbeelden van de religie te vervangen door de harde feiten van de wetenschap die ons ontegensprekelijk de realiteit laten zien. Dergelijke opvattingen passen binnen wat Taylor het substractieverhaal van secularisering noemt: gestaag vervangen wetenschappelijke theorieën onjuiste, mythisch-religieuze verklaringen. Latour spreekt in dit

³¹⁹ Samen met Richard Dawkins, Sam Harris en Daniel Dennett staan zij bekend als 'the Four Horsemen of New Atheism'. Zij schreven een reeks boeken – van het 'evangeliserende' soort – waarin ze zich rondt antireligieus opstellen en een atheïstische levensbeschouwing propageren.

³²⁰ De geschiedenis van de wetenschap ontvouwt zich ook als een proces waarbij men gaat van de ene theorie, waarvan men geloofde dat ze juist was, naar de andere (bv. de golf- en deeltjestheorie van licht). Ook fysisch chemicus en filosoof Michael Polanyi (2005) ontkracht het beeld van de neutrale en onthechte wetenschapper en benadrukt dat persoonlijk engagement en passie inherent zijn aan wetenschappelijk onderzoek. Hij spreekt over de "personal participation" van de wetenschapper in het kenproces. Hij wil hiermee het wetenschappelijk bedrijf niet tot een louter subjectieve onderneming reduceren, maar wil een strikte scheidslijn tussen waarden en feiten onder kritiek stellen.

verband over het religieus-transcendente karakter van de [DC]-visie op wetenschap (cf. 5.4.2.3.). In een interview met Paulson (2018, vraag 20) zegt Latour over het informatief-wetenschappelijke karakter van religie: “In terms of information, the content of the Bible is very limited. But you need to push aside a certain definition of religion, which unfortunately is now dominant almost everywhere.”

Volgens Latour en Taylor moeten we religie niet verstaan als mislukte wetenschap. In feite continueren³²¹ ze hiermee een zienswijze die Wittgenstein reeds eerder had ingezet in zijn *Opmerkingen over Frazers Golden Bough*. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* is een klassieker in de etnologie die Sir James G. Frazer geschreven had in 1922. Frazers houding is exemplarisch voor 19e-eeuwse antropologie; het oordeel dat hij velt over magische rit en mythen van primitieve culturen verraadt de positivistische achtergrondcultuur (Van Herck, 1997, p. 141). De magische wereld van deze exotische culturen gaven een inkijk in het theologisch-mythische stadium³²² dat ook de westerse beschaving ooit heeft moeten doorlopen, maar waarvan zij zich – goddank! – heeft bevrijd. De verklaringen van natuurverschijnselen waren irrationeel en kinderlijk; rit en praktijken zoals regendansen en het doorprikken van poppetjes van de vijand lieten zien dat deze mensen (nog) niet in staat waren om de ware relaties tussen oorzaak en gevolg te verstaan zoals de wetenschappen dat doen. Ze kenden het concept van causaliteit immers niet.

Wittgenstein (1998) schreef een aantal reflecties bij dit boek, die niet zozeer de onvolledigheid of inaccuraatheid van Frazers beschrijvingen betroffen, maar die fundamenteeler waren: “Frazers beschrijving van de magische en religieuze opvattingen van de mensen is onbevredigend: ze doet deze opvattingen als *dwalingen* voorkomen” (p. 117). Deze primitieve mensen zaten verstrikt in misvattingen, hun wereldbeeld was gestoeld op vergissingen, hun geest en denkvermogen was er nog niet klaar voor, aldus Frazer:

How was it that intelligent men did not sooner detect the fallacy of magic? How could they continue to cherish expectations that were invariably doomed to disappointment? . . . Why cling to beliefs which were so flatly contradicted by experience? . . . The answer seems to be that the fallacy was far from easy to detect, the failure by no means obvious, since in many, perhaps in most cases, the desired event did actually follow, at a longer or shorter interval, the performance of the rite which was designed to bring it

³²¹ Ik wil enkel op een verwantschap in hun denken duiden in wat religie niet is. In wat religie wel is, zijn er wellicht verschillen tussen Wittgenstein, Latour en Taylor, maar daarover gaat deze studie niet.

³²² Denk hierbij aan de positivistische ‘wet van de vooruitgang’. Volgens deze wet verloopt volgens August Comte de evolutie van het menselijk denken in drie stadia: 1.het theologische stadium, waarin de verklaring van natuurlijke verschijnselen wordt gezocht in bovennatuurlijke krachten; 2.het metafysische stadium, waarin deze bovennatuurlijke verklaringen worden vervangen door abstracte begrippen zoals de ziel, de rede enz. ; 3.het positieve stadium waarin door observatie van verschijnselen en experiment relaties en regelmatigheden worden vastgesteld die men dan in wetten probeert te gieten.

about; and a mind of more than common acuteness was needed to perceive that, even in these cases, the rite was not necessarily the cause of the event. (Frazer, 1925, p. 59)

“Het is zeer opvallend dat al deze gebruiken uiteindelijk om zo te zeggen als domheden worden beschreven”, zo commentarieert Wittgenstein Frazers werk verder (1998, p. 118). Wanneer bijvoorbeeld na het uitvoeren van een magisch ritueel waarbij men vraagt om regen, er vroeg of laat toch regen valt, dan besluit de primitief verkeerdelijk dat het ritueel werkingkracht heeft, zo stelt Frazer. Maar voor Wittgenstein bewijzen deze voorbeelden net het omgekeerde. Zo leest hij in Frazers boek (1925, p. 107) dat men zich naar de regenkoning begeeft vlak voordat het regenseizoen aanbreekt opdat hij het zou laten regenen. Voor Wittgenstein betekent dit echter niet dat zij er werkelijk van overtuigd zijn dat de regenkoning het kan laten regenen, anders zouden ze zich ook tot hem wenden tijdens de meest droge periodes van het jaar.

Want als men aanneemt dat de mensen ooit uit domheid dit ambt van regenkoning hebben ingesteld, dan is het toch zeker duidelijk dat ze al eerder de ervaring hebben opgedaan dat in maart de regentijd begint, en dan zouden ze de Regenkoning voor het resterende deel van het jaar hebben laten functioneren. Of zo: tegen de ochtend, als de zon op het punt staat op te komen, wordt het aanbreken van de dag door de mensen ritueel gevierd, en niet 's nachts, want dan laten ze gewoon lampen branden.” (Wittgenstein, 1998, p. 129)

De primitieve mens heeft zich niet om de tuin laten leiden door verkeerde vooronderstellingen over oorzaak en gevolg. Volgens Wittgenstein (1998) is er hier dus geen sprake van vergissingen of dwalingen, omdat enkel wie naar verklaringen zoekt en daarover een theorie opstelt, zich kan vergissen en kan inzien dat zijn assumptie fout was: “[G]een van hen dwaalde, tenzij hij een theorie poneerde” (p. 117). In religies gaat het niet in eerste instantie om wetenschappelijke verklaringen en theorieën:

If someone who believes in God looks around and asks ‘Where does everything I see come from?’, ‘Where does all this come from?’, he is *not* craving for a (causal) explanation. (Wittgenstein, 1984, p. 85)

Religie is m.a.w. geen *bad science*, immers, “les anges ne font pas de bons instruments scientifiques » (Latour, 2007a, p. 226). Frazer begint – in Latours terminologie – een *category mistake*. Omgekeerd is wetenschap ook geen religie en had Gagarin gelijk toen hij stelde dat zijn observaties hadden geleid tot de conclusie dat God wetenschappelijk gezien niet bestaat.

On s’est trop moqué de ce bon Gagarine, le premier anticlérical à voyager dans l’espace, parce qu’il disait que, n’ayant pas aperçu ‘Dieu’ depuis le minuscule hublot de son étroite cabine, il avait assez prouvé son inexistence. Sa preuve était parfaite, au contraire, puisqu’elle correspondait avec précision à l’exigence de visibilité des instruments savants. Dans le ciel, il n’y a pas de ‘Dieu’. (Latour, 2013a, p. 48)

De moderne horizon waarbinnen meestal geargumenteerd wordt, neemt vaak een materialistische vorm aan waarbinnen het natuurwetenschappelijke verklaringsmodel de uitgelezen weg naar waarheid is in álle domeinen: “By the very nature of things, arguments in this frame tend to privilege the ‘experience-far’ considerations of natural science over the experience-near” (Taylor, 2007a, p. 568). En religie gaat nu net niet over deze ver van de ervaring verwijderde kwesties – dit beweren is de moderne *comedy of errors* verderzetten – maar over datgene wat dicht bij onze ervaring ligt of datgene wat ervoor zorgt dat iets (opnieuw) deel gaat uitmaken van onze ervaring.

5.6.3.1.2. Het gevaar / probleem van een hypertrofe transcendentie

Zowel Latour als Taylor hebben een complexe verhouding met transcendentie. Taylor lijkt een opening te willen laten voor verticale transcendentie, Latour schijnt de idee van transcendentie af te wijzen of hoogstens een vorm van horizontale transcendentie te willen aanvaarden. Ondanks de verschillen die er tussen beiden zijn, zijn er volgens mij ook punten waarop beide denkers overeenkomen: de afwijzing van een absolute vorm van transcendentie en een innige verbondenheid met immanentie (zie infra ‘incarnatie’).

5.6.3.1.2.1. Taylor: de tweezijdige medaille van transcendentie

Laten we beginnen met Taylor. In een analyse van Taylors concept van transcendentie onderscheidt Guy Vanheeswijck (2012a, p. 67) een tweevoudig perspectief³²³ dat Taylor aanneemt ten aanzien van deze notie: enerzijds is er Taylor de cultuurhistoricus, die de rol van het nominalistische concept van een onbegrijpelijke God – de transcendente Andere – in het ontwikkelingsproces van de westerse cultuur benadrukt; anderzijds is er Taylor de cultuurfilosoof en christen die peilt of het Bijbelse concept van een liefhebbende God – dat ik ‘agapeïsche transcendentie’ zal noemen – in deze tijd nog een uitdrukking vorm kan vinden³²⁴. Laat ik eerst de ontwikkeling³²⁵ bespreken die uit het eerste verticale transcendentieconcept is voortgekomen en die Taylor problematiseert (zie 5.4.1. Taylors secularisatiethese en zijn kritiek

³²³ Deze dubbele invalshoek hanteert Taylor – mutatis mutandis – ook i.v.m. het begrip transformatie (cf. 5.6.1.4.2.).

³²⁴ Vanheeswijck (2012, p. 67) merkt op – refererend naar Max Weber – dat deze twee posities t.a.v. transcendentie ook vertolkt werden door twee prominente figuren uit de Reformatie: enerzijds Luther, die zich kante tegen de laatmiddeleeuwse theologie en haar metafysische reflecties over God en die wilde terugkeren naar het beeld van God als liefhebbende vader; anderzijds Calvijn, die het beeld van een *deus absconditus* propageerde, een almachtige en ongrijpbare God, dat o.m. tot de secularisering van het Westen heeft geleid.

³²⁵ Voor de schets van deze evolutie ben ik schatplichtig o.a. aan Vanheeswijck (2012).

op de onpersoonlijke orde en op het fenomeen van 'excarnatie'). Tijdens de middeleeuwen hadden theologen geleidelijk aan het Bijbelse beeld van 'God als liefde' getransformeerd in het metafysische concept van 'God als de Schepper van (een) orde'. Door een mengeling van antieke metafysica en de judeo-christelijke idee van schepping, werd God beschouwd als de almachtige schepper van de wereld als een hiërarchische macrokosmos die weerspiegeld werd in de microkosmos van de maatschappij. Deze synthese tussen het antieke teleologische denken en het christelijke geloof in een schepping kwam op de helling te staan in het laatmiddeleeuwse nominalisme. Hierin wordt God gezien als een vrij willend subject dat op die grond ook kan creëren wat hij maar wil. Hierdoor is er geen garantie dat God een betrouwbare orde in de natuur had gelegd waarin de mens zich thuis kan voelen, noch is het voor de mens mogelijk om Gods plan met de schepping te doorgronden. Onze ideeën en kennis van de realiteit bestaan uit niets meer dan linguïstische constructies (*nomina*) die afgesneden zijn van de werkelijkheid en herleid worden tot het domein van de taal en het menselijke bewustzijn. Door de fundamentele onkenbaarheid van de almachtige God (*deus absconditus*) zal de mens zich steeds meer gaan toelagen op de studie van de natuur, waartegenover hij zich als een autonome, onafhankelijke onderzoeker opstelt. De moeilijk te doorgronden natuur wordt op die wijze geleidelijk aan gevat in natuurwetten en steeds meer begrepen als een ingenieus mechanisme ("remarkable general Design"); God wordt eerst nog gepresenteerd als de meester-ontwerper ("the supreme Artificer", Taylor, 2007a, p. 774) die na de scheppende act zijn creatie de rug heeft toegekeerd (cf. deïsme) om uiteindelijk van de horizon te verdwijnen. Dit heeft mede geleid tot het moderne ontische dualisme dat de menselijke geest plaatst tegenover het mechanische, van betekenis beroofde universum. Dit is in vogelvlucht de intellectuele (filosofische en theologische) geschiedenis van de westerse moderniteit en secularisatie zoals die verteld wordt door o.a. Weber en Blumenberg in wat Taylor de *Intellectual Deviation (ID) story* noemt (cf. 5.4.1.1.). De ontwikkeling van de moderne natuurwetenschappen en de onthechte houding van de mens tegenover de natuur dragen bij tot de mechanisering van het wereldbeeld. Dit (intellectueel-wetenschappelijk) proces noemt Taylor (2007a) het *high level* neefje van *Entzauberung*, dat hij verder omschrijft als "the decline and withering of beliefs and practices that call on spirits and moral forces" (p. 773). Het heeft het aanvoelen van God die verbonden is met een betekenisvolle kosmos doen verdwijnen.

Taylor is minder radicaal in het afwijzen van transcendentie, maar hanteert ook een ruimer transcendentiebegrip dan Latour. Voor hem is transcendentie niet alleen een metafysische of epistemologische kwestie, maar ook een moreel en existentieel vraagstuk dat hij verbindt aan menselijke zelfoverstijging en het streven naar hogere doelen (Taylor, 2007a, pp. 623-625). Dit zichzelf transcenderende streven vinden we niet alleen terug bij religies (bv. ascese, zichzelf wegcijferende barmhartigheid), maar ook in ongelovige vormen van humanisme (bv. utopische samenlevingsvormen zoals het communisme). Beide partijen worden dan ook voor gelijksoortige dilemma's geplaatst, ieder binnen een zeer verschillend begripen van de menselijke conditie.

Zoals reeds aangehaald (cf. 5.6.1.4.1) hecht Taylor enerzijds belang aan de term transcendentie omdat hij hem gebruikt in zijn analyse van het ontwikkelingsproces van de westerse samenleving (modernisering en secularisering) en omdat hij ervoor beducht is dat elk transcendent perspectief wordt geabsorbeerd door een volledig immanent en materialistisch kader. Anderzijds uit hij ook zijn kritiek op bepaalde vormen van transcendentie. Zo waarschuwt hij ervoor dat geloof en zich openstellen voor transcendentie gevaarlijk kan zijn. Zo stelt hij dat we onze desoriëntatie soms trachten te overwinnen door valse zekerheden te creëren die we trachten te bevestigen door de chaos en het kwaad die we in onszelf ervaren op een vijand te projecteren: “We assure ourselves of our integral goodness by aggressive action against evil. I fight pollution, therefore I am pure” (Taylor, 2007a, p. 769). We trekken een ontwijfelbare grens tussen het zuivere en het onzuivere door een vorm van polarisatie te creëren en onze pijlen te richten op zogenaamde ‘assen van het kwaad’. In de geschiedenis zijn hiervan talrijke voorbeelden te vinden, zowel bij gelovigen (bv. godsdienstoorlogen) als atheïsten, wanneer dezen zich openstelden voor krachtige, hogere idealen zoals een republiek van gelijken, de communistische heilstaat enz.

Naar mijn idee doet hij zijn genuanceerde positie het duidelijkst uit de doeken wanneer hij in *A Secular Age* (2007a) vrij uitgebreid de denkbeelden van filosofe Martha Nussbaum bespreekt (pp. 625-634). Een eerste bezwaar dat Nussbaum³²⁶ uit aan het adres van transcendente strevingen is dat ze ons geheel uit de menselijke situatie willen tillen. Ze verwijst hier naar het aanbod van Calypso aan Odysseus om op haar eiland te blijven en te genieten van een nooit eindigende en zekere liefde van een godin. Maar Odysseus weigert en keert terug naar zijn sterfelijke, menselijke vrouw en een leven vol gevaren. Een keuze die op het eerste gezicht misschien onbegrijpelijk lijkt – wie zou zo’n leven nu niet willen?! – maar die bij nader inzien iets wezenlijks blootlegt van onze menselijke conditie.

[A]s we consider it further we see that human love, caring, mutual support is inseparable from the limited and threatened human condition. Calypso’s unending, danger-free life lacks all the meaning that the once-for-allness of human existence, with its key turning points, its moments to seize or lose, in short its human temporality, confers. (Taylor, 2007a, p. 625)

Taylor erkent dat er iets wezenlijks verloren gaat wanneer transcendentie of zelfoverstijging zich loskoppelt van de wereld en de menselijke conditie. In Plato’s *Symposium* waar de liefde niet langer gericht zou zijn op concrete menselijke wezens, maar enkel nog op het Goede en het Schone, wordt op soortgelijke wijze verzaakt aan iets wat het leven zelf waardevol maakt. Bovendien kunnen het gewone leven en het eenvoudige geluk overstijgende strevingen ons ook beschadigen en geringschatten en afkeer oproepen t.a.v. gewone menselijke verlangens. Een

³²⁶ Taylor refereert hier naar haar William James Lecture ‘Transcending Humanity’, die nadien gepubliceerd is in *Love’s Knowledge* (1990, hoofdstuk 15).

voorbeeld hiervan is de minachting jegens lichamelijke en sensuele verlangens tijdens bepaalde periodes van het christendom.

Wat staat ons nu te doen, zo vraagt Taylor (2007a) zich af, moeten we gewoon afstand doen van elk streven naar transcendentie en ons richten op een louter immanent leven (p. 627)? Totaal afstand doen van alle vormen van transcendentie is niet mogelijk, zo stelt hij resoluut (p. 630). Zelfs verbeterde criticasters van christelijke transcendentie zoals Nietzsche voelen er niets voor om ons te laten zoals we zijn en roepen voortdurend op tot 'zelfoverwinning', zo merkt hij op. Bovendien riskeren we het kind met het badwater weg te gooien, zo gaat hij verder, want onder bepaalde uitwassen van transcendent denken en handelen zitten immers vaak vergeten waarden die we niet altijd zomaar mogen wegvegen. Zo typerend voor zijn historische en geschakeerde aanpak haalt hij de oorspronkelijke beweegredenen aan van de zogenaamde christelijke haat tegen lichamelijke verlangens (p. 631). Vroegchristelijke kloosterordes zagen het leven van seksualiteit en voortplanting als een deel van de zorg voor de eigen familie en nakomelingen en het belang van afkomst, bezit en macht dat daarmee verbonden was. Dit was een obstakel voor een leven waarin men zich volledig kan wijden aan de liefde tot God. De verzaking aan lichamelijke verlangens was m.a.w. een deel van een poging om een vollediger antwoord te vinden op de agape van God, om deelgenoot te worden van een meer volkomen en allesomvattende liefde waarin niet het zelf centraal staat, maar een meer universele toewijding en zorg. Deze visie is later vervallen tot een negatieve obsessie met het lichamelijke, zo geeft Taylor toe, maar de oorspronkelijke beweegredenen zomaar veronachtzamen en verwerpen zou een nog grotere vertekening impliceren van het menselijke zijn.

Bovendien ontsnappen ook immanente visies – Nussbaum (1990, p. 379) noemt ze ook 'transcendentie met een innerlijk en menselijk karakter' - vaak niet aan neigingen tot transcendentie met soms schadelijke gevolgen (zie ook Latour: 5.4.2.3.). Niet alleen verwijst Taylor (2007a) hierbij naar utopische visies op de samenleving die onmogelijke idealen van sociale transformatie hanteerden (bv. de communistische heilstaat) (p. 628), ook vormen van wat hij – naar Foucault – 'normaliserend humanisme' (p. 635) noemt, hebben de mens vaak onderworpen aan een beschavende en disciplinerende moderne morele orde. Taylor noemt dit het 'moderne therapeutische perspectief' (p. 633) dat de mens maakbaar acht en tegendraadse aandriften wil bijstellen met het oog op een 'normaal' en derhalve conflictvrij leven.

5.6.3.1.2.2. Latour: een afwijzing of reconceptualisering van transcendentie?

Laten we nu Latours ideeën over transcendentie van naderbij bekijken. Zijn opvatting van religie maakt immers ook een reconceptualisering van de idee van transcendentie noodzakelijk.

Religie wordt niet bepaald door een transcendente entiteit die "outside, unified, inanimate, indisputable and thus indefeasible" (Latour, 2013d, p. 20) is, dit is "bad transcendence" (Latour,

2013b, p. 162), zo zegt hij. Zo'n opvatting gaat uit van een foute opvatting van transcendentie, nl. een vorm van transcendentie die immanentie als haar opponent beschouwt i.p.v. als haar synoniem (Latour, 2013b, p. 299). Het is een vorm van transcendentie waarbij religie gezien wordt als een zoektocht naar het supreme, het ideale, het absolute, die een borstwering zou vormen tegen het relativisme en materialisme van de wereld hier beneden. Latour (2017a) wijst dus elk vorm van dergelijk absoluut transcendentiedenken af, waarin "transcendentie de Hemel wordt en immanentie de Aarde" (p. 286). Dit is een verlies aldus Latour: "de band tussen immanentie (de voorbijgaande tijd) en transcendentie (de *voltooing van het einde*) . . . vergt een verticale betrekking tussen beide, en allerminst een sandwichachtige stapeling van een laag materialiteit op een laag spiritualiteit" (p. 286).

Religieuze betekenissen komen tot stand *in* de ervaring, zo stelt Latour. Dit is tegelijk ook het risico dat *religious beings* lopen: ze hebben geen substantiële backing waar zij veiligheidshalve altijd terug naar kunnen grijpen, telkens opnieuw moet de horde worden genomen en is het afwachten of de boodschap gehoord wordt, aankomt, raakt. In de *Inquiry* noemt Latour (2013b) deze hordes "small transcendence", "good transcendence" (p. 162) of nog "horizontal transcendence" (Latour, 2013e, p. 4). Hij noemt het ook nog "a very strange form of immanence" of "*trans-descendence*" (2013b, p. 162). Kortom, Latour wijst het woord transcendentie niet volledig af, maar plaatst het binnen de sfeer van de materiële ruimte en de historische tijd. Spreken over *natural theology* is voor hem dan ook een pleonasme (Latour, 2013d, p. 6). Latour (2013a) is dus niet tegen elke notie van transcendentie, maar wel tegen vormen van transcendentie die zich hoog boven de aarde verheven in het zenit bevinden of in bovenaardse Ideeën die losstaan van de concrete werkelijkheid: "Le monde a 'perdu la foi', comme on dit? Non, la 'Foi' a perdu le monde" (p. 19). Religie verwijst immers niet naar een andere wereld, meer nog, zo zegt Latour (2008a), "[s]i j'osais, je dirais que l'imitation de Jésus-Christ consiste à faire 'comme lui': c'est-à-dire à se tourner enfin vers la Terre en péril en abandonnant la quiétude du Ciel » (p. 5).

Daarnaast kant hij zich tegen absolutistische aanspraken die van welke instantie of metalogica dan ook uitgaan en die de levende werkelijkheid haar handelingsvermogens ontnemen. Hij bestempelt dergelijke aanspraken als transcendente claims, d.w.z. opgelegd vanuit een vaststaande, substantiële waarheidsinstantie. Latours wantrouwen ten aanzien van transcendentie is verbonden met een afkeer voor een transcendentiedenken zoals we dat tegenkomen in de traditionele dogmatische metafysica of een rationele metafysica à la Descartes als een epistemologische wetenschap van de eerste beginselen van kennis met verregaande – en nefaste, in Latours ogen – ontologische en politieke implicaties.

Latours opvatting en aversie ten aanzien van transcendentie kan volgens mij ook verbonden worden met de *category mistake* die in het discours van de modernen over religie is geslopen, namelijk het gegeven dat we religie zijn gaan zien als een 'geloof' (*belief*) in iets dat niet op normale, redelijke wijze kan worden verklaard, maar dat desalniettemin een (letterlijke) boodschap (informatie in Latours terminologie) bevat gecodeerd in een mysterieuze taal. Dit

ligt volgens Latour aan de basis van modernistische vormen van fundamentalisme. Religie, ooit door Marx het opium van het volk genoemd, verandert alzo in het dynamiet van volk (Latour, 2018, p.8). Het is net door religie als een [DC]-regime te beschouwen dat ons rechtstreeks toegang zou geven tot een veraf gelegen, bovennatuurlijke waarheid dat we blind worden voor de transformatieve kracht die religie werkelijk kan zijn (cf. infra):

The result is fanaticism; there is no other way; this reflects the contemporary situation. Formerly religious souls, now convinced that what they have to die for, or to kill for, is made in the name of *their beliefs*. There is a built-in inauthenticity in believing in belief, which means that the meeting with religious beings can no longer be articulated. (Latour, 2018, p. 9).

Deze *double-click* houding in religieuze zaken is echter hardnekkig: “If you don’t *hear* the question [‘do you love me?’] as a matter of *transformation* obviously no amount of proof will ever convince the interrogator” (Latour, 2018, p. 10)³²⁷. Maar, zo waarschuwt hij, “[t]he word ‘God’ cannot designate a substance; it designates, rather, the renewal of a subsistence, that is constantly at risk” (2013b, p. 309). Het geloof (ditmaal opgevat als *faith*) moet opnieuw worden gearticuleerd, telkens opnieuw, net zoals de liefde tussen de twee minnaars ook op nieuwe wijze moet worden uitgesproken en het ook in die situatie niet gaat om het letterlijk herhalen van een bepaalde informatie-inhoud. Net omdat de religieuze *beings* keer op keer moeten worden vernieuwd, zijn ze zo fragiel, ze kunnen immers telkens opnieuw verdwijnen. Telkens weer moet het Woord worden geïnterpreteerd en leven worden ingeblazen.

5.6.3.1.2.3. Afsluitende reflecties

Ik volg Taylors analyse dat het verlangen naar transcendentie en zelfoverstijging eigen is aan de menselijke conditie. Overigens zit er in Latours relationele ontologische denkbeelden, zijn pleidooi voor een parlement van de dingen en zijn oproep tot morele sensitiviteit ook een appel tot een vorm van transcendentie en zelfoverstijging in Taylors brede betekenis. Het is echter evenzeer zo dat het het beste en het slechtste in de mens kan bovenhalen. Enerzijds heeft het geleid tot bewonderenswaardige acties van zelfopoffering, toewijding en naastenliefde. Anderzijds kan het ook leiden tot haat, minachting en destructie. Wat Taylor o.a. in *A Secular Age* doet, is wijzen op aberraties door een herbezinning op de eigen christelijke geschiedenis enerzijds en door bepaalde aspecten van de heidense religie, die door de

³²⁷ Ook politiek ontsnapt niet aan de toxische werking van [DC], aldus Latour (2018), o.m. in de VS: “These days it is especially strange to hear, for instance in America, Trump supporters accusing scientists of irrationality because they “believe” in climate change! As if science was a matter of belief. We have come full circle: religious people believing in belief now accuse climate science to be a mere belief and those who believe in it to be irrational, as if they themselves were the last rational persons left on earth” (p. 11).

hervormingsbewegingen werden afgewezen, opnieuw te valoriseren anderzijds. Hierbij gaat het bijvoorbeeld om bepaalde incarnatorische aspecten zoals de gerichtheid op de lichamelijke en materiële werkelijkheid, die in het christendom steeds meer werden prijsgegeven. Een ander voorbeeld is de mate waarin er ruimte wordt gelaten voor andere wijzen van leven en de erkenning van strijdige kanten van het leven, die in het polytheïsme werden verbonden aan verschillende goden. Voor Taylor gaat het erom dat men recht doet aan het grotere geheel van de werkelijkheid in al zijn schakeringen, ambivalentie, tegenstrijdigheid en rijkdom. Het verabsoluteren van één aspect en de daarmee gerelateerde uniformiteit leidt vaak onafwendbaar tot het censureren van bepaalde aspecten van het leven en de werkelijkheid of tot een vorm van geweld, aldus Taylor. Op gelijkaardige wijze moet Latours afwijzing van het 'mozaïsche onderscheid' (Assmann) en zijn pleidooi voor een soort van polytheïsme of paganisme mijn inziens ook worden begrepen.

S'il y a eu une erreur de cible tragique dans l'histoire des contre-religions [les religions monothéistes], c'est bien d'avoir vu dans le paganisme une figure en compétition avec elles pour la vérité (ce que Assmann a admirablement vu), alors qu'il s'agissait d'ensemble de pratiques qui prennent subitement, dans le Nouveau Régime Climatique, une importance capitale. (Latour, 2019a, p. 612)

Latour (2019a) verduidelijkt dat het natuurlijk niet gaat om terug te keren naar bepaalde heidense cultussen, maar om iets van hen te leren om alzo bepaalde schadelijke invloeden van de contrareligies – zij het in hun godsdienstige of geseculariseerde vorm – te neutraliseren (p. 613). Net zoals Taylor klaagt Latour aberraties aan die voortkomen uit een te sterke nadruk op transcendentie ten koste van het materiële en het lichamelijke:

La peur du paganisme a ralenti et même souvent paralysé l'attention au terrestre. Quand on demande : 'La Terre-mère exigera-t-elle des sacrifices humains ?', il ne faut pas hésiter à répondre que des millions d'hommes et de femmes ont été et sont toujours sacrifié à cet oubli de l'immanence au nom de l'atroce transcendance du hors sol. (Latour, 2019a, p. 613)

Zowel Latour als Taylor kant zich dus tegen de disciplinerende, uniformiserende en absolute wijzen van denken en handelen die in facto met bepaalde vormen en manifestaties van transcendentie verbonden zijn. Maar in plaats van dit verlangen naar transcendentie en bloc te willen uitroeien of ontkennen – wat ik samen met Taylor trouwens onmogelijk acht – zouden we ons ertoe moeten leren verhouden. Ligt hierin trouwens niet een taak weggelegd voor levensbeschouwelijke vorming? Twee waarschuwingen moeten wel in acht worden genomen. Ten eerste zijn opvattingen en ideeën over transcendentie nooit definitief, telkens opnieuw moet de situatie in ogenschouw worden genomen. Ten tweede moet men zich hoeden voor een scherpe opdeling tussen het immanente en het transcendente: men mag transcendentie niet losshaken van de concrete, contingente werkelijkheid (zie infra: incarnatie).

5.6.3.1.3. Religie is geen doctrinair bastion, maar een levende werkelijkheid

Zowel Taylor als Latour kanten zich tegen de wijzen waarop religie en de Kerk zich op bepaalde momenten in de geschiedenis hebben gemanifesteerd en waardoor ze zichzelf misschien wel meer kwaad hebben berokkend dan degenen die zichzelf seculier noemen.

Zij richten hun pijlen op een alom heersende, dogmatische metafysica en eenzijdig verticaal substantiëdenken. Het is dit soort van denken dat we kunnen ontwaren in wat de Modernen als het domein van de godsdienst en geloof hebben omschreven, maar waar men zeker niet moet gaan kijken wil men het eigene van [REL] begrijpen, aldus Latour (2013b, p. 298). Taylor op zijn beurt laakt een zuiverheidsdenken dat o.m. een disciplinerend en verdorrend regelfetisjisme tot gevolg had. Beiden waarschuwen dat hierdoor het wezenlijke van religie in gedrang komt, nl. het fragiele, zoekende karakter ervan en haar gebondenheid aan het concrete leven en de levende werkelijkheid (zie infra: incarnatie).

5.6.3.1.3.1. Taylor: de moderniteit gewogen

Taylor bepleit geen terugkeer naar een premoderne vorm van christendom waarin het geloof niet alleen de sociaal-politieke instituties en cultuur van de hele maatschappij bepaalde, maar ook de metataal leverde voor vrijwel alle benaderingswijzen van de werkelijkheid. Evenmin wijst hij alle ontwikkelingen van de moderne cultuur af (Taylor, 2011a, p. 170): “[I]n modern, secularist culture there are mingled together both authentic developments of the Gospel, of an incarnational mode of life, and also a closing off to God that negates the Gospel.” Meer nog, sommige ontwikkelingen zijn volgens hem volstrekt in lijn met het evangelie en hebben bepaalde facetten van het christelijk leven zelfs verder vormgegeven. Zo geeft hij het voorbeeld van de universele rechten van de mens, die niet afhankelijk zijn van gender, etnische afkomst, religieuze overtuiging enz. Zolang het christendom alle domeinen van de maatschappij bepaalde, d.w.z. de structuren, instituties en de gehele cultuur determineerde, zouden we de radicale onvoorwaardelijkheid van de universele rechten van de mens wellicht nooit hebben bereikt, aldus Taylor. In een ‘christelijke’ samenleving zou het heel erg moeilijk zijn geweest voor bijvoorbeeld atheïsten, andersgelovigen of mensen die de zogenaamd christelijke morele code schenden (bv. homoseksuelen) om dezelfde, gelijke rechten te bekomen: “The impossibility I was arguing for doesn’t lie in Christian faith itself but in the project of Christendom: the attempts to marry the faith with a form of culture and a mode of society ” (Taylor, 2011a, p. 170). Elke samenlevingsvorm impliceert immers onvermijdelijk bepaalde vormen van dwang, conformiteitsdruk en de confiscatie van de hoogste idealen door particuliere belangen: “There can never be a total fusion of the faith and any particular society, and the attempt to achieve it is dangerous for the faith . . . this project . . . is in constant danger of turning into a parodic denial of itself” (Taylor, 2011a, pp. 170-171). De geschiedenis toont periodes waarin religie fout werd

begrepen, misbruikt en onder de vlag van het geloof tot geloofsverduistering heeft geleid. Het is soms door de kritiek van bijvoorbeeld bepaalde verlichtingsdenkers dat we het evangelie terug op een oorspronkelijker manier zijn gaan beleven, zo stelt Taylor:

So a vote of thanks to Voltaire and others for (not necessarily wittingly) showing us this and for allowing us to live the Gospel in a purer way, free of that continual and often bloody forcing of conscience which was the sin and blight of all those 'Christian' centuries. (2011a, p. 171)

This freedom [obtained in the modern era], which is prized by so many different people for different reasons, also has its Christian meaning. It is, for instance, the freedom to come to God on one's own or, otherwise put, moved only by the Holy Spirit, whose barely audible voice will often be heard better when the loudspeakers of armed authority are silent. (2011a, p. 172)

Ook Taylor wijst op waardevolle elementen in de (vroegere) heidense religiositeit, die met de moderne desacralisering en onttovering rücksichtslos terzijde zijn geschoven, zowel in de exclusief-humanistische als de christelijke (vooral protestantse) lezing van de geschiedenis. De analyse van het *Entzauberungs*- en seculariseringsproces die verricht wordt in wat hij de *Intellectual Deviation story* (cf. 5.4.1.1. en 5.6.3.1.2.) noemt, completeert hij met zijn *Reform Master Narrative* (RMN). Hierin plaatst hij secularisatie in een breder kader door ook aandacht te schenken aan de sociale en culturele verandering die zich voordoet vanaf het einde van de 15e eeuw in wat hij de "Reform" noemt. Hij vat de disciplinaire consequenties voor de maatschappij van deze ontwikkeling als volgt samen:

Briefly summed up, Reform demanded that everyone be a *real, 100 percent* Christian. Reform not only disenchant, but disciplines and re-orders life and society. Along with civility, this makes for a notion of moral order which gives a new sense to Christianity, and the demands of the faith. This collapses the distance of faith from Christendom. It induces an anthropocentric shift, and hence a break-out from the monopoly of Christian faith. (Taylor, 2007a, p. 774)

De *Reform* had tweezijdige consequenties. Aan de ene kant breekt zij met het monopolie van het middeleeuwse christendom en opent zij de weg – in lijn met een authentieker, Bijbels geïnspireerd gedachtegoed – naar universele mensenrechten en een groeiende waardering van het gewone leven. Aan de andere kant zal de nadruk op het gewone leven de openheid voor transcendentie ook doen afnemen, en meer in het bijzonder in wat christenen 'persoonlijke transcendentie' noemen (Vanheeswijck, 2012a, p. 72). Door deze ontwikkeling ontstaat er dus een spanningsveld dat Taylor als volgt omschrijft:

The view I'd like to defend, if I can put it in a nutshell, is that in modern, secularist culture there are mingled together both authentic developments of the Gospel, of an

incarnational mode of life, and also a closing off to God that negates the Gospel.
(Taylor, 2011a, p. 170)

Laten we nog wat verder op dit spanningsveld ingaan. Taylor lijkt bepaalde aspecten van de axiale omwenteling en de ontworteling (*disembedding*) enerzijds positief te waarderen: het is de oproep naar een 'hoger' leven dat verder reikt dan het welzijn van de eigen directe omgeving en het verlost de mens ook uit een al te stringent sociaal kader. Anderzijds heeft het ook bijgedragen tot het moderne individualisme met zijn schadelijke neveneffecten. We moeten ons ervoor hoeden om de axiale omwenteling al te eenzijdig positief te beoordelen. De negatieve keerzijde van de medaille is immers een zich steeds verder ontwikkelend proces van excarnatie (Taylor, 2007a, p. 770) en de al te snelle afwijzing en veroordeling van alternatieve wijzen van zoeken door religieuze gezagsdragers omwille van de zuiverheid van de leer (2007a, p. 510). Dit laatste vertaalt zich in wat Taylor het 'regelfetisjisme' (*code fetichism*) of 'wettenidolatrie' (*nomolatry*) van de moderne samenleving noemt. Hij vindt deze tendens zowel in de moderne moraalfilosofie als in bepaalde opvattingen en praktijken van de christelijke kerk(en) terug en acht haar moreel en spiritueel afstompend en potentieel gevaarlijk (2007a, p. 707).

Er bestaan immers geen formules die kunnen voorschrijven hoe we in alle denkbare omstandigheden dienen te handelen. Niet alleen laat het de noodzakelijke kennis over de context achterwege om een juist oordeel te kunnen vellen, maar het laat ook de morele motivatie die elke regelgeving betekenis geeft buiten beschouwing. Zoals gezegd hebben ook de christelijke kerk(en) zich hieraan schuldig gemaakt, aldus Taylor, door het christelijk geloof te willen verbinden met een leven waarin men zich aan de normen en regels van samenleving houdt. Hierdoor bestaat het gevaar dat een meeromvattende transformatie (cf. *theosis*) uit het oog wordt verloren. Bovendien gaat er iets verloren wanneer we de wijze van samenleven waar het evangelie ons op richt, reduceren tot een stelsel van regels en voorschriften die ons (dwingend) worden opgelegd, zo legt Taylor (2007a) uit verwijzend naar Ivan Illich: "What the story [of the Good Samaritan] is opening for us is not a set of universal rules, applying anywhere and everywhere, but another way of being. This involves on one hand a new motivation, and on the other, a new kind of community" (p. 738). In plaats van het concrete en levende netwerk dat het evangelie beoogt – Taylor (2007a) spreekt over een 'netwerk van agape' (p. 739) – is er de zielloze abstractie van een orde gekomen, waarin normen en regels op een voetstuk worden gezet en contingentie als bedreigend wordt gezien.

Deze fixatie op regels (cf. *code fetichism*) én het verzet ertegen is karakteristiek voor de moderniteit, aldus Taylor (2011, p. 347 e.v.). In verschillende domeinen van de moderne samenleving probeert men gedragscodes op te stellen, vaak vertrekkende vanuit één bepaald principe: in bepaalde moraalfilosofische stromingen (utilitarisme en het (post)kantianisme), in de politiek met het opstellen van allerhande mensenrechten- en non-discriminatiecharters, gedrags- en speechcodes in het brede maatschappelijke veld om meer tolerantie en respect te bekomen enz. Ook in het religieuze domein waren er normen en regels die moesten worden gevolgd om bijvoorbeeld een respectabel christen te zijn. "But often the code so often ends up

swallowing the faith" (2011, p.365), zo attendeert Taylor ons erop. Bovendien raakt de grond van waaruit regels zijn voortgekomen, steeds meer aan het zicht onttrokken.

Eenzijds kunnen we het niet volledig zonder regels stellen. Denk maar aan juridische regelgeving die nodig is voor een bestuur op basis van wetten of bepaalde morele waarden die van belang zijn voor onze samenleving en die we aan de volgende generaties doorgeven: "We can't fully escape the nomocratic-judicialized-objectified world" (Taylor, 2007a, p. 743). Anderzijds, zo benadrukt hij, kunnen zelfs de meest vredelievende, egalitaire en liberale regels een vervreemdende, inhumane en zelfs wreedaardige uitwerking hebben: politiek correct denken, een moreel superioriteitsgevoel, enz. Iedere structuur of orde die geen ruimte biedt aan een tegenkracht, dreigt vroeg of laat totalitaire trekken te vertonen. Daarom biedt het inruilen van een gebrekkige, onbillijke orde voor een rechtschapen alternatief vaak geen oplossing: "Codes, even the best codes, can become idolatrous traps, which tempt us to complicity in violence"³²⁸ (Taylor, 2007a, p. 743). De droom van een volmaakte en maakbare orde heeft in het Westen vaak een grote aantrekkingskracht gehad met soms funeste gevolgen. In plaats daarvan, zo stelt Taylor (2007a), "we should find the center of our spiritual lives beyond the code, deeper than the code, *in networks of living concern* [nadruk toegevoegd], which are not to be sacrificed to the code, which must even from time to time subvert it" (p. 743). Ook in zijn reactie aan kardinaal Karl Lehmann komt de voorrang die Taylor geeft aan een levend geloof naar voren. De kardinaal had geschreven verbaasd te zijn dat Taylor zich zo vurig achter Illich schaart en zijn fikse oordeel over het christendom als verwording van de oorspronkelijke boodschap aan het evangelie (Lehmann, 2018, p. 336). Taylor (2018) erkent dat regels en normen onontbeerlijk zijn, maar onderstreept dat zij enkel een middel en geen doel zijn (p. 860).

Er is niet één historische vorm van christelijk geloof die zuiverder is dan andere. Uit de verschillende houdingen die men kan aannemen tegenover de eigen tijd kiest Taylor de genuanceerde middenpositie. Tegenover degenen die zich vanuit een rechtlijnig vooruitgangdenken volledig identificeren met de eigen tijd en tegenover hen die vanuit een diep ongenoegen zich afwenden van de eigen tijd en een terugkeer bepleiten naar een 'gouden tijdperk' in het verleden, kiest Taylor voor de 'loyale oppositie'. Iedere tijd moet immers zijn eigen vorm vinden en is, aldus Taylor (2007a) refererend naar historicus Leopold von Ranke, "*unmittelbar zu Gott*" (p. 745). Verschillende tijdsgebonden vormen kunnen bovendien

³²⁸ Taylors ideeën vertonen een aantal overeenkomsten met die van de radicale orthodoxie-beweging met vertegenwoordigers zoals John Milbank: bv. de nadruk op het relationele karakter van het christelijke geloof, het pleidooi voor een herontdekking van het participatieve denken. De twee denkers verschillen echter in hun opvatting over de manier waarop de religie op de hedendaagse (problematische) situatie zou moeten reageren (zie in dit verband: Vanheeswijck, 2015). Waar Milbank pleit voor een terugkeer naar een soort van gezuiverd christendom, acht Taylor deze terugkeer wellicht niet alleen historisch onwaarschijnlijk, maar theologisch gezien ook onwenselijk: het risico bestaat dat het door de *agape* ingegeven netwerk van relaties vernauwd raakt tot een bepaalde, christelijk ingevulde orde.

complementair zijn, wat niet impliceert dat ze ook allemaal even goed zijn. Iedere verandering kan immers een groei of een verlies aan waarheid inhouden.

In de premoderne samenleving had alles zijn eigen tijd en plaats en had iedereen zijn rol (de clerus wijdde zich aan hogere aspiraties van het geestelijk leven, anderen zetten zich in voor het reilen en zeilen van het natuurlijke leven). Van fundamenteel belang was ook de complementariteit van structuur en antistruktuur in de tijdelijke omkering van de gebruikelijke orde in feesten als het carnaval. Dit was niet alleen een belangrijke uitlaatklap, maar is ook een bron van energie die de orde levenskrachtig hield en vernieuwde. Taylor verwijst in dit verband naar de theorie van de Engelse cultureel antropoloog Victor Turner:

The order we are mocking is important but not ultimate; what is ultimate is the community it serves; and this community is fundamentally egalitarian; it includes everyone. Yet we cannot do away with order. So we periodically renew it, rededicate it, return it to its original meaning, by suspending it in the name of the community . . . (Taylor, 2007a, p. 47)

Taylor beaamt dit en wijst er bovendien op dat de macht van de antistruktuur ontspruit uit het besef dat alle codes relatief zijn. De moderniteit daarentegen heeft zich volgens hem helemaal gelieerd met de mythe van de ene almachtige code. Wil men een code relativeren, dan is er een besef nodig van een macht die boven deze code uitgaat en deze relativeert. Dit besef verbindt Taylor met de aloude notie van transcendentie die langzaam plaats heeft geruimd voor een absoluut geloof in een code, die geen ruimte meer laat voor wat die code aanvecht of voor ambivalentie. Dit uitsluiten heeft secularisatie mee tot stand helpen brengen (Taylor, 2007a, p. 50).

5.6.3.1.3.2. Latour: religie is geen metanarratief voor andere modes of existence

Voor Latour hebben politiek en religie elkaar soms op oneigenlijke wijze ondersteund. Hoewel beide voortdurend opnieuw moeten worden geïnstitutionaliseerd en dus afhankelijk zijn van *reprise*, is het toch van belang [POL] en [REL] duidelijk van elkaar te onderscheiden: “Intensifying this contrast is essential to restore difference in modes of reprise and to distinguish, finally, what belongs to Caesar from that which belongs to God” (AIME-website, [POL] • [REL]³²⁹).

³²⁹ Volgens Latour bestaat politiek spreken er niet in om onbetwistbare vereisten en maatregelen mee te delen, maar ontstaat het *in* en *door* discussies. Het bevindt zich steeds te midden van strijdpunten en controverses. Latour (2013b) omschrijft daarom politiek als een beweging, iets wat telkens opnieuw tot stand moet worden gebracht: “What was united disperses like a flock of sparrows. And everything must be begun again . . . This continual renewal or reprise of a movement that cannot rely definitively on anything is probably the most characteristic feature of political speech” (p. 134). Dit is de prijs die we betalen voor autonomie. Politiek bestaat erin om telkens opnieuw groepen te vormen van mensen die

Daarnaast stelt Latour (2013b) dat religie geen *mode of existence* is dat als een soort van totaliserend *master narrative* alle andere wegdrukt: “[N]o mode can be singled out to contain all the others, to serve as a metalanguage for all modes” (p. 316). Niets is meer nefast voor religie dan te stellen dat zij de hele werkelijkheid is of bepaalt. Zoals alle andere bestaanswijzen (*modes*), ontwikkelt zij haar eigen interpretatie van de (hele) werkelijkheid³³⁰.

Latour wil de verkeerde overtuigingen die de Modernen erop nahouden, corrigeren, ook met betrekking tot religie. Latour neemt in zijn analyse en de uitwerking van zijn eigen metafysica/ontologie een normatieve positie in. Onder de hoge autoriteit van de moderniteit is de echte werking van religie immers verduisterd geraakt – Latour spreekt in een interview zelfs van “une disparition du phénomène même” (Turina, 2008, p. 6) – en het is net door religie te ontdoen van zijn onbereikbare en onveranderlijke verticale dimensie dat Latour haar terug als een werkzame kracht op aarde wil brengen: “religion becomes thoroughly enchanted when the appeal to vertical transcendence is replaced with a sense of awe and wonder at the ‘small transcendences’ by which it is carried forward or passed along by beings who occupy the realm of immanence” (Howles, 2018, p. 208). De achteruitgang op religieus vlak die Latour constateert, is dus van geheel andere aard dan klassiek sociologische observaties over de achteruitgang van het institutionele geloof in de samenleving en het privéleven (cf. Taylors secularisatie 1 en 2), maar heeft dus eerder te maken met epistemologische categorieën die de Modernen hanteren.

In de *Inquiry* bespreekt Latour de term instituties. Men heeft vaak de neiging om het wezen van activiteiten en processen van instituties fout voor te stellen, als iets wat Zekerheden oplevert, terwijl men de werkelijke, fragiele en delicate aard van instituties verheelt, nl. plekken waar elementen / actoren van allerlei aard met elkaar in relatie treden en een spoor van veranderingen, interpretaties en transformaties teweegbrengen (cf. *subsistence*)³³¹. Dit is

tegelijk vrij zijn en gehoorzamen: “a group that had unity, a goal, a will, and the ability to act in an autonomous, that is, free, fashion . . . it produces temporarily associated wills” (p. 133).

³³⁰ Howles (2018) stelt dat Latour religie benadert als een “non-overlapping magisterium” (p. 115). Dit is wat Stephen Jay Gould het NOMA-principe noemde. Een magisterium omschrijft Gould (2002) als “a domain where one form of teaching holds the appropriate tools for meaningful discourse and resolution” (p. 5). Religie geeft bijvoorbeeld niet dezelfde inzichten in de wereld als pakweg kunst, technologie, wetenschap enz., maar levert een (noodzakelijke) bijdrage om te komen tot een (rationeel) perspectief op de werkelijkheid als geheel. Of zoals Latour (2013b) het zelf verwoordt: “[R]ational discourse is not to treat everything in the same dispassionate tone, but to learn how to detect the different tones adjusted to the different situations so as to be able to sing all of them in the right tune” (p. 36). Taylor zegt hierover het volgende in een interview: “Science and religion are not quite totally non-overlapping magisteria, but he is right in the sense that if anybody said, ‘I’m going to solve all the problems of the meaning of life, by only looking at the evolutionary view,’ they would be mad, they do not understand the limitations. Or, on the other hand, reading the Bible to understand how human beings evolved, that’s equally unrealistic” (John Templeton Foundation, 2007).

³³¹ Latour werkt zijn positie omtrent instituties omstandiger uit in o.a. *An Inquiry into Modes of Existence* (2013b): ‘Introduction: Trusting Institutions Again’ (pp. 1-23) en ‘A Perilous Change of Correspondance’ (pp. 69-96).

evenzeer het geval voor de institutie van de Kerk. Latour oppert dat de Kerk regelmatig een ongemakkelijke verhouding had met religie als een *subsistent* fenomeen. In plaats daarvan heeft zij vaak haar heil gezocht in een *substantiële* metafysica waarin God werd beschouwd als “an undistorted transport, an immobile motor, an uncreated substance, a foundation” (Latour, 2013b, p. 300); garanties werden verleend door de autoriteit van een transcendente openbaring en de continuïteit van de traditie werd verzekerd door onveranderlijke dogma’s.

[This] Logos [that is specific to religion] cannot rely on *any substance* to ensure continuity in being. It too is then a mode of existence, a particular form of alteration of being, and that is why it is so far removed from ‘the religious phenomenon’ or from the institution of religion, alas, as it had belatedly consented to define itself. (Latour, 2013b, p. 306)

Religie werd hiermee gekidnapt door het epistemologische regime van [DC]. De geschiedenis laat echter zien dat de Kerk, ondanks haar verticaliserende, op Substantie gerichte discours, doordrongen was van *subsistente* elementen.

5.6.3.2. De delicate verhouding tussen transcendentie en immanentie

Net zoals Taylor uit Latour ernstige bezwaren ten aanzien van twee uitersten: vormen van transcendent substantiedenken die los staan van de concrete werkelijkheid én sciëntistisch-naturalistische opvattingen die geen ruimte laten voor andere *modes of existence*.

If all ‘progress in spiritual life’ has been accomplished by removing ourselves from ‘the world’ (or alternatively in converting back from a spiritual dream to a ‘strictly naturalistic’ vision of life on earth), we will always have to abandon non-humans in order to reach the spirit (or what we have to take as a merely material *res extensa* to protect us from the irrationality of religion). (Latour, 2009a, p. 471)

Taylor blijft echter (moderne) categorieën als ‘transcendent’, ‘dieper’, ‘hoger’ enz. gebruiken. Spirituele honger en de hang naar het transcendente maakt deel uit van Taylors visie op de menselijke natuur die Ruth Abbey (2000) als volgt omschrijft: “a view of human nature as including a fixed need for contact with the transcendent as harbouring a permanent desire to go beyond the all-too-human” (p. 212). Anders en vooral radicaler is het bij Latour, die deze moderne terminologie en classificatie afwijst. Latour lijkt alle vormen van transcendentie te willen uitsluiten en over te willen gaan naar een louter immanent perspectief of beter naar transcendente bewegingen binnen een immanent, d.w.z. materieel, *mondain*, aards kader. De Modernen hebben volgens hem tegenstellingen aangebracht tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke, immanentie en transcendentie, louter objecten en subjectieve betekenissen, de materie en het geestelijke, feiten en waarden... opposities die grotendeels hun officiële ideologieën markeren, maar die niet overeenstemmen met wat ze werkelijk hebben gedaan en

nog steeds doen in hun geschiedenis (nl. het creëren van hybriden, cf. 5.3.2.1.). Wij westerlingen zouden er wel bij varen als we onze ideologieën zouden opzij zetten en meer oog zouden hebben voor de verscheidenheid van actoren waartussen we leven en voor de verschillende *modes of existence*. Latours pleidooi om onder ogen te zien dat we niet modern zijn, maar amodern, houdt ook in dat de termen transcendentie en immanentie moeten worden herzien of – misschien nog juister – moeten worden afgeschaft. In plaats van drie entiteiten de onderscheiden - de natuur, de maatschappij en (de buitenspel gezette) God – die allemaal een immanent en een transcendent karakter hebben (cf. supra), is er voor Latour een hele resem van transcendenties.

5.6.3.2.1. Taylors angst voor een verstikkend immanent perspectief

We hebben reeds eerder aangehaald dat Taylor waarschuwt voor een te uitgesproken vorm van transcendentie (cf. 5.6.3.1.3.). Eveneens hebben we al vermeld dat hij worstelt met de term transcendentie (cf. 5.6.1.4.1.): hij erkent dat de term ‘transcendentie’ een problematisch begrip is, dat desalniettemin moeilijk te omzeilen valt als men de geschiedenis van religie en de moderniteit wil beschrijven. Hij gebruikt dus de distinctie tussen het immanente en het transcendente om zijn historische verhaal over de moderniteit en secularisering te vertellen, maar hij wijst een sterke opdeling tussen beide af op een tweede niveau, waar hij het meer heeft over wat religie en moraliteit op zich zijn. Daar lijkt hij gekant te zijn tegen een te scherpe opdeling tussen immanentie en transcendentie. Hij lijkt op zijn hoede te zijn dat de transcendente dimensie wordt opgezogen door een hermetisch afgesloten immanent *framework* dat geen opening meer laat voor een transcendent perspectief. Het is echter een kwestie die hij niet systematisch uitwerkt, zo geeft hij ook zelf toe (cf. supra), maar waar hij slechts af en toe over uitweidt (cf. infra: agapeïsche transcendentie en incarnatie). Over het begrippenpaar immanentie-transcendentie zegt hij:

But in one way or another the distinction is troubling and very unclear, and I begin to regret having used the terms. But they aren't that easy to avoid, and I'd like to explain why. In fact I wanted to make two points with this terminology. One is that the distinction it marks is indispensable; the second was that as an absolute distinction, it is wrong. I spent a lot of time making the first point, and I gave only disconnected hints in favour of the second." (Taylor, 2010a, p. 411)

Over het algemeen lijkt hij de term transcendentie o.m. te gebruiken als instrument om een al te immanent, wetenschappelijk en derhalve gereduceerd wereldbeeld tegen te gaan (cf. 5.5.1.3. Taylors ontologisch pluralisme). In het spoor hiervan wordt ook zijn houding ten aanzien van de historische ontwikkelingen van het christendom gemarkeerd door een mengeling van nederigheid en bezorgdheid: “the humility in realizing that the break with Christendom was necessary for this great extension of Gospel-inspired actions; the unease in the sense that the

denial of transcendence places this action under threat” (Taylor, 2011a, p. 178) . Religieus (maar ook moreel) gesproken is in Taylors ogen een transcendent perspectief onontbeerlijk. De transformatieve kracht van religie is hier immers mee verbonden:

the perspective of a transformation of human beings which takes them beyond or outside of whatever is normally understood as human flourishing . . . We grasp the specificity of this belief [the christian belief]³³² only by taking it from two sides, as it were, in terms of what it supposes as a supra-human power (God), and in terms of what this power calls us to, the perspective of transformation it opens. (Taylor, 2007a, p. 430).

Het negeren hiervan beschouwt hij als een grote tekortkoming van het exclusieve humanisme. Tegelijkertijd erkent hij dat de relatie tussen transcendentie en immanentie delicaat is (cf.5.6.1.4.1.) en dat een juiste articulatie van de transcendente dimensie een fragiele onderneming is (cf. infra: religieus taalgebruik).

De moeilijkheid die de moderne, westerse mens ondervindt om nog te geloven in een transcendente dimensie noemt Taylor (2007a) het Othello-syndroom (p. 567 e.v.). De ware tragedie van Othello is er volgens Taylor niet in gelegen dat hij te snel geloof hecht aan de ‘bewijzen’ die Jago had uitgebraaid, maar dat het voor hem kennelijk onmogelijk was om naar Desdemona te luisteren: hij zat opgesloten binnen een dominerende erecode – een gevangenschap die stellig werd aangewakkerd door zijn positie als buitenstaander en zijn plotse stijging op de maatschappelijke ladder. Dit belette hem om zijn hart en geest open te stellen voor haar toewijding, liefde en onschuld. Net zoals je de tragiek van Othello niet kan herleiden tot de fiducie die hij heeft in de ‘bewijslast’ van Jago, zo kan het argument dat ‘de wetenschap God heeft weerlegd’ niet volstaan als verklaring van de opkomst van ongelof, zo stelt Taylor. Naast de ontwikkeling van de natuurwetenschappen moet de moderne erecode van het volwassen, rationele, kennende subject als verklarende factor worden opgenomen. Deze moderne erecode is - naar het woord van Wittgenstein - een beeld dat ons gevangen houdt waardoor het *ex post facto* lijkt alsof er nooit een redelijk aanvaardbaar alternatief heeft bestaan. Taylor vat zijn standpunt als volgt samen:

So my contention is that the power of materialism today comes not from the scientific ‘facts’, but has rather to be explained in terms of power of a certain package uniting materialism with a moral outlook, the package we could call ‘atheist humanism’, or ‘exclusive humanism’. (Taylor, 2007a, p. 569)

Taylor (2011a) onderscheidt drie modi waarin immanentie en transcendentie zich tot elkaar kunnen verhouden (p. 174). Een eerste wijze waarop de koppeling tussen het transcendente en het gewone menselijke leven kan worden gedacht is die van symbiose waarbij deze twee polen

³³² In een voetnoot erkent Taylor dat hij hier een christelijke visie formuleert, maar dat er in andere religies analoge perspectieven op het ‘hogere’ aanwezig zijn, zoals in het boeddhisme en de islam.

met elkaar verbonden zijn als waren ze communicerende vaten: zich wenden tot het transcendente zou moeten leiden tot weldadige consequenties voor ons aardse leven. Denk maar aan het plaatsen van ex voto's in een bedevaartsoord, het begraven van voedsel samen met de doden of mensen die bidden tot bepaalde martelaren of heiligen om iets te bekomen, materiële voorspoed, een goede gezondheid, genezing enz.³³³. Hervormers reageerden op deze utilitaire verstrengeling van het transcendente met het wereldse geluk en beschouwden dit als een travestie. Zij wilden de zuiverheid van de religie benadrukken en opteerden voor pure transcendentie: elke band met menselijk floreren werd gezien als een obstakel voor heiligheid. Deze onthechte vorm van zuiverheid is de tweede manier waarop de verhouding tussen transcendentie en het aardse leven zich kan manifesteren.

In de loop van de moderniteit is er kritiek geuit op deze eerste twee verhoudingen tussen het transcendente en het gewone leven en die was volgens Taylor niet geheel onterecht. Hierdoor is echter ook de derde positie, die wel nog uitgaat van een bepaalde – voor Taylor belangrijke – vorm van transcendentie (cf. infra 5.6.3.3.3.), verduisterd geraakt. In het exclusief humanisme zijn waarden enkel nog gefundeerd in de mens en niet langer betrokken op het transcendente.

Exclusive humanism closes the transcendent window, as though there were nothing beyond – more, as though it weren't a crying need of the human heart to open that window, gaze, and then go beyond; as though feeling this need were the result of a mistake, an erroneous worldview, bad conditioning, or, worse, some pathology. (Taylor, 2011a, p. 178)

En dit is niet zonder risico, zo waarschuwt Taylor. Hij spreekt in dit verband over de 'immanent revolt' (2011a, p. 178): de opstand binnen het ongeloof tegen de beklemtoning van het gewone leven. De prototypische denker van deze beweging is natuurlijk Nietzsche die rebelleerde tegen de primaire aandacht voor humanitaire waarden als gelijkheid en het vermijden of verlichten van menselijk leed. Het leven behelst immers ook de dood, verdrukking en geweld; het vermijden ervan ontkent de ware aard van het leven, genereert kleinheartigheid en fnuikt de menselijke zelfontplooiing. Een van de uitwassen van deze tegencultuur was het fascisme, zo stelt Taylor³³⁴. De Nietzscheaanse visie op een intenser leven beschouwt Taylor als een ongelovige variant van een streven naar iets dat boven het gewone leven uitstijgt en in die zin ook als een transcendent streven, zij het uiteraard niet gericht op een hoger, goddelijk goed. Ik ben geneigd om Taylor hierin te volgen en het streven naar iets dat ons optilt boven het gewone leven – religieus of niet-religieus ingevuld – te beschouwen als een deel van onze aard als *homo religiosus* (Taylor, 2011a, p. 180). Taylor erkent dat veel religies verbonden waren (zijn) met

³³³ Niet alle rituelen, gebeden en ex voto's hebben dergelijk *do ut des*-gehalte. Zij kunnen bijvoorbeeld ook de uitdrukking zijn van het zoeken naar een verhouding tot de onontkoombare kwetsbaarheid en eindigheid van het menselijk leven.

³³⁴ Hoewel Nietzsches invloed niet geheel vreemd was aan dit gedachtegoed, beschouwt Taylor (2011a) Nietzsche niet als een protonazi (p. 179).

geweld, maar hij maakt – net als René Girard³³⁵ – een onderscheid tussen de immanentie van het geweld en de schijn-transcendentie van op geweld berustende religies enerzijds en de religie van de ware transcendentie anderzijds.

This doesn't mean that religion and violence are simply alternatives. To the contrary, it has meant that most historical religion has been deeply intricated with violence, from human sacrifice to intercommunal massacres. Most historical religion remains only very imperfectly oriented to the beyond . . . A thesis of this kind has been put forward by René Girard. (Taylor, 2011a, p. 180)

Net als Girard beschouwt Taylor het christendom niet als 'de religie van de uittocht uit de religie' omdat het de kiemen legt om de verticale transcendentie definitief achterwege te laten (Gauchet), maar omdat het het traditionele religieuze concept van verticale transcendentie fundamenteel wijzigt (Vanheeswijck, 2012a, p. 78). De mens zal volgens hen altijd op zoek gaan naar transcendentie. Tussen enerzijds een radicaal verticale opvatting van transcendentie (ondoorgegrondelijke, mythische, vaak gewelddadige god(en) of de veraf staande God van het nominalisme of het deïsme) en anderzijds een horizontale opvatting van transcendentie (bv. onze moderne, geseculariseerde cultuur met haar geloof in een egalitair mens- en maatschappijbeeld) stelt Taylor een geïncarneerde visie op transcendentie voor die niet alleen innig verbonden is met het immanente, maar die ook ontdaan is van haar potentieel gewelddadige aspecten. Deze geïncarneerde transcendentie is verbonden met het geloof dat we deel uitmaken van "the full-hearted love of some good beyond life" (Taylor, 2011a, p. 180; cf. infra 'agapeïsche transcendentie').

³³⁵ In zijn theorie van de mimetische begeerte stelt Girard dat de mens de ander tot model neemt in zijn verlangens. Op het moment echter dat de mens in zijn nabootsing van de ander bijna diens evenknie wordt, dreigt het verschil tussen beiden verloren te gaan. De ander, die eerst als nastrevenswaardig model diende, wordt nu een rivaal (externe bemiddeling wordt interne bemiddeling in Girards termen). Er ontstaat zo een escalatie van het verlangen naar het object, die kan uitmonden in gewelddadigheid. Dit menselijke of *immanente geweld* leidt tot een crisis. De verschillen, die teloor zijn gegaan, kunnen alleen maar worden hersteld door een nieuw verschil, van religieuze aard: de zondebok. De gemeenschap verenigt zich rond een arbitrair gekozen slachtoffer en doodt het. Aangezien enerzijds het slachtoffer gedeeltelijk buiten de gemeenschap staat en monsterlijke eigenschappen wordt toegedicht en anderzijds finaal de redding van de gemeenschap kan bewerkstellingen, bestempelt Girard deze vorm van geweld als *transcendent*. Het transcendente geweld mondt uit in de sacrale religies. Tegenover deze geweldslogica plaatst Girard de transcendentie van de liefde. Het gaat om een agapeïsche transcendentie die het zondebokmechanisme deconstrueert. We vinden deze bijvoorbeeld terug in bijbelverhalen zoals Kaïn en Abel ("Wat hebt gij met uw broer gedaan?"), het offer van Isaak, het Salomonsoordeel, de parabel van de verloren zoon, de kruisdood van Jezus enz. Traditionele, sacrale instellingen worden gedesacraliseerd. Zie hiervoor o.a. Girards *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978).

5.6.3.2. Latours angst voor een verslindend transcendent perspectief

Latour heeft een afkeer van elke vorm van absolutisme of dit nu de vorm aanneemt van de Natuur in de [DC]-opvatting van de natuurwetenschappen³³⁶, absolute metafysische principes of een volstrekt transcendente God. Dit wil zeggen van een denken dat uitgaat van een onveranderlijke informatie-inhoud, [DC], die men situeert buiten en boven de handelingsconfiguraties die plaatsvinden binnen deze wereld. Daarom wijst hij elke vorm van (exclusief verticaal) transcendentiedenken af en keert hij zich af van religie als geloof (*belief*). Hij formuleert het als volgt in een interview: “People transform religion into ideologies, into belief, and it really has nothing to do with belief. I don’t believe in belief as a category” (Paulson, 2018, vraag 19). Latour plaatst zich hiermee eerder in de traditie van William James die in *The Varieties of Religious Experience* sprak over religieuze ervaringen eerder dan over geloof(sovertuigingen): “James felt and captured something about the originality of this mode of existence. ‘Nothing except the experience but no less than an experience.’ This is a great line by James and I completely agree with him. I’m a Jamesian” (Paulson, 2018).

De terughoudendheid van Latour ten aanzien van de term transcendentie kent volgens mij twee belangrijke redenen. Aan de ene kant het verzet tegen elk denken dat een onveranderlijke Substantie naar voren schuift dat elk handelingsvermogen van actoren usurpeert ; aan de andere kant, hiermee verbonden, het vergeten/verwaarlozen van de concrete werkelijkheid:

[I]t is true that religion, in its modernist instantiations, has burned its fingers so many times in its dealings with nature (from Galileo’s trial to contraception) that its sudden timidity is as understandable as its flight into the safe haven, sorry, Heaven, of the supernatural. (Latour, 2009a, p. 470).

In feite situeert Latour dit probleem verder in de tijd dan de moderniteit. Hij verwijst hiervoor naar Jan Assmanns bespreking van het monotheïsme³³⁷. Hierin schrijft Assmann het monotheïsme de verdienste toe dat de mensen konden ontsnappen aan een te nauwe afhankelijkheid van de natuur, aldus Latour (2009a, p.471): zonder de radicale shift van het mozaïsche onderscheid, dat een vooruitgang van het spirituele leven betekende, zouden we nog steeds zitten met een natuurreligie of een ‘kosmotheïsme’. Latour verwondert zich over Assmanns waardering van deze verandering:

³³⁶ De moderne wetenschappen maakten epistemologische aanspraken op een directe, onmiddellijke toegang tot de natuur. Volgens Latour is dit een gebrekkig beeld van wat wetenschappen doen en daarom noemt hij deze opvatting enigszins spottend ‘Double Click communication’.

³³⁷ Hij refereert meer bepaald naar Assmanns *Of God and Gods: Egypt, Israel and the Rise of monotheism* (2008).

What I find fascinating is that a mind as astute as Assmann's . . . still takes . . . the idea that without the *transcendence* of monotheism we would be left with the mere *immanence* of the natural world. Without the spirit, we would be in the world of mere objects. As if the world were really made of the stuff of *res extensa*. (Latour, 2009a, p. 471)

Latour vraagt zich af vanwaar we toch dit vooroordeel halen dat religie moet worden gedefinieerd door een transcendentie die ons kan verlossen van een natuurlijke wereld die ons anders zou doen verstikken in immanentie; of in de seculiere spiegelversie van deze gedachte, dat de krachtige immanentie van de natuurlijke realiteit ons zal redden van een escapistische vlucht in de transcendente wereld van het bovenmaanse? Het doet Latour besluiten dat de Modernen in feite nergens leven, dat zij geen wereld hebben waarin ze kunnen wonen:

Où sommes-nous alors? Dans quoi tombons-nous ? Aussi longtemps que nous nous posons cette question nous sommes à coup sûr dans le monde moderne, obsédés par la construction d'une immanence (*immanere* : résider dans) ou la déconstruction d'une autre. (Latour, 1991, p. 175)

Wie heeft er ooit gezegd dat transcendentie een tegengestelde moet hebben, zo vraagt Latour (1991) zich al af in *Nous n'avons jamais été modernes* (p. 175). Hij beschouwt de term transcendentie eerder als een polemische notie die men heeft gesmeed om de invasie van het immanente af te slaan. Transcendentie werd zodoende een symbolische of bovennatuurlijke dimensie die de Modernen toevoegden aan de zuivere natuurkrachten die de exacte wetenschappen blootlegden. De Modernen onderscheidden zodoende heldere domeinen die zij niet met elkaar wilden vermengen. "Ne mélangeons pas le ciel et la terre, le global et le local, l'humain et l'inhumain", zo stelden zij, maar, riposteert Latour (1991), "ces imbroglis font le mélange . . . ils tissent notre monde » (p. 9).

Aangezien de dichotomie immanentie-transcendentie een kromme tegenstelling is, die ons vaak op het verkeerde been zet, stelt Latour voor om het woord transcendentie te vervangen door andere woorden of geeft hij er een andere, eigen betekenis aan. In *Nous n'avons jamais été modernes* (1991) bijvoorbeeld gaat hij op zoek naar een "transcendance sans contraire" en stelt hij het woord « délégation » voor (p. 176). Wanneer we de moderniteit met haar vertrouwde terminologie verlaten en Latours amoderne wereld binnentreden, zien we dat er niet langer essenties in het spel zijn, maar bewegingen, processen en passages: "Nous n'avons jamais quitté la transcendance, c'est-à-dire le maintien dans la présence par la médiation de l'envoi" (p. 175).

Het is duidelijk dat de invulling die Latour aan transcendentie geeft, dan ook van geheel andere aard is dan de betekenis die men er gewoonlijk aan geeft. In plaats van transcendentie op te vatten als een enkelvoudig en welbepaald verschil tussen deze wereld en een andere, hogere, meer oorspronkelijke, bovennatuurlijke wereld stelt hij dat een hele schare aan verschillende, lokale, niet-bovennatuurlijke transcendenties is. Latours werkelijkheidsvisie van transcendenties zonder tegenpool lijkt op een gisting ("fermentation"), een activiteit "ad hoc,

ni transcendante ni immanente” waarin een netwerk van verschillende actoren zich roert “jamais exactement en accord avec lui-même et jamais non plus guidé, commandé ni dirigé d’en haut” (Latour, 2007b, pp. 263-264). Het model dat Latour hier naar voren schuift, is dat van een lokaal, niet volledig controleerbaar gistingsproces, wat Miller (2013) ertoe brengt om te stellen dat “[i]n an experimental theology, ‘fermentation’ might well be taken as a technical, theological term of central importance” (p. 43).

Hij gaat hiermee in tegen diegenen die stellen dat onze arme wereld uit niet meer bestaat dan zielloze materie (Latour, 2011b, p. 311), tegen elitaire metafysici die stellen dat het ondermaanse een spirituele woestenij is, dat goden niets te maken hebben met techniek, wetenschap, politiek, sociologie, psychologie, economie, geschiedenis... Maar, zo reageert Latour:

‘ici aussi les dieux sont présent’, dans la centrale hydro-électrique au bord du Rhin, dans les particules subatomiques, dans les chaussures Adidas autant que dans les vieux sabots de bois creusés à la main, dans l’agrobusiness autant que dans le vieux paysage, dans le calcul marchand autant que dans les vers déchirants de Hölderlin. (Latour, 1991, p. 89)³³⁸

Transcendentie wordt niet verbannen in Latours metafysische visie, maar waar zij gewoonlijk wordt gezien als een funderende, enkelvoudige ontologische exceptie, wordt gesitueerd in een bovennatuurlijke, onaantastbare godheid en er een kloof is met het contingente bestaan van al het geschapene, distribueert Latour (2013a) transcendentie over heel de werkelijkheid: “Il [le monde] pullule d’assez de transcendances pour qu’on n’ait pas à lui ajouter quoi que ce soit qui l’ennoblisse³³⁹” (p. 43). Miller (2013) becommentarieert Latours houding t.a.v. de kwestie van transcendentie als volgt: “Transcendence isn’t lost when the One is banned, it multiplies like loaves and fishes. Blessed, divided, and shared, transcendence is more real, substantial, and ubiquitous than it has ever been – but the price is its purity” (pp. 43-44).

Laten we eens kijken hoe deze visie verder wordt uitgewerkt in Latours latere werk, wanneer hij de actoren die de wereld bevolken, omschrijft als *beings-as-other* (cf. 5.5.2.7.). In tegenstelling tot de klassieke ontologisch-metafysische visie waarin de dingen steunen op een substantie (*beings-as-beings*), moeten *beings-as-other* telkens een kloof (*hiatus*) overbruggen om verder te kunnen bestaan (cf. supra *subsistence*). Latour (2013b) noemt dit hiaat of deze sprong die actoren moeten overwinnen, ook wel “small transcendence”, “a very strange form of immanence” of “trans-descendence” (p. 162)³⁴⁰. Alle *beings*, ook *religious beings*, ook God, engelen enz. worden elk op hun eigen wijze, volgens hun eigen *mode of existence* blootgesteld

³³⁸ Het zal duidelijk zijn uit het citaat (van Herakleitos: *einai gar kai entautha theous*) en de knipogen in de opsomming die erop volgt, dat Latour refereert aan *Brief over het humanisme* van Heidegger.

³³⁹ Latour heeft het dan over een bovenmaanse werkelijkheid, over een laag *bovenop* de aardse realiteit in de vorm van een spirituele of symbolische dimensie.

³⁴⁰ Latour (2013b) spreekt in dit verband van goede en slechte transcendentie (p. 162). Slechte transcendentie is gericht op *substanties*, terwijl goede transcendentie is gericht op *subsistence*.

aan de beproeving van een hiaat dat moet worden overwonnen, moeten de test van translatie doorstaan. Latour wil hiermee God of de goden niet degraderen, maar integendeel Hem of hen terug in de werkelijkheid brengen, er deel van laten uitmaken, maar als een actor, een van de velen (Miller, 2013, pp. 132-133). Evenmin als Taylor, wil Latour hiermee terug naar het verleden, toen het christendom alles nog onder zijn hoede nam – het recht, de economie, de kosmologie, de wetenschappen, de kunsten enz. (cf. Bergers *sacred canopy*). Deze vorm van christendom is slechts een contingente constellatie – mede te wijten aan zijn verbondenheid met de wederwaardigheden van het Romeinse rijk – en heeft weinig te maken met het wezen van [REL], al zijn er binnen verschillende religies wel facties die dromen van een revival van dergelijke totaliserende religieuze instituten: “Religion has no vocation to be the *whole* of human experience and we have learned the hard way – and are still learning – the danger that religious hegemony represents for all the other forms of life” (Latour, 2001, pp. 4-5). God kan niet langer begrepen worden als de hemelse demiurg voor wie alles moet worden opgeofferd. Hij refereert hierbij aan Whitehead³⁴¹: “Whitehead’s conclusion is inescapable: if an all powerful God is no longer understandable, it should be replaced by a *powerless* God; indeed, if God itself is an obvious obstacle to religious understanding, God should be declared dead” (Latour, 2001, p. 26). Dit is geenszins blasfemisch bedoeld, maar het getuigt eerder van een soort religieus pragmatisme, zo stelt Latour (2001), dit keer verwijzend naar Paulus: “Exactly in the same way that Paul³⁴² declared circumcision to be no longer the sign of the pious soul, belief in God should be discarded” (p.26). Paulus wilde hiermee deze religieuze ritus niet zozeer afschaffen, het ging hem net om het herhalen van de goddelijke boodschap, niet op een letterlijke manier, op een andere manier, maar wel trouw aan de oorspronkelijke boodschap (cf. infra *reprise*).

We kunnen Latours visie misschien nog beter begrijpen als we haar in verband brengen met zijn ‘experimentele metafysica’. Zijn benadering van een ‘experimentele metafysica’ is immers ook de basis voor zijn visie op religie als een soort van ‘experimentele religie’ (Miller, 2013, p. 14). Net zoals alle andere actoren of *beings* hebben ook God of andere *religious beings* geen ‘hoger’ of ‘dieper’ statuut: “God . . . is one object among many” (Miller, 2013, p. 19). Dit lijkt een schier blasfemische uitspraak van de nochtans katholieke Latour:

Nous avons plusieurs fois changé de maître ; nous sommes passés du Dieu créateur à la Nature sans Dieu, de là à l’*Homo faber* et ensuite aux structures qui nous font agir, aux champs discursifs qui nous font parler, aux champs de forces anonymes dans

³⁴¹ Latour (2001) haalt meer bepaald volgende passage aan uit Whiteheads *Process and Reality: Essay in Cosmology*: “All actual entities share with God this characteristic of self-causation. For this reason every actual entity also shares with God the characteristic of transcending all other actual entities, including God” (p. 26).

³⁴² In verschillende passages zegt Paulus dat God zich niet zozeer bekommert om de buitenkant waardoor we worden ingewijd in de godsdienst, maar om het hart. Zie o.a. 1 Korinthiërs 7:19; Galaten 5:6 en 6:15; Romeinen 2:25-29: “Jood zijn is iets inwendigs, en de werkelijke besnijdenis is er een van het hart, een geestelijke en niet een naar de wet.” Alle bijbelcitaten komen uit: *De Bijbel uit de grondtekst vertaald* (Willibrord vertaling), 1984.

lesquels tout se dissout – mais nous n’avons pas encore essayé de *nous passer tout à fait de maître*. L’athéisme, si nous entendons par là un doute généralisé quant à la maîtrise, devra se faire attendre encore longtemps. (Latour, 2007b, p. 318)

Toch getuigt zijn visie volgens mij van een God (of engelen) die weliswaar niet als een allesbeheersende actor optreedt, maar die als het ware zijn schepselen, de andere actoren, vrij laat en zich tegelijkertijd als medeactor presenteert om een verbinding met Hem aan te gaan waardoor we worden getransformeerd:

Pourquoi ne pas accepter une fois pour toutes . . . que l’action est toujours légèrement dépassée par ce sur quoi elle agit ; qu’elle dérive au gré des traductions . . . que les chaînes de médiation n’ont rien à voir avec un passage sans problème de la cause à l’effet ; que les transferts d’information passent toujours par de subtiles et multiples transformations . . . parce que, vraiment, personne, et rien du tout, n’est aux commandes, pas même un champs de force anonyme ? Être aux commandes, ou maîtriser, n’est ni une propriété des humains, ni des non-humains, ni même de Dieu. (Latour, 2007b, p. 318)

Latours opvatting van een ‘democratische metafysica’ ontkent het bestaan van God niet noch bant zij Hem uit de werkelijkheid; zij bevrijdt God uit de handen van degenen die hem een allesbepalende rol willen toedichten:

No longer reduced to an epiphenomenal delusion by its competitors in the game of reductionism, a religion that renounces its claim to the throne by renouncing reduction can once again be invested with a right to vote. *All objects – any and every actual concatenation of objects – have a place in Latour’s experimental metaphysics and gods are no exception* [nadruk toegevoegd]. (Miller, 2013, p. 22)

In dit verband wijst Latour ook op Péguy – ‘saint’³⁴³ Charles Péguy - toe-eigening van de christelijke leerstelling van de incarnatie:

Sous le dogme de l’Incarnation se dissimule un concept capital, le plus important de toute l’histoire (Clio dixit !), qui engendre l’éternel par le temporel, qui met Dieu *dans la dépendance* des humains (mais d’une tout autre façon de ce que Voltaire et Feuerbach avaient pu imaginer !). (Latour, 2014c, p. 12)

Om de werkelijke betekenis van incarnatie te kunnen begrijpen moeten we haar ontdoen van de bolster van het dogma, zo gaat Latour verder³⁴⁴. We moeten hiervoor religie opnieuw herdenken. In de plaats van het altijddurende en onveranderlijke mirakel te zoeken in datgene

³⁴³ Latour drukt zijn appreciatie voor Péguy een aantal keer uit door de eerbiedige toevoeging van het epitheton ‘saint’ (bv. 2013b, p. 306; 2012, p. 3).

³⁴⁴ Péguy is wat dat betreft op een slecht moment geboren, zo stelt Latour. Tijdens de Derde Republiek is het katholicisme in het defensief en heeft het niets creatiefs meer. Zo is Bergson bijvoorbeeld op de Index geplaatst.

wat uitstijgt boven het vergankelijke, zoals het theïsme van de Modernen dat pleegt te doen, moeten we het telkens opnieuw zoeken in het vergankelijke zelf: “obtenir l’impérissable *uniquement par le périssable*” (Latour, 2014c, p. 11). De betekenis en waarheid van het christendom ligt met andere woorden niet in het fixeren van het heden in een transcendente realiteit die zich buiten of boven de ontologische processen van de wereld situeert. Het christendom begrijpt het heden eerder als een moment dat zwanger is van mogelijkheden: door verantwoordelijkheid op te nemen voor de geschiedenis, kunnen andere toekomstmogelijkheden worden geconcipieerd die verbonden zijn met de stemmen en belangen van een waaier van actoren. Péguy bood hiermee een visie op een heden dat ontvankelijk is voor het ontstaan van nieuwe, creatieve configuraties in een nog te openen toekomst.

5.6.3.3. *Religie als transformatiemachine*

5.6.3.3.1. Taylor: transformatie als religieus begrip

Het begrip transformatie speelt een centrale rol in *A Secular Age*. Taylor gebruikt het in twee verschillende betekenissen op twee verschillende domeinen, die evenwel met elkaar verbonden zijn (Epema, 2018, p. 151 e.v.): enerzijds in de betekenis van geleidelijke veranderingsprocessen vanuit historisch standpunt (zie verder infra); anderzijds in de zin van een levensverandering of bekering die verbonden is met een bepaalde religieuze praktijk vanuit persoonlijk, levensbeschouwelijk standpunt.

Een van de belangrijkste stellingen van *A Secular Age* (2007a) luidt dat de moderniteit heeft bijgedragen tot “a decline in the transformation perspective” (p. 431). Deze neergang is volgens Taylor “the heart of ‘secularization’”. In deze context gebruikt Taylor het woord transformatie als een religieus begrip. Zoals reeds aangehaald definieert Taylor (2007a) religie a.d.h.v. een dubbel criterium: het geloof in een transcendente werkelijkheid enerzijds en - hiermee verbonden - het streven naar een transformatie die uitstijgt boven de gewone menselijke ontplooiing (p. 510). Deze gerichtheid op transformatie maakt voor Taylor het nieuwe en de kern uit van de axiale religies, waardoor deze verschillen van preaxiale religies. Hij omschrijft het religieuze verlangen als “the longing for and response to a more-than-immanent transformation perspective” (Taylor, 2007a, p. 530). Het is dit transformatieperspectief dat in het seculariseringsproces aan betekenis verliest, omdat men gaandeweg geen hoger doel meer erkent dat verder reikt dan louter (immanent) menselijk welzijn (*human flourishing*).

Ten tweede wijst Taylor menselijke ontplooiing niet op absolute wijze af, net zomin als hij het immanente afwijst ten voordele van een transcendente dimensie (cf. supra, incarnatie). In het christendom bijvoorbeeld ontwaart hij een paradoxale relatie t.o.v. menselijke ontplooiing:

“The call to renounce [human flourishing] doesn’t negate the value of flourishing” (Taylor, 2007a, p. 17). God wil net menselijke ontplooiing, heel wat verhalen in het evangelie gaan net over Christus die dit mogelijk maakt bij mensen die hiervan op een of andere manier uitgesloten zijn. Wel worden mensen opgeroepen om dit niet tot het hoogste doel van hun leven te maken, maar om God tot het brandpunt van alles te maken. Het christelijk geloof is erop gericht om deel te nemen aan het leven van God (*theosis*), d.w.z. net als God op innige en belangeloze wijze te houden van de mensen en de wereld (*agape*) (Taylor, 2007a, p. 18, p. 224).

Het begrip transformatie, misschien nog meer dan de term transcendentie (Epema, 2018, pp. 160-161), maakt het verschil tussen een seculiere en religieuze levenshouding duidelijk. Waar anderen vooral focussen op “beliefs and actions ‘predicated on the existence of supernatural entities (a.k.a. ‘God’)” (Taylor, 2007a, p. 430), legt hij de nadruk op het perspectief van transformatie. Zo plaatst hij het *transformation perspective* tegenover het *immanence perspective*, wanneer hij de twee uitersten schetst van het speelveld waarin de mens zich bevindt (2007a, p. 431).

Taylor (2007a) spreekt over “sources of transformation” (p. 521), die voor veel mensen – ook vandaag nog – iets is wat ze koesteren, wat hun oriëntatie en hernieuwde kracht biedt. Zij kunnen ons uittillen boven onszelf om een verbinding aan te gaan met de (goddelijke) werkelijkheid. In die zin verschilt religieuze vorm van transformatie wezenlijk van moderne vormen van transformatie waarbij men vooral aan zichzelf wil werken, het eigen leven wil veranderen. Het moderne ideaal van zelfontplooiing begint en eindigt bij het zelf als alfa en omega. Religieuze transformatie wordt niet gedacht vanuit het zelf als een zelfstandig punt, maar vanuit een groter geheel waar dat zelf deel van uitmaakt. Het gaat net om een beweging waarin het omsloten zelf dient te worden opengebroken. Taylor (1991b): “We may still need to see ourselves as part of a larger order that can make claims on us” (p. 89).

5.6.3.3.2. Taylor: het herstellen van het netwerk van agape

Het zich afsluiten van God heeft voor Taylor niet enkel te maken met ontwikkelingen in de filosofisch-theologische en wetenschappelijke sfeer, maar is ook verbonden met een aantal hervormingen waardoor een nieuwe morele orde tot stand kwam, waarin het (omsloten) individu centraal staat. Deze orde heeft in Taylors analyse lange wortels die reiken tot de zogenaamde axiale omwenteling (2007a, p. 153 e.v.). Deze axiale wende bracht onder meer met zich mee dat men zich loskoppelde van de oude (betoverde) sacrale kosmische en sociale orde en de nadruk kwam te liggen op de ethisch-spirituele ontplooiing van het individu. De oude orde of het kwaad dat er deel van uitmaakte, werden niet langer beschouwd als een iets wat men te aanvaarden had, maar men werd opgeroepen om deze te wijzigen en de onvolkomenheden ervan onder handen te nemen.

Aan de ene kant had deze transformatie ook een sterk ontwortelend effect, dat zich vooral vanaf de 16e eeuw doorzet. De *Reform* beëindigde het zogenaamde postaxiale evenwicht waarin pre- en postaxiale elementen complementair waren. De christelijke axiale spiritualiteit gaat dan een alliantie aan met een andere axiale vorm van spiritualiteit, nl. het neostoïcisme. Zowel in het neostoïcijnse denken als in het calvinisme wordt het ideaal voorop gesteld van een onthechte, generationaliseerde en gedisciplineerde wijze van leven. Deze denkrichtingen hebben bijgedragen tot de sociale beeldvorming van het moderne individualisme³⁴⁵, de daarbij horende morele orde en tot wat hij omschrijft als “the great disembedding” (Taylor, 2007a, hoofdstuk 3).

Deze evolutie is problematisch volgens Taylor die ‘embeddedness’ als volgt omschrijft: “Embeddedness . . . is both a matter of identity – the contextual limits to the imagination of the self – and of the social imaginary: the ways we are able to think or imagine the whole of society” (2007a, p. 156). De nieuwe manier om naar identiteit te kijken die also ontstaat, is dat van een omsloten zelf waarbij de nadruk wordt gelegd op persoonlijke devotie en discipline en waarbij er afstand en vervreemding ontstaat ten aanzien van de oudere vormen van collectieve rituelen en saamhorigheid. Dit heeft verstrekkende gevolgen, niet alleen op religieus vlak, maar ook wat betreft epistemologische en ontologische zienswijzen:

Just as, in epistemological thinking, a neutral description of things is thought to impinge first on us, and then ‘values’ are ‘added’; so here, we seize ourselves first as individuals, then become aware of others, and of forms of sociality. (Taylor, 2007a, p. 157)

Deze revolutie ontwortelt ons uit het kosmisch sacrale, niet slechts gedeeltelijk zoals bij eerder postaxiale verschuivingen, maar helemaal. Bovendien poneert het een nieuwe verbintenis met God, en wel als ontwerper (cf. deïsme) (Taylor, 2007a, p. 157)³⁴⁶. Het transcendente aspect van de axiale revolutie wordt hiermee ingesnoeid: er ontstaat een nette scheiding tussen het goede van deze wereld en dat van de andere wereld waartussen er geen interferentie meer bestaat. Dit beeld van de mens als omsloten individu wordt zo vanzelfsprekend dat ze de ‘natuurlijke’ wijze wordt waarop de moderne mens zichzelf ziet.

Taylor waarschuwt dus voor bepaalde aspecten van de axiale omwenteling en de evolutie van ontworteling (*disembedding*) die ermee gepaard gaat, nl. de conceptie van het omsloten zelf dat geen connectie meer heeft met de natuurlijke en sociale werkelijkheid rondom. Aan de andere kant waardeert Taylor ook bepaalde elementen van de axiale ommekeer. Er ging bijvoorbeeld een sterk ethisch appel vanuit dat de mens opriep om de samenleving te

³⁴⁵ Zo geeft Taylor (2007a) het voorbeeld van het gebruik van sommige protestantse kerken waarbij gelovigen niet langer automatisch lid waren van de kerkgemeenschap door geboorte, maar op basis van een persoonlijke roeping (p. 155). De motivatie hiervoor ligt in de nieuwtestamentische oproepen om de banden met de eigen familie, clan of samenleving op te geven om deel uit te maken van het Koninkrijk.

³⁴⁶ Een verbintenis die uiteindelijk overbodig zal blijken te zijn, omdat het ontwerp dat aan deze nieuwe morele orde ten grondslag ligt, kan worden gezien als gericht op gewone menselijk ontplooiing.

vernieuwen, om zich nieuwe, ‘hogere’ doelen te stellen dan diegene die betrekking hadden op het eigen welzijn of op de eigen ontplooiing (als individu, familie, clan of stam)³⁴⁷. Het is de roep naar een ‘hogere’ leven dat verder reikt dan het welzijn van zichzelf en de eigen directe omgeving en het verlost de mens uit een al te stringent sociaal kader. Hij verwijst hiervoor o.a. – refererend naar Illich – naar het verhaal van de barmhartige Samaritaan: “If the Samaritan had followed the demands of sacred social boundaries, he would never have stopped to help the wounded Jew” (Taylor, 2007a, p. 158). En, zo vervolgt Taylor, “it is plain that the Kingdom involves another kind of solidarity altogether, which bring us into a network of agape.” Dit ‘netwerk van agape’ is volgens mij een belangrijke sleutel om Taylors en Latours opvattingen over religie beter te begrijpen.

Taylor plaatst wat hij het ‘netwerk van agape’ noemt, tegenover de verwording³⁴⁸ ervan die vanaf de 16e eeuw intreedt in de vorm van een gedisciplineerde samenleving waarin categorische relaties – en dus normen – domineren. Nochtans was deze oproep tot agape begonnen als een prijzenswaardige poging om weerstand te bieden aan de eisen van de ‘wereld’ en om die wereld vervolgens te hernieuwen. Taylor (2007a, p.158) wijst erop dat het woord ‘wereld’ (kosmos) in het Nieuwe Testament enerzijds een positieve betekenis heeft (bv. “Zozeer immers heeft God de wereld liefgehad”, Joh. 3:16); anderzijds een negatieve (oordeel niet zoals de wereld oordeelt). Deze laatste betekenis van ‘wereld’ kan volgens Taylor worden begrepen als bestaande ordes die door de religie worden gehegeld³⁴⁹. Maar de poging om deze al te wereldse wereld te veranderen en steeds meer in overeenstemming te brengen met de christelijke spiritualiteit nam via diverse reformaties een steeds radicalere vorm aan:

“The irony is that it somehow turned into something quite different; in another, rather different sense, the ‘world’ won after all. Perhaps the contradiction lay in the very idea of a disciplined imposition of the Kingdom of God. The temptation of power was after all, too strong, as Dostoyevsky saw in the Legend of the Grand Inquisitor. Here lay the corruption” (Taylor, 2007a, p. 158).

De christelijke spiritualiteit – die niet de enige, maar voor Taylor persoonlijk wel een waardevolle weg is – kan worden beschreven als een onvoorwaardelijke liefde (zie verder agapeïsche transcendentie): “not based on what you the recipient have made of yourself” (Taylor, 2011a, p. 185); of nog, als een liefde die is gebaseerd op datgene wat wij – in christelijk opzicht – fundamenteel zijn, namelijk een wezen naar Gods beeld. Dit impliceert, aldus Taylor, het volgende:

³⁴⁷ Dit was uiteraard een proces dat eeuwen in beslag nam en lange tijd vermengden pre- en postaxiale elementen zich met elkaar. Dit was een periode die Taylor kenschetst als het postaxiale evenwicht.

³⁴⁸ Taylors term ‘verwording’ (*corruption*) is een verwijzing naar Ivan Illichs *The Corruption of Christianity* en *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Voor dit laatste boek heeft Taylor een voorwoord geschreven (Taylor, 2005d).

³⁴⁹ Taylor (2007a) geeft het voorbeeld van Hildebrand die tijdens de Investituurstrijd de bisschopsbenoemingen buiten het krachtenveld van dynastieke ambities te houden (p. 158).

[T]he love is *not conditional on the worth realized in you just as an individual* or even in what is realizable in you alone. That's because being made in the image of God, as a feature of each human being, is *not something that can be characterized just by reference to this being alone*. Our being in the image of God is also *our standing among others in the stream of love* [nadruk toegevoegd], which is that facet of God's life we try to grasp, very inadequately, in speaking of the Trinity. (Taylor, 2011a, p.185)

5.6.3.3. Taylor: agapeïsche transcendentie

Laten we toch proberen om nog verder door te dringen in wat Taylor onder agapeïsche transcendentie verstaat. Ik denk dat we hiervoor ook terug moeten kijken naar zijn morele ontologie (cf. 5.5.1.3.2.). Elke mens en elke samenleving leeft met een of meerdere opvattingen over wat een vervuld leven en menselijke ontplooiing kan inhouden. Soms zijn deze visies vastgelegd in filosofische theorieën, morele regels of religieuze praktijken, soms zijn het aarzelende zoektochten naar een antwoord op deze vraag. Een belangrijke vraag is voor Taylor (2007a) de volgende: gaat het hoogste goed dat we zoeken ook uit boven menselijke ontplooiing, in de zin dat het daar onafhankelijk van is (p. 16)? Met andere woorden, houdt onze zoektocht naar zelfontplooiing ook een streven in naar *iets anders dan zelfontplooiing*, naar iets wat hier bovenuit stijgt? Deze vraag gaat verder dan zich bijvoorbeeld in instrumentele zin afvragen of we als mens en maatschappij in onze ontwikkeling niet beter zouden rekening houden met de omgeving en de andere(n) waarin en waarmee we leven. De cruciale vraag is of zij er ook *in uiteindelijke zin* toe doet, onafhankelijk van ons eigen welzijn en onze persoonlijke strevingen. Het resultaat van deze religieuze transformatie is niet dat men zich afkeert van de wereld om zich te richten op een louter transcendente dimensie, "outside of or 'beyond' human life" (Taylor, 2007a, p. 15). Taylors gebruik van de term 'menselijke ontplooiing' (*human flourishing*) moet begrepen worden binnen de context van wat hij "self-sufficing humanism" noemt (2007a, p. 16), d.w.z. een humanisme waarin omsloten (*buffered*) individuen de boventoon voeren. Zij opereren binnen een onthecht kader en erkennen geen hoger goed dat hierbuiten ligt, dat een waarde op zichzelf heeft, dat kan beschouwd worden als een *final goal*:

I say 'final goals', because even the most self-sufficing humanism has to be concerned with the condition of some non-human things instrumentally, e.g., the condition of the natural environment. The issue is whether they matter also finally. (Taylor, 2007a, p. 16)

Waar normale interpretaties op menselijke ontplooiing een zich voortzettend zelf vooronderstellen, houdt deze visie een houding in waarbij het ik wordt overgestegen, getranscendeerd:

The departure here can be put in terms of a radical change of identity . . . This is that the believer or devout person is *called* on to make a profound inner break with the goals of flourishing in their own case; they are *called* on, that is, to detach themselves from their own flourishing, to the point of the extinction of the self in one case, or to that of renunciation of human fulfillment to serve God *in the other* [nadruk toegevoegd]. (Taylor, 2007a, p. 17)

Zowel in het boeddhisme als in het christendom vindt Taylor deze decentrerende houdingen terug, waarbij we geroepen worden tot iets hogers, waarbij we afstand doen van onze eigen, wereldse preoccupaties om paradoxaal genoeg tot een voller, werelds leven te komen. Het gaat om religieuze houdingen die het volgende inhouden: “Renouncing – aiming beyond life [transcendence] – not only takes you away but also brings you back to flourishing” (Taylor, 2011a, p. 174). Hij illustreert dit met de christelijke notie van *agape* en het boeddhistische concept van *karuna*. *Agape* (< Grieks ἀγάπη) wordt vaak met ‘liefde’ vertaald. Toch betreft het een specifieke vorm van liefde die zich bijvoorbeeld onderscheidt van *philia* (de liefde tussen twee vrienden) of *eros* (het verlangen naar de ander, naar fysieke nabijheid)³⁵⁰. *Agape* – in het Latijn vaak vertaald met *caritas* – is in eerste instantie een vorm van onvoorwaardelijke, zichzelf wegcijferende liefde, die niet uitgaat van de eigen behoeften; het is een liefde die ruimte schept voor de ander, die altijd bereid is om het beste voor de ander te zoeken, die klaar is om te vergeven³⁵¹. Ook het boeddhistische streven naar verlichting en onthechting is er niet op gericht om zich af te keren van de wereld, maar opent de poort voor *metta* / *maitri* (liefdevolle goedheid) en *karuna* (mededogen)³⁵². Het is bij deze derde positie, die van *agape/karuna*, waar Taylor zelf bij aansluit. Het aardse leven wordt hierbij even belangrijk geacht als de relatie tot het transcendente. Het verschil met de eerste houding ten opzichte van het transcendente, waarin men zich met zijn eigen strevingen en wensen richt op een hogere macht (cf. 5.6.3.3.1.), is erin gelegen dat we precies door deze decentrerende beweging, dit afstand doen van onze eigen onmiddellijke persoonlijke behoeftes en verlangens uiteindelijk deelgenoot worden van

³⁵⁰ *Philia* en *eros* komen evenzeer in (Griekse vertalingen van) de Bijbel voor. Deze vormen van liefde worden ook niet afgewezen, maar worden gezien als een onderdeel van de schepping.

³⁵¹ Het Nieuwe Testament leert dat de mens deze *agape* van God ontvangt. Volgens Johannes is God liefde in de zin dat Hij ons liefheeft met onvoorwaardelijke liefde en niets meer wenst dan ons geluk, waarvoor Hij zelfs voor ons stierf aan het kruis.

³⁵² Ulrich Libbrecht (2005) stelt dat het streven naar verlichting, naar een veranderd realiteitsbewustzijn, ons laat inzien wat een zinvol leven is: “Deze verlichting leert hem de ‘oceaan’ (het ware Zelf, de Boeddha-natuur) in de ‘golf’ (zijn individualiteit, zijn ego-intentionele zelf) zien” (p. 557). Aangezien alle golven de Boeddha-natuur gemeen hebben, zal de leer van *maha karuna* (het universele mededogen) ontstaan, die verhindert dat de verlichte opgaat in zijn eigen geluk, maar hem doet medelijden. Libbrecht (2003) bekritiseert het christendom voor zijn antinatuurhouding en omdat het medelijden en ethiek beperkt tot de mens en tot de gemeenschap in tegenstelling tot oosterse levensbeschouwingen waar de ethiek betrekking heeft op alle schepsels (p. 479). Zijn kritiek is mijns inziens niet geheel onterecht, maar deze westerse houding is zeker tijdens de laatste decennia al grondig gewijzigd, zowel in de (eco)filosofie als in de (scheppings)theologie. Het werk van Taylor en zeker dat van Latour getuigt hiervan.

een voller leven, (ook) in immanente, wereldse zin. Enerzijds is de vrucht van de verzaking aan de eigen onmiddellijke ontplooiing de bron van de ontplooiing van de ander; anderzijds is de vrucht van het meewerken aan (het herstel van) de bloei van de ander een vollediger of diepere ontplooiing van het zelf door een deelname (*communio*) aan Gods liefde voor de mens en de wereld. Het is deze ietwat paradoxale beweging waar het bij agape om gaat: je plaatst jezelf (met je eigen onmiddellijke verlangens) niet in het middelpunt om plaats te maken voor de ander en net daardoor leid je een voller leven. Gene Outka geeft in zijn analyse van agape de volgende basisdefinitie:

[A] man is to consider the interests of others and not simply his own. Others are to be regarded for their own sakes, for what *they* may want or need, and not finally because they bring benefits to the agent . . . the neighbor ought to be cared about for his own sake; there ought to be active concern for what he may want or need, and not for the sake of benefits of the self. (Outka, 1972, pp. 8-9)

Agape houdt dus iets anders in dan het welbegrepen eigenbelang dat in het moderne exclusieve humanisme zo dominant is geworden:

our participating in the love (agape) of God for human beings, which is by definition a love which goes way beyond any possible mutuality, a self-giving not bounded by some measure of fairness . . . the Modern Moral Order and commercial society . . . a view which sees our highest goal in terms of a certain kind of human flourishing, in a context of mutuality, pursuing each his/her own happiness on the basis of assured life and liberty, in a society of mutual benefit. (Taylor, 2007a, p. 430)

Laten we Taylors visie op deze agapeïsche transcendentie illustreren met een concreet voorbeeld dat hij geeft. Het christelijk geloof plaatst onze acties altijd binnen twee dimensies, aldus Taylor (2007a, p.706), een verticale en horizontale. Hij illustreert dit met het werk van Nelson Mandela en Desmond Tutu in de Waarheids- en Verzoeningscommissie in Zuid-Afrika. Enerzijds gaat het om de horizontale, intrahistorische dimensie om de juiste handelingen te stellen die leiden tot een mogelijke verzoening; anderzijds gaat het om een eschatologische dimensie, die verwijst naar de eindtijd (< Grieks τὰ ἔσχατα, 'de laatste dingen' en λόγος, 'woord'), d.w.z. een hoopvolle toekomstverwachting. Het betreft datgene dat het (louter moderne / menselijke) perspectief overstijgt waarbij individuen dragers van bepaalde rechten zijn en op basis daarvan respect en een gelijke behandeling verdienen. Taylor illustreert dit verder met de parabel van de arbeiders in de wijngaard, die elk ondanks het ongelijke aantal uren dat ze gepresteerd hebben toch allen hetzelfde loon, één denarius, ontvangen. Volgens de logica van de arbeidsmarkt is dit niet billijk, maar waar dit verhaal op wijst, is een dimensie waarin een hogere gerechtigheid zich openbaart, die dingen niet tegen elkaar wegstreept, maar die veeleer het een bij het ander optelt, die alle mensen laat delen in Gods goedheid ongeacht de (economische) bijdrage die ze hebben geleverd. In het Nieuwe Testament staan meer van dergelijke verhalen. Zo moet de actie van de Goede Samaritaan in de gelijknamige parabel

volgens Paul Thibaud niet worden gezien als een eenmalige handeling. Er wordt hier immers een nieuwsoortige relatie ingesteld:

Cette relation s'étend dans le temps, elle peut connaître des étapes, comme le montre l'évocation de la convalescence à l'auberge ; elle inaugure un temps meilleur, unissant les protagonistes dans la perspective d'un avenir commun. L'horizon qui s'offre n'est pas un horizon apocalyptique, comme dans nombre d'autres paraboles évangéliques, c'est un horizon historique, d'amélioration du monde. Relation particulière mais continuée et réciproque, quasi institutionnalisée : on peut dire en somme que l'on passe d'une injonction morale ou juridique générale, le terrain précisément de l'interpellateur 'légiste', à l'évocation d'une sorte de projet politique en formation. (Thibault, 2003, p. 17)

Taylor (2007a) stemt in met Thibaults analyse, maar voegt eraan toe dat de historische horizon waarover Thibault spreekt voor christenen zijn volle betekenis krijgt in relatie tot een diepere, apocalyptische dimensie (p. 844)³⁵³.

De idee dat agapeïsche transcendentie en menselijk floreren samen kunnen gaan en elkaar zelfs kunnen versterken, is voor een groot deel van de moderne, westerse mensen nog moeilijk voorstelbaar. Het referentiekader van de onthechte, wetenschappelijke rede en de nieuwe morele zienswijze van moedige volwassenheid (d.i. zonder de fabeltjes van de godsdienst) is in vele gevallen zelfs nog de enige, mogelijk denkbare zienswijze, die de status heeft gekregen van een niet langer ter discussie te stellen achtergrond (cf. Wittgensteins beeld dat ons gevangen houdt; cf. Taylor, 2007a, pp. 565-566).

5.6.3.3.4. Latour: religie brengt geen informatie over, maar transformeert

We hebben reeds gezien dat volgens Latour de religieuze boodschap niet zozeer nieuwe informatie-inhouden overbrengt, maar er vooral op gericht is om mensen te transformeren:

C'est que les anges ne transportent pas de messages ; ils modifient ceux à qui ils s'adressent . . . Ils n'apportent pas de cartes pour offrir une prise à des êtres assoiffés de connaissance, mais ils *transforment* [nadruk toegevoegd] leurs interlocuteurs. Ce qu'ils transportent, ce ne sont pas des télégrammes mais des personnes. (Latour, 2013a, p. 41)

³⁵³ Taylors opmerking onderstreept nogmaals dat voor hem de horizontale immanente werkelijkheid niet los kan worden gezien van dit verticale uiteindelijkheidsperspectief.

Wat wordt er precies getransporteerd?³⁵⁴ Natuurlijk brengen de religieuze bodes wel boodschappen over, maar deze bevatten geen nieuwe (wetenschappelijke) informatie³⁵⁵ over de wereld:

[B]ien sûr, on peut, on doit distinguer les messages qui parlent pour informer sur le monde de ceux qui parlent pour modifier les habitants du monde, mais on ne peut confondre cette nécessaire distinction avec, d'un côté, une information sur ce monde, et, de l'autre, une information (obscur, mystérieuse, perdue, cryptée) sur un 'autre' monde. (Latour, 2013a, p. 42)

Waarin bestaat deze transformatie dan? Op welke wijze worden mensen getransformeerd? *An Inquiry into Modes of Existence* begint met het motto "*Si scires donum Dei.*" Het is de Latijnse vertaling van een deel van Johannes 4:10: "Als ge enig begrip hadt van de gave Gods." Het gaat om de Bijbelpassage waarin Jezus een Samaritaanse vrouw ontmoet bij de bron van Jakob en haar om drinken vraagt. Latour heeft deze episode uitgekozen, denk ik, omwille van twee redenen. Ten eerste wordt hier het verschil uitgedrukt tussen religie begrepen als substantie en als subsistentie. De vrouw begrijpt het verzoek als letterlijk een vraag om water (*substance*); Jezus doelt echter op het leven gevende water van God (*subsistence*). Het water waar Jezus het over heeft, en zo kom ik tot de tweede reden, heeft een transformerende kracht ("het water dat Ik hem zal geven, zal in hem een waterbron worden, opborrelend tot eeuwig leven", Joh. 4:14). Dit transformerende vermogen haalt hij ook aan in een interview met Paulson in zijn antwoord op de vraag waarom hij naar de kerk gaat:

Because the Church, in spite of all its limitations and the slow transformation of religion into belief and identity, is still active in many ways. It is words — the Logos, the Spirit — that *transform* the life of those you address. This is something I want to cherish, but it's very different from *believing* [nadruk toegevoegd]. (Paulson, 2018, vraag 20)

De dragers van religieuze bekering – de Bijbel, engelen, preken, iconen enz. – brengen geen accurate informatie over een bepaalde stand van zaken of feiten over. Zij doen iets anders dan

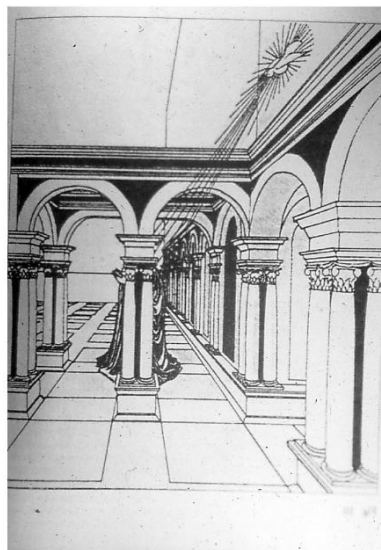
³⁵⁴ In de ketens van het wetenschappelijke bedrijf ([REF]) vinden telkens transformaties van 'in-formatie' plaats die verschillende vormen kunnen aannemen: cijfers toekennen, etiketteren, tellen enz. (cf. supra). De uitdaging is om doorheen deze reeks transformaties belangrijke kenmerken constant te houden. Visualisatie is in het wetenschappelijke bedrijf erg belangrijk geworden en laat een soort van 'formal matter' zien die Latour tegelijk materieel en symbolisch bestempelt (1998, p.425).

³⁵⁵ Op gelijkaardige wijze stelt De Dijn (2018) dat wetenschappelijke inzichten eventueel wel een rol kunnen spelen in de verwondering, maar dat die rol voor de wetenschap zelf irrelevant is; het is hoogstens een niet-noodzakelijk bijproduct: "De betekenis die wetenschap zoekt, is niet betekenis in de zin van existentiële relevantie, maar in de zin van informatie en verklaring" (p. 82).

datgene wat feiten geacht zijn om te doen: ze *transformeren* mensen³⁵⁶. Latour illustreert zijn visie a.d.h.v. de *Annunciazione* van Piero della Francesca en de analyse van Louis Marin (1989).



Della Francesca (ca. 1460)



Schets van L. Marin, overgenomen uit Latour (2018, p. 6)

In dit schilderij heeft Piero della Francesca drie hoofdfiguren (Maria, Gabriël en de Heilige Geest) op een weldoordachte wijze in de - toen nieuwe - perspectivistische ruimte³⁵⁷ geplaatst. Wat opvalt (zie tekening rechts), is dat er zuilen tussen Maria en de aartsengel in staan. Maria ziet – letterlijk – Gabriël niet. Volgens Latour / Marin geeft de schilder hiermee aan dat Gabriël geen informatie kwam meedelen: “Gabriel would be embarrassed at being asked the wrong question, at being interrogated in the wrong key: ‘What information (meaning exact information) do you bring to me?’ Poor Gabriel would not know what to say” (Latour, 2018, p. 7). Wat de engel tewegg bracht, was een *transformatie* van Maria. Gabriël brengt geen boodschap die letterlijk te nemen valt, maar een boodschap waar we ons mogelijkwerwijs door laten aanspreken, die ons bekeert doordat we ze opnieuw articuleren en in ons laten werken (“values may be rearticulated from the inside”: Latour, 2018, p. 10).

Ook het voorbeeld dat Latour gebruikt om het religieuze discours te verhelderen, de taal die geliefden onder elkaar hanteren om hun liefde te uiten, is in feite een voorbeeld waarin een gebroken, gehavende, beschadigde relatie centraal staat die moet worden hersteld. Religieuze

³⁵⁶ Ook Michel De Certeau (1984) hanteert een soortgelijke opvatting over deze hemelse boodschappers: “L’intervention angélique *transforme* cet énoncé commun en un *acte de parole* qui est adressé à toi, *singulièrement, ici et maintenant* [nadruk toegevoegd] » (p. 11).

³⁵⁷ Piero della Francesca (1412-1492) was opgeleid als wiskundige. De invloed hiervan ziet men duidelijk in zijn latere werk als kunstenaar, in het bijzonder in verband met perspectief en het werken met diepte.

waarheid is in Latours visie geen *adaequatio* van gegevens van de religieuze tekst met mogelijke extratekstuele historische feiten, maar ligt in de capaciteit om *persoonlijke transformatie*³⁵⁸ teweeg te brengen. De vraag is dan ook niet of de godsdienstige teksten corresponderen met de feiten, maar “comment ce qu’elles [les Ecritures] disent parviennent à *ressusciter* celui à qui elles s’adressent” (Latour, 2012, p. 2).

Laten we dit even in verband brengen met Latours ontologische visie. We hebben reeds gezien dat voor Latour de werkelijkheid bestaat uit talloze *beings(-as-other)* – die hij eerder ook quasi-objecten of proposities noemde - die met elkaar verbonden zijn, constant in beweging zijn en elkaar dus ook voortdurend kunnen veranderen (cf. 5.5.2.7.). Elk *being* volgt een ‘traject’, maar dat kan echter niet zonder slag of stoot worden afgelegd: onderweg wordt dit traject onderbroken (*discontinuity*) en moet het *being* een proef (*trial*) ondergaan alvorens het zijn traject kan voleindigen. Het is daarin geslaagd als aan de *felicity conditions* zijn voldaan. Dit geldt evenzo voor *religious beings*, ook zij moeten een kloof (*hiatus*) overbruggen om hun traject te kunnen voltooien, maar als ze erin slagen brengen ze een transformatie teweeg in de persoon die erdoor geraakt wordt. Een transformatie van fundamentele aard: “[They] are able to transfer *persons* not information, either because they produce in part personhood, or because new states, ‘new beginnings’, as William James would say, are generated in the persons thus addressed” (Latour, 2005d, p. 30). Indien het hiaat kan worden overwonnen, kan het traject worden voltooid dat Latour (2013b) karakteriseert als “engendering persons” (p. 488). Indien alles goed gaat, kunnen religieuze wezens slagen om een fundamentele shift teweeg te brengen in de menselijke persoon, in plaats en tijd. Een gevoelsleven of denkbeelden die eerst getekend werden door uitzichtloosheid en inertie kunnen door een woord, een vraag enz. terug leven worden ingeblazen:

[T]ime flows again, as if it were starting from the present and had the capacity to open the future and reinterpret the past: possibility arises, fate is overcome, you breathe, you feel enabled, you hope, you move. (Latour, 2005d, p. 30).

There is no question: religion, in the various traditions elaborated around Christianity, is all about a radical change in the make-up of daily existence. ‘Let the Holy Spirit renew the face of the Earth’ the monks chant eight times a day. (Latour, 2009a, p. 462)

³⁵⁸ Nog meer dan om ons te transformeren, is religie in staat om ons te bekeren (Latour, 2013a, p. 131 e.v.). Bijbelverhalen kunnen we als een opeenvolging van gebeurtenissen lezen, maar deze moeten enkel het verhaal continueren, ze zijn niet meer dan stoplappen (*chevilles*), aldus Latour: bv. “In die tijd trad Johannes de Doper op en predikte in de woestijn van Judea.” (Matteüs 3:1); “In de avond verlieten zij de stad weer.” (Marcus 11:19); “Hij zeide hun” (Marcus 9:31). Waar het echt op aan komt, zijn de breuken (*ruptures*), de plotse veranderingen die levens een andere wending doen nemen: bv. “‘Volg Mij’. De man stond op en volgde Hem. (Matteüs 9:9); mensen die worden genezen; radicale eisen die worden uitgesproken (“Dreigt uw hand u aanstoot te geven, hak ze af”, Marcus 9:43). Vervolgens zijn er de reacties op deze plotse onderbrekingen of verstoringen waarbij men vaak verbijsterd is, met stomheid geslagen en angstig (“in hun verbijstering en schrik” (Lucas 24:37). Men is verontrust en stelt zich vragen over wie Hij is, met welk gezag Hij zulke dingen zegt enz.

Het soort *beings* dat religie tracht tot stand te brengen omschrijft Latour (2013b) als “presence-bearers”; hun *felicity conditions* omschrijft hij als “save/bring into presence”, hun *infelicity conditions* als “lose, take away” (p. 489).

5.6.3.3.5. Latour: religie is het tegenovergestelde van onverschilligheid

Ook Latour (2005d, p.29) verwijst naar *agape* wanneer hij de eigenheid van [REL] bespreekt. Zoals reeds vermeld, gebruikt Latour de vergelijking met het liefdesdiscours om de eigenheid van het religieuze spreken te karakteriseren. Hij kenschetst deze als volgt:

They [love-carrying sentences] are mainly evaluated by only this question: do they produce the thing they talk about, namely lovers? (I am not so much interested here in love as “eros,” which often requires little talk, but in love as ‘agape’, to use the traditional distinction). (Latour, 2005d, p. 29)

Liefde moet hier niet zozeer begrepen worden als *eros* – daar zijn meestal weinig woorden voor nodig, zo voegt hij er schalks aan toe – maar als *agape* dus, die hij verder nog omschrijft als een subtiële dynamiek die dichterbij brengt wat veraf is. Zoals reeds aangestipt gaat religie voor Latour niet over een set bovennatuurlijke geloofsovertuigingen – « beliefs in things absent and distant, invisible and beyond” (Latour, 2001, p. 231) - die “sent believers away to Heaven, eyes turned upward, wishing to upload themselves” (Latour, 2013d, p. 126). Dit is een *category mistake*, aldus Latour, religieuze praktijken – niet de doctrines - zijn er namelijk niet op gericht - zoals de Hubbletelescoop – om onze blik te richten op wat veraf is, maar op wat dichtbij is.

Les religieux ont toujours mis *en parole* la charrue avant les bœufs, mais *en pratique* les bœufs avant la charrue. Ils ont toujours prétendu que les fresques, les vitraux, les prières et les exercices du corps ne faisaient qu’approcher la divinité dont ils n’étaient que le lointain reflet, mais ils n’ont jamais cessé de bâtir ces lieux et de dresser ces corps pour former en point focal la puissance du divin. Les mystiques savent bien que si l’on supprime toute cette matière dont on dit qu’elle est inutile, il ne reste que l’horrible Nada. Une religion purement spirituelle nous débarrasserait à jamais des religieux. (Latour, 2011b, p. 319)

Religie voert ons dus niet weg van de wereld, maar maakt er ons juist gevoeliger voor. Het is een morele kwaliteit (cf. supra; Hache & Latour, 2010) die ons sensitief maakt voor de relaties en bewegingen die deel uitmaken van de wereld waarin we leven³⁵⁹. Latours visie op [REL] – maar ook op het sociale - is dan ook sterk gerelateerd aan zijn ideeën over ontologie (cf. supra) en de manier waarop verschillende actoren in de wereld gezien en/of gerepresenteerd worden (cf. supra). Howles stelt daarom dat Latours religieuze discours in lijn ligt met politieke processen die de werkelijkheid stichten en noemt het daarom een “politieke theologie”:

³⁵⁹ Zie in dit verband ook Burggraave (1991).

For Latour, the unique function of religion is to make human beings conscious of reality in terms of a progressively unfolding ontology of actors and events, constantly in flux, and open to the assimilation of new situations that might cause a re-alignment of what was previously thought to be true . . . It is because Latour inverts the mode of cognition often associated with religion that he is able to associate it with the activity of politics, which are the processes that constitute this . . . ontology of actors and events.” (Howles, 2018, pp. 238, 240-241)

Het gaat om een theologische visie waarin religie werkzaam is in de hedendaagse publieke ruimte en mensen gevoelig maakt voor hun verantwoordelijkheid als constituerende delen van een groter, voortdurend te voorschijn komende werkelijkheid en voor de rol die zij als dusdanig spelen als politieke actoren in de wereld.

In dit verband benadrukt Latour ook het belang van Serres' *Le contrat naturel* waarin Serres religie omschrijft als iets wat kwaliteiten van 'zorg' en 'aandacht'³⁶⁰ bij de mens ontwikkelt in relatie met de wereld en met respect voor de assemblerende orde der dingen waaraan wij deelnemen. Wanneer religie wegdeemstert, kwijnen deze kwaliteiten van oplettendheid en toewijding eveneens weg:

Mais ils ne disent jamais quel mot sublime la langue place en face du religieux, pour le nier : la négligence. Qui n'a point de religion ne doit pas se dire athée ou mécréant, mais négligent. (Serres, 2020, p. 104)

Met betrekking tot dit laatste definieert Latour (2005c) religie als iets wat “links together entities which are not part of the social order³⁶¹” (p. 7). Religie confronteert ons met vragen over onze verantwoordelijkheid voor de bonte werkelijkheid rondom ons. Miller formuleert het als volgt in zijn boek over Latour, *Speculative Grace*:

The force of religious speech depends on its ability to speak plainly about obvious things. Religion addresses the most ordinary features of our most common objects and

³⁶⁰ Zie Michel Serres, *Le contrat naturel* (2020, pp. 103-104) : « Les doctes disent que le mot religion pourrait avoir deux sources ou origines. D'après la première, il signifierait, par un verbe latin: relier. Nous relie-t-elle entre nous, assure-t-elle le lien de ce monde à un autre ? D'après la deuxième, plus probable, non certaine, mais voisine de la précédente, il voudrait dire assembler, recueillir, relever, parcourir ou relire. Mais ils ne disent jamais quel mot sublime la langue place en face du religieux, pour le nier: la négligence. Qui n'a point de religion ne doit pas se dire athée ou mécréant, mais négligent. La notion de négligence fait comprendre notre temps. » Het thema onverschilligheid wordt ook aangehaald in volgend citaat van Elie Wiesel: “The opposite of love is not hate, it's indifference. The opposite of art is not ugliness, it's indifference. The opposite of faith is not heresy, it's indifference. And the opposite of life is not death, it's indifference.” (*U.S. News and World Report* 27 oktober 1986, geciteerd op <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780191826719.001.0001/q-oro-ed4-00011516>)

³⁶¹ Voor Latours opvattingen over de sociale orde of het sociale, zie 5.5.2.2.2.

renders the difficult grace of their nearness visible again. God himself has always insisted, not on orthodoxy, but on the religious centrality of the least, the common, the ordinary, the vulgar, the downtrodden, the poor. The path beat by their feet marks the way. (Miller, 2013, pp. 134-135)

Volgens Latour (2017a) moeten we de religieuze kwestie op de agenda plaatsen, niet zozeer door ons te belasten met (nieuwe) geloofsvoorstellingen over een of ander mysterieus verschijnsel of wezen, maar door “gevoelig [te] worden voor het feit dat het ene collectief het *gebrek aan zorg* van een ander collectief als schokkend en als schandalig kan ervaren” (p. 219). Religieus zijn – en hier legt hij de link met politiek – is “leren je diplomatiek te gedragen” (p. 219), d.w.z. gevoelig worden voor datgene waaraan andere(n) gehecht zijn. De huidige (ecologische) crisis is trouwens een aanleiding om een en ander te herdenken. Onze tijd wordt volgens Latour gekenmerkt door een merkwaardige onverschilligheid³⁶² voor de ecologische mutatie waarmee we worden geconfronteerd (2017a, p. 263; Latour & Louzeau, 2020, p. 17; zie verder infra)³⁶³.

5.6.3.3.6. Afsluitende reflecties

Zowel Taylor als Latour zijn niet zozeer geïnteresseerd in religie als een set van doctrines en dogmatische geloofsartikelen, maar eerder als een levenspraktijk of een bepaalde manier om in de werkelijkheid te staan. Dit merkt ook Ger Groot op in zijn inleiding bij de Nederlandstalige editie van *A Secular Age*:

Het is in ieder geval opvallend dat hij noch in *Een seculiere tijd*, noch in de eerdere publicaties waarin hij dit thema voorbereidde, over de *geloofsinhoud* veel zegt. Liever

³⁶² Een onverschilligheid die volgens Latour een (contra-)religieuze oorsprong heeft, maar niet om de reden die gewoonlijk wordt aangevoerd en waarbij het christendom de schuld krijgt voor het verwaarlozen van de materiële wereld (cf. 5.4.2.3.).

³⁶³ Religie heeft een groter transformatorisch potentieel dan moraal, aldus Latour (2009a): “Not only does religion demand a level of radical transformation compared to which the ecological gospel looks like a timid appeal to buy new garbage cans, but it also had – and this will be even more important for the future – a very assured confidence in the *artificial* remaking of earthly goods . . . So, because of these two features (radical transformation and full confidence in artificial transformations in this world, or in other words, Incarnation), religion, in its Christian instantiation at least, presents itself as a rather plausible alternative to an ecological consciousness whose ethical and emotional drives do not seem to have enough petrol (or soybeans) to carry us through the tasks it has burdened upon us . . . [W]e should not forget that the appeal to renewing everything, here and now, and in this world, is first of all a religious passion – and a Passion it is... Whereas ecological consciousness has been unable to move us, the religious drive to renew the face of the earth just might” (p. 462).

spreekt hij over de geloofs*praktijk*, en dat wettigt het vermoeden dat ook voor hem de godsdienst vooral een kwestie van handelen en niet van weten is. (Groot, 2009, p. 34)

Toch zou ik niet willen beweren dat daarom volgens Taylor de theologische inhoud van het geloof van minder belang zou zijn. Volgens mij moeten deze twee kanten van religie niet diametraal tegen elkaar worden uitgespeeld in Taylors conceptie. Hij verwijst immers naar theologische concepten die voor hem aan de kern van het christelijk geloof raken (bv. schepping, verzoening, *communio*, *incarnatie*, *theosis*, *agape*)³⁶⁴. Taylor is vooral gericht op de wisselwerking tussen ideeën, denkbeelden en de verwoording ervan enerzijds en de wijze waarop (religieuze / morele) ideeën vorm krijgen in de praktijk van het leven, waarbij die praktijk op haar beurt weer inwerkt op de ideeën anderzijds (Epema, 2018, p. 217). Dit sluit ook aan bij zijn visie op de constitutieve rol van taal: door de articulatie van levensbeschouwelijke en morele overtuigingen wordt hun kracht versterkt (zie verder infra).

Ook voor Latour (2008) moet religie vooral worden begrepen als “*something that makes people act*” (p. 4). Religie gaat niet over bovennatuurlijke entiteiten of occulte, irrationele en onverklaarbare fenomenen waarin we toch geloven. Deze opvatting van religie als geloof (*belief*) is ontstaan omdat men een bepaalde *mode of existence* ging benaderen met behulp van een andere *mode of existence*: “belief is always the result of an unfortunate crossover between two modes of existence” (Latour, 2018, p. 5).

Ik zou voorzichtig willen stellen dat zowel Latours als Taylors visie zou kunnen worden omschreven als een vorm van ‘immanente transcendentie’ die W. Stoker (2012) als volgt omschrijft: “transcendence is conceived precisely as involvement with humankind and the world (Judaism and Islam) or in relation with incarnation (Christianity)” (pp. 7-8). In het agapeïsche transcendentieconcept van Taylor is er geen sprake van een zuivere scheiding, maar van een verworteling van een verticale transcendente dimensie met de (immanente) werkelijkheid. Taylor (2011a) spreekt (persoonlijk) een duidelijke voorkeur uit voor dit type van transcendentie dat expliciet verwijst naar “the unconditional benevolence of God towards humans” (p. 370). Vanheeswijck omschrijft de relatie tussen transcendentie en het Godsbeeld bij Taylor (en Girard) als volgt:

[T]he christian God can be equated neither with radical transcendence nor radical immanence. The God of Christianity is – as the ‘embodiment’ of agapeic transcendence – a Trinitarian God of incarnation, both vulnerable in his loving transcendence and inspiring in his immanent presence. (Vanheeswijck, 2012a, p. 83)

Dit is natuurlijk een christelijke invulling. Tegelijkertijd lijkt Taylor met zijn niet in strikt religieuze zin op te vatten notie van ‘fullness’ de mogelijkheid open te laten om te zoeken naar vormen van ‘horizontale transcendentie’ opgevat als een antwoord op de roep (*call*) van iets wat buiten

³⁶⁴ Voor een bespreking van een aantal terugkerende theologische begrippen in Taylors werk, zie Colorado & Klassen (2014).

onzelf en de belangen van onze directe omgeving ligt. De kwalitatieve contrasten die we vanuit deze sensibiliteit voor *fullness* aanbrengen, leiden tot wat Taylor ‘hyperwaarden’ noemt (cf. 5.6.1.3.), een reeks (niet-subjectivistische!) waarden waaraan we een hogere betekenis toekennen en die vandaaruit ons kunnen oriënteren en kunnen doen ontwikkelen in een bepaalde richting. Deze hyperwaarden³⁶⁵ zorgen er m.a.w. voor dat de wijze waarop we de dingen waarnemen, wordt getransformeerd. In de christelijke visie is dit bijvoorbeeld *agape*, de liefde van God voor de wereld waarin wij deelgenoot zijn.

Taylor (2007a) spreekt over “networks of living concern” (p. 743). Ook bij hem klinkt deze gevoeligheid door voor wat de ander van belang vindt. In een reactie op een opmerking over de interesse van bepaalde christenen – waaronder ook zichzelf – voor het boeddhisme, antwoordt hij: “Let me come out of the closet and tell you what it means to be my kind of Catholic. I think that we have a calling to understand very different positions, particularly very different understanding of fullness” (Taylor, 2010b, p. 318). Taylor heeft het – gezien de focus van zijn filosofisch werk – in eerste instantie over de openheid voor andere levensbeschouwingen, maar ik denk dat hij zich in grote mate zou aansluiten bij de bredere visie hierover van Latour/Serres (cf. zijn opmerking over *deep ecology*). Maar het getuigt van een diepgaand engagement. Niet alleen is het volgens hem onmogelijk om te leven volgens het volledige potentieel van je eigen geloofsovertuiging als je de laatdunkende ideeën over andere levensvisies niet opzij zet, je kan zelf ook iets leren van deze andere posities. Tot slot vermeldt hij nog een derde – voor hem cruciale – reden: “it’s possible to build friendship across these boundaries based on a real mutual sense, a powerful sense, of what moves the other person” (Taylor, 2010b, p. 318).

5.6.3.4. Incarnatie

We hebben de netelige kwestie van transcendentie hierboven al aangehaald (cf. 5.6.3.2.). Een hypertrofe vorm van transcendentie lijken zowel Taylor als Latour af te wijzen en te bekritiseren. Een sleutel om dit vraagstuk verder te analyseren wordt mijns inziens geboden door de term incarnatie. Incarnatie (< Latijn: *in-*, in en *caro*, *carnis*, vlees) staat traditioneel voor de geloofsovertuiging dat God in Jezus Christus mens geworden is. Het begrip incarnatie wordt echter ruimer gebruikt dan in deze strikt theologische betekenis van de menswording van God in Christus. Zij werd eveneens het paradigma voor andere religieuze metamorfoses of transformaties in en van de wereld, zelfs in de vorm van (cultuur)kritiek wanneer men zich bijvoorbeeld verzet tegen de minachting van lichaam en materie (Berns et al., 2005, p. 9). In die zin overstijgt de betekenis van incarnatie de grenzen van de kerkelijke, confessionele sfeer

³⁶⁵ Deze hyperwaarden zijn niet voor eeuwig in steen gebeiteld; evenmin is er een consensus over. Deze afwezigheid van eensgezindheid hierover leidt tot morele scepsis die op haar beurt de naturalistische reactie versterkt, aldus Taylor (1989, p. 70).

(Berns et al., 2005, p. 10). Incarnatie wordt zodoende een term die richtinggevend kan zijn bij het denken over mens en wereld, die onze politieke opvattingen, het terrein van de zorg, onze technische cultuur enz. tegen een bepaald (kritisch) licht houdt³⁶⁶. Dit houdt in dat religie (en levensbeschouwelijke reflectie) niet als een apart domein wordt beschouwd, zoals de klassieke moderniteit dit voorstelt, maar evenmin dat zij alle bestaans- en denkwijzen overkoepelt zoals in premoderne tijden. De christelijke idee van incarnatie, waarin transcendentie en immanentie samengaan, geeft een transcendente fundering aan het hedendaagse leven dat op het eerste gezicht een louter immanente betekenis lijkt te hebben en waarin het individu een vrij, autonoom subject is. Het geeft het morele appel dat uitgaat van mens en werkelijkheid een spirituele grond zonder iets af te doen aan de contingentie van het leven. De werkelijkheid wordt also geheiligd, niet als een voltooid feit, maar als een dynamisch vermogen (Berns et al., 2005, p. 19). Laten we eerst eens kijken op welke wijze Taylor en Latour verwijzen naar het begrip incarnatie om vervolgens dit concept verder uit te diepen.

5.6.3.4.1. Taylor: incarnatorische spiritualiteit

We hebben reeds gezien dat Taylor wijst op de gevaren van (een te sterke vorm van) transcendentie. Tegelijkertijd acht hij de term ook noodzakelijk enerzijds om de geschiedenis van de religie en secularisatie onder de loep te houden en anderzijds om iets van de specificiteit van religie te benoemen. Hij worstelt met de term, maar geeft hem niet op. Volgens mij wil Taylor uiteindelijk “herstelwerkzaamheden” (Taylor, 2000a, p. 35) uitvoeren en tot een nieuwe synthese komen: hij wil datgene wat door een absoluut onderscheid aan te brengen uit elkaar gedreven werd, het immanente en transcendente, terug bij elkaar brengen. Het model dat hij daarbij voor ogen heeft, is mijns inziens dat van de christelijke incarnatie waarin deze beide innig met elkaar verbonden zijn. Het is een begrip dat Taylor verscheidende malen in zijn werk aanhaalt, maar dat hij minder heeft uitgewerkt.

Hij brengt het bijvoorbeeld ter sprake wanneer hij de religieuze schilderkunst van de Italiaanse en noordelijke renaissance (laat 13e tot begin 16e eeuw) bespreekt (Taylor, 2007a, pp. 144-145). Waar voorheen Christus, Maria en heiligen tegen een gouden, verheven, eeuwige achtergrond werden afgebeeld, beeldden Giotto en consorten hen af als menselijke figuren van hun eigen tijd. Sommigen zagen dit als een onderdeel van het seculariseringsproces, een wende richting immanentie. Volgens Taylor was deze tendens wel aanwezig in portretten van prins en machthebbers, maar niet of nauwelijks in de religieuze schilderkunst. Die geeft immers blijk van een incarnatorische spiritualiteit:

³⁶⁶ Zo kan de idee van incarnatie, die ten diepste is verbonden met lichamelijkheid, het politieke bedrijf of de zorgsector, die soms gereduceerd worden tot een zielloos management van feiten en rechtenrelaties, tegen een kritisch licht houden. Zie voor de toepassing van de incarnatiegedachte op tal van hedendaagse domeinen: Berns, Maas & Waanders (2005).

an attempt to see/imagine Jesus and Mary as having really been among us, hallowing the ordinary contexts of life, in which we also live. So the realism, tenderness, physicality, particularity of much of this painting . . . instead of being read as a turning away from transcendence, should be grasped in a devotional context, as a powerful affirmation of the Incarnation, an attempt to live it more fully by bringing it completely into our world. (Taylor, 2007a, p. 144).



Raphael (1506)



Raibolini (1500-1510)



Borgognone (1500-1523)

Taylor noemt geen specifieke schilderijen, maar hierboven zijn een paar voorbeelden die mijns inziens zijn these illustreren: Jezus, Maria en de heiligen worden niet langer als archetypische gestalten afgebeeld zoals in de iconenkunst; het realisme, de tederheid en de lijfelijkheid van de uitbeelding laten hen zien als menselijke wezens die we in onze eigen wereld zouden kunnen ontmoeten.

Vaak wordt deze verschuiving naar een meer aardse voorstelling van Jezus, Maria en andere heilige figuren geïnterpreteerd als een stap richting secularisering waarin het wereldse leven en de materialiteit van de dingen voorop staat. Er is in die tijd zeker een verandering van de belangstelling naar de dingen van deze wereld omwille van deze dingen zelf (bv. de opkomst van de portretkunst), maar van deze religieuze taferelen, zo stelt Taylor, gaat een incarnatorische spiritualiteit uit waarin transcendentie en immanentie hand in hand gaan. Dit evenwicht komt later onder spanning te staan zoals bijvoorbeeld blijkt uit de schilderkunst van het maniërisme en de barok waar de behoefte ontstaat om de hogere werkelijkheid af te beelden d.m.v. een stralend licht dat de wolken doorklieft.



El Greco (1586-1588)



Caravaggio (1600-1601)



Champaigne (ca.1648)

In het maniërisme en de barok komt de harmonie tussen immanentie en transcendentie onder spanning te staan. Er is nu een duidelijker onderscheid tussen het transcendente licht dat 'uit den hoge' komt en de wederwaardigheden van het ondermaanse. Opnieuw hierboven enkele schilderijen die mijns inziens Taylors stelling illustreren.

In laatmiddeleeuwse bewegingen en de Reformatie wilde men God vollediger aanwezig maken in het alledaagse leven: een christen vereert God in zijn alledaagse bestaan, tijdens zijn werk en in zijn gezinsleven. Maar deze gerichtheid op het gewone bestaan heeft ironisch genoeg de weg bereid voor een louter immanente wereld waarvan religieuze figuren niet langer vanzelfsprekend deel uitmaakten. Het transcendente is niet langer een soort van innerlijke licht dat de werkelijkheid doorgloeit, maar komt van elders.

Uiteindelijk zal dit alles uitmonden in een onpersoonlijke orde (cf.5.4.1.2.) waarin transcendentie en immanentie, lichaam en geest, mens en wereld ver uit elkaar komen te staan. Taylor wil deze scheiding te boven komen. Dit is volgens mij een belangrijke drijfveer van zijn filosofische werk. Wat religie betreft, gaat hij hiervoor op zoek naar een nieuwe invulling van begrippen als 'gemeenschap' en 'incarnatie'. De materieel-lichamelijke en gemeenschapstichtende aspecten maken samen met het persoonlijke karakter van God wezenlijk deel uit van zijn interpretatie van het christendom die in de volgende passage uit *A Secular Age* het meest treffend wordt verwoord:

Body, heart, emotion, history; all these make sense only in the context of the belief that the highest being is a personal being, not just in the sense of possessing agency, but also in that of being capable of communion. Indeed, the definitions of the Trinity in Athanasius and the Cappadocian Fathers made central use of the notion (Koinonia). The new sense of "hypostasis" which was developed by the Cappadocians, which we translate no longer as "substance", but as "person", was part of this new theology. The notion of person was correlative to that of communion; the person is the kind of being

which can *partake in communion*. God's intervention in history, and in particular the Incarnation, was intended to *transform us*, through making us *partakers of the communion* [nadruk toegevoegd] which God already is and lives. It was meant to effect our "deification" (theiosis). (Taylor, 2007a, p. 278).

5.6.3.4.2. Latour: religie 're-presenteert'

Ook Latour verwijst geregeld naar de term incarnatie, bijvoorbeeld in de volgende passage: "A God of Incarnation, finally back on Earth – is that not what would prepare us better for what awaits us than the strange idea of a religion that would lift us up toward Heaven?" (Latour, 2013b, p. 325). Religie moet hier en nu worden gezocht, niet ergens ver weg in het hemelse uitspansel. Dat is de moderne vervorming van religie die hij bekritiseert (cf. supra). "A religion that lifts us up toward Heaven", dit zien we terugkomen in menig tenhemelopneming die in de barokperiode zijn geschilderd (cf. 5.4.2). Zoals we reeds eerder hebben gezien, gebruikt ook Latour regelmatig de schilderkunst om zijn opvattingen te verduidelijken. Zo contrasteert hij twee schilderijen van respectievelijk Hans Holbein de Jonge en Antonello da Messina om de veranderende plaats van het heilige in de cultuur aanschouwelijk te maken.

Een vroegmodern schilderij dat de gêne om het religieuze nog een plaats te geven in onze wereld treffend toont, is *De ambassadeurs* van Hans Holbein de Jonge (1533).



boven: anamorfose van een schedel
onder: terugdraaiing van de schedel

Op het schilderij staan twee mannen in vol ornaat: links staat Jean de Dinteville, de Franse ambassadeur in Londen, rechts staat zijn vriend Georges de Selve, de bisschop van Laveur, die ook diplomatieke taken uitvoerde voor Frans I. In 1531 en 1533 waren beide mannen in Londen om de mogelijkheden te bespreken van een huwelijk tussen Hendrik VIII en een prinses van het Franse hof. De heren staan te midden van tal van objecten die te maken hebben met geometrie en astronomie. Zo zien we onder meer een torquetum, een hemelglobe, een kleinere wereldbol, een equinoxwijzer en een tijdstok. Het zijn symbolen van de ruimte die in die tijd op velerlei wijzen werd geëxploreerd en in kaart gebracht³⁶⁷. Andere objecten zijn o.a. vanitassymbolen (bv. de broche met doodshoofd op de hoed van Dinteville), de luit (Frans, *luth*: een woordspeling op Luther) met een gesprongen snaar (verwijzing naar de toenmalige godsdiensttwisten tussen katholieken en protestanten). Het meest opmerkelijk is echter het memento mori, het aanvankelijk vreemde en moeilijk te duiden object op de voorgrond, dat uiteindelijk een anamorfose³⁶⁸ van een schedel blijkt te zijn. Het plaatsen van vanitassymbolen op schilderijen was erg gebruikelijk, maar waarom, vraagt zich Latour af, heeft Holbein de schedel onderaan geplaatst en niet tussen de meet- en projectie-instrumenten op de gueridon, en bovendien ook nog eens op vervormde wijze? Het lijkt wel alsof het moeilijk geworden is om het religieuze nog af te beelden of een vanzelfsprekende plek te geven, zo stelt hij: "[C]omment représenter sous le *même* rapport et dans le *même* tableau l'exacte projection du nouveau monde géographique et celle du monde divin?" (Latour, 2007a, p. 227). Alles is minutieus afgebeeld binnen een afgewogen compositie, maar met het religieuze element weet men geen blijf meer. Wat ook blijkt uit het kruisbeeld, dat voorheen een centrale plaats innam, maar dat nu bijna geheel bedekt wordt door het kostbare groene damast van het gordijn, maar dat voor de aandachtige kijker nog net zichtbaar is in de linkerbovenhoek.

"[L]a représentation triomphe, avec ses pompes et ses œuvres, ses serviteurs et ses maîtres, devant les yeux éblouis du spectateur. 'Mais où est passée la re-présentation, c'est-à-dire la *mise en présence*, à nouveau du converti et du sujet de sa conversion ?' » (Latour, 2007a, p. 227)

"Où mettront-ils l'autre monde, l'ultra-monde, celui de Dieu et de leur foi? » (Latour, 2007a, p. 227)

Van het geloof lijkt niets anders nog over te blijven dan een vervormde schedel, Christus is weggehangen in een ver hoekje, half verborgen achter het gordijn. "Le régime des médiations s'est inversé", concludeert Latour (2007a, p. 233).

Hoe anders is het werk van Antonello da Messina (1474-1475) die de heilige Hiëronymus afbeeldde in zijn studievertrek?

³⁶⁷ Denk aan de ontwikkeling van de cartografie, de ontdekking van de Nieuwe Wereld met behulp van navigatie-instrumenten, de wiskundige ruimte van de perspectief enz.

³⁶⁸ Een anamorfose is vertekende afbeelding, die er slechts realistisch uit ziet wanneer men haar bekijkt vanuit een bepaalde hoek of onder bepaalde optische voorwaarden.



Ook hij gebruikte reeds de perspectief, ook Hiëronymus is omringd met boeken en instrumenten, maar Antonello had geen gedeformeerde schedel nodig om het religieuze voor te stellen. Het is eerder het geheel van het schilderij dat baadt in het heilige:

[L]e même espace accueille les animaux, les constructions de l'homme, la nature vue à travers la fenêtre du sanctuaire, le lion symbolique, et le saint de Dieu . . . La fiction, l'autre monde, la nature, et les sanctuaires construits par les hommes pour les dieux, ont la même cohérence optique grâce à laquelle ils échangent leurs attributs : les saints et les fictions gagnent en réalisme, la réalité gagne en lumière et en perfection . . . c'est le tableau lui-même qui devient un sanctuaire et qui recueille en effet la Présence réelle. (Latour, 2007a, pp. 231-232)

Er is iets wezenlijks veranderd tussen de tijd dat da Messina en Holbein hun schilderijen maakten, zo constateert Latour (2007a): "ce qui se redoublait chez Antonello, se distingue chez Holbein. La Présence réelle est devenue réellement lointaine; les terres lointaines sont devenues réellement présentes » (p. 233).

5.6.3.4.3. Afsluitende reflecties

Latour en Taylor brengen de term incarnatie in als wegwijzer om de vervorming die de moderniteit aan religie heeft toegebracht, te corrigeren. Toch blijven zij enigszins vaag wat betreft de specifieke invulling die zij geven aan het begrip incarnatie. Om nog wat dieper op de betekenis van het concept incarnatie in te gaan wil ik vooral een beroep doen op het werk van Herman De Dijn, die evenals Taylor en Latour een opsplitsing tussen (spirituele) waarden en de materiële werkelijkheid afwijst en op zoek gaat naar een manier waarop de moderne kloof

tussen immanentie en transcendentie kan worden hersteld. In deze zoektocht formuleert De Dijn een visie waarin geen van beide polen de overhand krijgen, maar net in een onlosmakelijk verband met elkaar worden gezien. Hierin sluit hij mijns inziens aan bij Taylors visie, maar wijkt hij op het eerste gezicht af van Latours visie waarin incarnatie – schijnbaar? – een erg materiële betekenis krijgt:

Religion is not about transcendence, a Spirit from above, but all about immanence to which is added the renewal, the rendering present again of this immanence. (I am not inventing anything, this is called 'incarnation', in Christian dogma). (Latour, 2001, p. 10)

Il n'y a pas d'au-delà que de croyance en 'Dieu', pas de monde 'spirituel' qu'il faudrait ajouter au monde 'matériel'. (Latour, 2013a, p. 39)

Wijst het dogma van de incarnatie er niet juist op – vrij expliciet zelfs - hoe men de werkzaamheid van het Woord moet begrijpen, zo vraagt Latour (2013a) zich in een andere passage af: “un dieu s'est fait homme, ce qui était en haut est passé en bas, ce qui était loin est devenu proche, ce qui était absent est dorénavant présent?” (p. 160). Religie is erop gericht om het bestaande te redden (*save*) van vergetelheid, nonchalance en het terug in aanwezigheid te brengen (*bring into presence*). Zij betreft *déze* wereld.

Moet men zich nog aftobben met de vraag of er *naast* het ondermaanse nog een bovennatuurlijk rijk is, of er *boven* het *hic et nunc* nog een hogere, geestelijke dimensie te ontraadselen is, of er *naast* de aardse wederwaardigheden nog een verborgen, maar essentiële goddelijke Substantie bestaat? Latour (2013a) wijst deze zienswijze af: “Il n'y a pas d'autre monde, mais il y a plusieurs façons de vivre en celui-ci et plusieurs façons aussi de le connaître » (p. 44).³⁶⁹

Het lijkt wel of elke geestelijke of spirituele dimensie al te radicaal wordt weggezet in Latours kritiek op de moderne verwording van het religieuze denken. Latour lijkt woorden als 'transcendent', 'symbolisch', 'spiritueel' e.d. te willen vermijden, omdat ze te veel de aandacht deviëren naar een bovenaardse realiteit, terwijl religie net zou moeten gericht zijn op de werkelijkheid hier en nu.

Le mieux serait encore d'éviter toute spiritualité, ou plutôt, pour le dire de façon moins provocante, de se désintoxiquer pendant quelques années, quelques décennies, de l'habitude trop rapide qui nous a fait lier religion et altitude. (Latour, 2013a, pp. 44-45)

Toch laat Latour (2013a) in een zeldzame passage wel een andere klok horen: « Il y a peut-être une façon spirituelle de parler dans ce monde, qui diffère en effet radicalement du transport d'information double clic, mais il n'y a pas de 'monde spirituel' en supplément de l'autre » (p. 40). Hoe dan ook blijft hij verder op de vlakte wat betreft het spirituele of symbolische spreken en handelen in tegenstelling tot Taylor en zeker De Dijn die wel actief op zoek gaan naar een

³⁶⁹ Hij heeft het hier over de verschillende *modes of existence* die hij beschrijft, waaronder [REL].

synthese tussen het geestelijk-spirituele en het materiële in hun visie op het concept incarnatie³⁷⁰. Laten we daarom de beschouwingen van De Dijn i.v.m. incarnatie en spirituele of symbolische waarden onder de loep nemen.

De Dijn (1999) maakt een onderscheid tussen instrumentele of economische waarden enerzijds en spirituele of symbolische waarden anderzijds. De eerste zijn zaken die waardevol worden geacht met het oog op een gewenste uitkomst; zij worden derhalve ook als middelen beschouwd. Hij omschrijft spirituele waarden (van ethische, esthetische of religieuze aard) als niet-natuurlijke goederen, in de zin dat zij niet zorgen voor de vervulling van onze natuurlijke behoeften (bv. honger of dorst) en die daarom evengoed kunnen worden vervangen door andere goederen die aan diezelfde behoeften voldoen; evenmin dienen ze louter voor ons plezier (of het vermijden van pijn). Zo waarderen wij een vriendschap niet in eerste instantie voor het plezier dat zij ons verschaft. Spirituele waarden zijn niet reduceerbaar tot behoeftes of genoegens. “They captivate our desire rather than being that which we choose to make into the object of our free decision and activity”, zo stelt De Dijn (1999, p. 2).

Daarnaast – en dit is wezenlijk – zijn spirituele waarden onvermijdelijk gemedieerd en *geïncarneerd* in concrete objecten (voorwerpen, houdingen, gebruiken, rituelen, kunstvoorwerpen enz.). Er bestaan volgens De Dijn (1999) dan ook geen pure transcendentale waarden (het goede, het ware en het schone) die ons zouden toelaten om onze eigen particulariteit en gebondenheid aan concrete omstandigheden te transcenderen (p. 4). Waarden krijgen enkel echt betekenis, worden slechts reëel wanneer ze *geïncarneerd* zijn in bepaalde (leef)vormen: het ware *in* een leven dat gewijd wordt aan waarheidslievendheid, het goede *in* een deugdzzaam leven, het schone *in* kunstwerken enz.³⁷¹ De reden dat we een tegenstelling menen te ontwaren tussen transcendente waarden en hun geïncarneerde manifestaties, is erin gelegen – en op dit vlak leunt hij aan tegen de opvattingen van Latour - dat we deze concrete incarnaties ten onrechte als obstakels zien. We mogen een symbool dan ook niet zien als ‘maar een symbool’: “Symbolen zijn betekenissen die *sterk geïncarneerd* zijn *in* een

³⁷⁰ Latour (2013a) keert zich tegen een symbolische interpretatie van de Bijbel (p. 113 e.v.), maar Latour lijkt me aan het woord ‘symbool’ een andere invulling te geven dan De Dijn. Wanneer we aan verhalen een symbolische betekenis toekennen, willen we hen *iets anders* laten zeggen, aldus Latour, willen we hun een definitieve interpretatiesleutel meegeven, kennen we hun een verborgen zin toe, die ons opnieuw wegvoert van het hier en nu: “Vous n’allez pas me refaire le coup de me détourner encore davantage vers le lointain alors que c’est du proche, de l’origine, du présent dont mon âme est assoiffée” (Latour, 2013a, p. 114). Bij De Dijn vormen de twee helften van het symbool (< Grieks *sun*, samen + *ballein*, werpen), materie en betekenis, één geheel, terwijl in Latours definitie de spirituele betekenis de overhand lijkt te hebben (zie verder infra).

³⁷¹ Leonardo Boff (1983) spreekt in dit verband van transparantie wanneer hij de geïncarneerde betekenis van sacramenten bespreekt: “De wereld is niet verdeeld in immanentie en transcendentie. Er bestaat nog een tussenvorm, de transparantie, die zowel de immanentie als de transcendentie in zich opneemt . . . Het transcendente dat openbreekt binnen het immanente, vormt het immanente om, maakt het transparant” (p. 34). Zie verder infra.

of andere materialiteit” (De Dijn, 2018, p. 111)³⁷². Er ligt steeds het gevaar om de hoek, zo waarschuwt De Dijn (1999), dat deze geïncarneerde manifestaties slechts worden beschouwd als voorlopige richtingwijzers die ons de weg wijzen naar waar het dan echt zou op aankomen, iets absoluuts, transcendent: “[S]ymbolic value is a paradoxical way in which the transcendent becomes immanent, but without losing its transcendence, and without the immanent being a mere, disposable vehicle of the transcendent” (p. 5)³⁷³.

Zoals Taylor onderstreept De Dijn dat symbolische waarden noch zuiver subjectief noch puur objectief zijn. Zij staan niet ten dienste van ons (zoals economische of instrumentele waarden), maar zijn doelen op zich. Zij appelleren aan ons, wij staan zelf niet aan de basis van deze waarden: zij overstijgen individuele overtuigingen of sentimenten. Deze waarden worden bovendien aan ons onthuld binnen een bepaalde symbolische orde die ingebed is in een bepaalde cultuur³⁷⁴. De materiële vormen van een Japanse theeceremonie zijn niet te herleiden tot het louter herhalen van een soort van syntactische structuren van gedragscodes, maar zijn innig verbonden met een hele wereld van betekenissen (symbolen): “Rituelen drukken een ‘vorm van leven’ uit waarvan de relevantie niet in begrippen of formules te vatten is” (De Dijn, 2018, p. 99).

Op gelijkaardige wijze waarop in bepaalde schilderijen die Latour bespreekt (bv. Antonello da Messina), iets *present* wordt gemaakt, wordt in de rituelen, die De Dijn beschrijft, iets *aanwezig* gesteld, “een mysterieuze werkelijkheid” (De Dijn, 2018, p.100). Een wonder of een mysterie, zo verduidelijkt De Dijn, is niet iets waar we voorlopig niet bij kunnen. We kunnen er überhaupt niet met onze ratio bij, niet omdat de zaak te ingewikkeld is of omdat onze ratio te beperkt is, maar omdat het gaat om een betekenis of een ‘waarheid’ die van een heel andere orde is³⁷⁵, die aan elke appropriatie ontsnapt: “Door en in zijn geïncarneerdheid manifesteert het wonder een soort van transcendentie ten opzichte van elke toe-eigening door het subject” (De Dijn, 2018,

³⁷² Wat (de symbolische waarde van) een persoon bijvoorbeeld betekent, kan niet worden losgemaakt van zijn of haar lichaam, zo betoogt De Dijn (2018, pp. 111-112). Een lichaam schenden of misbruiken, is de persoon zelf schenden, ook al weet of beseft hij zelf niet wat er gebeurt. Het lichaam (*Leib*) is de persoon in zijn diepste (symbolische) realiteit, die niet kan worden gereduceerd tot pure materialiteit (*Körper*). De Dijn ontleent de tegenstelling *Leib-Körper* aan Helmut Plessners *Philosophischer Anthropologie*.

³⁷³ Opnieuw Boff (1983), die wijst op gelijkaardige gevaren: “Het sacrament [transparantie] kan immanent blijven en de transcendentie buitensluiten. Dan wordt het ondoorzichtig zonder de glans van de transcendentie. Ook is het mogelijk dat het sacrament uitsluitend transcendent wordt en de immanentie buitensluit. Het verliest de concretisering die de immanentie verschaft aan de transcendentie. In beide gevallen is de transparantie van de dingen verloren gegaan. Het sacrament is ontaard” (p.34).

³⁷⁴ Volgens De Dijn (1999) zijn er daarom ook verschillende manieren waarop waarden zich kunnen manifesteren net omdat ze verbonden zijn met verschillende culturen en tradities (p. 5).

³⁷⁵ Hoezeer ons rationeel-wetenschappelijke inzicht ook gevorderd mag zijn in het doorgronden van de werking van allerlei levensvormen, inclusief de mens, toch leert dit alles ons niets over de zin van ons leven, zo stelt hij scherp. Religie en zingeving behoren tot de sfeer van het geleefde leven (De Dijn, 2018, p. 101).

p. 105). De dingen zijn hier geen loutere dingen meer, objecten, voorwerpen van bezit en beheersing door de mens, maar veranderen alzo in sacramenten³⁷⁶, zo verwoordt Leonardo Boff (1983) het. Hij duidt hiermee niet enkel op de zeven sacramenten van de Kerk, ook heel eenvoudige zaken zoals het woord van een vriend, een oogopslag, een gebaar van verzoening, een eindje sigaret... kunnen sacramenteel worden. “Het sacrament wil de ontmoeting vertellen en vieren met mensen, voorwerpen en situaties, het wil uitdagen om tot een diepere betekenis door te dringen . . .” (Boff, 1983, p. 16). Een gelijkaardig geluid horen we bij Latour voor wie de betekenis van het religieuze discours niet in een ver verleden (bv. de historische omstandigheden waarin de historische figuur Jezus zou hebben geleefd) noch in een verre (transcendente) realiteit, maar in het gegeven dat we – door het Woord - hier en nu dichterbij worden gebracht bij de werkelijkheid. Dit soort woorden, die doen wat ze zeggen, noemt men omwille van die reden ‘sacramenteel’, aldus Latour (2013a, p. 151).

5.6.3.5. *Religieus spreken*

5.6.3.5.1. Religie en Taylors opvattingen over taal

Om een antwoord te vinden op wat Taylor onder religieus spreken verstaat, moeten we zijn expressief-constitutieve taalvisie en zijn opvattingen over ‘subtiële talen’ onderzoeken, die hij laat beginnen in de traditie van de expressieve kunsttheorie van de romantiek, maar die vertakkingen heeft tot in de 20e eeuw. Deze visie ging niet alleen over kunst, zo verduidelijkt Taylor (1989, p. 425), maar ook over de plaats van kunst in het leven en over haar verhouding tot moraal. Kunst werd een vitale plaats tot wat Taylor morele bronnen noemt en die – zoals we reeds gezien hebben (cf. 5.5.3.1) – niet subjectivistisch mogen worden opgevat, maar die in relatie staan tot iets dat buiten ons staat³⁷⁷. Het gaat bij Taylor om “a transaction between the world and ourselves . . . something which the world initiates - a response to a call from something already there in the world” (Rorty, 1994, p. 200). Bovendien kan het ook het religieuze discours dienen, zoals in het werk van Hopkins en Eliot: “A new poetic language can serve to find a way back to the God of Abraham . . . to make once more experientially real, the action of God which has already been captured in a theological language honed by tradition” (Taylor, 2007a, p. 757). Taylors concept van subtiële talen is m.a.w. een complex gegeven, dat

³⁷⁶ Ook De Dijn (2018) spreekt in zijn boek over rituelen over de goddelijke betekenis die *in* de materiële tekens van de sacramenten aanwezig is (p.121).

³⁷⁷ Taylor (1989) wijst er wel op dat de romantische erfenis vele vertakkingen kent die er niet allemaal op gericht zijn om de werkelijkheid te openbaren. Hij wijst in dit verband bijvoorbeeld naar symbolisten als Mallarmé die een ‘autotelische’ literatuuropvatting huldigen, een soort van *l’art pour l’art*: poëzie moet haar eigen talige werkelijkheid scheppen en is niet betrokken op de buitentekstuele werkelijkheid (p. 420).

niet alleen getuigt van een specifieke visie op taal, maar dat ook verbonden is met epistemologische, ethische en metafysische kwesties (Vanheeswijck, 2012a, p. 81).

5.6.3.5.1.1. *Taylors expressief-constitutieve taaltheorie*

Taylors expressief-constitutieve taaltheorie wortelt in een traditie die in de late 18^e eeuw is ontstaan als reactie op de toen heersende taalopvattingen die zich ontwikkeld hadden in de schoot van de moderne epistemologische denkbeelden die dominant waren geworden onder invloed van Descartes en die taal eerder zagen als een instrument. In deze visie zijn er in onze geest een aantal 'ideeën', die stukjes van de vermeende realiteit representeren en die – na assemblage volgens bepaalde procedures - onze kennis over de realiteit uitmaken. Woorden krijgen vervolgens hun betekenis doordat ze verbonden worden met deze ideeën die – zoals gezegd - de dingen uit de realiteit representeren. Kortom, in deze taalopvatting wordt taal als volgt gezien: "Language is understood in term of certain elements: ideas, signs, and their association, which precedes its arising" (Taylor, 1995b, p. 102). Vooraleer we ingaan op Taylors eigen reflecties op taal, zal ik eerst twee belangrijke inspiratiebronnen van Taylor toelichten, Heidegger en Herder.

Taal maakt van ons reflectieve wezens. Taylor (1995b) verwijst in dit verband naar Herders begrip "Besonnen[heit]" (p. 103). Hij licht Herders concept toe door de vergelijking met dieren te maken. Dieren kunnen leren om 'juist' te reageren op bepaalde zaken of gebeurtenissen. 'Juist' betekent dan dat de reactie aansluit bij een welbepaald (niet-talig) doel (bv. het ontvluchten van een roofdier of het zoeken van voedsel). Taal houdt een ander begrip van juistheid in: een juist woord voor iets gebruiken betekent dat men het voorwerp in kwestie benoemt als iets wat eigenschappen heeft dat het gebruik van dat woord rechtvaardigt: "Rightness here is irreducible to success in some extralinguistic task . . . To move from nonlinguistic to linguistic agency is to move to a world in which a new kind of issue is at play, a right use of signs which is not reducible to task-rightness" (Taylor, 1995b, pp. 103-105)³⁷⁸. Dieren kunnen aangeven of ze iets aantrekkelijk of weerzinwekkend vinden, maar mensen kunnen dingen bestempelen als zaken die het *waard* zijn om aantrekkelijk of afstotelijk te worden gevonden: "they *ought* to be treated in one or another way" (Taylor, 1995b, p. 106). Als taalwezens zijn we net gevoelig voor deze niet-reduceerbare opvattingen over de juistheid van de dingen. Reflexiviteit heeft net met deze gevoeligheid te maken (Taylor, 1995b, p. 84 en p. 103).

³⁷⁸ Ook voor lichaamstaal geldt dit, zij heeft haar "own kind of intrinsic rightness" (Taylor, 1995b, p. 110).

Naast Herder is Heidegger een belangrijke inspiratiebron voor Taylors taalopvattingen³⁷⁹. Zeker de latere Heidegger past volgens Taylor in de constitutieve traditie die hij op zijn eigen wijze verderzet. Heidegger protesteert krachtig tegen visies die taal reduceren tot louter een instrument dat we hanteren om onze gedachten te communiceren; taal is immers het *Haus des Seins* (*Brief über den 'Humanismus'*)³⁸⁰ en essentieel voor *Lichtung*. Voor Heidegger (en heel de fenomenologische stroming) is het absurd te spreken over een subject dat los staat van de wereld. De beginsituatie van elke vorm van reflectie is dat het subject onlosmakelijk met de wereld is verbonden. Laten we Taylors interpretatie van Heidegger wat nader bekijken. Waar Herder het had over de reflectieve dimensie van taal, gaat Heidegger nog een stukje verder: taal onthult, opent de toegang tot betekenissen die dingen voor ons hebben. Dit is geen intrapsychisch gebeuren, maar het is een proces dat zich afspeelt in de ruimte tussen mensen. Heidegger vindt dit o.m. terug in kunstwerken die niets afbeelden, maar een constitutieve onthulling zijn van een bepaalde manier van leven³⁸¹. Meer nog, zo stelt Heidegger, niet de mens spreekt, maar de taal spreekt ("Die Sprache spricht"). Taylor interpreteert deze enigmatische uitdrukking als volgt: het is *doorheen* de taal dat de onthulling van de betekenis van de dingen voor de mens plaatsvindt. Enerzijds verzet Heidegger zich tegen wat hij de ontotheologische traditie noemt, die het zijnde steeds probeert te bepalen vanuit het veroorzaakt-zijn van het zijnde, i.e. theorieën die eerder een ontische visie vooropstellen (platoonse en aristotelische opvattingen over de Ideeën, het beeld van de wereld als de schepping door een almachtige God enz.). Anderzijds verzet hij zich tegen het moderne subjectivisme dat betekenisgeving ziet als iets wat zich in onze geest afspeelt en wat vervolgens (o.a. via taal) wordt gerepresenteerd. Ook *Lichtung* is niet iets wat zich *binnen in ons* afspeelt of wat *wij* simpelweg veroorzaken. Wat Heidegger onder *Lichtung* verstaat, is immers iets wat ontstaat binnen het *Dasein*, ons *in de wereld* zijn. Taylor (1995b) vat het als volgt samen: "[T]he clearing is Dasein-related, yet not Dasein-controlled" (p. 115)³⁸². *Lichtung* ontsnapt aan onze controle, kan niet worden geïnstrumentaliseerd. Dit is volgens Heidegger precies de misconceptie die in het westerse denken is ontstaan: we zijn taal gaan zien als een instrument en *Lichtung* als iets wat *in ons* gebeurt.

³⁷⁹ Zie in dit verband o.a. Taylor, 1995b, 2005c en 2016a.

³⁸⁰ Vgl. « Chez le Heidegger de la maturité et chez le Heidegger tardif, c'est dans la poésie que se révélera finalement l'être de la langue, cette dernière étant prise non comme objet, mais comme l' 'expérience', cette expérience n'étant pas de l'ordre de l' 'utiliser', mais de celui de l' 'écouter', de la 'correspondance', de l' 'appartenance' ou encore de celui de l' 'habiter', l'ontologisation de la langue culminant en quelque sorte dans l'assimilation de cette dernière à la 'maison de l'être' (*Haus des Seins*) » (Botet, 2012, p. 52).

³⁸¹ "Ein Bauwerk, ein griechischer Tempel, bildet nichts ab . . . Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich um sich die Einheit jener Bahnen und Bezüge, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall die Gestalt und den Lauf des Menschenwesens in seinem Geschick gewinnen." (Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, geciteerd in Taylor, 1995b, p. 112).

³⁸² Dat is, aldus Taylor (1995b, p.122), ook de reden waarom Heidegger zijn filosofie als antihumanistisch ziet, waarbij hij 'humanisme' gelijkstelt met de antropocentrische doctrine van menselijke controle.

Net zoals Herder en Heidegger kan Taylor (1985a) geplaatst worden binnen een expressief-constitutieve taaltraditie en verwerpt hij louter representatieve en instrumentele visies op taal³⁸³: “Language is not . . . a set of instruments: words which have been attached to meanings” (p. 231). Vaak wordt taal gebruikt als een middel om een buitentalige realiteit (bv. gevoelens, gedachten of een gebeurtenis in de werkelijkheid) te beschrijven, maar taal is meer dan dat, zij is niet enkel spiegel van de werkelijkheid, maar zij creëert nieuwe betekenissen en laat in de menselijke ervaring betekenis oplichten. Wanneer we bijvoorbeeld onze gevoelens onder woorden proberen te brengen geven we er tegelijkertijd ook vorm aan. Dit is een functie van taal die niet kan worden gereduceerd tot louter beschrijven van emoties. Volgens Taylor kent de expressieve dimensie van taal een drievoudig karakter. Primo, doordat taal deel uitmaakt van een bepaalde ‘levensvorm’ (Wittgenstein), verschijnt de werkelijkheid doorheen de taal ook op een welbepaalde wijze aan ons. Taal is daarom constitutief voor de leefwereld: de mens leeft in een werkelijkheid die zich *in de taal* ‘onthult’. Via taal interpreteren én articuleren we de werkelijkheid en krijgt deze betekenis voor ons: “Thus through language we formulate things, and thus come to have an articulated view of the world. We become conscious of things . . . that is we come to have explicit awareness of things” (Taylor, 1985a, p. 258). Ten tweede maakt taal ook communicatie mogelijk, kunnen we via taal ook zaken uiten. Zelfs wanneer we op een onthechte, beschrijvende wijze over iets spreken heeft taal een expressief-projectieve dimensie: “Standing to someone as an interlocutor is fundamentally different from standing to him or her as an object of observation or manipulative interaction” (Taylor, 1995b, p. 109). Bovendien creëert taal een publieke ruimte waarin we zaken met elkaar delen: “[it] means that it is no longer just a matter to me, or for you, or for both of us severally, but is now something for us, that is for us together” (Taylor, 1985a, p. 259); “we create a common space by opening a conversation” (Taylor, 1995b, p. 109). Enerzijds constitueert de publieke ruimte dus onze talige praktijk, anderzijds krijgt zij verder vorm in deze intersubjectieve communicatie. Tot slot is taal ook het medium waardoor het zelf (moreel) vorm krijgt. In deze talige articulatie interpreteert de mens de wereld vanuit de vraag : “What makes our lives meaningful or fulfilling?” (Taylor, 1989, p. 4).

³⁸³ Taylor laat zich kritisch uit over de taaltheorieën van denkers als Locke, Hobbes en Condillac en werkt zijn taaltheorie uit aan de hand van ideeën van Herder, Hamann, Humboldt, Wittgenstein en Heidegger. Gedurende heel zijn filosofische loopbaan, van *Human Agency and Language* (1985) over *Philosophical Arguments* (1995b) tot *The Language Animal* (2016a) zal hij zijn visie hierover verder ontwikkelen en verfijnen.

5.6.3.5.1.2. Subtiele talen

Taal omvat in Taylors constitutieve opvatting meer dan proza, ook andere symbolisch-expressieve uitdrukkingsvormen ressorteren hieronder zoals poëzie, muziek, kunst en dans (Taylor, 1991a, p. 253; Taylor, 1995b, p. 110; Taylor, 2000a, p. 43):

Once one takes language as being expressive . . . that is, where the expression constitutes what it expresses, then talking *about* is just one of the provinces constituted by language; the constitution of human emotion is another, and in this some uses of prose are akin to some uses of poetry, music and art. (Taylor, 1985a, p. 233)

Laten we even kijken welke rol kunst en literatuur innemen in Taylors analyse van de moderniteit. De ontwikkeling van de moderniteit heeft omsloten identiteiten gecreëerd, die echter gekenmerkt worden door een zekere ambivalentie. Enerzijds is het moderne subject in grote mate onthecht (*disengaged*), afgesloten (*buffered*), afgezonderd (*self-enclosed*), wat een gevoel van onkwetsbaarheid teweeg heeft gebracht; anderzijds heeft dit ook een gevoel van ontevredenheid veroorzaakt. Iets moest deze beknotte ervaring van het spiritueel ingesnoeide zelf compenseren. In *Sources of the Self* werkt Taylor als antwoord op de betekenis crisis van de moderne tijd een theorie van de taal van de kunst uit, die hij 'subtiele taal' noemt. Onthechte en instrumentele wijzen van denken en handelen hebben hun greep op het moderne leven gaandeweg versterkt, niet alleen in de wetenschap, maar bijvoorbeeld ook in de moraal (cf. Locke, (neo)kantianen, zie ook supra). Dit heeft tot gevolg dat kwesties en vraagstukken die niet strikt objectiveerbaar of berekenbaar zijn, worden veronachtzaamd. Het door de onthechte rede vergeten contact met de alledaagse beleving en de doorleefde ervaring werd in de poëzie en de literatuur gerecupereerd: "Romantic expressivism arises in protest against the Enlightenment ideal of disengaged, instrumental reason and the forms of moral and social life that flow from this: a one-dimensional hedonism and atomism" (Taylor, 1989, p. 413). De kunst heeft dus o.a. deze taak op zich genomen: de innerlijke resonantie via de literaire of poëtische articulatie van een uitwendige wereld draagt de echo in zich van het vroegere contact dat de mens onderhield met het heilige³⁸⁴. Ook denkrichtingen als de fenomenologie met denkers als Husserl, Heidegger en Merleau-Ponty wezen volgens Taylor op deze verwaarlozing van de geleefde ervaring en attenderden op de betekenis van een betrokken taalgebruik waarin het persoonlijke gezichtspunt en de gevoelswereld wederom een plaats kregen.

³⁸⁴ Taylor erkent dat een groot deel van de moderne kunst juist draait om de verheerlijking van menselijke vermogens en gevoelens, maar daarnaast zijn er een aantal schrijvers (bv. Rilke, Pound, Eliot, Mann, Joyce) die volgens hem geen subjectivisten zijn. Hun agenda is net niet het zelf, maar iets daarbuiten: "Hun voorbeeld laat zien dat de onvermijdelijke verworteling van dichterlijke taal in persoonlijke gevoeligheid niet hoeft te betekenen dat de dichter niet langer een orde buiten het zelf exploreert" (Taylor, 2000a, p. 92).

Hoe beschrijft Taylor verder deze ‘subtiële taal’ – een term die hij aan een gedicht van Shelly ontleent (Taylor, 1989, p. 381)³⁸⁵ - in de kunst? (Post)romantische schrijvers proberen in hun werk ervaringen te ontleden en benoemen door middel van sprekende metaforen en trachten daarmee de lezer woorden aan te reiken voor iets wat tot dan schimmig was gebleven, omdat het nog geen plaats had gekregen in het weefsel van de taal³⁸⁶. Subtiële taal heeft daarom een openbarende kracht, aldus Taylor. Hij gebruikt hiervoor het woord ‘epifanie’. Het is een woord met religieuze wortels die ‘een manifestatie van wat verborgen was’ aanduidde, zoals de openbaring van Christus, met name bij de aanbidding van de Wijzen uit het Oosten. Taylor gebruikt de term niet in zijn oorspronkelijke, religieuze betekenis, als een verwijzing naar een bovennatuurlijke gebeurtenis, maar in de zin van een dagend inzicht in een probleem waarvan de voorheen losse aspecten plotseling in elkaar lijken te passen. Het is een literair procedé dat ook postromantische en modernistische auteurs (bv. Proust, Joyce; zie ook Monten, 1998) gebruikten om iets aan te duiden wat een gelijkaardige spirituele intensiteit heeft als datgene wat opgewekt werd in contact met het heilige. Literatuurhistoricus Morris Beja (1971) definieert ‘epifanie’ als volgt: “Epiphany is a sudden spiritual manifestation, whether from some object, scene, event or memorable phrase of the mind – the manifestation being out of proportion to the significance or strictly logical relevance of whatever produces it” (p. 18). Taal (literatuur) ‘openbaart’ dus iets nieuws, zij kan tot een nieuw inzicht leiden.

De werking van constitutieve, subtiële talen legt Taylor verder uit a.d.h.v. de theorie van het symbool (Taylor, 1995b, p. 116 e.v.; 2007a, p. 756). Hij gebruikt de term symbool zoals hij gebruikt werd in de (post)romantische traditie vanaf Goethe. Deze laatste onderscheidde het van een allegorie: een allegorie verwijst naar iets buiten zichzelf, terwijl in het symbool iets geopenbaard én gecreëerd wordt, gevonden én gemaakt. Als het symbool iets openbaart, dan is dat niet iets wat simpelweg wordt gekopieerd volgens een reeds bestaand model. Het creëert het medium waarlangs een tot nog toe niet gereveleerde realiteit zich kan manifesteren. Voorafgaand aan deze expressie is er dus niets wat in ogenschouw kan worden genomen waardoor er derhalve ook niets kan worden gekopieerd.

5.6.3.5.1.3. *Taal en morele ontologie*

Subtiële taal is onvermijdelijk persoonlijk gekleurd. Het gevaar van subjectivisme loert steeds om de hoek, bekend Taylor (1989, p. 510), maar toch deelt hij een puur relativistische opvatting niet. Hij verbindt zijn visie op taal zelfs met een morele ontologie. Ook al zijn waarden steeds de uitkomst van persoonlijke gewaarwordingen en gekleurd door een historische en culturele context, toch zijn we in onze queeste naar het goede – als het goed zit - steeds gericht op reële

³⁸⁵ “A subtler language within language wrought: The key of truths which once were dimly taught In old Crotona”, in Percy Bysshe Shelley, *The Revolt of Islam*, VII, xxxii (1818).

³⁸⁶ Het woord *subtle* betekent oorspronkelijk ‘fijn geweven’: Latijn *subtilis* < *sub-tela* (*texere*, weven).

waarden. Dat zijn geen subjectivistische projecties volgens Taylor, de werkelijkheid zelf brengt deze teweeg. Het is via (subtiel) taalgebruik dat we nieuwe schakeringen aanbrengen in de werkelijkheid. Dit gebeurt niet zomaar willekeurig, de aanzetten ertoe spruiten voort uit de realiteit. Het respect dat iets of iemand afdwingt, wordt talig geëxploreerd in morele overwegingen, maar enkel in respons op een oorspronkelijk ontzag dat ons toevalt. De morele ontologie die Taylor probeert te articuleren of het waardenrealisme waarover hij het heeft, onderscheidt zich van empirisch realisme, dat zich volledig op het object ent. Het waardenrealisme waar Taylor het over heeft, moet begrepen worden als het resultaat van een vorm van intersubjectiviteit, die echter meer is dan eenvoudigweg een vergelijk tussen gesprekspartners. Zoals eerder aangehaald, zijn de waarden op een of andere manier ook verankerd in de realiteit en stijgen ze in die zin uit boven een loutere consensus.

Het is door deze subtiel te exploreren dat de (vergeten) werkelijkheid van agapeïsche transcendentie (of deze *religious beings*) opnieuw tot weerklank ("*resonate*": Taylor, 2007a, p. 760) kan worden gebracht. Deze exploratie moet de confrontatie aangaan met de verarming of verzwakking waar ons taalgebruik vandaag mee te maken heeft. Onze taal heeft immers veel van haar constitutieve vermogens verloren. Hierdoor kunnen we wel nog instrumenteel omgaan met de realiteit die ons omringt, maar de diepere betekenis ervan kunnen we niet meer tot uitdrukking brengen: "it means that our language has lost the power to Name things in their embedding in this deeper/higher reality" (Taylor, 2007a, p. 761).

5.6.3.5.1.4. (Talige) articulatie en handelen zijn niet te scheiden

In Taylors visie zijn ook taal en handelen niet van elkaar te scheiden. Een verandering in taal en denken leidt bij hem ook tot een verandering in handelen. In zijn expressieve theorie van het handelen zijn beide niet van elkaar te scheiden. In *Hegel's Philosophy of Mind* beschrijft Taylor (1985a) twee stromingen in de 'filosofie van de handeling' (pp. 77-96). Beide strekkingen onderscheiden gebeurtenissen van handelingen: als aan een gebeurtenis een bedoeling of een wens kan worden toegekend, wordt de gebeurtenis een handeling. Tot zover de overeenkomsten. De eerste denkrichting beschouwt intenties echter als mentale toestanden, die ontologisch gescheiden moeten worden van de handeling zelf. Een gebeurtenis onderscheidt zich dus van een handeling door de respectievelijke af- en aanwezigheid van een 'mental background'. Dit leidt uiteindelijk tot een dualistische visie waarbij de uitwendige gebeurtenis losgekoppeld wordt van de innerlijke *background*. Taylor noemt deze denkrichting dan ook de 'Cartesiaans-empirische stroming' of een causale theorie van de handeling, die uiteindelijk verder kan worden doorgetrokken tot vormen van naturalistisch reductionisme –

‘wij zijn ons brein’³⁸⁷ – waarin ‘mentale oorzaken’ worden gereduceerd tot fysieke (neurologische) oorzaken.

De tweede denkrichting, die Taylor hiertegenover plaatst, beschouwt handelingen en gebeurtenissen als *kwalitatief verschillend*. De fysieke gebeurtenis is ontologisch niet te scheiden van de intentie:

Actions are in a sense inhabited by the purposes which direct them, so that action and purpose are ontologically inseparable. (Taylor, 1985a, p. 78)

For the purpose is not ontologically separable from the action, and this means something like: it can only exist in animating this action; or its only articulation as a purpose is in animating the action. (Taylor, 1985a, p. 79)

De oorzaak van de handeling kan dus niet als een ontologisch afzonderlijke entiteit worden gezien. Deze kwalitatieve, anti-dualistische visie komt voort uit de idee dat de actor de capaciteit heeft om zijn eigen handelingen te doorgronden. Het bewustzijn van de handeling is in min of meerdere mate aanwezig in de handelingen van de actor. Hoe onbewust of ongearticuleerd mijn handelingen voor mezelf ook zijn, het zijn slechts handelingen door een (minimale) vorm van bewustzijn dat deze handelingen begeleidt. In het handelen geef ik *richting* – ‘zin’ – aan de fysieke gebeurtenissen. Hoewel dit bewustzijn niet altijd expliciet aanwezig is – volgens Heidegger zelfs meestal helemaal niet – is elke handeling toch vervlochten met het subjectieve bewustzijn van de handeling. Dit is iets wat Taylor ‘agent’s knowledge’ noemt en dat hij plaatst tegenover ‘observer’s knowledge’, een louter observeren van een handeling, als ware het een (mentale of fysieke) gebeurtenis, d.w.z. zonder er intentioneel op betrokken te zijn. Deze kwalitatieve theorie van de handeling staat haaks op de onmiddellijke transparantie die in de causale theorie wel meer voor de hand ligt. *Agent’s knowledge* ontwikkelt zich slechts in de articulatie van de handeling.

5.6.3.5.2. Latour: de *key* voor de *religious mode of existence*

5.6.3.5.2.1. Latour: de *infelicity conditions* van [REL]

Analoog aan de *category mistakes* die Latour onderscheidt als hij [REL] bespreekt, bekritiseert hij ook foutieve wijzen om het religieuze woord te lezen en te interpreteren.

³⁸⁷ Titel van een boek van hersenonderzoeker Dick Swaab.

5.6.3.5.2.1.1. [REL] is geen [DC]

Ten eerste is religieus taalgebruik niet letterlijk op te vatten:

Vous ne voulez tout de même pas que nous en restions à la lettre ? Que nous devenions des littéralistes, des fondamentalistes, à la façon de ceux qui restent persuadés que l'on peut ouvrir la Bible comme un annuaire des chemins de fer ou un traité de géologie, que le sens de chaque phrase va nous sauter aux yeux, directement, sans interprétation aucune, aussi clairement que si je demande en prose : 'Toinette, apportez-moi mes pantoufles' ?³⁸⁸ Non, bien sûr, puisque cette solution littérale reviendrait à abandonner pour toujours le sentiment religieux en n'imaginant plus aucun autre régime de parole que celui de la communication double clic. (Latour, 2013a, p. 119)

Vooraf vanaf de moderniteit is er hierover echter verwarring alom, aldus Latour: wie of wat speelt welke rol; wat wordt er ge(re)presenteerd? Latour illustreert deze warwinkel aan de hand van een schilderij, dit keer van de hand van Claude Le Bault (1710), *Saint Luc peignant la Sainte Vierge*.



³⁸⁸ Latour verwisselt hier wellicht de twee dienstmeiden uit *Le malade imaginaire* en *Le bourgeois gentilhomme* van Molière. In deze laatste komedie volgt M. Jourdain, het hoofdpersonage, lessen bij een *maître de philosophie*. In een hilarische scène legt deze uit dat men in taal een onderscheid maakt tussen poëzie en proza. Jourdain is blij als een kind wanneer hij ontdekt dat hij zijn hele leven al dit 'bijzondere' proza spreekt, ook wanneer hij bijvoorbeeld zegt: 'Nicole, apportez-moi mes pantoufles.'

Op de voorgrond zien we Sint-Lucas die een schilderij maakt van Maria naar het model van de ‘echte’ Heilige Maagd, die we op de achtergrond zien. Aangezien de Maria op het schilderij vrij goed lijkt op de Maria op de achtergrond, zou het op één lijn stellen van deze twee beelden kunnen worden geïnterpreteerd als een extra bewijs dat Maria werkelijk dit lieflijke gezicht had. Het ene refereert naar het andere, de verschillen die tijdens de vertaalslag naar het schilderij zich voordoen, zijn minimaal gehouden. Dat is wetenschap. Maar zijn vragen zoals ‘Heeft Maria er echt zo uit gezien? Is zij echt ooit zo verschenen gezeten op een wolk en omgeven door een schare cherubijntjes?’ vragen die een religieus mens zich stelt? “La fidélité, pour nous qui sommes imbibés de science jusqu’à la moelle, ne peut vouloir dire que le déplacement sans déformation d’une inscription”, zo verzucht Latour (2007a, p. 236). [REL] is immers iets anders dan de moderne chimère die [DC] ons voorhoudt, waarbij men denkt dat informatie slechts waarheidsgetrouw is wanneer er zich geen enkele transformatie voordoet en er sprake is van een zuivere overeenkomst tussen het origineel en de kopie. Nog afgezien van deze feitelijke vragen – die ook vanuit wetenschappelijk oogpunt niet echt interessant zijn – is het voor onze moderne ogen moeilijk geworden om het schilderij nog anders te zien dan als een esthetisch of kunsthistorisch object of een getuigenis van een lang vervlogen geloof.

5.6.3.5.2.1.2.[REL] is geen [REF]

Evenmin is religieuze taal op te vatten als wetenschappelijke taal. We hebben eerder al gesproken over de ‘deurenkomedie’ die zich in de Moderniteit tussen religie en wetenschap heeft afgespeeld waarin “le régime des médiations s’est inversé” (Latour, 2007a, p. 233) (cf. 5.4.2.). Religieuze taal doet iets anders dan de taal waarvan de wetenschap zich bedient. Latour (1998) maakt dit o.m. duidelijk door twee beelden met elkaar te vergelijken: een foto van bodemwetenschappers en een fresco van Fra Angelico³⁸⁹ (ca. 1437-1445).

³⁸⁹ Het fresco – met name de wijzende gebaren van de engel - werkt volgens hem werkt als een soort van legenda die onderaan kaarten terug te vinden zijn en die ons leren hoe we een kaart moeten lezen (Latour, 2013a, p. 117)



Bodemwetenschappers die kaarten bestuderen van het Amazoneregenwoud (foto genomen door B. Latour, 1998)



Fra Angelico (ca. 1437-1445)

De bodemwetenschappers staan gebogen over verschillende kaarten, die over elkaar gelegd zijn, van een stukje van het Amazonegebied. Geheel ingenomen door hun studieobject proberen ze middels de kaarten het landschap in hun grip te krijgen, wijzen ze op punten die kleurschakeringen vertonen die op hun beurt mogelijkwijs duiden op veranderingen in bodem of plantengroei. Ondanks het feit dat de dingen die ze met hun wijsvingers aanduiden, afwezig zijn, spreken ze erover alsof zij even reëel aanwezig zijn als de tafel waarop de documenten uitgespreid liggen. Op de vraag of deze wetenschappers iets zien, antwoordt Latour (1998): “No, since what is designated is absent; yes, since they can relate to their field site through a long series of intermediary steps” (p. 419)³⁹⁰. Ook in het fresco van Fra Angelico zijn er deiktische vingers te zien, nl. die van de engel die wacht op de vrouwen die het graf bezoeken op de ochtend van Pasen. De rechterhand wijst naar het lege graf, de linkerhand naar een verschijning van de verrezen Christus, die zich achter de verbaasde vrouwen bevindt. Helemaal links knielt een monnik, Dominicus.

Zowel de vingers van wetenschappers op de foto, als die van de engel van het fresco wijzen op een afwezigheid, maar dan van een geheel ander type. Beide verwijzen naar een realiteit, maar dwingen ons tegelijkertijd om de setting waarin we ons bevinden te transcenderen. De kaarten op de tafel verwijzen naar het Amazonewoud, maar ook het fresco thematiseert volgens Latour dat het lege graf en eveneens het fresco op zich niet datgene zijn waarnaar men op zoek zou moeten gaan:

³⁹⁰ Beweren dat de wetenschappers werkelijk de natuur zien zoals zij is, is het vervangen van “an ‘iconophilic’ understanding of science” door “an ‘idolatry’ of science” (Latour, 1998, p. 419).

The tomb is empty and the whole message of the angel is to convince the holy women that this is *not* what they should look at: 'Why do you look for the living among the dead! He is not here, He has risen!' (Luke 24:6). The apparition of Christ, designated by the angel's left hand, is not more visible and cannot be substituted for the empty tomb, since the women do not see the glorious body of Christ, only the monk in the flesh – and now the visitor – can see it. But what is there to see? More absence, since the same angel's warning applies to the flat painted surface of the fresco: 'do not look here, this is not what is in question, beware. (Latour, 1998, p. 421)³⁹¹

Both are pointing at features absent from the scene of the action; both are transcendent since they designate features beyond the inscription; both are non-realistic since they work by transforming deeply the representation. (Latour, 1998, p. 429)

De fout die zowel de wetenschapper als de gelovige kan maken, is om op de beelden zelf te blijven focussen (*freeze-frame*) – wat Latour als idolatrie bestempelt - in plaats van op de bewegingen, passages en transitieën waarmee zij gepaard gaan – wat hij aanduidt als iconofilie³⁹². Iconofielen hebben oog voor de serie van transformaties waarbinnen elk beeld slechts een tijdelijk frame uitmaakt.

De serie van transformaties die in wetenschap werkzaam zijn, probeert in ketens van instrumenten, kaarten, berekeningen, modellen enz. de werkelijkheid in kaart te brengen, te representeren³⁹³. De transformatie van datgene wat reeds aanwezig is, maar niet (meer) gezien wordt, (opnieuw) onder de aandacht te brengen, te 're-representeren'.

³⁹¹ Engelen, deze hemelse koeriers, zijn daarom meestal geen boodschappers, maar metaboodschappers (Latour, 2001, p. 19). Zij hebben eerder een metalinguale functie. De boodschap (*message*), die ze brengen, is met andere woorden niet anders of nieuw in de zin dat ze nieuwe informatie inhoud (*content*) aanbrengt, maar ze zeggen iets over de boodschap zelf, hoe deze moet worden geïnterpreteerd. In het geval van het lege graf: "Watch out! Take care! He's not here! That isn't the question! You're the one this is about! . . ." (2001, p. 19). Daarin ligt hun rol.

³⁹² Iconoclasten dromen dan weer van een ongemedieerde toegang tot de waarheid door een complete afwezigheid van beelden. Een kleine historische uitweiding: het Tweede Concilie van Nicea (787) stipuleerde dat iconenverering (opnieuw) werd ingevoerd: de verering (*δουλεία*) van Christus, Maria en heiligen was toegestaan, de aanbidding (*λατρεία*) ervan niet, dit komt alleen God toe.

³⁹³ In het wetenschappelijke bedrijf zijn volgens Latour nooit directe data voorhanden. Feiten worden gefabriceerd, maar dit wil niet zeggen dat ze niet aan de realiteit raken. Wel kunnen feiten alleen maar zichtbaar worden gemaakt door een hele aaneenschakeling van observaties, getallen, grafieken, papers enz. : "Demanding that scientists tell the truth directly, with no laboratory, no instruments, no equipment, no processing of data, no writing of articles, no conferences or debates, at once, extemporaneously, naked, for all to see, without stammering nor babbling, would be senseless" (Latour, 2003, p. 147). Het traditionele wetenschappelijke epistemologische model promoot een zo

5.6.3.5.2.2. Latour: *felicity conditions* van [REL]

5.6.3.5.2.2.1. Het liefdesdiscours als model voor [REL]

Hoe moeten we de religieuze bestaanswijze [REL] volgens Latour begrijpen? Om dit inzichtelijk te maken gebruikt hij het voorbeeld van het amoureuze discours. Liefde is een centraal motief in het christendom en het is in de taal van de (wereldse) liefde, de liefde van de ene persoon voor de ander, waarin Latour meent een soort model³⁹⁴ te hebben gevonden van de *felicity conditions* van het religieuze taalgebruik. Hij geeft hiervoor het volgende voorbeeld (2013a, p.33): een vrouw vraagt aan haar geliefde ‘Hou je van mij?’ en deze antwoordt (zonder ironie) ‘Ja, maar je weet dit al, ik heb het je vorig jaar gezegd’. Dan voel je dat er iets schort in hun communicatie.

Il a pris la requête amoureuse pour une demande d’information, comme s’il s’avisait de tracer un chemin à travers l’espace-temps, en rejoignant, par le truchement d’un document, d’une carte, le territoire lointain de ce jour où il s’est officiellement déclaré. A la qualité de sa réponse, tout spectateur impartial comprendrait que l’amant n’a rien compris. C’est que l’amie ne lui demandait pas s’il *avait* aimée, mais s’il l’aime *maintenant*. (Latour, 2013a, p. 33)

Maar stel dat de geliefde de vraag van de vrouw wel goed had begrepen en – weliswaar met een andere toon of blik of een ander gebaar - met eventueel exact dezelfde woorden als een jaar voordien ‘Ik hou van je’ had gezegd en de taalhandeling correct had uitgevoerd. Dan zou de vrouw haar vraag wel beantwoord weten. Waarom? Wat gebeurt hier eigenlijk? Als we de zinnen uit het verleden en het heden met elkaar zouden vergelijken, zouden we moeten concluderen dat er in feite niets nieuws wordt toegevoegd. “Son contenu informationnel, pour parler comme les informaticiens, serait nul”, zo stelt Latour (2013a, p. 36). Dit is reeds een eerste aanwijzing : « les paroles qu’on appelle religieuses *n’ont aucune référence* – pas plus que les échanges amoureux » (p. 36). We moeten hierbij wel de belangrijke nuance maken dat Latour *référence* in een specifieke betekenis gebruikt, nl. in de zin dat het naar precies omschreven informatie zou verwijzen zoals we dat in het wetenschappelijke discours kennen: “Elles [les paroles religieuses] possèdent donc bel et bien du référent, au sens ordinaire du terme. Mais

direct mogelijke toegang tot waarheid volgens de dichotomie dat iets is reëel of geconstrueerd is. Tegenover dit [DC]-ideaal stelt Latour dat er enkel contact met de werkelijkheid kan worden gemaakt dankzij allerlei mediators (instrumenten, modellen enz.) die de feiten helpen construeren: “plus on interfère dans la production des faits, meilleurs ils sont” (Latour, 2004b, p. 169).

³⁹⁴ Latour spreekt over een “template” (2005d, p. 31) of een “modèle réduit”, een schaalmodel (2013a, p. 136).

elles n'ont pas de référent au sens précis que l'étude des sciences a permis de définir » (Latour, 2013a, p. 36)

Wat gebeurt er dan wel ? De geliefden zullen zeggen dat – eventueel na een moeilijke en lastige periode van afstand - het uitspreken van deze woorden hen 'dezelfde' liefde laten ervaren die ze vroeger hebben ondervonden. Latour wijst er echter op dat deze 'zelfde' liefde een specifieke vorm aanneemt, niet de vorm van bijvoorbeeld een goudstuk dat men na jaren terugvindt onder het matras, van een bepaalde 'substantie' die doorheen tijd (en ruimte) dezelfde, stabiel, identiek is gebleven. Als de geliefden zeggen dat ze 'dezelfde' liefde hebben teruggevonden, bedoelen ze iets anders; zij weten maar al te goed dat zowel zichzelf als de omstandigheden veranderd zijn. Er gebeurt dus iets anders:

Cet universel-là [le 'même' amour] ressemble si peu à l'autre [la 'même' substance] que, loin d'être stable lorsqu'il descend du passé vers le présent, il part du présent et remonte vers le passé dont il modifie et approfondit l'assise . . . Cette inversion des figures usuelles du temps, les amants la ressentent bien puisqu'ils peuvent dire sans mentir que l'amour qui les anime maintenant comme s'il avait duré toujours est infiniment plus fort, plus profond, plus solide, qu'il les rapproche bien davantage encore qu'à leurs débuts. A un point tel qu'il leur redonne le sentiment fulgurant que c'est enfin maintenant pour *la première fois* qu'ils comprennent ce qui leur est arrivé *depuis toujours*. (Latour, 2013a, p. 58).

Door de tot cliché verworpen woorden 'Ik hou van je' uit te spreken, bevestigt de man hun liefde en wordt de band, de eenheid hersteld: "Words of Love have the particular feature of endowing the person to whom they are addressed with the existence and unity that person has lacked" (Latour, 2013b, p. 302).

How could anyone who had never received such gifts feel like a person? Who could feel like *someone* without having been addressed in this way? What wretchedness, never to have aroused anything but indifference! For we don't draw the certainty of existing and being close, of being unified and complete from our own resources but from elsewhere: we receive it as an always unmerited gift that circulates through the narrow channel of these salutary words. Our experiences as recipients of such gifts is what gives us the confidence to start over, again and again. (Latour, 2013b, pp. 302-303)

Een centrale term die Latour vaak gebruikt om de vernieuwende kracht van religie aan te duiden is het woord 'reprise': "[R]eligion is reprise par excellence" (Latour, 2013b, p. 306). Ook de liefdesrelatie uit Latours voorbeeld kan slechts worden hersteld en blijven bestaan door een *reprise* van de oorspronkelijke liefdesverklaring van de man. Hiertoe kan hij echter niet zomaar – op machinale wijze - de woorden herhalen die hij ooit heeft uitgesproken, maar moet hij de woorden zo transformeren dat ze consistent blijven met wat er voordien was.

Voor Latour is religie niet iets dat een bepaalde, boventijdelijke informatie-inhoud overbrengt, maar eerder iets dat een bepaald effect teweeg brengt doorheen de tijd, iets dat ons transformeert, bekeert. Vanuit religie begrepen als *reprise* herhalen we een heilige tekst, een ritueel uit de traditie enz., maar deze doen daarbij aanspraken op ons handelingsvermogen op dit moment, in het heden:

[R]eligion is . . . the ceaseless renewal of speech by speech itself. This is its own enlightenment: it starts over , it begins again, it goes back to the starting point time after time, it repeats itself, it improvises, it innovates: moreover, it never stops describing itself, self-reflexively, as Word. (Latour, 2013b, p. 306)

5.6.3.5.2.2. Woorden die vernieuwen

Hoe moeten we het religieuze discours [REL] volgens Latour begrijpen? Om dit inzichtelijk te maken gebruikt hij, zoals ik reeds heb toegelicht (cf. 5.6.2.2.), het voorbeeld van het amoureuze discours. Daarin werd duidelijk dat het om woorden gaat “*that bear beings capable of renewing those to whom they are addressed . . . these words resuscitate those to whom they are addressed – in the etymological sense, that is, they arouse them anew, get them moving again*” (Latour, 2013b, p. 303).

Men verwondert er zich misschien over dat Latour zo makkelijk een bypass aanbrengt tussen de taal van geliefden en die van religie, maar voor hem gaat het erom om de verschillende *beings* juist te benoemen. De ervaring van liefde is de empirische grondslag van [REL] (De Vries, 2016, p. 179). In bepaalde religieuze tradities worden wezens die niet louter boodschappen (informatie) overbrengen, maar ook de ziel beroeren engelen genoemd. Mensen die zweren bij *Double Click communicatie* [DC] en enkel pure (volgens Latour onbestaande) informatieoverdracht (*displacements*) naar waarde schatten, zullen hierbij meewarig met de ogen rollen: « Des messagers qui transportent des messages sans autre contenu que la transformation des personnes, vous devez être hors de vous ! » « ‘Hors de nous’, nous le sommes en effet... », repliceert Latour (Franstalige versie van 2013b, p. 303 op <http://modesofexistence.org/>). Meer nog, zo legt hij uit a.d.h.v. het voorbeeld bij uitstek, de visitatie van de engel Gabriël, de aartsengel overrompelt niet alleen de ziel van de jonge Maria, maar hij laat haar ook het leven schenken aan het leven zelf. Dit omschrijft goed de *beings* die gelinkt zijn aan een welbepaald type van woorden die de personen tot wie ze gericht zijn, kunnen veranderen (*convert*). [REL] is een *mode of existence* die in exact de tegenovergestelde richting van [REF] wijst. Religieus taalgebruik verwijst niet naar een veraf gelegen entiteit, ‘God’, of, in de taal van geliefden, de liefde die zij *hadden*, maar het stelt iets, een persoon, liefde, aanwezig, present. Het voert ons niet achterwaarts, maar voorwaarts, naar vernieuwing, naar het ‘einde der tijden’: “To reach the end times is not to go more deeply into the issue of substance, it is to convert” (Latour, 2016a, p. 319).

De *felicity conditions* bij het uitspreken van de zin ‘Ik hou van je’ houden in dat het uitzeggen ervan als het ware een ‘geschenk’ is en dat met dit geschenk zowel de persoon van degene die geeft, als de persoon van degene die krijgt, gestalte wordt gegeven: “The word ‘present’ also means that both are present to one another, or in the presence of one another – instead of being ‘absent’ as in many other interactions where we are foreign to one another” (Latour, 1998, p. 428). De woorden die worden uitgesproken, brengen de personen *opnieuw* (“*again and anew*”) in de aanwezigheid van elkaar. Zij worden ‘gere-presenteerd’³⁹⁵.

Latour gebruikt Fra Angelico’s *Verrijzenis van Christus en vrouwen aan het graf* om duidelijk te maken waar het volgens hem in [REL] om gaat. Hij wijst erop dat niemand, geen enkele sterveling, de monnik noch de vrouwen, de verrezen Christus kan zien³⁹⁶. De engel wil ook niet aangeven dat men *in plaats van* naar het lege graf naar het beeld van Christus moet kijken, wel integendeel, zo stelt Latour ferm. Dit zou idolatrie zijn: de illusie dat men de waarheid heeft gevonden in (het beeld van) een of andere onveranderlijke substantie of iets louter spiritueels of immaterieels. De pijl van de beweging die – als het goed zit – door de religieuze afbeelding van het fresco wordt teweegebracht, is gericht op onszelf, de kijker, de ontvanger van de boodschap:

For the viewer, seeing is no longer the accessing of a substance beyond the present setting, but *being designated* now, here, in the flesh, as someone receiving freely the gift of life anew . . . What is designated by the fingers of the angel is visible only by . . . looking not among the dead but among the living, not at the past but at the present. (Latour, 1998, p. 431)

In lijn met deze analyse is het volgens Latour (1998) dan ook een vergissing, begaan door menig kunsthistoricus, om kunstwerken als dit fresco van Fra Angelico te interpreteren als een werk *over* een of andere scène uit het Nieuwe Testament, als een representatie van een Bijbelpassage, als iets dat refereert naar een specifieke gebeurtenis in historisch-wetenschappelijke zin (p. 432). Deze religieuze taferelen ‘re-presenteren’ de betekenissen, die eventueel vergeten waren of niet meer werden begrepen, maar die nu opnieuw kunnen worden onderkend.

In beide gevallen, [REF] en [REL], is een sprake van een vertaling (*traduction*), een transformatie en het behoud van een constante, maar de invulling die aan deze drie woorden wordt gegeven, verschilt volledig. In het geval van [REF] moeten de verschillende wijzen waarop informatie wordt genoteerd zo op elkaar aansluiten dat ze altijd congruent met elkaar blijven om op die

³⁹⁵ In het wetenschappelijke bedrijf wordt informatie telkens geëncrypeerd en zodoende op een andere wijze gerepresenteerd. Dit is een proces dat Latour aanduidt als ‘re-representation’.

³⁹⁶ Op gelijkaardige wijze kan in Piero della Francesca’s *Annunciazione* Maria de engel niet zien (cf. 5.6.3.3.4.).

manier steeds toegang te hebben tot het (verre) onderzoeksobject waarop ze betrekking hebben. Conform deze werkwijze tekent zich een rij van referenties af die leiden tot een ontdekking (*découverte*). In het regime van [REL] moeten de informatie-inhouden die doorgegeven worden, niet congruent zijn: er is immers geen informatie die wordt doorgegeven. Er is wel een boodschap, maar de kern ervan ligt niet zozeer in haar denotatieve inhoud, maar eerder in wat zij teweegbrengt: een transformatie.

De religieuze boodschap is gericht op het hier en nu, niet op het verleden (Latour, 2013a, p. 66). De vrouw die haar man vraagt of hij nog van haar houdt, heeft het ook niet over het verleden, maar over het heden. Op soortgelijke wijze voegen geschiedkundige ontdekkingen niets wezenlijks toe aan de religieuze waarheid. De waarheid over het verhaal van de zondvloed is bijvoorbeeld ook niet te vinden op de berg Ararat waar geregeld expedities naartoe gestuurd worden om de ark van Noach te vinden. Zelfs als we ervan restanten zouden vinden, welke conclusies zouden we daaraan kunnen verbinden, zo vraagt Latour (2013a) zich af: “Rien de plus que l’existence, sur le sommet d’une montagne, d’un morceau de bois daté au carbone 14. Et alors? En quoi, cela m’importe-t-il?” (p. 104). De boodschap van religie is niet te vinden in zijn wetenschappelijke of geschiedkundige waarheidsaanspraken; het resultaat daarvan zou maar pover zijn:

[L]a religion, au de lieu de se rapprocher de nous, s’éloigne encore davantage dans le temps: on n’a plus devant soi que quelques bribes de phrases araméennes prononcées par un certain ‘Ioshua’, natif peut-être de Nazareth, surchargées de notes en bas de page. (Latour, 2013a, p. 111)

5.6.3.5.2.2.3. Het religieuze woord heeft nood aan reprise

Laten we even terugkeren naar *Saint Luc peignant le portrait de la Vierge* van Le Bault (cf. 5.6.3.6.2.1.1.). Indien de gelovige het gevoel heeft dat dit een waarheidsgetrouw schilderij is, dan moet de waarheid niet afgewogen worden aan de hand van de precisie waarmee het geschilderde beeld van Maria zou overeenkomen met het echte beeld van Maria, d.w.z. aan de wijze waarop ze er mogelijkwerwijs werkelijk heeft uitgezien. De waarheidsgetrouwheid van [REL] situeert zich op een ander vlak: “Si le spectateur se sent davantage *fidèle* c’est que la peinture en effet a *fidèlement re-présenté*, c’est-à-dire qu’elle lui a offert de nouveau une chance de saisir maintenant le contenu sans contenu de la foi » (Latour, 2007a, p. 236). Er wordt iets opnieuw tegenwoordig gesteld, niet als een letterlijke herhaling, maar als *reprise*, immers “religion is reprise par excellence” (Latour, 2013b, p. 306). Wat blijft verder bestaan in de *mode of existence* van religie is *hetzelfde*, maar altijd hernieuwd: “Isn’t it the very name of Reprise that is given to “God”: “The one that is, that was, and that is to come?” (Latour, 2013b, p. 313). Meer nog, *religious beings*, moeten voortdurend vernieuwd en geïnnoveerd worden om te kunnen worden

begrepen, om hun transformatorische werking niet te verliezen³⁹⁷. Dit is ook de kritiek die Latour formuleert op de kerk als instituut en de theologie:

It [religious speech] too is then a mode of existence, a particular form of alteration of being, and that is why it is so far removed from 'the religious phenomenon' or from the institution of religion . . . The very institution that for such a long time had understood the linking between reprise, invention, and expansion of its content – before brutally interrupting its course. (Latour, 2013b, p. 306)

En cessant de traduire on a cessé de conserver, voilà ce qui a détraqué le moulin à paroles, le moulin à prières. (Latour, 2013a, p. 22)

Een voorbeeld dat Latour (2007a) geeft van de manier waarop de Kerk niet heeft begrepen dat *reprise* een wezenlijk kenmerk van de religieuze *mode of existence* is, is de zogenaamde 'ritenstrijd' (ca.1645 – 1742) (p. 237). Dit was een conflict binnen de Rooms-Katholieke Kerk – meer bepaald tussen de jezuïeten enerzijds en de dominicanen, franciscanen en de Heilige Stoel anderzijds – over de vraag of het wel geoorloofd was om bepaalde gebruiken en riten bij de missie in China aan te passen aan de plaatselijke cultuur. De jezuïeten beklagden er zich o.a. over dat ze onder druk van de predikheren de consecratieformule in het Latijn moesten opzeggen: 'Hoc est enim corpus meum.' In de oren van de Chinezen klonk dit als 'Ho-cu ye-su-tu ye-nim co-lo-pu-su me-um', wat in het Chinees zoveel betekent als: 'emanatie, antiek, heer, dienst, regel, mooi, rust, elk, weg, vluchten, ding, mediteren, groen, weidelanden.'³⁹⁸ Waar is nu de grootste godslastering in gelegen, zo vroegen de jezuïeten zich af, in het afdreunen van een ratjetoe van woorden waar kop noch staart aan vast te knopen viel, of in het vertalen van de Latijnse formule in het Chinees? Twee definities van getrouwheid en verraad liggen hier ter discussie, aldus Latour. Ofwel hernemen de jezuïeten de boodschap in het Chinees, maar plegen ze verraad aan de letterlijke inhoud van de boodschap; ofwel imiteren ze de predikheren en herhalen ze woord voor woord de Latijnse spreuk, maar dan staken ze de beweging, de transformatie van de boodschap van de ene taal in de andere. De jezuïeten moesten uiteindelijk het onderspit delven, de boodschap moest als een kostbare Romeinse schat, onaangetast, zonder deformatie worden overgebracht. Om de vergelijking met het liefdesdiscours terug op te nemen: het volstond blijkbaar dat de opname van de oorspronkelijke liefdesverklaring terug letterlijk en onveranderd werd afgespeeld.

Maar is dit niet een totale ommekeer van het verhaal van Pinksteren (Latour, 2001, p. 25), wanneer de Heilige Geest ervoor zorgde dat iedereen in zijn eigen taal dezelfde boodschap kon horen! Is dit in feite geen inbreuk van het tweede gebod: 'Gij zult de naam van Jahwe uw God

³⁹⁷ Daarom vindt Latour (2013a) ook elke discussie over wat het meest authentiek of oorspronkelijk is, heilloos: "On m'a encombré l'esprit de cette grande affaire de l'authentique et de l'inauthentique, de l'original et de la copie, de l'antique et du toc . . . L'original n'est pas dans le passé mais dans le présent, toujours dans le présent, le seul bien que nous ayons » (p. 113).

³⁹⁸ Latour verwijst voor de beschrijving van deze kwestie naar *Les Jésuites en Chine: la querelle des rites* van R. Etienne.

niet lichtvaardig gebruiken' (Exodus 20:7) (Latour, 2013a, p. 24). God wordt tevergeefs ter sprake gebracht, de boodschap kan geen vrucht dragen, want zij valt naast de weg tussen de rotsen. "Manna poisons as soon as someone tries to hoard it" (Latour, 2013b, p. 313). De boodschap moet immers telkens opnieuw worden hernomen en vertaald. *Reprise* is voor Latour een van de wezenlijke *felicity conditions* van [REL]:

Quand l'Écriture dit que, à la Pentecôte, chacun comprenait la bonne nouvelle, la reprise de l'ancien message, le renouvellement de la doctrine jusque-là défraîchie, bref l'Évangile *dans sa propre langue*, on saisit bien les conditions de félicité de cet acte de parole des apôtres. (Latour, 2013a, p.52)

Luidt het gezegde echter niet *traduttore traditore*, zouden critici kunnen opwerpen. Maar waaraan wordt dan verraad gepleegd, de Geest of de Letter, zo vraagt Latour zich op zijn beurt af. Heeft de ontwikkeling van Kerk trouwens niet altijd getuigd van deze *reprise*:

If God had been so good as an expression of the faith, then why retell it through the verb of Christ? And if Christ had been so definitive an expression, then why should the Holy Spirit be invoked to renew the meaning? And of the Holy Spirit was so accurate a statement, then it would be in vain that the Church has been deploying its hesitations over the erratic course of history. (Latour, 2001, p. 26)

De *reprise* van het leven gevende Woord kan niet steunen op een substantie (Latour, 2013b, p.306; cf. supra). Pogingen om dit toch nog te doen zijn onbegrijpelijk geworden, aldus Latour. Zo geeft hij het voorbeeld van het dogma van de 'incarnatie van een God die mens geworden is' (2013a, p. 158): een 'God' 'verlost' de 'zondige mensheid' door 'zijn enige Zoon' te sturen waarvan de 'kruisdood' en vervolgens de 'herrijzenis' uiteindelijk de wereld 'redt'. Zo geformuleerd wordt het een soort van spookverhaal dat zijn betekenis voor hedendaagse oren heeft verloren, aldus Latour. In het beste geval is het nog een dor geloofsartikel dat afgerateld wordt, in het slechtste geval mikpunt van spot... omdat men de toetssteen ervan niet meer heeft. Op gelijkaardige wijze is het woord 'God' voor velen onbegrijpelijk geworden. "The word 'God' cannot designate a substance; it designates, rather, the renewal of a subsistence, that is constantly at risk", zo verklaart Latour (2013b, p. 309). Net omdat de religieuze *beings* keer op keer moeten worden vernieuwd, zijn ze zo fragiel, zoniet verliezen ze hun betekenis of verdwijnen ze. Telkens weer moet het Woord worden geïnterpreteerd en leven worden ingeblazen. Zou men het woord 'God' dan ook niet beter vervangen door iets wat hetzelfde uitdrukt, maar op een andere wijze, zo vraagt Latour zich af:

Si l'on voulait vraiment traduire dans le vocabulaire d'aujourd'hui ce dont on parlait jadis en prononçant le mot 'Dieu', il faudrait rechercher non pas du côté d'un nouvel être à lui substituer, mais plutôt vers ce qui procure à tous le même sentiment

d'indiscutable familiarité . . . Le sens du mot D. ne provient donc pas du vocable choisi comme point de départ mais de la secousse qui le suit. (Latour, 2013a, p. 12)³⁹⁹

Latour stelt voor om niet langer te vertrekken van de substantie (God), om 'af te dalen' en te starten bij de attributen, d.w.z. de woorden en daden, het concrete leven dat Jezus ons voorgeleefd heeft. Dan krijgt het dogma terug haar vitale betekenis terug.

Suis-je capable de parler de ce qui n'est pas éloigné mais proche, pas spirituel mais charnel, pas mort mais vivant ? Et cela dont je parle, cette parole même, n'est-elle pas capable de redresser ceux à qui je m'adresse, au point que les expressions 'sauvés', 'rachetés', 'ressuscités' leur paraissent à nouveau justes . . . ? (Latour, 2013a, pp. 158-159)

5.6.3.5.3. Afsluitende reflecties

5.6.3.5.3.1. De zoektocht naar een vernieuwd religieus spreken

Hoe kunnen we het religieuze nog ter sprake brengen? Latour (2005d) schrijft gedecideerd: "Religion . . . , in my corner of the world, has become impossible to enunciate" (p. 27). In het moderne Westen is dit niet langer een evidentie. De Duitse theologe Dorothee Sölle verwoordt deze malaise als volgt in *God heeft mensen nodig: een theologie van de schepping*:

De traditionele uitdrukkingsvormen op de manier van 'Geprezen zij God, de Almachtige' biedt steeds minder bevrediging. We zijn op weg naar een andere taal, omdat de gaandeweg sleets geworden vormen van aanbidding van de almacht ons niets meer zeggen en wij anderzijds het bij deze tijd behorende onvermogen tot lof op de schepping, dit stom-zijn, dat voortkomt uit de vertwijfeling, niet meer willen accepteren . . . We zijn nog steeds op zoek naar nieuwe namen voor God en nieuwe uitdrukkingsvormen voor datgene, wat ons zonder meer regardeert. (Sölle, 2000, p. 72)

Zowel Latour als Taylor gaan op zoek naar een manier om het religieuze opnieuw te articuleren. Taylor zoekt uitwegen in wat hij subtiele talen noemt⁴⁰⁰. Volgens hem zijn er verschillende

³⁹⁹ Een gelijkaardige uitspraak vinden we in een interview met Paulson (2018, vraag 19): "I was raised in the [Rudolf] Bultmann tradition of exegesis, and belief is a misreading of how the text is supposed to affect you. I mean, do you believe in the Virgin Mary's Immaculate Conception? Not for one minute, if you ask me. But if you ask what produced this belief, then I could point to the moment in the history of the Church when it was important to produce this interpretation."

⁴⁰⁰ Latour (2013a) erkent dat religie en kunst dicht bij elkaar liggen (p. 121 e.v.): beide informeren ons niet over de stand van de wereld zoals de wetenschappen dit doen, beide hangen af van participatie van de toehoorder/toeschouwer om werkelijk begrepen te worden. Toch waarschuwt hij ervoor om ze niet

pogingen ondernomen om het contact te herstellen met morele en spirituele bronnen door o.a. (post)romantische en modernistische literatoren⁴⁰¹.

Het blijft een precaire onderneming omdat de vanzelfsprekende achtergrond van vroegere tijden verdwenen is. *Sources of the Self* en *A Secular Age* zijn minutieuze cultuurfilosofische analyses van het zigzagtracé dat het Westen in het moderniserings- en seculariseringsproces heeft afgelegd. Taylor heeft in het spoor van andere denkers de evolutie geschetst vanaf de axiale omwenteling over het nominalisme en het deïsme tot aan het moderne exclusieve humanisme waarin God of het transcendente geleidelijk aan los komen te staan van de wereld en uiteindelijk nagenoeg verdwijnen (cf. *the great disembedding*). Maar dit was niet de volledige verklaring voor het verdwijnen van God (cf. het Othello-syndroom, zie 5.6.3.2.1.): naast de natuurwetenschappelijke ontwikkelingen ontstond er ook een nieuwe morele code waarin het onthechte, rationele individu centraal staat. God of het transcendente kon / kan nog maar moeilijk ter sprake worden gebracht. Hij is ofwel getransformeerd in de totaal Andere (postmoderne neo-Nietzscheanen) ofwel is Hij buiten de omlijsting gevallen van het moderne wereldbeeld waarbinnen we leven. Geformuleerd binnen de Othello-analogie typeert Taylor (2007a) de situatie als volgt: “Desdemona’s voice must be very faint within the modern horizon. This is the new view of the human epistemic predicament . . . Desdemona’s voice suffers from the blight of systematic distrust” (p. 568).

Ook Latour erkent dat het niet meer vanzelfsprekend is om het religieuze ter sprake te brengen, of preciezer, om religieus te spreken. Vanaf het moment dat de moderne mens dit probeert te doen, overvalt hem een verlegenheid om nog te spreken, vindt hij amper nog de woorden om dit nog te doen. Wat is er toch gebeurd met het Woord dat vroeger zo ongedwongen, vruchtbaar en verlossend was en dat nu verschrompelt op onze tong nog vooraleer we er uiting hebben aan kunnen geven?

Pourquoi ce qui pour lui était si vivant devient-il mortifère quand il s’efforce d’en parler à d’autres – par exemple à ses enfants? Par quelle monstrueuse métamorphose ce qui avait tellement de sens devient-il proprement *insensé*, comme une bouffée de mots qui gèle par froid sibérien sur les lèvres des convicts ? (Latour, 2013a, p. 8)

Het religieuze woord is fragiel en niet makkelijk terug tot leven te wekken. Hoe kunnen we Desdemona/de geïncarneerde God (Taylor) of de *religious beings* (Latour) terug hun stem geven?

door elkaar te halen: kunst is volgens hem vaak te raadselachtig, te innoverend, te pervers, zij leidt ons te zeer naar het vreemde, datgene wat veraf is... om een religieuze werking te hebben.

⁴⁰¹ Taylor (2010b) zoekt zelf ook aansluiting bij deze schrijvers: “I’m a hopeless German romantic of the 1790s. I resonate with Herder’s idea of humanity as the orchestra, in which all the differences between human beings could ultimately sound together in harmony” (p. 320).

5.6.3.5.3.2. *Taal mengen is gif mengen*

Religieuze taal verklaart niets, beeldt geen stand van de werkelijkheid af. Religieus taalgebruik, net zoals elk ander taalgebruik, heeft haar eigen interne regels of “keys” / “conditions of veridiction” (Latour). Empirisch verifieerbare vragen (‘Op hoeveel graden Celsius kookt water?’) en logisch deductieve vragen (‘Hoeveel graden zijn de hoeken van de driehoek?’) krijgen een empirisch verifieerbaar antwoord (‘100°C bij 1 atmosfeer’) en een logisch deductief antwoord (180°). Maar religieus-existentiële vragen kunnen we niet benaderen in empirische of logische termen. Doen we dat toch, dan zijn hopeloze misverstanden (cf. Latours “category mistakes”) het gevolg. “Taal mengen is gif mengen”, zou Wittgenstein ooit hebben gezegd (Vanheeswijck, 2014a, p. 963). Zo wordt tijdens het sacrament van het doopsel de gelovige doorheen het doopwater herboren tot een nieuw leven, waarin hij plaats geeft aan God. Het zou onzinnig zijn om te stellen dat na dit ritueel de fysische en vitale parameters van de dopeling eigenlijk ongewijzigd zijn gebleven. “Niemand wordt gedoopt met H₂O” (Van Herck & Loobuyck, 2015, p. 233). Op gelijkaardige wijze is het volgens Latour onzinnig om rationeel-wetenschappelijke vragen te stellen bij een verhaal als dat van de ark van Noach:

Mais supposons maintenant que . . . nous soyons saisis par le prurit de la rationalisation au point de nous demander : ‘Au fait, quelle taille devait posséder l’arche de Noé pour abriter à l’aise tous les couples d’animaux ? En quel bois était-elle construite ? Quelle quantité de foin Noé et ses fils avaient-ils dû stocker ? Comment ont-ils évité la dissémination rapide des épidémies dans un espace aussi confiné ?’ En posant de telles questions, nous sentons bien que quelque chose cloche, qu’il y a comme une dissonance, un désaccord, que nous avons commis une faute de raisonnement. (Latour, 2013a, p. 102)

Een uitspraak als ‘Ik geloof in God’ moet dan ook niet worden begrepen als een verwijzing (cf. Latours [REF]) naar een objectief bestaan van een entiteit als een wetenschappelijk, feitelijk gegeven. Religieuze verwijzingen, zoals de verrijzenis, moeten niet begrepen worden als een falsifieerbare hypothese die historisch of fysisch moet worden onderzocht. Op dit vlak leunt hij aan bij wat Wittgenstein zegt in zijn *Colleges over religieus geloof*:

Als de vraag rijst of er een god of God bestaat, speelt deze vraag een heel andere rol dan de vraag naar het bestaan van enig persoon of voorwerp waarvan ik ooit gehoord heb . . . Ook is er dit opmerkelijke gebruik van het woord ‘gelooven’. Men praat over geloven en daarbij gebruikt men dit woord ‘gelooven’ niet zoals men het gewoonlijk doet. Je zou kunnen zeggen (bij normaal gebruik): “je gelooft alleen maar – och...”. Hier wordt het heel anders gebruikt; anderzijds wordt het niet gebruikt zoals we over het algemeen het woord ‘weten’ gebruiken. (Wittgenstein, 1998, p. 101)

Wat in God geloven ook moge betekenen, het kan niet zijn: in iets geloven dat we kunnen toetsen of waarvoor we methoden kunnen vinden om het te toetsen. (Wittgenstein, 1998, p. 101)

De discussie over wat religie nu precies is, houdt ook verband met de vraag naar wat eigen is aan religie/levensbeschouwelijk spreken. Een vraag die dus ook Wittgenstein zich al stelde. Wanneer hij zijn *Tractatus* schreef, was hij ervan overtuigd dat taal niet bij machte was om over metafysische vragen iets te zeggen. De wereld bestaat volgens de vroege Wittgenstein uit enkelvoudige feiten en hun onderlinge configuraties ('standen van zaken', bv. het feit dat de stoel naast de tafel staat): "De feiten in de logische ruimte zijn de wereld" (stelling 1.13: 2022, p. 39). Een propositie heeft betekenis, omdat zij een 'mogelijke stand van zaken' in de werkelijkheid 'afbeeldt' (vandaar afbeeldingstheorie of *picture theory of meaning*)⁴⁰². Zij beeldt de werkelijkheid - uiteraard - niet letterlijk af, maar in de zin dat de propositie (die de relatie tussen namen bevat) dezelfde logische vorm heeft als de stand van zaken in de werkelijkheid (waar de dingen door een relatie met elkaar verbonden zijn)⁴⁰³. Betekenisvol is datgene wat op die wijze zegbaar is volgens Wittgenstein; wat onzegbaar is, is niet betekenisvol. Alleen empirische uitspraken zijn 'zinnig', elk ander taalgebruik is 'onzin' en daarover moet men zwijgen, zo luidt zijn beroemde frase: "Waarvan men niet spreken kan, daarover moet men zwijgen" (stelling 7: 2022, p. 183). Toch lijkt Wittgenstein er zich wel van bewust dat de wetenschappen en logisch-positivistische wijsbegeerte heel wat onbesproken laat: "Wij voelen dat zelfs wanneer alle *mogelijke* wetenschappelijke vragen beantwoord zijn, onze levensproblemen nog geheel niet zijn aangeroerd" (2022, p.181, 6.52). In de *Tractatus* maakt hij zelfs gewag van het mystieke: "Er bestaan zeer zeker onuitsprekelijke zaken. Dit *toont* zich, het is het mystieke" (stelling 6.522: 2022, p. 181).

5.6.3.5.3.3. Geen traditie zonder vernieuwing

⁴⁰² Uitspraken uit de alledaagse taal kunnen worden omgezet in logische uitspraken ('proposities'), die kunnen worden ontleed in 'atomaire of enkelvoudige proposities', die 'atomaire feiten' (dingen en hun eigenschappen) betreffen: "Het is duidelijk dat wij bij de analyse van zinnen moeten uitkomen op elementaire zinnen die uit namen in onmiddellijke verbinding bestaan" (stelling 4.221: 2022, p. 91). Deze elementaire proposities corresponderen met 'standen van zaken', d.w.z. met een elementaire samenhang van de dingen. Dingen worden op hun beurt benoemd door een naam; de betekenis van de naam is het ding in de werkelijkheid dat de naam benoemt (*meaning is reference*). Namen slaan dus de brug naar de werkelijkheid; we combineren ze tot proposities die verwijzen naar 'standen van zaken'.

⁴⁰³ Daarom noemt Wittgenstein bijvoorbeeld een partituur of de groeven in een grammofoonplaat een afbeelding van een muziekstuk: "De grammofoonplaat, de muzikale gedachte, het notenschrift en de geluidsgolven staan allemaal in die afbeeldende interne relatie tot elkaar die bestaat tussen taal en wereld. Ze hebben alle dezelfde logische bouw" (stelling 4.014: 2022, p. 69 en 71).

Latour (2013a) stelt dat vernieuwen cruciaal is als men het Woord wil laten verder bestaan; interpreteren, vernieuwen, vertalen, maar tegelijkertijd ook trouw blijven aan de boodschap: “Pas d’interprétation sans renouvellement. Aucun mot n’est repris tel quel, mais le sens, lui, circule à nouveau » (p. 24). Zo geeft hij het voorbeeld van de ‘hulpvaardige God’ (*Dieu secourable*). God is een woord dat voor velen vandaag onbegrijpelijk is geworden⁴⁰⁴. Door het woord God te blijven gebruiken, gaat men ervan uit dat men trouw is aan het geloof, maar verraaft men hiermee ook niet de eigenlijke betekenis die achter dit woord schuil gaat, zo vraagt Latour (2013a) zich af, en overtreedt men niet het tweede gebod: “Tu ne prononceras pas à faux le nom de D.” (p. 24)? Hij stelt zich dan ook de vraag of het woord God niet beter zou worden vernieuwd. “Le sens du mot D. ne provient donc pas du vocable choisi comme point de départ, mais de la secousse qui le suit” (p. 12). Tegelijkertijd geeft hij ook toe dat een fragiele onderneming is:

[C]omment . . . distinguer la paraphrase vaine de l’interprétation féconde? . . . Il n’y a pas de règle. Aucun truc. Il faut courir à chaque fois le même risque à chaque fois différent. Entre le rabâchage et la répétition, la différence est si fine que seul un ange peut s’y glisser, et dans ces nuances infinitésimales le diable aussi peut s’insinuer. (Latour, 2013a, p. 25)

Centraal binnen deze visie staat niet zozeer geloof als *belief*, maar eerder als *faith*. De gelovige die trouw (*faithful*) wil zijn aan een oorspronkelijke ervaring of gebeurtenis. Deze getrouwheid is op te vatten als een act van *reprise* (cf. Péguy, 5.6.2.2.2.) van een funderende gebeurtenis of ervaring *in* de wereld, *in deze tijd* en ruimte. Het is geen letterlijk herhalen van een gebeurtenis of boodschap als de locus van eenduidige waarheid, maar eerder van een aarzeling (*hésitation*) die de gelovige ervaart op het moment waarop hij voor de verantwoordelijkheid van de *reprise* wordt gesteld. Het is geen verlamdend twijfelen dat hem verhindert om tot handelen over te gaan, maar het impliceert dat hij geen vast ijkpunt of dogmatische zekerheid heeft waarop hij kan terugvallen; vanuit zijn religieuze houding is hij waakzaam en oplettend over de wijze waarop dit creatieve proces van *reprise* moet geschieden.

Ook Taylor (2007a) verwijst naar Péguy⁴⁰⁵ en diens notie van *fidélité*, die verwantschap vertoont met het concept van *reprise*: “a faithfulness to the tradition which precisely excluded just going back. Going back was a betrayal, because it replaced a creative continuation of the past with a mechanical reproduction of it” (p. 747). Ook Taylor wil de traditie niet op een behoudende of

⁴⁰⁴ Dit is ook het uitgangspunt Ignace Verhack (2011) in zijn boek *Wat bedoelen wij wanneer wij God zeggen?*: “In onze tijd is God verdwenen van de plaats waar hij voorheen onomzeilbaar was. Die plaats is nu leeg. Is het in onze cultuur met ‘god’ gedaan? Rest ons enkel nog een woord dat zijn betekenis voorgoed verloren heeft?” (p. 7). Verhack gaat op zoek naar sporen die aan het oude woord God nieuw leven kunnen geven.

⁴⁰⁵ De figuur van Péguy wordt uitvoerig besproken in het laatste deel van *A Secular Age*, ‘Conversions’. Volgens Epema (2018) laat Taylors samenvatting van het denken van Péguy zich lezen als zijn eigen theologie in een notendop (p. 218).

reactionaire wijze herstellen (cf. *retrieval*). Vele van zijn inzichten zijn geworteld in de christelijke traditie (met af en toe verwijzingen naar het boeddhisme) om een uitweg te zoeken uit de moderne malaise, maar wat hij voorstelt, is geen herhaling van een aantal conventionele recepten, maar een kritisch overdenken en vernieuwen van de traditie. Het is een *reprise*, om het met de woorden van Latour/Péguy te zeggen. Voor deze vernieuwing is hij op zoek naar ‘subtiële talen’, een vorm van taalgebruik “that addresses the fragility of what all of us, believers and unbelievers alike, most value in these times” (Taylor, 2011a, p. 186). De zoektocht naar deze subtiële talen moet dus ook niet in een strikt christelijk kader worden opgevat. Taylor grijpt niet klakkeloos terug naar de traditionele christelijke terminologie noch wil hij de ‘klassieke ontologie’ (*strong ontology*, cf. 5.5.1.3.1.) of de ‘traditionele metafysica’ rehabiliteren. Zijn uiteindelijke doel is om een ‘morele ontologie’ te ontwikkelen die hij omschrijft als een voorzichtige zoektocht naar “an ‘objective’ order in the classical sense of a publicly accessible reality . . . through personal, hence ‘subjective’⁴⁰⁶, resonance” (Taylor, 1989, p. 510).

Hiervoor zoekt hij inspiratie in de romantiek. Deze denkers en dichters reageerden tegen het beeld van het rationele individu dat zichzelf in zijn instrumentele, onthechte omgang met de wereld de toegang had ontegd tot een aantal fundamentele hoedanigheden die ons bestaan kenmerken: lichamelijkheid, emoties, de natuur enz. De expressieve kunsttheorie wil de mens terug koppelen aan een meeromvattende stroom van het leven en heeft in die zin een kosmische dimensie (Taylor, 1989, p. 377). Hiertoe ontwikkelden zij een eigen kunsttheorie waarbij ze niet langer de natuur of datgene wat al eerder als fenomeen bestond, wilden nabootsen (*mimesis*), maar de werkelijkheid opnieuw wilden scheppen: “[T]he work of art now doesn’t so much manifest something visible beyond itself as constitute itself as the locus of *manifestation* [nadruk toegevoegd]. Through art, what is hidden and unrevealed in nature becomes manifest” (Taylor, 1989, pp. 377-378). Kunst onthult, maar deze onthulling is niet slechts het kopiëren van wat eerder al vorm had aangenomen, maar vereist een hernieuwde verwoording. De romantici bepleiten dus geen verbeeldingskracht die reproductief is en die in herinnering brengt van wat we al hebben ervaren, maar creatief in de zin dat ze iets nieuws schept wat nog nooit eerder zo vertoond is.

5.6.3.5.4. *Belichaamd en geïncarneerd spreken*

Zowel Taylor als Latour benadrukken dat taal niet moet worden beperkt tot proza. Taylors constitutieve taalgebruik, waar religieuze taal ook onder valt, omhelst ook andere symbolisch-expressieve uitingvormen en zelfs lichaamstaal (cf. 5.6.1.5.2.). Ook Latour geeft aan dat zowel

⁴⁰⁶ Taylor benadrukt met klem dat er in deze onderneming het gevaar kan schuilen dat men afglijdt naar subjectivisme, dat men de bronnen in zichzelf situeert in plaats van daarbuiten, terwijl de inzet van deze opgave er net in bestaat dat men het subjectivisme te boven gaat.

de religieuze taal als het liefdesdiscours waarmee hij haar vergelijkt, niet tot taal in de strikte zin van het woord beperkt moet worden.

[S]uch injunctions [love injunctions] are in no way limited to the medium of speech: smiles, sighs, silences, hugs, gestures, gaze, postures, everything can relay the argument. (Latour, 2005d, p. 30).

[T]here exist forms of speech [c.q. religious speech] – and again it is not just language – that are able to transfer *persons* not information. (Latour, 2005d, p. 30)

Dit alles duidt op het belang dat zij hechten aan een zekere materialiteit in de uitdrukkingvormen: rituelen, religieuze gebouwen, kunstvoorwerpen, schilderijen, beelden, poëzie met haar beeldrijke taal. Het sluit aan bij de gedachte dat de waarde van religie niet zozeer moet worden gezocht in een onthecht, abstract discours over geloofsartikelen, maar dat zij verbonden is met een levende, concrete werkelijkheid. Daarom zal ik dit ook belichaamd en geïncarneerd spreken noemen.

Over de werkelijkheid kan niet uitputtend worden gesproken in een rationeel discours dat zich beperkt tot de feiten. Dit blijkt ook uit Latours achting voor Péguy en diens onderscheid tussen *histoire* (dat louter de feiten weergeeft) en *mémoire* (dat de werkelijkheid in al haar bonte aspecten tot spreken wil brengen) en de appreciatie die Taylor uitspreekt voor verhalende teksten. De wijze waarop een verhaal is geconstrueerd, kan inzichten tweebrengen die in niet-verhalende teksten of in een onthecht discours verloren gaan.

A story, whether fictional or historical, will also involve human motivations, actions, interactions, differences of character, longer-term conditions, things good and bad that happen to people – in short, the vicissitudes of fortune, mutual sympathy, antipathy, and a whole gamut of attitudes to others. (Taylor, 2016a, p. 295)

Een voorbeeld. Volgens Van Dale betekent collaboratie ‘samenwerking met de vijand’. In feite staan we met deze definitie niet erg veel verder in ons begrip hierover. Een roman of historisch relaas kunnen ons echter veel meer inzicht bijbrengen over de omstandigheden en de verschillende beweegredenen van collaboratie. Ook voor een moraalfilosofisch oordeel kan zo’n verhaal de complexe samenhang van de relaties, gevoelens en beslissingen laten zien en resulteren in een ander, genuanceerd (beter) begrip. Dus ook in de filosofie is zo’n subtiele taal onontbeerlijk, aldus Taylor (1989): “we delude ourselves if we think that philosophical or critical language for these matters is somehow more hard-edged and more free from personal index than that of poets or novelists. The subject doesn’t permit language which escapes personal resonance” (p. 512). Een verhaal leidt niet tot tijdloze waarheden die los van de vertelling geformuleerd kunnen worden. Net dan zou er iets essentieels verloren gaan, de verhalende context is immers cruciaal voor de betekenis.

Dit belichaamde, concrete karakter van taal vindt Taylor ook terug bij bepaalde romantici: een kunstwerk manifesteert iets, heeft betekenis, maar deze betekenis is niet los te denken van haar

belichaming. De romantici ontwikkelden in hun poëtica een eigen concept van het symbool (Taylor, 1989, p. 379). In tegenstelling tot een allegorisch begrip van de werkelijkheid, dat duidt op iets waar we ook rechtstreeks naar kunnen verwijzen, laat het symbool datgene wat erin is uitgedrukt, onze wereld binnenkomen. Eigen aan het symbool is dus dat het niet kan worden gezien als een extern teken dat los kan worden gezien van datgene waarnaar het verwijst. In het symbool wordt iets op een onreducerbare manier aanwezig, stelt ook De Dijn (2018): “Het symbool is niet een min of meer adequate representatie van het betekenisvolle (een louter beeld), het is een vorm van ‘reële aanwezigheid’” (p. 112). Ook hij stelt dat wat we mysterie, wonder, waarden enz. plegen te noemen, geen ijle hersenspinsels zijn, maar dat deze steeds een materieel karakter hebben. Ze zijn verbonden met welbepaalde woorden of handelingen (bv. in rituelen), ze zijn geïncarneerd in welbepaalde voorwerpen en lichamen, ze zijn gelieerd aan welbepaalde tijden en plaatsen.

5.6.3.5.3.5. *Religieuze taal als transformatie*

Zowel bij Taylor als bij Latour staat taal centraal als ze spreken over religie. In hun zoektocht om de eigenheid van (religieuze) taal te beschrijven werken ze mijns inziens beiden in het spoor van een denkrichting die o.a. door Wittgenstein is ingezet⁴⁰⁷.

Waar in de *Tractatus* taal nog de functie had om de werkelijkheid te beschrijven en betekenis te maken had met het afbeelden van de realiteit, gooit Wittgenstein (1953/1976) in zijn *Filosofische onderzoekingen* het roer om. Taal verschijnt in zijn theorie van de ‘taalspelen’ (*Sprachspiele*) als een activiteit: “Ieder teken *alleen* lijkt dood. Wat brengt het tot leven? – In het gebruik *leeft* het. Leeft en ademt het dan? – Of is het *gebruik* zijn adem?” (*Filosofische onderzoekingen*, I.432). Wat tekens, woorden betekenen, hangt af van de wijze waarop ze worden gebruikt in een bepaalde (handelings)context (*meaning is use*)⁴⁰⁸. Taal komt tot stand

⁴⁰⁷ Taylor verwijst expliciet naar voornamelijk de latere Wittgenstein; Latour plaatst Whitehead op een hoger voetstuk dan Wittgenstein, maar heeft met deze laatste volgens mij toch meer gemeen dan hij zelf wil toegeven. Latours *modes of existence* en Wittgensteins taalspelen en levensvormen vertonen toch enige gelijkenissen, bijvoorbeeld in hun weigering om essentiële, vaststaande betekenissen toe te kennen en de nadruk die zij leggen op het concrete gebruik, de interactie met andere elementen/actoren en de wisselende contexten bij betekenisgeving. Neem de volgende zin uit *Filosofische onderzoekingen* (I, 3): “Het is alsof iemand zou zeggen: ‘Een spel bestaat hierin dat men voorwerpen volgens bepaalde regels over een bord schuift...’ – en wij hem zouden antwoorden: ‘Je denkt kennelijk aan bordspelen, maar dat zijn niet alle spelen. Je uitspraak is juist, als je hem uitdrukkelijk tot die spelen beperkt.’” Zouden we – *mutatis mutandis* – het woord ‘spelen’ niet kunnen vervangen door “regimes of enunciation” of “modes of existence”?

⁴⁰⁸ “Er bestaat geen ‘taalspelonafhankelijke betekenis’ . . . Er zijn alleen maar taalspelen en die taalspelen bepalen de betekenis” (Braeckman et al., 2012, p. 212). Een bioloog spreekt anders over een roos dan de historicus die heraldiek bestudeert of het verliefde meisje dat er een heeft gekregen van haar geliefde. Bovendien zijn de verschillende taalspelen ook fundamenteel heterogeen: “Maar hoeveel

doorheen concrete interacties tussen mensen in een bepaalde gemeenschap. Als activiteit is een taalspel dus steeds verweven met andere menselijke activiteiten, talige en niet-talige praktijken en interacties waarvoor Wittgenstein het begrip 'levensvorm' (*Lebensform*) gebruikt: "Het woord 'taalspel' moet hier benadrukken dat het *spreken* van een taal onderdeel is van een activiteit, of van een levensvorm" (*Filosofische onderzoekingen* I.23). Elk taalspel veronderstelt dus een levensvorm waarin het is opgenomen. Een levensvorm is de specifieke wijze waarop mensen zich verhouden tot de wereld. De betekenis van woorden ontstaat in de manier waarop hun gebruik in een bepaalde gemeenschap de wereld toegankelijk maakt. Om de betekenis van het woord 'boom' in een bepaalde context te begrijpen bijvoorbeeld, moeten we ons vertrouwd maken met de manier waarop mensen betrokken zijn op bomen door middel van en dankzij woorden. Dit kan naargelang het taalspel telkens verschillen:

Denk aan de stukken gereedschap in een gereedschapskist: een hamer, een tang, een zaag, een schroevendraaier, een lijmpot, lijm, spijkers en schroeven. – Zo uiteenlopend als de functies van deze voorwerpen zijn, zo uiteenlopend zijn ook de functies van de woorden. (Er zijn hier en daar overeenkomsten). Wat ons in verwarring brengt, is natuurlijk de uniforme gedaante waarin de woorden ons gesproken, geschreven of gedrukt tegemoet treden. Want hun *gebruik* staat ons niet zo helder voor de geest. (*Filosofische onderzoekingen*, I, 11)

Zeker Taylor herneemt een aantal motieven van Wittgenstein en verwijst ook expliciet naar hem. Ook bij Taylor wordt de werkelijkheid toegankelijk gemaakt en krijgt zij betekenis door het daadwerkelijk gebruik van woorden in een bepaalde maatschappelijke en dus historisch veranderlijke context. Deze betekenis is dus geen voorafgaande afspraak tussen individuen om bepaalde zaken met bepaalde woorden te verbinden. Latour (1991) lijkt – met zijn reserves tegenover taal (cf.5.2.3.) – wat verder af te staan van Wittgenstein, die volgens hem zich nog te

soorten zinnen zijn er? . . . Er zijn *talloze* soorten zinnen: talloze verschillende manieren om dat te gebruiken wat wij 'tekens', 'woorden', 'zinnen' noemen . . ." (*Filosofische onderzoekingen* I.23). Deze heterogeniteit houdt eveneens in dat zij niet kunnen worden herleid tot één gelijkblijvende essentie die alle taalspelen met elkaar gemeen zouden hebben: "Je hebt de mond vol van alle mogelijke taalspelen, maar je hebt nergens gezegd wat nu het wezen van het taalspel, en dus van de taal is . . . In plaats van iets te noemen dat al datgene wat wij taal noemen gemeenschappelijk heeft, zeg ik dat er helemaal niet één ding is dat al deze verschijnselen gemeen hebben en dat verklaart waarom we voor allemaal hetzelfde woord gebruiken, – maar dat ze op verschillende manieren met elkaar *verwant* zijn . . ." (*Filosofische onderzoekingen* I.65) Net zoals datgene wat wij 'spelen' noemen niet één essentieel kenmerk met elkaar gemeenschappelijk hebben, maar wel veel gelijkenissen en verwantschappen met elkaar vertonen, zo kunnen volgens Wittgenstein ook taalspelen niet tot één gemeenschappelijk kenmerk gereduceerd worden: "we zien een gecompliceerd net van gelijkenissen die elkaar overlappen en kruisen; nu eens fundamentele gelijkenissen, dan weer gelijkenissen in details" (*Filosofische onderzoekingen* I.66). Wittgenstein munt hiervoor de term 'familiegelijkenissen' (*Filosofische onderzoekingen* I.67).

veel aan de ‘onzijde’ ophoudt van “le Grand Partage” (p. 22), de opsplitsing van de werkelijkheid in objecten en subjecten, natuur en cultuur/maatschappij, materie en geest enz.⁴⁰⁹ Het zou in het kader van deze studie te ver leiden om op deze kwestie in te gaan⁴¹⁰. Het gaat hier vooral over het gegeven dat taal meer is dan een instrumenteel-aanwijzend communicatiemiddel: “Denk alleen al eens aan uitroepen, met hun totaal verschillende functies. Water! Weg! Au! Help! Mooi! Welnee! Zou je deze woorden nu nog ‘namen van dingen’ willen noemen?” (*Filosofische onderzoeken*, I, 27). In feite *doen* deze woorden, zoals Austin – *How to Do Things With Words* (1955) – zou antwoorden, erg verschillende dingen. Zowel Taylors als Latours beschrijvingen van religieuze (taal)uitingen zou men kunnen kenmerken als uitingen die iets *doen* en alzo een ‘performatieve’ werking bekomen. Wanneer taal een performatief karakter krijgt, wordt een taaluiting een taaldaad die als het ware een nieuwe realiteit creëert, woorden bekomen een “soort ontologische werkzaamheid” (De Dijn, 2018, p.110)⁴¹¹. De performatieve functie van het religieuze discours kent verschillende uitwerkingen die door Taylor en Latour anders worden belicht, maar die volgens mij hierin overeenkomen dat ze een transformatie teweegbrengen. Laten we in dit perspectief eerst Latours opvattingen nog wat meer in detail bekijken en daarna Taylors *subtle languages*.

Latour (2005d) stelt nogal resoluut in zijn vergelijking van het religieuze taalgebruik met het amoureuze discours: “[S]uch sentences [love-carrying sentences] are not judged by their

⁴⁰⁹ “To begin with, philosopher and sociologists fought so violently to occupy the subject pole designated by Kant – the focus of the Sun in his Copernican Revolution – that no one realized that it did not make much difference whether the elected ruler was Kant’s Ego, Durkheim’s macro-Society, Foucault’s *epistemes*, Dewey’s praxis, Wittgenstein’s language games, collectives of scientists, brains and neurons, minds or cognitive structures – as long as this one ruler capitalized all the explanatory resources and had the objects turning around it. Where they came from – transcendence, evolution, practice, innate structures – did not matter too much either, as long as phenomena were shaped, in the end, by the foremost authority of this Sun pole” (Latour, 1992, p. 6). Latour stelt zelf een contrarevolutie voor die de twee polen, natuur en cultuur, doet verschuiven naar het centrum waar ze meer met elkaar versmelten (bv. zijn ‘quasi-objecten’).

⁴¹⁰ Het is zeker zo dat Wittgenstein – en ook Taylor – veel nadruk legt op de sociaal-culturele context voor de betekenis die taaluitingen krijgen, maar beiden benadrukken ook dat taal geen gesloten systeem is dat los staat van de (natuurlijke) werkelijkheid. Zoals De Dijn (1977) i.v.m. Wittgensteins opvattingen aangeeft (pp. 660-661), verwijst de betekenis die tot stand komt in een taalspel ook naar de realiteit. De betekenis van het woord ‘boom’ bijvoorbeeld bestaat niet enkel uit de verhouding van dat woord tot andere woorden, maar ook uit zijn verhouding tot een reële boom. De dingen maken in zekere zin deel uit van de taal. Net door het met elkaar over dit of dat ding te hebben, maken we het tot realiteit voor ons. Taal is dus ook voor Wittgenstein meer dan een middel om de al bestaande werkelijkheid te manipuleren (instrumentalistische opvatting), maar zij ‘opent’ voor ons de werkelijkheid als een wereld van dingen.

⁴¹¹ Typisch performatieve taalhandelingen zijn het sluiten van een huwelijk waardoor mensen ‘in de echt worden verbonden’ of het laten dopen van een kind. Wanneer mensen een kind krijgen en dat kind ook wettelijk erkennen of laten dopen, wordt dat kind hun dochter of zoon: “Zijzelf [de ouders] krijgen als het ware een nieuwe realiteit: ze zijn nu vader en moeder (en niet louter de biologische oorzaak van een zoogdier van de soort homo sapiens)” (De Dijn, 2018, p. 110).

content, their number of bytes, but by their performative abilities. They are mainly evaluated by only this question: do they produce the thing they talk about, namely *lovers*” (p. 29). Religieus taalgebruik - zij het in de vorm van rituelen, kunstwerken, teksten en wat dies meer zij - brengt een verandering teweeg. Om de religieuze taal opnieuw verstaanbaar te maken moeten we niet gaan zoeken naar een bovenaardse werkelijkheid zoals vaak verkeerdelijk werd beweerd: “Des flots de sermons, des milliers de tomes se sont déversés pour faire en sorte que ‘l’existence de Dieu’ *ne dépende pas* de la parole, de la volonté, du bon vouloir des humains” (Latour, 2013a, p. 44). Nee, de sleutel ligt in “des actes de langage qui transforment les interlocuteurs” (p. 44). Religie kan maar bestaan dankzij mensen: “il y a bien quelque chose de juste et de précis dans cette expression : ‘L’existence de D. dépend désormais de nous’ » (pp. 160-161).

In [REL] worden personen opnieuw aanwezig gesteld. Alles is er immers al, zo zegt Latour, maar we zien het (nog) niet. Religieuze rituelen, kunstwerken, objecten, gebouwen enz. zijn niet zozeer symbolische tussenschakels die op passieve wijze getuigen van een ver weg verwijderde, primordiaal transcendente God; deze religieuze handelingen, objecten en teksten hebben eerder een revelerende werking, zij maken mensen aanwezig: “They [religious practices] ratchet us down and in. They display the invisible grace of what was already available. Saying a prayer isn’t like flying off to an exotic locale, it’s like squishing your toes down through layers of mud” (Miller, 2013, p. 131)⁴¹². Wat er al aanwezig is, is bovenal de myriade aan relaties en verbindingen die constant in beweging zijn. Daarop wijzen religieuze objecten en kunstwerken ook volgens Latour:

Iconophilia is respect not for the image itself but for the movement of the image. It is what teaches us that there is *nothing to see* when we do a freeze-frame of scientific and religious practices and focus on the visual itself instead of the movement, the passage, the transition. (Latour, 1998, p. 421)

Wat er in [REL] gebeurt, is “the continuity of a message . . . without any content but the reprise itself” (Latour, 2013b, p. 315). Bedoelt Latour dan dat het helemaal niet belangrijk *wat* er wordt gezegd? Wat er gezegd wordt, is mijns inziens eveneens van belang: in performatief taalgebruik realiseert men *in* de taal *wat* er gezegd wordt (“they produce the thing they talk about”). Wat er wordt gezegd, maakt dus wel een verschil. Er is bijvoorbeeld een verschil wanneer een rechter zegt “Ik veroordeel u” of “Ik spreek u vrij”. Waar Latour de nadruk op wil leggen is dat het gegeven dat het religieuze discours geen feitelijke informatie wil meegeven ([DC], bytes, informatie die feitelijk vaststelbaar is, cf. supra). De annunciatie bijvoorbeeld gaat niet over de

⁴¹² Ook De Dijn (2018, p.103) wijst in zijn boek over rituelen op het belang van herhaling: “Het ritueel is tegelijk uniek en een repetitie: in de herhaling gebeurt het unieke, de epifanie van het wonder.” Ritueel is re-enactment, zo stelt ook Paul Cortois (2005, p. 150). In de herhaling van het ritueel wordt ‘hetzelfde’ opnieuw aanwezig gesteld. Herhaling, *reprise* lijkt een van de *felicity conditions* van de religieuze *mode of existence*, die erop gericht om mensen en dingen terug aanwezig te stellen.

feitelijke zwangerschap van Maria of over de vraag of de ‘onbevleete’ ontvangenis⁴¹³ na gynaecologisch onderzoek wetenschappelijk gezien wel te verantwoorden zou zijn. Wie de Bijbel zo leest – gelovigen of atheïsten – heeft niets van religieuze taal begrepen. Dit verklaart de radicaliteit van Latours formulering:

Imagine the Virgin Mary asking Gabriel what information he is carrying. He should obviously reply: ‘I’m not carrying information, I’m transforming you!’. Information content: zero, transformation content: maximum, that is, the birth of the Son of God! (Latour, 2018, p. 5).

Zodra het hierover gaat, zodra het over exacte informatie-inhouden gaat, verwordt het religieuze discours tot een steriele en onvruchtbare discussie naast de kwestie.

Ook Taylor kent taal een performatief karakter toe met moreel-religieuze consequenties. In verschillende geschriften exploreert hij het menselijk taalvermogen dat een gevoeligheid, ontvankelijkheid of openheid creëert en op die wijze een nieuwe verhouding kan tot stand brengt. Taylor (1995b) analyseert vooral de specifieke manier waarop wij ons als talige, morele wezens verhouden tot de wereld⁴¹⁴: “Humans are language animals. They are beings that somehow possess, or are the locus of, this constitutive power of expression” (p. 113). Bovendien kunnen we met (onder meer) onze talige capaciteiten nieuwe relaties met de wereld mogelijk maken:

Possessing language enables us to relate to things in new ways, say as loci of features, and to have new emotions, goals, or relationships, as well as being responsive to issues of strong value. We might say: language transforms our world . . . the world of our involvements, including all the things they incorporate in their meaning for us. (Taylor, 1995b, p. 107)

In Taylors constitutieve taalopvatting kan taal nieuwe betekenissen teweegbrengen waardoor de dingen rond ons potentiële dragers van eigenschappen worden: “It is . . . opening possibilities for us which would not be there in its absence” (Taylor, 1995b, p. 107). Taal drukt een nieuw soort van bewustzijn of besef uit dat ons niet alleen in staat stelt om dingen anders te

⁴¹³ Het dogma van de onbevleete ontvangenis in de katholieke Kerk heeft trouwens geen betrekking op Maria’s maagdelijke zwangerschap, maar op haar geboorte: de overtuiging dat Maria’s ziel al voor haar geboorte gezuiverd was van de erfzonde. Het dogma gaat ook niet zozeer over Maria, maar over Jezus en zijn menselijke of goddelijke status. Over die verhouding voerden theologen en kerkvaders reeds vroeg discussie: als Jezus volledig mens was, hoe kunnen we dan stellen dat Hij zonder zonde was? Welnu, het antwoord luidt: omdat Maria de erfzonde niet meer kon doorgeven. Hierdoor kan Jezus dus zowel mens zijn als gelijk aan God. De menswording van God is een centraal gegeven in het christendom: God is dus niet louter transcendent, maar maakt zich kenbaar in Jezus als een kwetsbare zuigeling en terdoodveroordeelde.

⁴¹⁴ De bedoeling is hier niet om – opnieuw – de mensen diametraal tegenover dieren te plaatsen, maar wel om in kaart te brengen wat onze menselijke omgang met de wereld is. Ook dieren zoals apen hebben communicatieve en morele vermogens zoals bijvoorbeeld het werk van etholoog Frans de Waal laat zien (bv. *The Age of Empathy: Nature’s Lessons for a Kinder Society*).

beschrijven, maar zij opent ook nieuwe manieren om op dingen te reageren. Belangrijk daarbij is dat expressie niet moet worden gezien als zelfexpressie en dat creatief-constitutieve taal moet worden gezien als een reactie op een appel.

Taal ontsluit de wereld. De wereld is een plaats waarin verschillende eigenschappen zijn geherbergd, sterke waarden (*strong goods*) bijvoorbeeld, maar evenzeer aspecten die door de wetenschappen aan het licht worden gebracht (Taylor, 1995b, p. 120). Het is in deze zin dat wij taaldieren zijn, aldus Taylor. Hij onderstreept dat dit niet moet worden opgevat als een ontische analyse van de mens - in de zin dat de menselijke essentie, zijn natuur een soort van 'animal rationale' zou zijn - maar dat het is afgeleid van een beschrijving van onze rol in relatie tot *Lichtung* (Taylor, 1995b, p. 121). Taylor (1995b) doet beroep op Heideggers notie van 'Lichtung' (*clearing*)⁴¹⁵ om een al te subjectivistische taalopvatting te vermijden: "Where the Kant expression focuses on the mind of the subject and the conditions of having what we can call experience, the Heideggerian formulation points us toward another facet of the same phenomenon, the fact that anything can *appear* or come to light at all" (p. 8).

Zoals gezegd zoekt Taylor inspiratie bij de romantische generatie van de jaren 1790, die zocht naar verschillende manieren om de werkelijkheid te herbetoveren, d.w.z. opnieuw een connectie te maken tussen mens en wereld/kosmos⁴¹⁶. Zij beschouwden poëzie als een (potentieel) ritueel voor deze reconnectie: "Our creations reveal what is there, and reconnects us with it" (Taylor, 2016a, p. 344). De reconnectie waar Taylor over spreekt, overstijgt onze

⁴¹⁵ *Lichtung* is een open plek (in het bos), die in het Nederlands ook wel een 'laar' wordt genoemd. Op zulke open plekken neemt de soortendiversiteit (zowel qua flora als fauna) en de gelaagdheid in de vegetatie vaak toe, omdat er andere soorten bomen en struiken (bv. meer lichtminnende planten) kunnen groeien; dieren komen er vaak om te drinken of te grazen (Jansen & Benthem, 2008; Wijdevan, 2013). Net door de ruimte die gecreëerd wordt, kan er licht binnenvallen, kan er (opnieuw) iets oplichten, groeien dat er voorheen nog niet was, kunnen er andere soorten gedijen, neemt de diversiteit toe en wordt het zodoende een plaats waar verschillende dieren, planten, organismen verzamelen. Rudi Visker (2006) waarschuwt voor een al te subjectivistische invulling van *Lichtung* waarbij "de *Lichtung* 'iets' zou zijn wat er eerst is (de 'open' plek waar Heidegger het soms over heeft) en wat vervolgens door iets anders bezet wordt ('gras' bijvoorbeeld). De *Lichtung* is geen 'nis' – een ruimte die 'vrij' gemaakt is in de muur – waarin men vervolgens om het even wat kan zetten." De *Lichtung* is datgene waardoor het Dasein 'op gang' komt en wat het vrijmaakt en bevrijdt. Niet om eender wat te doen, maar vrij om zich met iets in te laten, om te 'ek-sisteren'. "Wat Heidegger *Lichtung* noemt, is niets anders dan de werking van dat verbindingsteken zelf. Zij is het waardoor het Dasein kan uit-staan naar iets anders, waardoor het dus Da-sein is."

⁴¹⁶ In *Resonance and the Romantic Era* (2017) doet hij de hoofdideeën van hun denken uit de doeken – Taylor spreekt zelfs over een "ontology of the Romantic generation of the 1790s": een soort van spinozistisch pantheïsme waarbij de natuur niet mechanisch wordt opgevat, maar als een levend organisme; het verzet tegen een instrumentele omgang met de natuur en tegen een lichaam-geestdualisme; de idee dat de natuur in ons resonanceert en we dit kunnen intensifiëren d.m.v. kunst en expressie; de natuur wordt niet langer opgevat als een geordende kosmos, maar - in het spoor van Spinoza's *natura naturans* - als iets wat in beweging is en zich ontwikkelt; op gelijkaardige wijze ontwikkelt de mens zich doorheen creatieve expressie; een nieuw ideaal waarin vrijheid en eenheid met de natuur samengaan; de ironische houding dat de weg en ons streven nooit ten einde zal zijn.

biologische verbondenheid met de wereld – een band die de moderne mens lange tijd heeft veronachtzaamd zoals we nu aan den lijve ondervinden. Onze nood tot verbondenheid met wereld is ook metabiologisch. Zo is onze relatie met bomen gerelateerd met onze oorsprong en onze toekomst⁴¹⁷: “So our relation to forests is interwoven with our relation to deep time” (Taylor, 2016a, p. 344). Deze relatie kan enkel tot stand komen in een tussenruimte, zo stelt Taylor verder. In die zin is deze metabiologische relatie ook unieker dan bij onze biologische behoeftes waardoor we met de wereld verbonden zijn. Aan deze laatste kan immers op verscheidene manieren tegemoet gekomen worden; om onze honger te stillen kunnen we verschillende soorten voedsel tot ons nemen. Dit is niet zo bij metabiologische relaties, deze kunnen niet zomaar door iets anders worden vervangen. Bovendien betreft het een relatie die moet worden begrepen: “And like all meaning relations it requires to be grasped, understood; we have to open ourselves to it. Hence the need for ritual, which is ‘poetry’ [*Dichtung*]” (Taylor, 2016a, p. 345). (Poëtische) taal exploreert dus deze betekenisvolle relatie met de wereld, zij verbindt ons met de werkelijkheid:

So we get the important post-Romantic theme of seeking the real language, the living creative one, which reconnects, as against the dead language which simply designates things everyone can see, and allows us to manipulate them, totally ignoring their sign-character. (Taylor, 2016a, p. 344)⁴¹⁸

Zowel bij Taylor als Latour krijgt taal een ontologisch statuut: taal is niet enkel een kwestie van representatie of het afbeelden van de werkelijkheid, taal vormt de manier waarop wij de werkelijkheid zien en beleven en derhalve de wijze waarop wij handelen. Taal is een centraal gegeven in de manier waarop de mens met de wereld, met alle andere actoren interageert: taal beïnvloedt onze omgang met de dingen en de dingen beïnvloeden onze taal. Latour (2011b): “Parmi les actants, nul ne peut distinguer longtemps ceux qui vont jouer le rôle de mots et ceux qui vont jouer le rôle de choses » (p. 278).

De religieuze wijze van spreken kan niet werkelijk worden begrepen als we *over* religie of religieuze fenomenen praten (“to talk *about* religion”), maar enkel door zelf op religieuze wijze te spreken (“to talk *religiously*”) vanuit de voorwerpen, situaties, ervaringen enz. die het Woord of de Geest waarover zij spreken, overbrengen en die zeer gevoelig zijn ten aanzien van de manier waarop men over ze spreekt (Latour, 2005d, pp. 28-29):

Here it [REL] is, flowing again, overflowing, passing by way of parables, plunging into rituals, getting a grip on itself in a sermon, snaking around in a prayer, circulating indifferently at first and then suddenly converting, just like that .It follows the thread

⁴¹⁷ Taylor (2016a, p.344) verwijst met dit voorbeeld naar het boek van Robert Pogue Harrison, *Forests: The Shadow of Civilization*.

⁴¹⁸ Op het einde van *The Language Animal* kondigt Taylor nog een boek aan waarin hij deze postromantische traditie verder zal bestuderen.

of the Word itself. The Thread that is said to be “the Way, the Truth, and the Life (John 14:6). (Latour, 2013b, p. 306)

Religieuze taal brengt een transformatie (*converting*) teweeg, een verandering in de persoon en in de manier waarop we met elkaar en de wereld interageren. “When the latter [transformation talk] is uttered, something happens. A slight displacement in the normal pace of things” (Latour, 2005d, p.28-29). Wanneer we erdoor geraakt worden, vindt er een verschuiving in de normale gang van zaken plaats. Latour (2005d) spreekt van een kairotisch moment (p. 29)⁴¹⁹. Misschien drukt Robert Frost in onderstaande passage uit zijn gedicht *Snow* uit wat deze transformatie (plots) kan inhouden:

*Things must expect to come in front of us
A many times—I don’t say just how many—
That varies with the things—before we see them.
...
Our very life depends on everything’s
Recurring till we answer from within.
The thousandth time may prove the charm. — That leaf!*

(Fragment uit ‘Snow’ van Robert Frost uit de bundel *Mountain Island*, 1920/1964)

De taal van godsdienst is niet bewijsvoerend of beschrijvend, zo stelt ook theoloog Leonardo Boff (1983), maar is voor alles oproepend: “Het [sacrament, in Boffs brede betekenis] betreft altijd de persoon bij de dingen. Het laat niemand neutraal, raakt iemand van binnen, brengt een ontmoeting tot stand, die de mens en de wereld verandert” (p. 17). Daarom karakteriseert ook hij religieuze taal als performatief: zij leidt – of beoogt dat toch althans – tot een verandering, een ommekeer. Het kunnen heel eenvoudige zaken zijn – alles kan sacrament zijn - vanaf het moment dat zij sacrament worden, beginnen ze te spreken. Zo evoceert Boff de sacramentele betekenis van een drinkbeker die al jarenlang tot de huisraad behoorde van een familie en waaruit een jongeman na lange afwezigheid opnieuw drinkt, of een eindje sigaret van zijn vader:

⁴¹⁹ Kairos is in de Griekse mythologie de jongste en meest balsturige kleinzoon van Chronos, die voor verandering, doorzicht en ommekeer wist te zorgen en daarom als een jonge, forse god wordt afgebeeld. Grootvader Chronos wordt als een grijsaard afgebeeld en een zandloper, omdat hij immers continuïteit en de homogene, kwantitatieve tijd, waarmee we de wereld praktisch inrichten, representeert. Kairos daarentegen staat voor de tijdelijke onderbreking daarvan: hij verzinnebeeldt het subjectieve, vitale en kwalitatieve moment, dat juist bewust is van de particuliere en steeds veranderende omstandigheden en dat daarom ook tot een verandering van inzicht kan leiden (zie Hermesen, 2014, p. 9 e.v.).

Hij [de beker] is centraal voorwerp van de keuken. Wie eruit drinkt, drinkt nooit water. Hij drinkt de openheid, de hartelijkheid, de gezelligheid, het familie-gebeuren, de herinnering van het van dorst versmachtende kind dat dronk met volle teugen . . . En de jongen had zoveel soorten water gedronken . . . maar geen enkel als dit nu . . . Waarom is het water uit de beker goed, lekker, gezond en fris? Omdat de beker sacrament is. De sacramentsbeker geeft het water kwaliteit, smaak, frisheid en gezondheid. (Boff, 1983, pp. 19-20)

Het sacrament zorgt ervoor dat datgene wat er altijd al was, maar wat we niet meer beseften, terug aanwezig gesteld worden. Dingen houden op dingen te zijn, louter gebruiksvoorwerpen of studieobjecten, ze worden sacramenten: “het zijn tekens die bevatten, aanduiden, herinneren, zichtbaar maken en een andere werkelijkheid meedelen, verschillend van henzelf, maar in hen aanwezig” (Boff, 1983, p. 21). Fysisch gezien zijn er misschien duizenden of tienduizend gelijkaardige bekers, maar geen enkele met deze geschiedenis. De beker krijgt een unieke presentie. “Hij hield op voor-werp te zijn. Hij werd een onder-werp”, zo beschrijft Boff (1983), “[Hij] houdt op ding te zijn om te veranderen in een symbool en een teken dat me oproept, uitdaagt en uitnodigt” (pp. 22-23). Als ding – en hoeveel dingen hebben we wel niet in onze moderne wereld? – kan iets waardeloos of inwisselbaar zijn, als teken komt er een (symbolische) waardevermeerdering tot stand.

Dit sacramenteel-incarnatorisch perspectief vindt men ook elders, zoals in de ignatiaanse spiritualiteit die men zou kunnen samenvatten met de bekende frase ‘encontrar a Dios en todas las cosas’ (‘God vinden in alle dingen’). Theoloog Ronald Modras (2004) schrijft in zijn boek over ignatiaans humanisme: “Here is the basis for finding God not only in all things but also in the flurry of everyday life. Nothing human is merely human. No common labor is merely common. Classrooms, hospitals, and artists’ studios are sacred spaces. No secular pursuit of science is merely secular” (p. 54). Jezuïet-dichter Gerard Manley Hopkins, die ook Taylor in *A Secular Age* menigmaal aanhaalt, schrijft in zijn gedicht ‘As Kingfishers Catch Fire’: “Christ plays in ten thousand places.” Deze brede visie op Gods presentie drukt o.a. uit dat geen enkele religieuze traditie, leer of vroomheidspraktijk, geen enkel filosofisch schema op alomvattende wijze het mysterie van God kan tot uitdrukking brengen. Hij zal zich altijd op een nieuwe wijze onder ons vertonen.

5.6.3.6. Religie als zorg en verderzetting van de schepping / de werkelijkheid

De transformerende kracht van religie werkt revitaliserend, vernieuwend, brengt personen, maar ook dingen opnieuw werkelijk in aanwezigheid (cf. supra.). De Dijn (2018) noemt religie, met haar gebruiken en riten (bedevaart, gebed, meditatie) enz., daarom ook

‘aandachtsmachines’ (pp. 66-68)⁴²⁰: manieren om op geëigende, niet-instrumentele wijze ruimte te creëren voor aandacht.

Ook de dingen, ook de niet-mensen? Het valt op dat Latour, die de moderne categorieën van subject en object in vraag stelt en voortdurend aandacht vraagt voor niet-mensen, hier opeens spreekt over ‘personen’ die worden verlost (*saved*)⁴²¹. Deze observatie was natuurlijk ook Latour zelf niet ontgaan en in zijn Henry Myers Lecture over religie gaat hij op deze kwestie in: “[W]ill non-humans benefit like humans, from the promise of salvation? In other words, will non-humans be resurrected too?” (Latour, 2009a, p. 459). Hoe staan Taylor en Latour tegenover deze kwestie?

5.6.3.6.1. Taylor: zorg dragen voor de werkelijkheid via taal

Taylor (1995b) noemt de instrumentele visie op taal, die hij bekritiseert als te reducerend, een “‘enframing’ theory” (p. 101): taal functioneert binnen een kader waarin er reeds bepaalde denkwijzen over het leven e.d. bestaan, en dat bijgevolg onafhankelijk van taal kan worden gezien. In Taylors expressief-constitutieve visie echter kan taal enerzijds niet los van dit kader worden gezien, anderzijds maakt taal net nieuwe voornemens, betekenissen, denkbeelden, gedragingen enz. mogelijk. Door onze gevoelens e.d. onder woorden te brengen geven we hen een reflectieve dimensie waardoor ze worden verfijnd, bijgeschaafd, getransformeerd. Zonder taal kan het menselijk vermogen tot reflectie (*Besonnenheit*, Herder) niet bestaan: “Speaking is not only the expression of this capacity, but also its realization” (Taylor, 1985a, p. 229). Taal maakt een ander soort van bewustzijn mogelijk. In de talige activiteit van de mens verschijnt de wereld of een gebeurtenis als betekenisvol en articuleert de mens wat het voorwerp van zijn zorg uitmaakt.

Door middel van taal, meer bepaald via subtiële of expressief-constitutieve talen – probeert ook Taylor (2007a) terug openingen te maken in het omsloten referentiekader om ons opnieuw gevoelig te maken voor wat dit kader overstijgt: “[A] word can open a new space, reveal a new reality, make contact with the hidden or lost” (p. 760). Dit is het evocatieve of performatieve aspect van taal. Bijvoorbeeld door “het spijt me” te zeggen herstel je de innige band die gebroken was. De juistheid in het constitutief-expressieve taalgebruik waarover Taylor (1995b) het heeft, moet in deze zin worden opgevat: “This was ‘the right thing to say’ because it restored

⁴²⁰ Op geregelde tijdstippen tracht men via beproefde woorden, houdingen of gebaren open te staan voor de openbaring. Dit lukt niet steeds, vaak zal deze aandacht belemmerd worden door allerlei besognes die ons opeisen, blijft het hart dor of is de lezing of het ritueel niet meer dan een puur formalisme.

⁴²¹ In de christelijke traditie wordt verlossing gewoonlijk opgevat als bevrijding uit schuld en zonde; enkel God kan ons verlossen. Het gaat met andere woorden gepaard met geschonken genade. Volgens theoloog Ruud Ganzevoort (2010) herkent de hedendaagse mens zich vandaag nog moeilijk in deze visie, maar wel eerder in positieve termen als verbondenheid, groei en heelheid.

contact” (p. 104). Mensen hebben als talige wezens de mogelijkheid om nieuwe gevoelens en gedachten onder woorden te brengen die hun rijkere omgang met de wereld reflecteren en zodoende ook bewerkstelligen: “it [the creative dimension of expression of the constitutive theory] makes possible its own content” (Taylor, 1995b, p. 107). Vorm en inhoud hangen bij wijze van spreken samen: bepaalde betekenissen kunnen enkel maar worden uitgedrukt in een bepaalde vorm, het is net die vorm die deze specifieke betekenissen mogelijk maakt: “the language opens us out to the domain of meaning it encodes” (Taylor, 1995b, p. 108). Taal is niet louter de *mentale capaciteit* om een idee te verbinden met een (taal)teken, maar moet gezien worden als een *activiteit* waarin we ons engageren. “It is language which makes it possible for us to have this distinct, focused awareness of things”, zo stelt Lehman (2015, p. 51) in zijn boek over Taylor. Verwijzend naar Humboldt⁴²² stelt Taylor (1995b): “we have to think of language primarily as *energeia*, not just as *ergon*” (p. 109).

Dit creatieve aspect zit ook in de romantische theorie van het symbool waar Taylor op verder borduurt met zijn concept van *subtle languages*. Een symbool behelst een element van creatie: het is iets waardoor de werkelijkheid voor het eerst op een bepaalde wijze kan verschijnen. Het is in en door deze creatie dat de werkelijkheid bij wijze van spreken wordt vervolledigd. Taylor geeft het voorbeeld van ‘geest’ (*roeach*, *pneuma*). Als we prelinguïstische dieren waren gebleven, zo zegt hij, zou wind voor ons blijven bestaan, bijvoorbeeld als we er beschutting tegen moeten zoeken; evenals adem, want als we rennen, snakken we naar adem. Maar het besef van de geest, als de opkomende kracht die reikt naar iets hogers, iets wat vollediger is, neemt pas vorm aan in de naam: “Spirit enters our world through language; its manifestation depends on speech” (Taylor, 2007a, p. 756). In die zin verhaalt de Bijbel ook niet eenvoudigweg gebeurtenissen die er al waren voordat ze waren opgetekend, maar kregen gebeurtenissen zoals de ervaring van de geest ook vorm en werden ze manifest gemaakt in taal.

De (post)romantische denkers en dichters zagen de wereld als de verwerkelijking van een plan; dit plan bevroeden betekent dat men de onderlinge verbindingen ziet, dat men inziet hoe de dingen met elkaar in verbinding staan. Bovendien vatten deze romantici dit plan op als een dynamisch gegeven: het groeit, zwoegt, ontwikkelt zich. Dit plan zien is deel van het plan zelf dat we daardoor helpen te verwerkelijken. Het plan moet dus geenszins worden opgevat als een bouwplan dat vooraf opgesteld werd door een meester-architect en dat enkel nog maar gedwee tot uitvoering moet worden gebracht: “What is crucial to the new ‘subtler’ languages of post-Romantic poetics . . . was that they permit a kind of suspension or indeterminacy of ontological commitments” (Taylor, 2007a, p. 757).

In wat voorafgaat, hebben we reeds gezien dat Taylor in het spoor van o.a. Herder en Heidegger taal constitutieve eigenschappen toedicht. Hij ging hiervoor onder meer te rade bij Heideggers

⁴²² “*Language*, regarded in its real nature, is an enduring thing, and at every moment a *transitory* one. Even its maintenance by writing is always just an incomplete, mummy-like preservation, only needed again in attempting thereby to picture the living utterance. In itself it is not product (*Ergon*), but an activity (*Energeia*)” (Von Humboldt, 1999, p. 49).

concept *Lichtung*, het proces dat ervoor zorgt dat er doorheen de taal iets nieuws, iets dat tot dan toe verborgen is gebleven het licht kan zien. Wat er dan ontstaat, is geen artefact van ons (onze *Gemächte*), maar ontstaat in wisselwerking met ons. Hieruit bestaat ook (een deel van) de zin van ons leven, aldus Taylor:

It couldn't happen without us, but it is not our doing. It is the basis for all the sense that our lives make – or that anything makes. Hence the sense of our lives must at least include as a central element the part we play in the clearing's coming to be. (Taylor, 1995b, p. 121).

Wij zijn hiermee geen demiurgen van de werkelijkheid, maar hebben eerder de assiserende rol van helper, hoeder of handhaver. Ook hier verwijst Taylor naar Heideggers opvatting van de mens als herder van het Zijn (“Der Mensch ist nicht Herr des Seienden. Der Mensch ist Hirt des Seins.”): “Language- and world making are not arbitrary; they are in response to something. This is the point of the Heideggerian image that humans are ‘the shepherds of Being’” (Dreyfus & Taylor, 2015, p. 129). We moeten zorg dragen (*pflügen*) voor de wereld en haar voorzichtig behandelen (*schonen*). Deze rol ontkennen of proberen haar te veranderen in iets anders door bijvoorbeeld zo te handelen alsof we heer en meester zijn, is destructief en gaat in tegen ons menszijn, aldus Taylor.

5.6.3.6.2. Latour: de schepping verderzetten

5.6.3.6.2.1. Geen religie zonder ‘instauration’

In Latours ontologische visie staat het concept ‘instauration’ centraal. Ook het goddelijke heeft nood aan instauratie, aldus Latour, “God no less than an artwork, fiction, or objective knowledge” of nog, Souriau citerend, “God in responding for you, situates you within the scope of your action” (Latour, 2011a, p. 329). De adepten van filosofisch-theologische opvattingen die *beings-as-beings* vooropstellen moesten slechts een fundament, een substantie of een mogelijksvoorwaarde vinden en vanaf dat moment kon niets meer misgaan, zo stelt Latour (2011a) laconiek, maar hoe is het voor zij die *beings qua other* zijn toegedaan: “Being is there to be *made*, yes, to be the fragile and provisional result of an instauration” (p. 330). Dit is niet zonder risico, het kan mislukken en alles kan verloren gaan.

Zoals reeds besproken gebruikt Latour het voorbeeld van het gesprek tussen geliefden om de eigenheid van religieus taalgebruik te duiden. De *felicity conditions* hiervan zijn niet gelegen in de letterlijke herhaling van de informatie die al ooit is gegeven (‘ik hou van je’), maar in het reactiveren van de liefdesverklaring *hic et nunc* (cf. supra). Indien de geliefden hierin slagen, zal hun relatie verder duren, althans tot het volgende crisismoment waarop een van hen opnieuw de verantwoordelijkheid moet opnemen om hun oorspronkelijke liefdesverklaring te

vernieuwen. Deze taak is hun verantwoordelijkheid: het kan niet worden overgedragen aan een persoon of een instantie die buiten hen ligt.

Certes, si je dis: 'L'Esprit renouvellera la face de la terre', je me mets à chercher une substance, un substantif qui a pour attribut, pour propriété, l'action de renouvellement. Ce faisant, je m'éloigne. Je regarde vers le haut. Je me perds dans les nuées. Mais si je dis : « Le renouvellement de la parole peut s'appeler, pour un temps et pour un peuple, 'esprit' et même 'Esprit saint', est-ce que je ne me rapproche pas un tout petit peu ? (Latour, 2013a, p. 147)

Wijzelf moeten de vernieuwing tot stand brengen. In de eerste formule uit bovenstaand citaat plaatsen we de substantie (l'Esprit) boven de attributen (renouveler) die we bovendien aan deze substantie overdragen: essentie komt voor existence. In de tweede formule vertrekken we van de existentie van de dingen en hun fragiele afhankelijkheid van het juiste woord die ik in tweede instantie pas samenvat ("*récapitule*") door een essentie. Zeggen dat de 'Heilige Geest' 'een manier van spreken' is, wil niet zeggen dat het slechts om een taalspelletje gaat; wel dat men niet langer spreekt over een (onwerkzame) substantie, maar over iets waarbij er effectief wordt gedaan wat er wordt gezegd ('Hij heeft het aangezicht van de aarde vernieuwd.'): "Dans un cas j'esquisse un mouvement de référence, dans l'autre je cherche, en bégayant, une formule au *participe présent*: 'renouvelant'" (Latour, 2013a, p. 148).

Opnieuw staan er geen substantieven of substanties centraal in Latours opvattingen, maar werkwoorden (cf. 5.5.2.2.). In het geval van religie gaat het om het juist uitspreken van woorden.

[!]*Il ne faut espérer aucun transport de message, aucun transfert de référence, pas un bit d'information ne nous sera donné, pas un seul signe. On ne saisira la réalité dont il s'agit que lorsqu'on possédera, qu'on recevra la juste façon de prononcer ces mots. Ce lien entre énonciation et vérité matérielle n'est ni un paradoxe ni un mystère, mais la condition de félicité.* (Latour, 2013a, p. 148)

Het religieuze woord moet telkenmale worden vernieuwd, wil men het zijn vitale vermogen niet doen verliezen, wil men het nog verstaanbaar maken. Telkens opnieuw gaat het om een werkzame, vernieuwende kracht⁴²³, die traditioneel wel vaak met substantieven wordt aangeduid (Jezus, Geest), maar die volgens Latour (2013a) beter kan worden omschreven a.d.h.v. werkwoorden, een onvoltooid deelwoord (*participe présent*⁴²⁴): "'Jésus' se dit aussi le 'Verbe'" (p. 150). Zonder deze vernieuwing dreigen religieuze woorden hun zin voor ons te verliezen: "Sans le mouvement de translation, pas de sens au substantif 'Jésus'" (p. 150).

⁴²³ Latour spreekt ook over een 'energie' (2013a, p. 93).

⁴²⁴ 'Jezus' is dus op te vatten als werkzame kracht, een *participe présent* die later d.m.v. een ander *participe présent*, de 'Geest', is 'vernieuwd' (Latour, 2013a, pp. 148-149).

5.6.3.6.2.2. De gelovige Prometheus

Het is onder meer door het laatmiddeleeuwse nominalisme en het opkomende natuur-wetenschappelijke onderzoek dat tijdens de moderniteit de natuur in het brandpunt van de belangstelling is komen te staan. En, zo stelt Latour (2009a), “[w]here nature enters, religion has to leave” (p. 465). Hij onderscheidt hierbij twee exitstrategieën. Enerzijds heeft de Kerk haar toevlucht gezocht in het bovennatuurlijke, een verre en onbereikbare Substantie. Anderzijds heeft zij religie steeds meer gereduceerd tot een kwestie waarin mensen bekommerd waren om hun eigen zielenheil. De moderniteit heeft zo religie gekortwiekt en de materiële wereld gereduceerd tot het meubilair van de ziel of ondoorgrondelijke metafysische vragen. Het resultaat: “Exit religion.” Natuurlijk, zo voegt Latour eraan toe (2009a), “it can still chatter, and pray, and sermonize, but it will have lost any pretense of influencing the course of events. Its impacts will only be decorative” (p.465)⁴²⁵.

“But what about non-humans? What about Creation itself?”, zo vraagt hij zich af (Latour, 2009a, p. 463), heeft Paulus ons er niet reeds op gewezen dat “de hele natuur kreunt en barensweeën lijdt, altijd door” (Romeinen 8:22). In plaats van het heilloze pad waarop de moderniteit ons heeft gebracht, verder te bewandelen, stelt hij voor om opnieuw een connectie te maken tussen religie en de *schepping*. ‘Opnieuw’, want de glorificatie van de natuur is wel degelijk aanwezig in de Schrift⁴²⁶. De sleutel hiervoor ziet Latour – in het spoor van Whitehead – in de ontrafeling van de slecht geconcipeerde notie van ‘natuur’, die in feite verwijst naar twee verschillende *modes of existence*, maar die de moderniteit steeds door elkaar haalt. Enerzijds verwijst ‘natuur’ naar de kennis die de exacte wetenschappen ons leveren. In Latours visie hebben de wetenschappen geen directe en onmiddellijke toegang tot de realiteit. Deze ‘natuur’ bevindt zich immers steeds op een afstand – hij spreekt dan ook over *remote of far-away entities and processes* (bv. virussen, sterrenstelsels) – en is slechts door middel van een complex traject van translaties toegankelijk (*Reference*, afgekort [REF]): via observaties met behulp van instrumenten als microscopen en telescopen en via het omzetten van gegevens in formules, cijfers en codes (cf. 5.5.2.7.). Anderzijds kan ‘natuur’ verwijzen naar een andere *mode of existence*, nl. *reproduction* (afgekort [REP]). Latour spreekt in dit verband liever over materie dat een ander, hybrider karakter heeft dan de natuur die doorheen de referentieketens (*reference chains*) van de wetenschap (of de *res extensa*) tot stand komt. Om dit toe te lichten doet hij een beroep op “Saint Darwin, this Father of the Church” (Latour, 2009a, p. 467). Evolutiebiologen

⁴²⁵ Latour stelt de zaken hier op scherp, te scherp wellicht. Mijns inziens geeft Taylor met zijn ‘zigzag’ beschrijving van de geschiedenis van de moderniteit een genuanceerder en juister beeld, bijvoorbeeld wanneer hij spreekt over het natuurbeeld van romantici als Herder, Coleridge en Hölderlin en verwijst naar de worteling ervan in oudere ideeën over de kosmos (Taylor, 2007, p.344). Desalniettemin wijst Latour hier op een lacune of een misgroei in het denken over religie en levert hij belangrijke impulsen om religie te herdenken.

⁴²⁶ Zie in dit verband bv. Hélène en Jean Bastaire (2004), *Pour une écologie chrétienne*.

hadden immers al langer door dat processen waarlangs de miljarden organismen en entiteiten die zich doorheen de eeuwen hebben gereproduceerd niet konden worden gevat in termen van “transportation of undisputable necessities” (2009a, p.469). Ook vanuit evolutiebiologisch perspectief zijn er natuurlijk oorzaken en gevolgen te bespeuren, zo geeft Latour toe, maar op elk (reproductie)punt zijn er massa’s andersoortige entiteiten en organismen die een waterdichte verklaring d.m.v. identieke ketens van oorzaken en gevolgen compliceren⁴²⁷. De wijze waarop wetenschap de werking en processen van organismen (‘genotypisch’) beschrijft ([REF]), mag niet verward worden met de manier waarop deze organismen zich in werkelijkheid (‘fenotypisch’) gedragen ([REP]). Het probleem is dat de originaliteit van Darwins denken en de metafysische consequenties ervan nog niet ten volle tot het grote publiek zijn doorgedrongen, aldus Latour (2009a, p. 468), maar werden vertroebeld door de zogenaamde creationisten en neodarwinisten. Creationisten hadden volgens Latour wel gelijk wanneer ze aankaartten dat evolutietheorie was verworpen tot een ideologie van de natuur (cf. Taylors kritiek op het naturalisme), maar sloegen de religieuze bal even erg mis door van de Bijbel een boek over geologie te maken:

No deeper misunderstanding of religion was ever committed than when the call to convert and renew the face of the earth . . . was kidnapped in order to divine within the venerable sacred texts some trace of a lost knowledge giving access to the far away, like the distant origin of the Grand Canyon. Creationism depends on a mistaken etymology for the word *geo*-logy: the science of the salvation of the earth is not the same thing as the science of the conservation of fossils... As if the prophets were a bunch of failed Ph.D.s in molecular biology who, instead of Jerusalem, had their eyes set on ‘evo-devo’. (Latour, 2009a, pp. 468-469)

Entre l’assertion d’un texte sacré – ‘La Bible affirme que le monde fut créé en six jours’ – et l’oracle d’une horloge parlante – ‘Au troisième top, il sera exactement 8h 7min 30s’

⁴²⁷ Latour verwijst hier naar de talloze voorbeelden die S.F. Gilbert en D. Epel vermelden in *Ecological developmental biology: integrating epigenetics, medicine and evolution* (2009). Het gaat hierbij o.a. over verschillende fenotypes (verschijningsvormen) van een bepaald organisme in de realiteit. Deze zijn het resultaat van enerzijds de genetische aanleg (het genotype) van dat organisme en anderzijds de invloed van de omgeving (milieufactoren). In een eerder artikel over hun werk formuleert Gilbert (2004,) het als volgt: “A particular environment can elicit different phenotypes from the same genotype. Development usually occurs in a rich environmental milieu, and most animals are sensitive to environmental cues. The environment may determine sexual phenotype, induce remarkable structural and chemical adaptations according to the season, induce specific morphological changes that allow an individual to escape predation, and induce caste determination in insects. The environment can also alter the structure of our neurons and the specificity of our immunocompetent cells . . . The production of phenotype is regulated by differential gene expression. However, the regulators of gene expression need not all reside within the embryo. Environmental factors, such as temperature, photoperiod, diet, population density, or the presence of predators, can produce specific phenotypes, presumably by altering gene-expression patterns” (p.354 en 346).

- , ils ne font plus aucune distinction, sinon que la première leur semble plus sûre et plus autorisée que la seconde... (Latour, 2013a, p. 120)

Maar ook neodarwinisten hebben het bij het verkeerde eind, aldus Latour. In feite verschilt de ‘Blind Watchmaker’ van Richard Dawkins (1986), die ook horlogemaker blijft, niet zoveel van de ‘intelligent designer’, de geüpdatete versie van de creationist. Beide metaforen zijn immers gegrond in een ideologie van maken en mechanismen. Zij blijven vertoeven in het rijk van de *res extensa*: “One is a blind cause acting from behind and reaching the optimum haphazardly; the other an intelligence dragging organisms toward the optimum by some predefined plans: but they are still two engineers who *master* what they do” (Latour, 2009a, p. 469). In beide gevallen worden organismen genegeerd als individuele actoren en worden ze gemuteerd in dragers van onbetwistbare noodzakelijkheden. Darwin liet volgens Latour echter een heel andere realiteit zien: een werkelijkheid waarin organismen wel antecedenten en consequenties hebben, maar waar elk individueel organisme ook telkens een kleine kloof (*hiatus*) moet overwinnen. De kern van evolutie ligt in Latours visie net in dit hiaat dat telkens opnieuw moet worden overwonnen en dat nooit weggemoffeld mag of kan worden door een concept als ‘noodzaak’ (Latour, 2009a, p. 470). Levende organismen kunnen subsisteren in hun *Umwelt*⁴²⁸ of hun leefmilieu, maar niet als ze gecultiveerd worden in de artificiële omgeving van de *res extensa*. In de *Umwelt* is er geen allesomvattend optimum of een controlerende godheid, elk individueel organisme gaat op zijn eigen unieke manier telkens opnieuw in interactie met andere organismen en entiteiten uit zijn omgeving. “It is creativity all the way down”, zo stelt Latour (2009a, p. 470).

In plaats van evolutie – of meer in het algemeen [REP] – onder te willen brengen in de steriele pseudotranscendentie van blinde of intelligente designers pleit Latour ervoor om het haar eigen creatieve handelingsvermogen terug te geven. Hiervoor ziet hij een belangrijke rol weggelegd voor religie:

If religion flees from any involvement with non-humans and with science, it becomes irrelevant and will be damned for having forfeited the world to save only the souls of humans in a spiritual nowhere land. Incarnation would have been in vain.” (Latour, 2009a, p. 473)

In plaats dat religie zich zou richten op een andere wereld, zou zij zich moeten richten op deze wereld, maar dan op een andere wijze:

Between creativity and Creation, a connection can be made that was impossible with nature . . . ‘Creation’ could . . . be the word to designate what we get when

⁴²⁸ Latour refereert met deze term naar de bioloog Jakob Johann von Uexküll (1864-1944). In zijn theorie heeft elk element in de leefomgeving van een organisme een betekenis. Elk organisme creëert en herschept zijn eigen *Umwelt* wanneer het in interactie treedt met de wereld. Dientengevolge verschillen de *Umwelten* van de verschillende organismen ook van elkaar omdat ieder organisme zijn unieke, individuele levenstraject heeft.

Reproduction and Reference are seized by religious urge radically to transform that which is given into that which has to be fully renewed. (Latour, 2009a, p. 470 en 473).

Latour (2017a) vraagt zich af waarom we ondanks de vele ecologische alarmbellen die afgaan, toch vaak “verveeld beginnen te geeuwen bij het bericht dat wij de aanstichters zijn van de zesde extinctie van soorten op aarde” (p. 270), waarom we toch met dezelfde snelheid dezelfde koers blijven aanhouden. De oorsprong van deze onverschilligheid is volgens hem gelegen in de term ‘apocalyps’: “De Moderniteit leeft volledig in de Apocalyps of, om preciezer te zeggen, *na de Apocalyps*” (2017a, p. 274). Daartegenover stelt hij een ander begrip van het apocalyptische betoog, *in de tegenwoordige tijd*: “We kunnen en moeten leven in de ‘eindtijd’, begrepen in de – welbepaalde en tegelijk buitengewone instabiele – betekenis dat het einde definitief en binnen de tijd wordt bereikt, en alleen *dankzij de tijd* kan worden bereikt” (2017a, p. 275). Het is een thema dat hij ook al had aangeraakt in de *Inquiry*. Specifiek aan de verandering of transformatie die samengaat met religie, zo schreef hij daar, is dat ze tot een einde kan komen: “The time has come” (Latour, 2013b, p. 312). Er is geen substantie waarop we ons richten, maar de *subsistence* van religieuze wezens voorziet wel een soort doel, “some promise of plenitude.” Het wordt vaak aangeduid met woorden als ‘eeuwigheid’ en ‘eeuwig leven’, maar, zo benadrukt Latour, het vindt wel plaats *in de tijd*. Of, zo preciseert hij verder, “it is in time and it escapes time without escaping it; above all, it does not abandon time. An astounding development worked under the name *Incarnation*” (p. 312). De eindtijd moet met andere woorden niet worden opgevat als iets dat definitief is, ‘absoluut’, ‘zeker’, ‘aanwezig’, maar we moeten ons openstellen voor het feit dat het einde ook onzeker, relatief, fragiel en altijd weer opnieuw te beginnen is. Het is in dit spanningsveld dat we moeten leven.

Wat Latour wil bereiken, is een échte secularisatie: “Juist de ecologische mutatie dwingt ons tot het seculariseren – misschien zelfs tot het profaner – van alle (contra)religies, inclusief de natuur” (2017a, p. 254). Het zijn de aanmaningen van Gaia, die als figuur religieus noch seculier is - die ons dwingen tot een fusie van ecologie en eschatologie, “om het toebehoren aan de wereld opnieuw te materialiseren” en “eindelijk met beide voeten op aarde te staan” (p. 308)⁴²⁹. Wat bedoelt Latour hiermee? Volgens hem stellen bepaalde kritische ecologen het christendom verantwoordelijk voor de moderne hybris die de wetenschappelijke en technologische ontwikkelen voortstuwt. Het christendom zou een schot hebben aangebracht tussen het eeuwige spirituele heil enerzijds en het tijdelijke materiële anderzijds: “Tous les

⁴²⁹ Voor Latour creëert paus Franciscus in zijn encycliek *Laudato si* een nieuwe figuur van een traditioneel schema (het eschatologische thema van de apocalyps) en illustreert hiermee wat hij – met Péguy – bedoelt met het onderscheid tussen het verveeld herkauwen en de vernieuwde, levendige herhaling van de(zelfde) boodschap. Een (denk)schema op zich drukt niets uit, het is stom, zo stelt Latour, het zijn de figuren die het tot uitdrukking brengen, verbinden (incarneren) met een levende werkelijkheid. Maar de figuren zijn op hun beurt ook afhankelijk van de schemata, die de figuren hun zeggingskracht verlenen: “On peut se fier à aucune d’entre ces figures pour discerner quelle nouvelle figure commentera la précédente de façon juste sans repasser par le schème qui permet seul de juger de sa fidélité dans et par la rénovation de l’expression. » (Latour, 2019a, p. 609)

chrétiens, autrement dit, seraient des James Watt, indifférents à la matière qu'ils ont appris à maîtriser et donc à mépriser" (Latour, 2008a, p. 5). Maar, riposteert Latour, je moet al de hele geschiedenis van de religie vergeten zijn om niet te zien dat heel de kosmos werd gemobiliseerd in die 'grote affaire van de Incarnatie'. Al erkent hij wel dat de geleerde theologie het spoor van de moderne filosofie is gevolgd en steeds meer antropocentrisch is geworden. De echte strijd speelt zich daarom voor hem af tussen de kosmocentrismen (waar zowel wetenschappers als religieuzen tussen te vinden zijn) enerzijds en de antropocentrismen, degenen die enkel de mens en zijn belangen ter harte nemen, anderzijds. Terugkeren naar de aarde wil niet zeggen 'terugkeren naar de natuur'. Evenmin wil het dogma van de incarnatie volgens Latour (2008a) zeggen dat God geïncarneerd is 'in de natuur', maar wel dat hij de beweging van zijn Creatie herneemt (p. 7). Schepping is dus niet gelijk te stellen aan natuur. De crux zit in de visie op de actie die model staat om het verband tussen oorzaken en gevolgen te duiden. Wetenschappelijke 'reductionisten' of 'mechanici' herleiden alles tot rigide ketens van oorzaak en gevolg die ontdaan zijn van elke betekenis. Op gelijkaardige wijze kennen degenen die geloven in een God-Schepper hun God dezelfde rol toe als de rol die zichzelf meewarig toekennen aan de wetenschappelijke reductionisten. Immers, zo zegt Latour, ook hun god 'creëert' niets, hij veroorzaakt enkel gevolgen die volledig gedetermineerd zijn door datgene waarvan hij aan de bron staat. Hun god is geen 'créateur', maar een 'causateur'. In Latours opvatting over de Schepping gaat het om het volgende: "Ce qui compte . . . c'est que le créateur soit impliqué dans sa création, et qu'il ne la maîtrise pas, qu'il risque de la perdre et de se perdre avec elle » (Latour, 2008a, p. 7).

Men zou deze kwestie kunnen afdoen als een zaak van creationisten (en evolutionisten, die mutatis mutandis niet veel van elkaar verschillen), maar ook andere gelovigen zijn op dit vlak terughoudend uit angst om de notie van transcendentie te verliezen en af te glijden in een soort pantheïsme (*deus sive natura*), aldus Latour. Die angst, zo gaat hij verder, die sinds de kantiaanse omwenteling heel het denken over moraal verlamt, komt voort uit een foutieve boedelscheiding tussen natuur en schepping. De wijsgerige kijk op natuur en geest is desastreus. De transcendentie van God wordt buiten de natuur geplaatst, en bevindt zich dus nergens, zo stelt hij boud (Latour, 2008a, p. 8). Religie – maar ook de wetenschappen⁴³⁰ – moet zich bevrijden van het 'gewicht van de natuur' en de janboel die voortkomt uit de strikte scheiding tussen goddelijke transcendentie en materiële immanentie, achter zich laten. Religie moet zich als taak stellen om zich te bevrijden van de natuur, maar niet van de schepping: "il faut . . . s'incarner davantage et rejoindre la chair et douleur d'enfantement" (Latour, 2008a, p. 9). Er is een schepping die wij moeten verderzetten.

⁴³⁰ In verband met de wetenschappen, die vaak nog de klassieke, materialistische, 'mechanische' denkbelden volgen ondanks andere ontwikkelingen en visies op gebied van fysica, chemie, biologie, neurowetenschappen enz. verwijst hij naar het werk van Whitehead, meer bepaald zijn *Le concept de nature* en *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, en het werk van Isabelle Stengers over Whitehead, o.a. *Penser avec Whitehead: Une libre et sauvage création de concepts*.

La 'Venue du Royaume' ne voulait pas dire du tout 'la fin du monde', mais qu'il allait falloir habiter d'une *toute autre façon* cette 'vallée de larmes' . . . de même il me semble que les gardiens de l'Incarnation devraient comprendre que ce qui est en jeu dans l'écologie c'est tout simplement la reprise du mouvement de la Création : il va falloir prendre en charge ce que justement les religieux méprisent le plus, non pas la vallée des larmes, non pas l'Empire, mais les sciences, mais les techniques, mais les marchés, mais le globe. (Latour, 2008a, p. 9)

Voor Latour (2018) heeft (ecologische) spiritualiteit niets te maken met de 'Hemel' of met het 'natuurlijke', maar met het artificiële, d.w.z. het 'gecreëerde': "Prométhée nous sommes, Prométhée nous devons continuer à être" (p. 11). De zonde die Mary Shelley's Victor Frankenstein, de moderne Prometheus, begaan heeft, zo stelt hij, is niet zozeer zijn hybris om een monsterlijk schepsel te creëren, maar het feit dat hij het creatuur aan zijn lot heeft overgelaten nadat hij het gecreëerd had. "J'étais né bon", zegt het wezen tot zijn maker, "je suis devenu méchant à cause de toi" (Latour, 2008a, p. 10). Frankenstein heeft zijn schepsel in de steek gelaten, dat was zijn dwaling. Net zoals God zijn schepping niet in de steek heeft gelaten, maar zijn beminde Zoon heeft gezonden, moeten wij naar Zijn voorbeeld, de schepping verderzetten: "'Prométhéen' serait aussi une vertu chrétienne » (Latour, 2008a, p. 11). We moeten ons daarom niet zozeer bekommeren om het onderscheid tussen de aarde en de hemel, tussen het ondermaanse en het bovenmaanse, maar wel om de zorg die we al dan niet besteden aan wat we creëren, "le caractère *soigné* et le caractère *désinvolte* avec lequel nous traitons nos propres artifices" (2008a, p. 12). God bevindt zich immers *in* de tijd, zo stelt Latour (2008a), "Si tu viens à perdre la Terre, à quoi te servira donc d'avoir sauvé ton âme ? » Wanneer we de Heilige Geest aanroepen, dan is dat immers niet zozeer om onze tranen te drogen, zegt Latour, maar om het aangezicht van de aarde te vernieuwen (p. 6). En is de staat waarin de aarde zich vandaag bevindt, niet alarmerend genoeg om op alle mogelijke manieren haar gelaat te vernieuwen?

5.6.3.6.3.Afsluitende reflecties

Wat zowel Latour als Taylor benadrukken is dat religie meer is dan een visie of een opinie over het bestaan of het leven, zij is diepgaand verbonden met en betrokken op de wereld. Religie gaat om een manier van leven, een manier om zich tot zichzelf, tot elkaar en tot de werkelijkheid te verhouden. Religieuze verhalen, riten, gebeden, kunst, meditaties, muziek enz. geven deze verhouding mee vorm en transformeren ons (cf. 5.6.3.3.). Taylor ziet dit voornamelijk – in het zog van een aantal veranderingen die de axiale revolutie met zich heeft meegebracht - als een ethische transformatie die ons oproept om ons leven te zien in het licht van wat hij agapeïsche transcendentie noemt. Voor Latour brengt religie een transformatie waardoor mensen zich opnieuw ten volle als personen ervaren, d.w.z. niet als autonome individuen ("without

attachments”, Latour, 2013b, p. 301), maar als mensen die terug in verbinding staan met zichzelf en daarom ook met andere(n):

Words of love [religious words] have the particular feature of endowing the person to whom they are addressed with the existence and unity that person has lacked. ‘I felt far away’; ‘I didn’t care about anything; ‘I was as good as dead’; ‘Time was standing still; now I’m really here, present, beside you’; Here we are, together’; ‘We’ve grown much closer.’ (Latour, 2013b, p. 302)

Het religieuze Woord tracht ons opnieuw aanwezig te stellen in de wereld: “that is you, now, here transformed into the person who cares about the transformation of the indifferent other into a close neighbour, into the nearby, into *le prochain*” (Latour, 2009a, p. 465). Religie is erop gericht om ons te transformeren in een persoon die terug de vitale kracht ervaart om de zorg voor de wereld op zich te nemen, die zich opnieuw verbonden voelt met andere actoren in de wereld, mensen en niet-mensen. In de verbinding tussen mensen en niet-mensen is volgens Latour (2019) ook de originaliteit van *Laudato si* gelegen (p.604). In tegenstelling tot traditionele ecologische bewegingen die opkomen voor de ‘natuur’, laat paus Franciscus in zijn encycliek “de schreeuw van de aarde als die van de arme” (Franciscus & Van Looy, 2015, p. 34) samen weerklinken:

Il est donc clair qu’il ne s’agit en rien d’un texte dont on pourrait dire : ‘Tiens, un pape s’intéresse enfin à la question de la nature’. Non, il s’agit d’une innovation prophétique par laquelle un pape fait advenir une figure nouvelle qui décale l’ancien thème de la nature, partagé jusqu’ici par l’écologisme aussi bien que par ses ennemis, pour en faire le nouvel objet de l’attention des chrétiens : la mère sœur clameur de la terre et des pauvres . . . L’innovation de *Laudato si*, c’est d’encaisser l’innovation géohistorique majeure – c’est bien le système terre qui gémit et qui s’émeut – et de la rattacher à la préoccupation apostolique aussi ancienne que le christianisme [cette longue histoire de l’Eglise prenant parti pour les pauvres]. (Latour, 2019a, pp. 605-606)

Religie verbindt, stelt mensen en dingen terug aanwezig. Religie als ruimte waar mensen en dingen een plek krijgen, niet als beheersbare en manipuleerbare objecten, maar gezien als “final goals” die vanuit agapeïsch transcendent perspectief opgenomen worden in een “network of living concern” (Taylor). Taylor herneemt in dit verband ook Heideggers conceptie van het *Ding*, dat niet moet worden opgevat als eenvoudig een object, maar als iets dat in zijn onthulling zijn plaats in de *Lichtung* mee onthuld⁴³¹.

⁴³¹ Taylor gebruikt Heideggers voorbeeld van de kruik. Deze laatste legt a.d.h.v. van een kruik zijn conceptie van het *Ding* uit (Heidegger, 1991, pp. 65-90). Een kruik kan worden beschouwd als een punt waarin een rijk web van praktijken kan worden waargenomen: het verwijst naar een plattelandsomgeving die nog niet ontsloten werd door de moderne, technologische maatschappij, het doet denken aan

Dit is ook de rol die religie kan spelen⁴³² in het parlement van de dingen als een *mode of existence* die menselijke en niet-menselijke actoren verzamelt en tegenwoordig stelt, niet als zwijgende objecten (*matters of fact*), maar als *matters of concern*, als ‘dingen’ die ons appelleren en zorgen baren.

[T]his [the transformation of the far away into the close and the proximate (what was dead is now alive)] could be exactly what was needed to extend the range of concerns, passions, and energy. (Latour, 2009a, p. 473)

De moderniteit hanteert in Latours analyse een wereldbeeld en een “political epistemology” (Latour, 2015a, p. 5), die reductionistische categorieën oplegt aan een wereld die in feite bestaat uit een pluraliteit aan actoren. Howles (2018) vat Latours visie als volgt samen: “For Latour, the meaning and truth of religion cannot be secured by means of a ‘transcendental signified’: its rationality is a function of a subsistent flow of relations between actors situated within the immanent sphere of this world” (p. 223). Daarom vertoont [REL] volgens mij ook sterke verwantschappen met Latours opvatting van het sociale (cf. 5.5.2.2.2). Dit suggereert Latour ook zelf in de volgende passage waarin hij uitlegt dat het sociale niet moet worden gezien als een bepaald perspectief van waaruit fenomenen van andere domeinen (bv. religie) op een bepaalde wijze zouden moeten worden verklaard:

Religion does not have to be ‘accounted for’ by social forces because in its very definition - indeed, in its very name - *it links together entities which are not part of the social order* [nadruk toegevoegd]. Since the days of Antigone, everyone knows what it means to be put into motion by orders from gods that are irreducible to politicians like Creon. (Latour, 2005c, p. 7)

Latour (1991) is een ‘relationist’ (p. 154). Existentie is volgens hem relatief in ontologische zin: om te weten te komen hoe mensen en niet-mensen bestaan moet je hun relaties onderzoeken. Op die manier zal oplichten wat er met hen is gebeurd, wat hun geschiedenis is.

Religie is in dit opzicht ook een werkwoord: de wereld is niet af, maar moet steeds opnieuw verwerkelijkt worden. Latour laat ons een ontologische visie zien waarin niet eeuwige, vaststaande substanties centraal staan, maar *subsistances* (cf. 5.5.2.). Ook religie moeten we volgens mij op die grond niet zozeer begrijpen als een spreken waarin substantieën (bv. Wat is God?) centraal staan, maar werkwoorden en voorzetsels.

menselijke activiteiten waar het een rol in speelt zoals het uitschenken van water of wijn aan de eettafel enz. Al deze activiteiten en praktijken worden samen met dit ding, de kruik, meegedeeld.

⁴³² Dit was ook de vraag die o.a. de grondslag lag van het colloquium *Gaia face à la théologie, l'enjeu religieux de la mutation climatique* in het Collège des Bernardins in Parijs (februari 2020; <https://www.collegedesbernardins.fr/content/gaia-face-la-theologie>). Het colloquium kwam voort uit een onderzoeksproject over ‘les sources de l’insensibilité écologiques’ o.l.v. Bruno Latour en Frédéric Louzeau.

Een soortgelijke idee vinden we in het boek *Crossing and Dwelling* van Thomas Tweed (2006). Om het fenomeen religie te begrijpen moeten we volgens hem beroep doen op werkwoorden⁴³³ en voorzetsels, waarmee hij de nadruk wil leggen op beweging en relatie en ons wil behoeden voor de aantrekkingskracht van de reïficatie (pp. 78-79). Ook Michel Serres, een denker uit wiens werk Latour regelmatig put, stelt dat de traditionele filosofie – en ik zou eraan willen toevoegen theologie – vaak spreekt over substantieven en nauwelijks over relaties⁴³⁴. In een interviewboek met Latour zegt hij hierover:

[E]lle part toujours d'un soleil divin qui éclaire tout, d'un commencement, qui va se déployer dans l'histoire enfin normée, ou d'un principe, pour se déduire par la logique, d'un logos en général qui lui confère le sens, de règles de jeu pour organiser un débat . . . c'est toujours cela qu'on exige d'un philosophe: quel est votre substantif de base ? L'existence, l'être, le langage, Dieu, l'économie, le politique, et ainsi autant qu'en contient le dictionnaire. » (Serres, 1992, p. 150)

Daartegenover stelt Serres (1992) een filosofie die – op uiteenlopende wijze - vertrekt van relaties⁴³⁵, een “théorie générale des relations . . . philosophie des prépositions” (p. 186). De ontwikkelingsgang die hij daarbij volgt, is inductief en vertrekt steeds van het lokale. De relaties, die in het spel zijn, zijn immers altijd anders. Serres stelt dat de taak van de filosoof in de traditionele filosofie vaak omschrijven wordt als volgt: “. . . que le philosophe doive définir au préalable une assiette, une base, un principe, qu'il doive se tenir stable sur un fondement : les mots 'substance' ou 'substantif' ou 'statut' résument admirablement ces présupposés » (p. 151). De filosoof (of de theoloog) moet echter niet immer op dezelfde plaats zijn, maar steeds op een andere plaats, geworteld in de concrete werkelijkheid die om onze zorg vraagt.

Ook Latour gebruikt vaak werkwoorden – of althans substantieven die door hun vorming of betekenis gelinkt zijn aan werkwoorden⁴³⁶ – voor zijn centrale concepten (Schiølin, 2012, p. 776). De 'waarheid' moet niet in substantieven en substanties worden gevonden, maar in

⁴³³ Hij doet meer bepaald beroep op de *gerund* in het Engels: een werkwoordvorm die fungeert als een substantief (bv. *the crossing*).

⁴³⁴ In het christendom vormen relaties een centrale thematiek: de persoonlijke relatie met God, de verschillende relaties die mensen met anderen aangaan (in vriendschap en het huwelijk, met vreemdelingen, zieken enz.) en meer recent ook in toenemende mate met de schepping.

⁴³⁵ Ook theologen benadrukken het relationele aspect van (de christelijke) religie. De Amerikaanse theoloog Isabel Carter Heyward bijvoorbeeld noemt God – in het spoor van de existentiële theologie en sociale filosofie van Martin Buber – “our power in relation” (Carter Heyward, s.d.)

⁴³⁶ Bijvoorbeeld door het gebruik van gerundiumvormen (bv. *crossings*) of het toevoegen van het suffix -*tion* om substantieven te vormen die op (het resultaat van) de actie van een werkwoord duiden (bv. *translation*). Zo duidt de titel *The Pasteurization of France* (1988) op het proces dat Latour in dit boek beschrijft, d.w.z. de translaties tussen verschillende actoren (microben, onderzoekers, parasieten, gist, enz.) die de essentie uitmaken van pasteurisatie.

werkwoorden conform de ANT-slogan ‘follow the actors’ (Latour, 2005c, p. 12)⁴³⁷. Ook het woord *reprise* dat Latour regelmatig gebruikt (cf. supra) is een woord dat in het Frans verschillende semantische lagen heeft: het betekent niet alleen het opnieuw beginnen van iets en herhaling, maar ook herstel of reparatie (bv. van een pilaar of een kledingstuk) of de hernomen groeikracht of vitaliteit (bv. van planten)... *Reprise*⁴³⁸ is dus niet louter herhaling van hetzelfde, maar een hernieuwd, herstellend, revitaliserend en scheppend vermogen⁴³⁹.

De experimentele metafysica van Latour wil niet alleen God bevrijden, maar heel de schepping en alle actoren die ervan deel uitmaken. De schepping is immers niet ten einde, maar moet worden voortgezet. Het beeld van God als almachtige, eerste en enige Schepper van de wereld is in Latours ogen dan ook godslasterlijk:

Voilà une bien étrange, et plutôt impie, description de Dieu. Comme si Dieu était le maître de Sa Création ! Comme s’Il était omnipotent et omniscient ! Si Dieu jouissait de toutes ces perfections, il n’y aurait pas de Création. Comme Whitehead⁴⁴⁰ l’a proposé si élégamment, Dieu, lui aussi, est légèrement dépassé par Sa Création, c’est-à-dire par tout ce qui est changé, modifié et transformé dans la rencontre avec Lui. (Latour, 2007b, p. 303)

Er is volgens Latour geen plan of harmonie die van tevoren voorop gesteld werden. Waar de dingen in de klassieke metafysica nog door substantiële universalia worden bevolen, gedetermineerd of noodzakelijk worden gemaakt, ‘borrelen’ ze eerder in Latours experimentele metafysica, ze onderhandelen en gaan onverwachte verbindingen met elkaar aan. Harmonie en eenheid is niet vooraf gegeven, maar is daarom niet volledig afwezig volgens Latour: “il n’est pas d’harmonie préétablie, mais *postétablie*, localement et par raccroc” (Latour, 2011b, p. 251).

Voor Latour is religie [REL] een van de *modes of existence*, die hij onderscheidt. Hierboven heb ik geschetst hoe hij deze *modes of existence* als *subsistence* denkt in contrast met alle substantiedenken dat uitgaat van een tijdloze en onveranderlijke entiteit dat onafhankelijk van

⁴³⁷ John Law (1994), die *Irréductions* in het Engels vertaalde, omschrijft ANT als “a sociology of verbs rather than of nouns” (p. 103).

⁴³⁸ Er is een zekere overeenkomst met Kierkegaards begrip ‘herhaling’. Hij begrijpt ‘herhaling’ niet in de betekenis van louter dupliceren of in de zin van een causale herhaling (bv. planeten die steeds in eenzelfde baan om een ster bewegen), maar eerder als het worden van iets nieuws dat tegelijkertijd het verleden continueert. Voor een verdere toelichting van dit concept, zie Taelis (1991, pp. 88-91) en Keij (2015, pp. 155-159).

⁴³⁹ Schmidgen (2013) wijst op de band tussen Bergsons filosofie van tijd, het probleem van geschiedenis en het christendom in *Clio*: “As a first step *Clio* can be understood as the result of transposing Bergson’s philosophy of time onto the problem of history under the auspices of a gradual turn to Roman Catholicism” (p. 9).

⁴⁴⁰ Latour verwijst hier naar de volgende passage uit Whiteheads *Process and Reality*: “Toutes les entités réelles partagent avec Dieu cette caractéristique d’autocausation. Pour cette raison, chaque entité réelle partage aussi avec Dieu la caractéristique de transcender toutes les autres entités réelles, y compris Dieu » (geciteerd in Latour, 2007b, p. 303).

alles bestaat. Dit contrast is ook van belang om zijn ideeën over religie ten volle te begrijpen. Conform zijn denkbeelden over *subsistence* is er binnen het domein van religie geen essentie die vooraf gaat aan of los kan gedacht worden van materiële en historische condities, maar moet [REL] begrepen worden binnen het netwerk van allerhande bewegingen die zich in relatie met elkaar in de wereld voordoen. Voor Latour kan daarom ook niets vooraf – op basis van een bepaalde essentiële kwaliteit – als heilig of profaan worden aangeduid; verschillende entiteiten (actoren) kunnen zich manifesteren als gangmakers van religieuze betekenis en waarheid op basis van hun interactie met andere entiteiten. Dat is ook de reden dat hij de generieke term *religious beings* of *beings of religion*⁴⁴¹ gebruikt (Howles, 2018, p. 204). Een zuiver religieus domein bestaat met andere woorden voor Latour niet. Materiële en technologische objecten, die doorgaans worden beschouwd als neutraal t.a.v. religieuze waarden, kunnen bijvoorbeeld ook hemelse bemiddelaars worden die in bepaalde situaties bepaalde religieuze betekenissen doorgeven. Kortom, elke entiteit in de wereld kan een ‘engel’ worden, afhankelijk van zijn functie / *mode of being* in het netwerk.

Bij Taylor is de (christelijke) religie sterk gericht op het leven in *communio*: de transformatie van een in zichzelf besloten zelf dat zijn vervulling vindt in de gemeenschap met de Ander / andere(n). Volgens Epema (2018) is de diepste drijfveer van Taylor het verlangen naar het herstellen van gemeenschap, dat in verschillende componenten van zijn filosofisch werk terug te vinden is (p. 334)⁴⁴². Het is van belang om op te merken dat voor dit herstel van gemeenschap voor Taylor het besef van een onderliggende eenheid even belangrijk is als de principiële aanvaarding van verschil en diversiteit binnen deze eenheid. Hij spreekt over “the oneness of diverse beings who come to see that they cannot attain wholeness alone, that their complementarity is essential, rather than of beings who come to accept that they are ultimately identical” (Taylor, 2011a, p. 168). Deze gerichtheid op gemeenschap of “unity-across-difference” (p. 168)⁴⁴³ werd als *telos* aan de schepping meegegeven⁴⁴⁴. Vanaf het moment waarop dit wordt ontkend of veronachtzaamd, kan het grondig mislopen, zoals bij een te uitgesproken transcendentiedenken waarbij de eenheid paradoxalerwijs eerder wordt verkleind, omdat op de diversiteit geen acht wordt geslagen (cf. 5.6.3.2.). Met zijn concept van agapeïsche transcendentie tracht Taylor de *communio* te vergroten. Daarin is ook de kern

⁴⁴¹ Soms spreekt hij ook over engelen als “those who bear not messages but tumults of the soul” (2013b, p. 303). Zie ook Latour (2007a), *Les anges ne font pas de bons instruments scientifiques; ‘Thou Shalt Not Freeze-Frame: or How Not to Misunderstand the Science and Religion Debate’* (2005d); *Angels without Wings* (Latour & Franke, 2011).

⁴⁴² Wanneer Taylor het bijvoorbeeld heeft over zijn openheid voor andere wijzen (dan de christelijke) waarop naar *fullness* kan worden gezocht, motiveert hij dit met zijn christelijke inspiratie: “Now, what has that got to do with Christianity? Everything, to me: that is what’s all about. It’s all about reconciliation” (Taylor, 2010b, p. 320).

⁴⁴³ De triniteit beschouwt Taylor als een ‘model’ van dit soort van eenheid-in-diversiteit. Daarnaast haalt hij ook het dogma van de incarnatie aan waardoor het leven van God is verweven met het onze, dat op zijn beurt ook wordt gekenmerkt door diversiteit (2011a, p.168).

⁴⁴⁴ Epema (2018) karakteriseert Taylor als een ‘scheppingstheoloog’ (p. 215).

gelegen van de *theosis*, een transformatie waardoor je deel wordt aan *agape*, Gods liefde voor heel de schepping. Deze transformatie is geen subjectivistisch gegeven, in de zin dat ze alleen uitgaat van de mens, maar het wordt bereikt door gehoor te geven aan een appel op iets (iemand) wat buiten de mens ligt. In het laatste deel van *A Secular Age*, 'Conversions', beschrijft Taylor hoe een aantal figuren (bv. Vaclav Havel, Franciscus van Assisi) zo'n transformatie elk op hun eigen manier hebben doorgemaakt. Telkens ging het om een verandering waardoor ze ontsnapten aan een besloten (louter immanente) orde en zicht kregen op een grotere, meer omvattende orde, die de immanente orde insluit, maar tegelijkertijd doorbreekt (Taylor, 2007a, p. 732). Het immanente kader ondergaat also een transformatie, waardoor de elementen / actoren die er deel van uitmaken, een nieuwe plaats en betekenis krijgen. Taylor noemt deze verandering of 'bekerings' een "paradigm change" (p. 732), die vaak gepaard gaan met een plotse ervaring van volheid (*fullness*). Het is een ervaring die moeilijk in woorden te vatten is, zo geeft hij toe, en waarvoor we premoderne termen (zoals incarnatie of *agape*) gebruiken of beroep doen op *subtler languages*. Het zijn bovendien ervaringen die de grenzen tussen natuur en bovennatuur, immanentie en transcendentie doen vervagen: het gaat om "the translucence of the eternal in the temporal" (Taylor, 1989, p. 421)⁴⁴⁵. Daarom gebruikt hij ook het woord "epiphany" (cf. supra) en niet "experience". Deze laatste term zou de suggestie kunnen wekken dat het om een louter subjectieve beleving gaat, waarbij men uitgaat van een duidelijke scheiding tussen subject en object. De werkelijkheid wordt zwanger van een betekenis die het vanuit puur wetenschappelijk oogpunt of instrumenteel-rationeel perspectief niet heeft, maar die de mens nu appelleert.

5.6.3.7. *Religie als kritiek van religie*

Uit bovenstaande bespreking blijkt dat Latour en Taylor religie erg waarderen, maar tegelijkertijd ook waarschuwen voor het potentieel gewelddadige karakter ervan: disciplineren, excommunicaties, vervolgingen, godsdienstoorlogen, enz.

5.6.3.7.1. Taylor: transformaties in kaart gebracht

⁴⁴⁵ Over het samengaan van immanentie en transcendentie in het sacramentele denken over de werkelijkheid zegt Boff (1983): "Het [bv. brood] houdt op louter immanent te zijn. Het is niet meer zoals andere broden. Het is verschillend. Het is anders, omdat het in herinnering brengt en tegenwoordig stelt door zichzelf (immanentie) en door zichzelf heen (transparantie) iets dat er boven uitstijgt (transcendentie). Het brood wordt licht-doorgevend, transparant en doorschijnend voor de werkelijkheid van het voedsel, van de eetlust, van de inspanning van moeder, van het zweet, van de vreugde het brood te breken bij de thuiskomst van vader" (p. 34). Het brood wordt 'ding', zou men misschien met Heidegger ook kunnen stellen.

Zoals reeds aangehaald speelt het begrip transformatie een belangrijke rol in *A Secular Age*. Taylor gebruikt het enerzijds in de betekenis van een levensverandering of bekering die verbonden is met een bepaalde religieuze praktijk vanuit persoonlijk, levensbeschouwelijk standpunt (cf. 5.6.3.3.1.); anderzijds in de zin van geleidelijke, historische veranderingsprocessen.

In de manier waarop Taylor filosofie bedrijft, staat niet zozeer het zuivere denken of de theorie voorop als wel de wijze waarop ideeën zich vormen en geleidelijk ontwikkelen. Vanuit dit (ideeën)historisch perspectief duidt het begrip transformatie aan hoe bijvoorbeeld religie als geleefde praktijk gaandeweg veranderde⁴⁴⁶. Reeds vanaf het begin van *A Secular Age* verschijnt het in kaart brengen van deze transformaties als het programma van zijn onderneming:

How did we move from a condition where, in Christendom, people lived naïvely within a theistic construal, to one in which we all shunt between two stances, in which everyone's construal shows up as such; and in which moreover, unbelief has become for many the default option? This is the *transformation* [nadruk toegevoegd] that I want to describe, and perhaps also (very partially) explain in the following chapters. (Taylor, 2007a, p. 14)

Een ander woord dat Taylor regelmatig hanteert en dat dicht aanleunt tegen transformatie, is het woord *shift* of 'omslag' in de teneur van beleven en denken. Transformaties kunnen worden omschreven als graduele, ondergrondse veranderingen die zich voordoen in de *social imaginaries* (2007a, hfdst. 4 'Modern Social Imaginaries'):

"the profound transformation of the social imaginery in Western countries, and thus of the world in which we live . . . The historiography I'm trying to draw on here . . . is akin to that of *mentalités* and focuses on social imaginaries" (Taylor, 2010b, p. 314).

Hieronder zal ik enkele transformaties die Taylor in zijn werk analyseert, aan bod laten komen, alsmede enkele algemene beschouwingen over de manier waarop transformaties volgens hem werkzaam zijn in de geschiedenis. Tot slot wil ik er al op wijzen dat het historisch-descriptieve niveau waarop Taylor veranderingen in onze westerse cultuur beschrijft, volgens mij niet volledig los kan worden gezien van hoe hij levensbeschouwelijk-religieuze transformaties ziet. Zijn visie hierop voedt hij immers met historische analyses, die dan ook niet puur beschrijvend zijn, maar die ook gelardeerd worden met kritische beschouwingen.

5.6.3.7.1.1. *Transformatie als historisch begrip*

⁴⁴⁶ Men ziet hier de invloed van het procesmatige denken van Hegel op de filosofie van Taylor, al ziet deze laatste in tegenstelling tot de Duitse dialecticus de evolutie van de geschiedenis minder als een beweging van vooruitgang en voortschrijdend inzicht (cf. *zig-zag trail*).

Taylor's genuanceerde visie op secularisering, waarin hij oog heeft voor de spanning tussen de baten en de gebreken ervan, is nauw verbonden met zijn specifieke visie op religie. In de inleiding van *A Secular Age* gaat Taylor (2007a) in op de vraag hoe religie kan worden gedefinieerd (pp. 15-16). Hij kiest hierbij niet voor een algemene, universele definitie van religie, maar voor een beschrijving die zich beperkt tot de westerse cultuur en haar specifieke geschiedenis van het Latijnse christendom. Hij doet dit omdat hij het voor het opzet van het boek niet nodig en wenselijk acht om zo'n brede definitie te formuleren, die al wat doorheen de tijd als religieus kan worden bestempeld omvat (p. 15), omdat hij betwijfelt of zo'n alomvattende beschrijving überhaupt mogelijk is (Taylor, 2007a, p. 679) en tot slot omdat hij vreest dat een brede, te inclusieve definitie zou leiden tot de conclusie dat er uiteindelijk niet zoveel veranderd is. En er is wel degelijk iets fundamenteels veranderd, zegt hij. Daarom wil hij inzoomen op die aspecten van religie die onder druk zijn komen te staan ten gevolge van de moderniteit:

I want to focus not only on beliefs and actions 'predicated on the existence of supernatural entities' (a.k.a. 'God'), but also on the perspective of a *transformation* [nadruk toegevoegd] of human beings which takes them beyond or outside of whatever is normally understood as human flourishing, even in a context of reasonable mutuality (that is, where we work for each other's flourishing). (Taylor, 2007a, p. 430)

De term transformatie, die Taylor hanteert, duidt op de manier waarop hij evoluties in de geschiedenis analyseert: niet als bruuske veranderingen die tabula rasa maken met alles wat er zich voordien heeft afgespeeld – alhoewel sommige revolutionaire bewegingen dit wel trachtten te doen – maar als verschillende stromingen in een zee die vaak – aan het oog onttrokken – door elkaar heen stromen. In *Notes on the Sources of Violence* kenmerkt hij bijvoorbeeld de gedurige terugkeer van sacraal geweld als volgt: "a re-edition of an old story in a new version; or the transfer of old melodies to a new register" (2011, p. 191). Dit is een mooie omschrijving van de transformatieprocessen die Taylor probeert te grijpen: oude denkwijzen die verborgen zitten achter hedendaagse verschijnselen manifest maken. Een treffend voorbeeld van zo'n oude melodie die in verschillende toonaarden is blijven doorklinken in onze cultuur, is de waardering voor het gewone leven. Volgens Taylor kent deze affirmatie van het gewone leven zijn oorsprong in het evangelie. Door de hervormingsbewegingen werd deze evangelische waarde vervolgens extra benadrukt om in haar seculiere gedaante tot slot nog steeds positief gewaardeerd te worden in bijvoorbeeld het gezinsleven en de betekenis die wordt gehecht aan werk.

Het proces waarin het oude wordt meegenomen en omgezet wordt in het nieuwe, onttrekt zich goeddeels aan de menselijke wil waarop men in de moderne tijd zoveel is gaan vertrouwen. Hegel gebruikte hiervoor de uitdrukking *Ironie der Geschichte* (Taylor, 2002, p. 56). In het christendom bijvoorbeeld zijn er verschillende elementen uit het vroegere heidendom bewaard gebleven ondanks verwoede pogingen om er komaf mee te maken. In feite is het

secularisatieproces, zoals dat beschreven wordt door Taylor, zelf een illustratie van net zulke ironie:

The irony is that just this [the cut between immanence and transcendence, the need to make God more fully present in everyday life and all its contexts], so much the fruit of devotion and faith, prepares the ground for an escape from faith, into a purely immanent world. (Taylor, 2007a, p. 145)

Een andere wending die getuigt van “a terrible irony” (p. 244), situeert Taylor (2007a) omstreeks 1500 wanneer men er niet alleen naar streefde om religieuze gewoonten en praktijken te veranderen, maar ook die van het wereldlijk leven. In deze tijd van disciplineren probeerde men iedereen een ordelijke en productieve levenswijze bij te brengen. Het streven naar religieuze hervormingen, dat voordien al een aanvang had genomen (cf. Moderne Devotie), wordt verweven met pogingen om beschaafdheid te introduceren, om te ‘civiliseren’. Wat aanvankelijk werd gezien als een onfeilbaar teken van een geheiligd leven, een ordentelijk en succesvol leven, blijkt op lange termijn essentiële aspecten van geloof te hebben verduisterd en werd steeds meer een doel op zich. Een laatste voorbeeld ten slotte van “tragic irony” geeft Taylor (2007a) wanneer zowel verheven humanistische droombeelden als religieuze idealen, die aanvankelijk inspirerende opgaven leken, niet zomaar gerealiseerd kunnen worden (pp. 697-698). Zo slaan ze om in hun tegendeel en wakkeren betutteling, minachting of zelfs meedogenloosheid aan bij het vormen van het weerbarstige menselijke materiaal; Taylor denkt dan bijvoorbeeld aan de jakobijnen, de bolsjewieken, politiek correct links, het zogenaamde ‘christelijke’ rechts.

In de beschrijving van de transformaties legt Taylor de nadruk op het veranderlijke, vloeiende, open karakter van de loop van de geschiedenis. Hij heeft oog voor nieuwe ontwikkelingen, maar dat is enkel mogelijk omdat hij ook de continuïteit ziet, eerder dan de harde breuken die de lijnen naar het verleden definitief afsluiten. “Nothing is ever lost”, zo citeert hij Robert Bellah op het einde van *A Secular Age* (2007a, p. 772). Door het seculariseringsproces minutieus in kaart te brengen wil Taylor de lezer als het ware ook zelf een transformatie laten ondervinden en hem op een andere wijze laten kijken naar wat hij reeds lang meende te weten. Het verleden kan niet worden afgezworen, maar het bewustzijn ervan kan wel verloren gaan. Taylor wil het inzicht herstellen in de wijze waarop alles met elkaar samenhangt.

5.6.3.7.1.2. De gevaren van transformatie: religie en geweld

Zoals gezegd maakt transformatie een van de essentiële kenmerken van Taylors omschrijving van religie uit. Toch wijst hij ook op het potentiële gevaar ervan. In *A Secular Age* laat hij in feite zien hoe het christendom regelmatig ontspoot ten gevolge van te ver doorgeschoten pogingen tot transformatie. Zoals we reeds hebben aangehaald, hebben axiale religies met hun

gerichtheid op hogere doelen en hun perspectief op transformatie een onwortelende werking. Taylor neemt hiertegenover een ambivalente houding aan. Enerzijds waardeert hij het als een positieve kracht, die voor bezieling zorgt om de wereld en de situatie waarin mensen zich bevinden te verbeteren. Anderzijds attendeert hij ook op het risico van een “transformatory agenda” (2007a, p. 107) waarbij religieuze aspiraties vermengd worden met een sociaal streven om een meer beschaafde, gedisciplineerde samenleving tot stand te brengen. Hervormers (bv. Calvijn) hebben bovendien de neiging tot “radical simplification” (2007a, p. 77) en willen vaak iedereen koste wat kost omvormen naar het model van het ideaal waarvan zij overtuigd zijn. Een voorbeeld van zo’n radicale simplificatie is het negeren of willen onderdrukken van menselijke wensen en noden zoals lichamelijkeheid⁴⁴⁷ en seksualiteit⁴⁴⁸. Hij waarschuwt bovendien voor de scherpe veroordelingen die gevelde worden en de mogelijk gewelddadige reacties die volgen wanneer mensen, in de ogen van de ‘zuiveren’, niet (voldoende) gehoor geven aan de aansporing tot transformatie. Dit religieuze zuiverheidsdenken onderkent de wezenlijke ambivalentie van de menselijke conditie niet⁴⁴⁹. Het kan resulteren in een erg negatieve houding van de mens t.a.v. zichzelf of zijn medemensen. Mensen worden daardoor niet dichter tot God gevoerd, maar raken zo juist verder van God vandaan (Taylor, 2007a, p. 655).

De gevaren die gelieerd zijn aan het streven naar transformatie, neemt Taylor zeer ernstig. Een van de doelstellingen van *A Secular Age* is dan ook het vinden van een uitweg uit dit dilemma: “how to define our highest spiritual or moral aspirations for human beings, while showing a path to the transformation involved which doesn’t crush, mutilate or deny what is essential to our humanity?” (2007a, pp. 639-640). Hij noemt dit de “maximal demand” (p. 640). Menselijke verzuchtingen ondergeschikt maken aan hogere aspiraties vindt hij geen goede oplossing. Theologisch vindt hij hiervoor een argument in de christelijke idee van incarnatie: “A religion of Incarnation cannot simply sideline the body” (2007a, p. 640). De erkenning van het aardse, gewone leven, dat door de hervormingsbewegingen sterk werd benadrukt, wordt door Taylor

⁴⁴⁷ In het spoor van Merleau-Ponty maant Taylor (2016b) de Kerk aan : « retrouvez le corps vécu » (p. 43). Wanneer Merleau-Ponty het lichaam-geestdualisme wil bannen, staat hij in feite heel dicht bij de Bijbelse visie op de mens, die door het moderne dualistische denken grotendeels is verdreven. In die Bijbelse visie vormt de mens een organisch geheel. Als de Kerk (nog steeds) de neiging heeft om een zeker dualisme voor te staan, komt dat volgens Taylor vanuit een bepaalde lectuur van Plato. Hij erkent ook dat Paulus in zijn brieven een onderscheid maakte tussen het vlees, de ziel en de geest, waaruit zou kunnen blijken dat hij het Platoonse dualisme onderschreef, maar dit is volgens Taylor een vergissing (2016b, p.44): Paulus onderscheidt niet twee aspecten van het menselijke wezen, maar maakt een onderscheid tussen egoïstische en egocentrische motieven en beweegredenen die voortkomen uit *agape*, de goddelijke liefde.

⁴⁴⁸ In de geschiedenis duiken dan ook tegenbewegingen op die gewone menselijke behoeften en verlangens willen rehabiliteren, zo merkt Taylor op (2007a, p. 253). Deze rehabilitatie van de menselijke natuur, tijdens de verlichting bijvoorbeeld, was enerzijds terecht, aldus Taylor, anderzijds laat het ook iets cruciaals buiten beschouwing.

⁴⁴⁹ Ook seculiere humanisten zijn niet immuun voor zuiverheidsdenken, aldus Taylor.

dan ook positief gewaardeerd. De omgekeerde oplossing, het rigide afweren van ieder perspectief op transformatie, zoals de exclusieve humanisten voorstaan, biedt volgens Taylor net zo min een uitweg uit het dilemma. In feite blijken - bij nader inzien - ook zij vaak hogere aspiraties na te streven. Het kan ook moeilijk anders in Taylors visie: wanneer van mensen zou worden gevraagd om alle spirituele en morele aspiraties te loochenen, zouden ze zichzelf geweld aandoen⁴⁵⁰: "From my perspective, humans have an ineradicable bent to respond to something beyond life; denying this stifles" (Taylor, 2011, p. 20).

We moeten het geweld, dat volgens Taylor wezenlijk deel uitmaakt van de menselijke conditie, noch de spanningen en fricties die uit veelvormigheid voortkomen, niet proberen te ontkennen, maar transformeren. Transformeren in de richting van het stichten van een gemeenschap tussen mensen die verschillend zijn, lijkt Taylor te suggereren. Een gemeenschap die zich voor Taylor uitstrekt over heel de mensheid van alle tijden en plaatsen. In *A Catholic Modernity?* refereert hij daarvoor bijvoorbeeld naar de twee betekenissen van het woord 'katholiek', universaliteit en heilheid, die voortvloeien uit de incarnatiegedachte: "Redemption happens through Incarnation, the weaving of God's life into human lives, but these are different, plural, irreducible to each other. Redemption-Incarnation brings reconciliation, a kind of oneness" (Taylor, 2011, p. 168).

5.6.3.7.1.3. De corrigerende werking van incarnatie en agape

We hebben reeds aangehaald dat voor Taylor het christelijke geloof onze acties altijd binnen twee dimensies plaatst (cf. 5.6.1.4.). Net in deze combinatie van de aandacht voor het immanente/wereldse en de (agapeïsche) transcendentie ligt een bijzonder potentieel aan kritisch en (opnieuw) verbindend vermogen. Hoe moeten we dit begrijpen?

Binnen de horizontale dimensie zoeken we steeds naar een juiste houding of een goede oplossing voor de problemen waarmee we worden geconfronteerd. Daar is uiteraard niets mis mee, dit is goed, maar Taylor formuleert wel een aantal bedenkingen bij een exclusief horizontaal perspectief waarbinnen ook een soort van absolutistisch-religieus denken kan ontstaan. Ik denk in dit verband aan Latours 'religieuze' figuren van de moderniteit (cf. 5.4.2.3.).

Om te beginnen kunnen we dit koppelen aan wat hij 'regelfetisjisme' en 'wettenidolatrie' noemt (zie ook 5.6.3.1.2) waaraan zowel seculiere als religieuze instituties zich hebben schuldig gemaakt. Regels en normen zijn op zich niet slecht, maar regels worden soms een doel op zich waardoor men de neiging heeft om de diversiteit aan waarden die er de oorsprong van zijn, uit het oog te verliezen. Bovendien lopen ze steeds het risico om een eigen leven te gaan leiden, los van concrete, particuliere situaties. Taylor (2007a) noemt dit "a 'one size fits all' approach:

⁴⁵⁰ Dat is net de kritiek van de antihumanisten à la Nietzsche aan het adres van de exclusief humanisten, aldus Taylor.

a rule is a rule" (p. 707). Je zou kunnen stellen dat deze regels en wetten een doorgeslagen 'transcendent' karakter hebben gekregen, dat ons afsluit van de concrete werkelijkheid en ons daardoor moreel afstompt. Taylor verwijst in dit verband ook naar Péguy die zich verzette tegen wat hij een *enduit* noemt, waarmee hij de versmalling van geloof tot een vaste code of moraal bedoelde. Taylor (2007a) vertaalt dit als *coating* – 'pantser' – waarop de genade afketst (p. 750). Maar voor Taylor maant het verticale perspectief – althans in zijn agapeïsche en geïncarneerde vorm – ons aan om telkens opnieuw onze beslissingen, regels en normen te herzien. "[T]here aren't any formulae for acting as Christians in the world", zo stelt Taylor (2007a, p. 707). Net de verticale dimensie belet ons om eens en voor altijd antwoorden, oplossingen en regels uit te vaardigen en spoort ons aan om in het licht van de transcendentie van de goddelijke liefde ons handelen te herzien. Dit komt mijns inziens goed tot uitdrukking in het bijbelverhaal van de overspelige vrouw (Joh. 8: 2-11) waar schriftgeleerden Jezus vragen wat met deze vrouw moest gebeuren: Mozes had immers in de wet voorgeschreven dat ze zou moeten worden gestenigd. Jezus reageert hierop met het bekende antwoord: "'Wie van u zonder zonde is, moet dan maar als eerste een steen op haar werpen.'" Jezus doorbreekt hiermee het patroon waarbij blindelings traditionele wetten worden gevolgd. Hij geeft haar geen vrijgeleide om te doen wat ze wil ("Ik veroordeel u niet. Ga nu maar, en *zondig voortaan niet meer* [nadruk toegevoegd]"), maar plaatst zijn oordeel over haar daden in het verzoenende en vergevende perspectief van de agapeïsche liefde. De reeds vermelde houding van Mandela en Tutu in de Waarheids- en Verzoeningscommissie wordt door Taylor op gelijkaardige wijze geïnterpreteerd. De oproep tot agapeïsche liefde wordt door Taylor (2007a) omschreven als "a mode of healing wounds and 'repairing the world' (I am here borrowing the Hebrew phrase *tikkun olam*)" (p. 17).

Met deze conceptie van een geïncarneerde God verschilt het christendom ook op een aantal cruciale punten van het Griekse denken waar er eerder een intellectueel, filosofisch concept was van God, die boven de emoties staat, omdat hij *apathès* is (Taylor, 2007a, p. 278 e.v.). Lichaam, hart, emoties en geschiedenis krijgen in het christelijke denken een centrale plaats, niet in het minst in de figuur van Jezus, die mens wordt en participeert aan onze geschiedenis. In het christendom treedt een beeld van een God naar voren die innig verbonden is aan het menselijke reilen en zeilen. Taylor wijst in dit verband op de centrale notie van *koinonia* (< Grieks: 'deelname aan het gemeenschappelijke'; *koinonéo*, 'delen') waarmee de banden tussen de leden van de christelijke kerken en God werden aangegeven. Verlossing is pas mogelijk doordat we in contact staan met God via de gemeenschap van mensen. Gods ingrijpen in de geschiedenis, vooral de incarnatie/menswording van Jezus, had als doel om ons te transformeren en ons deel te laten nemen in de gemeenschappelijkheid die God is. De bedoeling was, zo zegt Taylor (2007a), om onze 'vergoddelijking' (*theiosis*) teweeg te brengen (p. 278), d.w.z. dat we getransformeerd zouden worden doordat we de Blijde Boodschap van agapeïsche liefde in praktijk zouden brengen om deel te nemen aan het goddelijke.

5.6.3.7.2.Latour

5.6.3.7.2.1.Het gevaar van *category mistakes*

“What is most striking in the specifications of the beings of the religious mode is their fragility”, zegt Latour (2013b, p. 313). Hiermee bedoelt hij niet enkel dat *religious beings* telkens opnieuw worden hernomen (*reprise*) en geïnterpreteerd (cf. supra), maar ook dat ze op de juiste wijze – volgens de juiste ‘key’ - moeten worden begrepen: “Of all modes we have identified, this one is . . . the most open to misunderstandings, the most apt to turn into poison, even into rage” (Latour, 2013b, p. 313).

Er bestaan volgens Latour verschillende manieren waarop men een religieuze tekst kan verraden: verraad door een louter letterlijke herhaling van de tekst zonder hem te vernieuwen; verraad door te veel vernieuwingen te willen aanbrengen waardoor de oorspronkelijke boodschap verloren gaat. Daarnaast onderscheidt hij twee vormen van (modern) fanatisme (2013b, p. 314): enerzijds dat van het niet-geïnterpreteerde, absolute woord, anderzijds dat van het totale woord dat andere *modes of existence* zou overvleugelen (cf. supra 5.6.3.1. Wat religie niet is). Of nog, gebald verwoord:

If there is an error to avoid in speaking ‘about God’, it lies in separating continuity from discontinuity, repetition from difference, tradition from invention, subsistence from its renewal, monotheism from polytheism, transcendence from holy immanence. (Latour, 2013b, p. 315)

Daarom is het nodig om religieus taalgebruik aan een onderzoek te onderwerpen: “I don’t think it is possible to speak of religion without making clear the form of speech that is adjusted to its type of predication” (Latour, 2005d, p. 28). Religie, althans in de christelijke traditie, is een manier om de waarheid op een welbepaalde wijze onder woorden te brengen.

Het Woord moet ook altijd herhaald worden, vernieuwd worden om te blijven bestaan, net omdat het niet kan steunen op een substantie. Het zijn immers ook niet ‘zomaar woorden’, het zijn woorden die *beings* overbrengen die verandering teweeg brengen, ons doen (op)leven en bevrijden; zij komen van buitenaf, treffen ons, nodigen ons uit... (Latour, 2013b, p. 308). Religieuze *beings* vertonen uiteraard niet dezelfde persistentie als een tafel of een kat, hun verschijnen noch hun verdwijnen kan worden gecontroleerd (p. 309). Als ze verschijnen, vereisen ze wel een fijngevoelige interpretatie, die zo precair is dat we telkens riskeren om een *category mistake* te begaan en hen te zien als iets anders: “for a demon, a sensory illusion, an emotion, a foundation” (p. 310). Geen enkel ander *regime of veridiction* onderscheidt zo nauwgezet en radicaal juiste van valse versies van religie. “Thou shalt not take the Name of the Lord thy God in vain”, zo citeert Latour de Schrift (2013b, p. 311). Aangezien we een aantal van deze *category mistakes* al vrij uitvoerig hebben besproken, gaan we hier niet verder op in.

5.6.3.7.2.2. *Het gevaar van de beweging van 'reprise' die stremt in een absoluut woord*

De fragiliteit en instabiliteit van [REL] verklaart volgens Latour ook dat men nooit gestopt is om de Schrift opnieuw te interpreteren. Voorzichtig zoekende, soms contradictorische exegese is een wezenlijk kenmerk van religie, of zou dat toch moeten zijn. Enkel via de weg van herinterpretaties en bijstellingen kan het Woord getrouw worden vernieuwd. Met het risico dat je de boodschap niet goed hebt begrepen of verraden. Verraad doordat de boodschap domweg werd herhaald zonder ze te vernieuwen of verraad door te veel vernieuwing, doordat te veel werd afgeweken: "Betrayal by reiteration, betrayal by deviation. Between the two, the risk of reprise" (Latour, 2013b, p. 313). Het religieuze woord moet dus noch onbezield herkauwd worden noch moet men het opnieuw uitvinden, moderniseren. Het komt er eerder op aan om het opnieuw te begrijpen

à partir de l'expérience présente, ce que pouvait bien pouvoir dire la tradition qui nous prête alors des mots, les mêmes mots, mais différemment prononcés ? . . . redressant, réinterprétant les mêmes épisodes, les mêmes gestes, les mêmes paroles, ils tricotent une autre histoire (Latour, 2013b, p. 313)

De geschiedenis van de Kerk en de spiritualiteit toont ons een relaas van voortdurend leren en afglijden, niet aflatende vindingrijkheid om in steeds andere contexten op het spoor te komen van een onderscheid, een inzicht, een antwoord waarvan men eerst dacht het eerder definitief gevonden te hebben. "L'histoire du salut n'est pas le déroulement majestueux d'une cause indiscutable, mais au contraire, l'hésitation, constamment reprise dans la crainte et le tremblement, de n'avoir pas compris le message » (Latour, 2008a, p. 11). En toch heeft de Kerk dit gedaan en heeft ze haar heil gezocht in een God die zij beschouwde als een verafgelegen en onveranderlijke Substantie.

Not once, in the Scriptures, do we find traces of someone who was called who could say he was sure, really sure, that the beings of the Word were there and that he had really understood what they wanted of him . . . the faithful tremble at the idea of being mistaken, while infidels do not. Exactly the chiasmus that the transmigration of religion into fundamentalism has lost. (Latour, 2013b, p. 310)

Maar volgens Latour is geloof geen schat die men voorgoed kan bewaren en kan men niet definitief stellen 'God is hier': 'God' is immers de naam die werd en wordt gegeven aan dit continue zoeken van het juiste woord, de juiste verhouding (2013b, p.315).

One cannot simultaneously speak religiously and, as they say, 'preserve the treasure of Faith.' Groping, contradictory exegesis : this is religion itself. (Latour, 2013b, p. 313)

[R]eligion might not be about authority and strength, but exploration, hesitation, and weakness. (Latour, 2005d, p. 27)

Religie gaat voor Latour niet over boventijdelijke waarheden over een transcendente realiteit, noch over een alwetende autoriteit, maar over “exploration, hesitation, and weakness” (Latour, 2005d, p. 27).

Le Dieu de Leibniz est descendu du Ciel sur la Terre. Le souverain se met enfin au travail pour discuter, par expérimentation des mondes possibles, de la meilleure des combinaisons, de *l'optimum* que personne ne peut calculer à la place des autres. (Latour, 2004b, p. 237).

Les temps changent. La face de la terre a été depuis bien longtemps renouvelée. Il n'y a ni contrôle ni créateur tout-puissant – pas plus ‘Dieu’ qu’homme –, mais il y a soin, scrupule, précaution, attention, recueillement, hésitation et reprise. (Latour, 2013a, p. 165)

Het religieuze woord is erop gericht om personen voort te brengen die een bijzondere (ethische) gevoeligheid hebben die erin bestaat om weerstand te bieden tegen een alles bepalende (religieuze of niet-religieuze) Waarheid, die onafhankelijk van de wereld bestaat, en de aandacht en zorg te richten op de immanente en contingente processen waarin de werkelijkheid geleidelijk aan wordt geconstrueerd.

5.6.3.7.2.3. Iconoclasten zijn verdoken iconodulen

Overall waar de modernen hun anker uitgooien, zo stelt Latour (p. 20), richten ze fetisjen op, of meer precies, ze zien in de anderen aanbidders van beelden die in feite niets zijn, want ze zijn door mensenhanden gemaakt en zijn daarom geen echte godheden: “Vous ne pouvez pas dire à la fois que vous avez fabriqué vos fétiches et qu’ils sont de vraies divinités, il vous faut choisir, c’est l’un ou bien c’est l’autre” (p. 21). Zo doet Latour in *Sur le culte moderne des dieux faitiches* (2009b) het relaas van een fictieve ontmoeting tussen Portugese slavenhandelaars en bewoners van de West-Afrikaanse Goudkust in de 15e eeuw. Hij vindt deze historische gebeurtenis treffend voor de confrontatie tussen de moderniteit (in het verhaal vertegenwoordigd door de Europese kolonisten) en degenen die nog niet gemoderniseerd zijn (vertegenwoordigd voor de inwoners van de Goudkust). Toen de Europeanen de rituelen en religieuze praktijken van deze laatsten zagen, lieten zij zich al snel smalend uit over de houten poppetjes – door de Portugezen *feitiço* genoemd, naar *feito*, het voltooid deelwoord van het werkwoord *fazer*, ‘maken, fabriceren’ - die als goden werden beschouwd. Deze inlanders, aldus deze moderne Europeanen, verwarden deze beeldjes met de ware religie, die behoorde tot een sfeer die onaangetaast was door bijgeloof en hybriditeit waarvan zo’n fetisj – “artificiel, fabriqué, factice, et enfin fasciné, enchanté” (p. 21) – net een treffend voorbeeld was. Latour wijst ook op de ironie van de situatie, nl. dat dit verwijt net gemaakt wordt door katholieke Portugezen,

“couverts d’amulettes de la Vierge et des saints” (p. 20) en besluit: “Nous n’avons pas d’un côté des iconophiles et de l’autre iconoclastes, mais des iconodules et d’autres iconodules » (p. 24).

Deze historische reconstructie in *Sur le culte moderne des dieux faitiches* is paradigmatisch⁴⁵¹ voor andere momenten in de geschiedenis waarop geïnstitutionaliseerde religies er niet in slagen om de eigenheid van hun discours te herkennen - in AIME spreekt hij in dit verband over *category mistakes*⁴⁵².

Laten we Latour nog wat verder analyseren om zijn standpunt te begrijpen. De titel van het boek, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, is een verwijzing naar *Du culte des dieux fétiches* (1760) van de magistraat, historicus en taalkundige Charles de Brosses (Latour, 2009b, p. 22), die het woord *fétichisme* in de Franse taal heeft geïntroduceerd. De Brosses’ werk was controversieel omdat hij stelde dat fetisjenering een universeel gegeven was en dat er dus ook in de Bijbel sporen van aanwezig waren⁴⁵³. Dat was onverenigbaar met de heersende opvattingen over het christendom als een monotheïstische godsdienst waarin de ware God wordt vereerd tegenover allerhande afgodenverering van andere godsdiensten (bv. het Gouden Kalf). Maar niet voor Latour, voor hem duidt deze gemeenschappelijke voorgeschiedenis net op iets betekenisvols. Ook de katholieke godsdienst behoudt in feite de delicate praktijk van religie⁴⁵⁴ als iets wat is ‘geconstrueerd’ en toch een realiteit ‘re-presenteert’ die datgene wat mensenhanden hebben gemaakt, overstijgt.

Andere zienswijzen en praktijken worden als afgoderij afgedaan en moeten het ontgelden. In feite was een eerste figuur van deze antifetisjistische beweging al opgedoken met het ‘mozaïsche onderscheid’ (Assmann) tussen ware en valse goden dat een vorm van intolerantie en fanatisme in het leven had geroepen. De Modernen met hun kritisch-rationele ingesteldheid tonen zich de curieuze erfgenamen van dit mozaïsche onderscheid, aldus Latour:

If there is indeed something that defines, ethnographically, the fact of being Western, European, Modern, if there is at least one history that belongs to us, it is that we are descendants of those who overturned the idols – whether this meant destroying the Golden Calf, toppling the statues of the Roman emperors, chasing the moneylenders out of the Temple, burning the Byzantine icons, looting the Papist cathedrals, beheading the king, storming the Winter Palace, breaking the ‘ultimate taboos’, sharpening the knives of critique, or finally, more sadly, taking the dust fallen from the ruins of postmodern deconstruction and further pulverizing it, one last time. (Latour, 2013b, p. 165)

⁴⁵¹ In andere teksten analyseert Latour gelijkaardige gebeurtenissen (1998; 2001).

⁴⁵² Cf. Romeinen 14:13: “Laten we daarom ophouden met over elkaar te oordelen: oordeel liever of je je broeder of zuster niet iets in de weg legt waardoor deze zou kunnen struikelen of vallen.”

⁴⁵³ Voor een analyse van de Brosses’ theorie over de ontwikkeling van religie, zie Gaukroger (2016, pp. 336-339).

⁴⁵⁴ *Dulia*: verering van engelen en heiligen, tegenover de aanbidding van God.

Of wat verder in de *Inquiry* evoceert Latour een video-installatie van de tentoonstelling *Iconoclash*, die hij mee cureerde, die in een continue loop het volgende laat zien:

“the consecration of the church of Christ the Savior in Moscow, performed by popes and patriarchs in clouds of god and incense . . . then the destruction of the church of Christ the Savior by the Bolsheviks in clouds of dust, followed by the construction of a Soviet swimming pool, followed at once by its destruction, in new clouds of dust, which permitted the construction of a facsimile of the church of Christ the Savior, once again consecrated, a century later, by Orthodox bishops, once again gleaming again with gold and precious stones... (Latour, 2013b, p. 169)

“Have you ever come across a critical mind that was secularized?”, zo voegt hij er ietwat schertsend aan toe.

Latour hekelt deze verschillende vormen van iconoclasme en antifetisjisme. De kritiek aan het adres van verschillende vormen van fetisjisme, die teruggaat naar de tijd van het mozaïsche onderscheid (cf. Assmann) is volgens Latour onterecht en in feite een andere *category mistake* die bijgedragen heeft tot het lamleggen van de notie van mediatie en de eigenlijke idee van wat het betekent om iets te *maken*:

[T]he fetishist's declaration, 'Yes, divinities are made, and that's why they are real'; to which the others, the iconoclasts, mistakenly retort: 'If they are made, then they cannot be real' – an image war that explains a large part of the complex history of the West, in science, in religion and in art. (Latour, 2009a, p. 471)

De modernen, met hun zuiverings- en scheidingsdrift, hebben moeite om deze ambiguïteit te aanvaarden. Volgens hen werkt een fetisj als het beeld dat door een overheadprojector wordt getoond: het beeld wordt door de docent op de glasplaat gelegd, maar lijkt op te springen vanuit het scherm, alsof de docent noch het projecttoestel er is; de betoverde kijkers kennen het beeld/fetisj daarom een autonomie toe die er niet is.

Chacun tourne en réalités,
Autant qu'il peut, ses propres songes :
L'homme est de glace aux vérités ;
Il est de feu pour les mensonges.

Zo klinkt de moraal uit de fabel *Le statuaire et la statue de Jupiter* van de La Fontaine⁴⁵⁵, waarin het beeld van Jupiter de maker ervan zelf de stuipen op het lijf deed jagen. Komaf maken met fetisjisme betekent dan dat men de oorsprong van de werking van het beeld terug aan zijn rechtmatige eigenaar geeft. Maar, zo riposteert Latour (2009b), “[l]’objet qui n’était rien *fait bien* quelque chose » (p. 31). Het beeld *doet* wel degelijk iets, in dit geval *beweegt* het de

⁴⁵⁵ Latour refereert naar deze fabel (2009b, p. 7 e.v.).

antifetijst tot zijn iconoclastische ontmaskering. Latour (2009b, p. 30) verwijst in dit verband naar de volgende overdenking uit Serres' *Statues*:

Les trous dans les mains et les pieds du Christ mort, la plaie béante à son flanc, traces de lance ou de clous enfoncés au marteau, différent-ils des blessures infligées au marteau sur la face de la mère de marbre par un fou dangereux le dimanche de Pentecôte 1972 ou du coup porté à Moïse par le sculpteur lui-même jetant sur lui marteau et ciseau et lui enjoignant de parler ? Ou des chocs qui le taillèrent ? (Serres, 2014, p. 203)

Een fetisj – of eender welk ander object dat het resultaat is van mensenwerk – is net iets is dat door ons is gemaakt en tegelijkertijd tot ons spreekt. Het is iets “qui *fait parler*”: “le fétiche est un *faire-parler* » (Latour, 2009b, p. 23). Deze laatste uitdrukking is verwant aan de frase *faire faire* (cf. 5.5.2.5.), die Latour gebruikt om het begrip *instauration*⁴⁵⁶ uit te leggen. Ook bij de toelichting van dit concept wijst hij erop dat we de moderne wereld van constructies, waarin wij nu eenmaal leven, op een bizarre wijze opsplitsen in wat werkelijk en kunstmatig is. Een theoretische opsplitsing die in de praktijk echter vanzelf oplost in hybriden allerhande en de vraag naar echt en artificieel eigenlijk irrelevant maakt.

‘Nous sommes bien manipulés par des forces qui nous dépassent’, pourrait-il [l’acteur qui affirme qu’il est légèrement dépassé par ce qu’il construit] dire, fatigué qu’on le ballotte en tous sens et qu’on l’accuse de naïveté. ‘Peu importe qu’on les appelle divinités, gènes, neurones, économies, sociétés ou affects. (Latour, 2009b, p. 52)

Het doet Latour besluiten:

Dès que nous commençons ainsi à considérer la pratique, sans plus nous préoccuper de choisir entre construction et vérité, *toutes* les activités humaines et pas seulement celles des adeptes du candomblé⁴⁵⁷ ou des savants de laboratoire se mettent à parler de la même passe, du même faitiche⁴⁵⁸. (Latour, 2009b, p. 54)

5.6.3.7.2.4. *Religieus zijn is je diplomatiek leren gedragen*

In *Oog in oog met Gaia* gebruikt Latour het begrip religie op een andere wijze, nl. als een manier om de discussies rond politiek, wetenschap en ecologie te diagnosticeren. In navolging van Michel Serres plaatst Latour religie niet tegenover atheïsme, maar tegenover ‘onachtzaamheid’. Het woord religie duidt aan “waaraan men gehecht is, wat men met zorg beschermt, wat men

⁴⁵⁶ Latour duidt in een voetnoot (2009b, p. 12) zelf ook op de verwantschap tussen ‘instauration’ (ontleend aan Souriau) en ‘faitiche’.

⁴⁵⁷ Candomblé is een religieuze beweging in Zuid-Amerika.

⁴⁵⁸ *Faitiche* is een samentrekking van *fait* (feit), dat verwijst naar de externe realiteit, en *fétiche*, dat refereert naar de dwaze (geloofs)overtuigingen van de mens.

dus zeker niet zal veronachtzamen” (Latour, 2017a, p. 218). Er zijn dan ook geen niet-religieuze collectieven, zo voegt hij eraan toe. Wel zijn er collectieven die veel zaken veronachtzamen waaraan andere collectieven juist veel belang hechten en niet aflatend zorg besteden. Het probleem dat hij detecteert in de geschiedenis van de kerk (zowel in haar protestantse als katholieke varianten) is dat ze religie in een steeds begrensder, afgebakend domein is gaan onderbrengen (Latour, 2009a, p. 463). Al te moralistische, spiritualistische, psychologische en wetenschappelijke definities van religie hebben de theologie en onze gebeden afgewend van de wereld en de kosmos.

De religieuze kwestie opnieuw op de agenda plaatsen betekent dan ook “niet per se dat we onszelf opzadelen met geloofsvoorstellingen ten aanzien van dit of dat meer of minder vreemde verschijnsel, maar dat we gevoelig worden voor het feit dat het ene collectief het *gebrek aan zorg* voor een ander collectief als schokkend en als schandalig kan ervaren” (Latour, 2017a, p. 219). Religieus zijn, voegt Latour er nog aan toe, is “gevoelig worden voor datgene waaraan anderen gehecht zijn”, “leren je diplomatiek te gedragen.” Diplomatie is meer dan enkel kennis hebben van andere ‘culturen’. Zij veronderstelt dat men waardeoordelen opschort en elkaars gehechtheden exploreert zonder dat men uitgaat van een oppermachtige ‘scheidsrechter’, die bijvoorbeeld volgens oude epistemologische regels een onderscheid aanbracht tussen feiten en waarden. In Latours diplomatieke project treden niet de Westfaalse diplomaten aan die hun eigen territorium verdedigen met elk hun eisenlijst en vooraf vastgestelde onderhandelingsmarge. Latours diplomatieke model is dat van de ‘middle ground’ tussen de 16e en 17e eeuw waarin er geen voorafgaand akkoord is over de maatstaven waarmee over een mogelijk akkoord kan worden beslecht. Zodra een van de partijen zich opwerpt als dé gezagsdrager, verdwijnt de diplomatie en is er enkel nog de oproerpolitie nodig om de anderen, de ‘wilden’ in het gelid te houden:

The diplomatic project (which assumes the absence of a supreme arbiter) is also that of the preposition mode ([pre]), which serves neither as foundation nor as knowledge nor as arbitrator but as a protocol, precisely, or as a protection against the hegemony of modes. (AIME-website, lemma ‘diplomacy’).

Er is enkel overeenstemming nodig over wie wat vertegenwoordigt. Daarvoor moet men op zoek naar de juiste benaming voor datgene wat een bepaald collectief boven alles naar waarde schat, wat het erkent als zijn “oppergezag” (Latour, 2017a, p. 219). Voor sommige gemoderniseerde volken kan de Samenleving de rol van oppergezag op zich nemen (cf. Durkheim), of de Markt. Voor Latour bestaat er geen geseculariseerd collectief – *we have never been modern* – enkel collectieven die de naam en de eigenschappen van het oppergezag hebben gewijzigd.

Om deze collectieven in kaart te brengen hanteert Latour een van zijn methodologische principes: kijk niet naar de namen die de collectieven aan de figuren geven, maar naar de handelingen die deze figuren verrichten (Latour, 2017a, p. 221). Hij beroept zich hierbij op het

werk van de Duitse egyptoloog Jan Assmann⁴⁵⁹. Voor de opkomst van het joden- en christendom waren godheden kosmisch en internationaal: er waren verschillende goden, maar niemand ontkende de werkelijkheid van vreemde goden. Er werden toen ook vertaaltabellen gebruikt voor de namen van de goden aan wie een eredienst werd gewijd: Jupiter voor de Romeinen was Zeus voor de Grieken enz. Volgens Assmann verschoof op die manier de aandacht voor de naam van de godheid naar de eigenschappen die deze eigenaam bij zijn volgelingen opriep. Namen van godheden werden op die wijze min of meer synoniemen aangezien ze in de wereld eenzelfde soort handelingen uitvoerden. Dit soort ‘gematigd relativisme’ werd onmogelijk vanaf wat Assmann het ‘mozaïsche onderscheid’ noemt tussen de ene God en de andere (af)goden. Godennamen waren niet langer synoniem en bleken onvertaalbaar te zijn geworden. Voortaan geldt er een nieuw gebod: het veronachtzamen van datgene waar anderen aan gehecht zijn. In het monotheïsme ontstaat er een nieuw verband tussen waarheid en religie dat Assmann ‘contrareligie’ noemt.

Ook in onze zogenaamd gesecculariseerde wereld is echt pluralisme uitermate zeldzaam: steeds ligt er een ‘godheid’ op de loer die eist dat hij met geen enkele andere ‘godheid’ commensurabel wordt gemaakt. Ten gevolge van het mozaïsche onderscheid is er een nieuwe vorm van ‘haat’ in de wereld gekomen: de iconoclastische haat van de monotheïsten tegen de oude afgoden en de antimonotheïstische haat van de anderen. “Wie zich niet-religieus *waant*”, zo waarschuwt Latour (2017a), “is niet noodzakelijkerwijs niet-religieus” (p. 224), immers “van de ware God die uitvaart tegen alle afgoden, zijn we overgegaan op de ware Natuur die uitvaart tegen alle valse goden” (p. 225; zie ook 5.4.2.). In dit opzicht zijn de beelden dat “Wetenschap de wereld ontzielt en Religie de wereld over-bezielt” in hetzelfde bedje ziek, ze ontnemen beide alles van hun handlingsvermogen: als een allesbepalende kracht blijft enkel de ultieme eerste oorzaak (God, evolutie, natuurwetten) over (Simons, 2018, p. 183).

5.6.3.7.3. Afsluitende reflecties: religie als een tastend zoeken

5.6.3.7.3.1. De axiale revolutie gewogen

Latour en Taylor halen beiden de axiale periode⁴⁶⁰ aan als een tijdsgewricht waarin zich belangrijke verschuivingen hebben voorgedaan in het (religieuze) denken die bepalend zijn

⁴⁵⁹ *Moses der Ägypter* (1998) en *Die Mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (2003).

⁴⁶⁰ Latour spreekt in feite alleen over het ‘mozaïsche onderscheid’ dat ingesteld werd tijdens de axiale periode. De axiale periode is de periode van 800 v.Chr. tot 200 v.Chr. waarin ingrijpende culturele veranderingen plaatsvonden. De term is gemunt door Karl Jaspers in zijn *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* omwille van de vernieuwingen in de filosofie en de religie in deze periode. Naast het monotheïsme in het Midden-Oosten, ontstonden in China het taoïsme en confucianisme, in India het boeddhisme en hindoeïsme en in Griekenland het rationalisme.

geweest voor het verdere verloop van de geschiedenis. Deze serie van revoluties in het denken hebben betrekking op het ontstaan, de conceptualisering en institutionalisering van een spanning tussen “the transcendental and mundane orders” (Eisenstadt, 1986, p. 1). Deze periode en de verschuivingen in het denken die ermee gepaard gingen, lijken door Latour en Taylor verschillend te worden gewaardeerd. In wat volgt, zal ik eerst ingaan op de axiale periode en meer in het bijzonder op wat Assmann het ‘mozaïsche onderscheid’ noemt. Daarna zal ik Taylors en Latours beoordeling naast elkaar proberen te leggen.

Zoals we reeds hebben gezien, uit Latour veel kritiek op deze veranderingen in het denken, waarbij hij regelmatig verwijst naar het begrip ‘mozaïsche onderscheid’⁴⁶¹. Laten we even op dit begrip en het werk van Jan Assmann inzoomen. Al in *Moses the Egyptian* (1997) deconstrueert Assmann de figuur van Mozes, die een grote invloed heeft uitgeoefend op de westerse cultuur. Hij doet dit door erop te wijzen dat het Bijbelse monotheïsme zijn wortels heeft in Egypte, meer bepaald bij farao Achnaton die de verering van Aton, de zonnegod, centraal stelde en andere goden uitsloot. Nog meer dan de overgang van polytheïsme naar monotheïsme, was de introductie van het verschil tussen waarheid en leugen en de intolerantie en het geweld die ermee gepaard gingen, van belang. Assmann werd vanuit verschillende hoeken bekritiseerd en kroop opnieuw in zijn pen. Het ‘mozaïsche onderscheid’ tussen de ware god en de valse afgoden moet eerder geïnterpreteerd worden als een regulatieve idee, zo nuanceert hij, dat bij momenten opduikt (bv. de episode van het Gouden Kalf), maar dat in de religieuze praktijk van alledag minder een rol speelt. Daarnaast is geweld niet een inherent kenmerk van het monotheïsme, maar is het wel als een sluimerend gevaar aanwezig. Bovendien was de geschiedenis van Mozes verbonden met de exodus, die niet alleen moet gerelateerd worden aan de uittocht uit Egypte, maar ook opgevat moet worden als een bevrijding van de mens uit de dwang en restricties die uitgaan van de wereld. Het monotheïsme was op die grond ook een innerlijke en ethische revolutie (Bernstein, 2009) (cf. infra).

Taylor (2011a) wijst erop dat de nieuwe opvatting van transcendentie in de axiale periode verschillende componenten kent, die in zijn visie met elkaar samenhangen (p. 367). Ten eerste kan transcendentie wijzen op iets dat *uitgaat boven* de menselijke wereld of de kosmos⁴⁶². In de tweede plaats kan het transcendentale duiden op de ontdekking van een nieuw standpunt van waaruit de bestaande orde in de kosmos of maatschappij kan worden bekritiseerd of afgewezen. Voor Taylor (2011a) zijn deze twee betekenissen met elkaar verbonden: “The place

⁴⁶¹ Taylor verwijst bij mijn weten slechts eenmaal naar Assmann, nl. in *What Was the Axial Revolution* (2011a, p. 403). Wel brengt hij regelmatig de axiale periode ter sprake.

⁴⁶² Tegenover deze invulling van transcendentie plaatst Latour (2013d) zijn visie dat [REL] zich niet moet richten op de hemel, maar op de aarde (cf. supra, bv. terretialisatie): “The venerable word ‘human’ means etymologically ‘from the soil’ and shares the same root — pun intended — with ‘humus’, the soil. ‘Remember that you are dust and to dust you will return’ — pretty hard, as you see, to escape from Gaia” (p. 13). Voor de etymologische oorsprong van het Latijnse woord ‘homo’ waarnaar Latour verwijst, zie Ernout & Meillet, 2001, p. 297. Ook Taylor uit zijn kritiek op een al te eenzijdig transcendent perspectief en brengt hierop correcties aan (cf. supra, bv. incarnatorische spiritualiteit).

or being beyond the cosmos may yield the new locus from which critique becomes possible” (p. 367). Op dit laatste aspect legt Taylor vooral de nadruk als hij zich waarderend uitlaat over deze periode. Mijns inziens kan het ook verbonden worden met zijn concept van agapeïsche transcendentie: het agapeïsch transcendent perspectief kan namelijk de al te enge besognes van de mens die zich vooral bekommert om de eigen (materiële) voorspoed en die van de eigen clan, in een ruimer perspectief plaatsen (cf. 5.6.3.3.3.). Taylor legt in zijn interpretatie vooral de nadruk op een ethisch-spirituele ommekeer die zich in de axiale revolutie en met het mozaïsche onderscheid heeft voorgedaan. Latour daarentegen geeft volgens mij vooral een epistemologische invulling aan het mozaïsche onderscheid: geloof werd een kwestie van waar of vals, echt of onecht. Deze epistemologische voorstelling had uiteraard ook grote gevolgen voor het westerse denken, ook op andere gebieden zoals de ethiek (cf. 5.2.2.). Hier heeft ook Taylor zich tegen in het verweer gesteld (cf. 5.5.1.2., de kennisleer als de ‘hydra van de filosofie’). Ook voor Taylor is religie geen epistemologische kwestie, wat niet wil zeggen dat er volgens hem geen sprake kan zijn van redelijkheid in religieuze zaken. Epema (2018) omschrijft Taylor in dit verband als een katholiek denker in het spoor van Thomas (p. 230): het christelijke geloof is tot op zekere hoogte een redelijk geloof en dient ook redelijk verantwoord te worden (zie infra, 5.6.3.7.3.3.).

5.6.3.7.3.2. Waarheid in het religieuze spreken

Misschien moeten we i.v.m. de vraag naar wie/wat God is een agnostische houding aannemen, zoals Latour suggereert (2018, p.10), d.w.z. dat we afstand doen van de notie van geloof (*belief*) in een bovennatuurlijke, transcendente, substantiële entiteit. Maar kunnen we de vraag naar wie of wat God is helemaal uit de weg gaan? Als we Latours vergelijking van religie met het liefdesdiscours er terug bij nemen, lijkt het alsof we de zender, de geliefde buiten beschouwing laten⁴⁶³. Wordt religie dan geen “Hamlet without the Prince” (Taylor, 1997, p. xv). We moeten hierbij niet op zoek gaan naar een vast omschreven identiteit, maar wel de vraag ter sprake brengen op welke wijze mensen aan een bepaalde (persoonlijke) ervaring van iets dat hen overstijgt (transcendeert) en transformeert woorden proberen te geven. God wordt zo omschreven als Vader (zowel door Jezus als elders in de Bijbel) om Gods tedere liefde tot uitdrukking te brengen. Maar evenzeer wordt God in de Bijbel vergeleken met een moeder die voor haar kind zorgt om de trouw en de zorg van God ten aanzien van de schepping uit te drukken. Het zijn al te menselijke, vaak antropomorfe beelden, die tekort schieten en vaak ook

⁴⁶³ Ook in een pragmatische analyse zal de zin ‘De zaak wordt verdaagd’ niet dezelfde functie hebben wanneer hij door een rechter (performatief) dan wel door een journalist (constatief) wordt uitgesproken.

voor ergernis zorgen, maar we moeten het als mens ermee doen in onze moeizame poging om religieuze ervaringen onder woorden te brengen. Ik denk dat Latour een goede suggestie doet wanneer hij voorstelt om over God niet langer als een substantief te spreken, maar over de attributen of de eigenschappen die in het goddelijke werkzaam zijn, de (nieuwe) relaties die worden gecreëerd... Hierbij richten we ons vooral op de vraag wat God (of andere religieuze vectoren) met ons *doet*, hoe we ons erdoor laten aanspreken.

Laten we deze kwestie nog wat van naderbij bekijken. Een religieuze houding hoeft niet te steunen op een rationele verantwoording van inhoudelijke geloofswaarheden, die in overeenstemming moeten worden gebracht met wetenschappelijke kennis, of leiden tot verhitte disputen waarbij religies met elkaar in het strijdperk treden over de vraag wie tot de juiste God bidt. Maar deze afwijzing van een epistemologische uitvalsbasis houdt niet in dat er geen sprake kan zijn van een inhoudelijk geloof⁴⁶⁴. Taylor brengt in *Wat betekent religie vandaag?* (2003a, p. 50 e.v.) een discussie in herinnering tussen William Clifford en William James. Clifford staat een rigoureuze procedure voor, niet alleen voor het rationeel-wetenschappelijk bedrijf, maar ook als moreel voorschrift voor het leven: “Maak van je hypothesen nooit aanvaarde theorieën vooraleer je genoeg bewijsmateriaal hebt” (geciteerd in Taylor, 2003a, pp. 50-51). James stelt op zijn beurt een heel andere houding voor:

Er zijn gevallen waar een feit zelfs niet kan voorkomen tenzij er een voorafgaand geloof is dat het zal voorkomen. *En daar waar geloof in een feit het feit kan helpen creëren*, zou het toch een krankzinnige logica zijn te zeggen dat een geloof, dat op wetenschappelijk bewijsmateriaal vooruitloopt, de ‘laagste vorm van immoraliteit’ is waarin een denkend wezen kan vervallen. (W. James, *De wil om te geloven*, geciteerd in Taylor, 2003a, p. 53)

Wat gecreëerd wordt, zo becommentarieert Taylor, is niet God of het eeuwige, maar een bepaald vermoeden ervan en een bepaalde hulp ervan die ons nooit te beurt zou kunnen vallen tenzij we er ons in het geloof voor openstellen. James schaart zich hiermee in de augustiaanse traditie⁴⁶⁵ dat op bepaalde domeinen liefde en een open geest ons in staat stellen om iets te ondervinden en te verstaan, wat we anders nooit zouden begrijpen. Het is een houding die Pascal treffend als volgt verwoordt:

Als het over menselijke dingen gaat, is het daarom spreekwoordelijk geworden dat je ze eerst moet kennen voor je van ze kunt houden; als de heiligen het daarentegen over goddelijke dingen hebben, zeggen ze dat je van ze moet houden om ze te kunnen kennen en dat je slechts door de naastenliefde toegang krijgt tot de waarheid, hetgeen

⁴⁶⁴ Bij het schrijven van dit deel ben ik schatplichtig aan een aantal teksten van Guido Vanheeswijck, nl. 1998 en 2012b, p. 291)

⁴⁶⁵ “Non intratur in veritatem, nisi per charitatem”, Augustinus, *Contra Faustum*, lib. 32, cap. 18 (geciteerd in Taylor, 2003a, p. 105).

ze tot één van hun meest nuttige stelregels hebben gemaakt. (Blaise Pascal, *Opuscules et Pensées*, geciteerd in Taylor, 2003a, p. 55)

Mijns inziens leunt deze idee enigszins aan bij wat Latour omschrijft als '*faitiches qui font faire*' (cf. 5.6.3.7.2.3.). Daarom lijkt het me, in het spoor Taylor, dat een articulatie van wat God of de agapeïsche transcendentie inhoudt, noodzakelijk is. Het is in deze verwoording en in de praxis die ermee gepaard gaat, dat het geloof gestalte krijgt en onderdeel wordt van de immer opnieuw tot stand komende werkelijkheid die de wereld is. Het kan de menselijke tekortkomingen en onmacht transformeren tot een openheid op het goede, op datgene wat aan het zicht onttrokken bleef en alzo de *communio* vergroten en de *agape* doen toenemen. Dit is de transformatie die de inzet van religie zou moeten zijn. Freud, voor wie religie niet meer dan een illusie was, wist goed wat er op het spel stond bij het verdwijnen van religie:

Critici blijven een mens, die het gevoel van menselijke kleinheid en onmacht ten opzichte van het geheel van de wereld koestert, als 'diep religieus' beschouwen, alhoewel niet dit gevoel het wezen van de religiositeit uitmaakt, maar eerst de volgende stap, de reactie daarop, die tegen dit gevoel weerwerk zoekt. Wie niet verder gaat, wie zich deemoedig met de onbeduidende rol van de mens in de grote wereld tevreden stelt, die is veeleer niet religieus in de meest ware zin van het woord. (Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, geciteerd in Vanheeswijck, 2012b, p. 296)

5.6.3.7.3.3. Het voortdurende peilen van het menselijke spreken over God

Veel onrecht en machtsmisbruik gebeurde en gebeurt nog steeds in de naam van God of een andere transcendente figuur. Aberraties die door Latour en Taylor worden gehegeld (cf. supra). Steeds lonkt het gevaar om de hoek dat we ons geloof (onze visie op God, het onderscheid tussen waar/vals, goed/kwaad) verabsoluteren en dat we denken dat we finaal de (goddelijke) Waarheid hebben gevonden: "From then on there would be a connection between the question of worship and a question, irrelevant until then, of an absolute (not a relative) difference between true and false" (Latour, 2009a, p. 471). De overtuiging God te kennen en de goddelijke waarheid in pacht te hebben, zo schrijft Taylor op zijn beurt, belet ons het verdere exploreren ervan en kan leiden tot intolerantie en geweld:

[T]he bar against discovery is not confined to atheists. Many believers (the fanatics, but also more than these), rest in the certainty that they have got God right (as against all those heretics and pagans in the outer darkness). They are clutching into an idol, to use a term familiar in the traditions of the God of Abraham. (Taylor, 2007a, p. 769)

Idolatry breeds violence. (Taylor, 2007a, p. 769)

Dit verklaart volgens mij ook Latours afkeer voor het 'mozaïsche onderscheid' en voor het monotheïsme dat hiermee zijn intrede deed. Latour interpreteert mijns inziens dat onderscheid als een absolute onderscheiding die gemaakt wordt en die leidt tot iconoclasme (cf. het Gouden Kalf) en het ongevoelig worden voor de gevoeligheden van anderen. Ook het monotheïsme interpreteert hij op gelijkaardige wijze, d.w.z. als de installatie van een definitief gegeven absoluut woord dat geen interpretatie meer behoeft. Deze opvatting contrasteert voor hem met de praktijk die we zien in de ontwikkelingsgeschiedenis van religies:

A practical *polytheism*, in total contradiction (this should not surprise us) with nominal *monotheism*: the latter figure, frozen by the so-called rational theology in the word 'God', has become the keystone of a substance put there to resolve the metaphysical problems that themselves result from a cascade of category mistakes. (Latour, 2013b, p. 314)

Taylor (2011a) vermeldt echter nog een derde verandering m.b.t. het transcendentale die zich heeft ontwikkeld ten tijde van de axiale periode, nl. het ontstaan van "second-order thinking" (p. 367), waardoor de denkbeelden zelf die we gebruiken, aan een kritisch onderzoek worden onderworpen. Taylor verwijst hier naar de Hebreeuwse profeten die aanklagen wat er fout zit in de samenleving: corruptie, onrecht, machtsmisbruik enz. Zij houden een spiegel voor: "Dit zijn jullie. Zo leven jullie. Dit is niet wat God voorheeft." Zij spreken niet omdat ze zich persoonlijk verongelijkt voelen, maar omdat ze zich aangesproken en gedreven voelen door wat zij de 'Geest van God' noemen. (Religieuze) denkbeelden en praktijken worden hier gehekelde. Hiernaar verwijst ook Marc De Kesel (2010) in zijn boek *Goden breken: essays over monotheïsme* wanneer hij het theoclastische karakter van religie (religie als kritiek op religie) bespreekt. Evenals Latour verwijst De Kesel naar het werk van Jan Assmann en diens concept van het 'mozaïsche criterium'. De Kesel legt echter – zoals Taylor – meer nadruk op de spiritueel-ethische ommekeer: het Bijbelse monotheïsme onderscheidde zich van andere godsdiensten doordat het zich niet langer richtte op de sacrale economie met de godheid (cf. supra: Taylors beschrijving van de eerste verhouding tussen transcendentie en immanentie), maar op het installeren van een rechtvaardige en ethisch hoogstaande samenleving: bv. geen onrecht aandoen aan weduwen en wezen (Exodus 22:21; Jesaja 1:17), de rechten van vreemdelingen niet schenden (Deuteronomium 24: 17-18). Dit rechtstreekse verband tussen religie en sociale ethiek had geen equivalent in de toenmalige wereld, aldus De Kesel (2010, p. 37). Het was ook het resultaat van een lang proces. Pas tijdens en na de periode van de Babylonische Ballingschap (586-540 v. C.) hervormden de nakomelingen van Abraham hun traditie tot een nieuwe religie. Het was dan dat zij zich de profeten van weleer herinnerden, religieuze zegsmannen die het 'Beloofde Land' niet zagen als een politieke, maar als een ethische en sociale opdracht. Deze dissidente figuren hebben een desacralisering teweeg gebracht en de focus van hun religie verplaatst van een handel met het goddelijke naar een ethisch-sociaal project onder mensen:

“Het *Beloofde Land* is dat van de sociale rechtvaardigheid, waar ook het ‘land’ zich territoriaal mag bevinden” (De Kesel, 2010, p. 38)⁴⁶⁶.

Het eren van de Ene Ware God bestaat erin om alle andere goden – en in feite álles wat zich verder als goddelijk aandient – te wantrouwen. Ondanks het feit dat het monotheïsme ook een behoudend karakter heeft en erop gericht is om de transgenerationale identiteit te bestendigen, heeft het ook dit revolutionaire karakter volgens De Kesel. De bekering, die het monotheïsme ons vraagt, zo stelt De Kesel verder, houdt daarom ook meer in dan dat we ons tot deze of gene religie bekennen:

Zich bekennen tot de monotheïstische God betekent de aandacht afwenden van de glorieuze goden waarmee ego’s zich groot wanen en zich inlaten met wie deze glorie het meest ontbeert. In een brok bouwafval de hoeksteen van de op te bouwen samenleving zien: dit is in een notendop de bekering die in de kern van het monotheïsme schuilt. (De Kesel, 2010, p. 192)

De vraag waar de Ware God voor staat – en dit is cruciaal - kent nooit een definitief antwoord. Hij blijft een onkenbare en ongekende God waardoor het zaak is om, in naam van God, nooit te versagen om elk idee over God in vraag te stellen. “Niets van wat jullie denken God of goddelijk te zijn, is God: alleen God is God”, zo luidt het centrale monotheïstische axioma, volgens De Kesel (2010, p. 39). Dit maakt van de hang tot religiekritiek, tot theoclasme, een kerngegeven van het monotheïsme:

[D]e nadruk op de kritische vraag , meer dan op het antwoord, lijkt paradigmatisch⁴⁶⁷ te zijn voor het (joodse) monotheïsme . . . Daarom is het zaak om, in naam van God, nooit op te houden elk idee over God in vraag te stellen. (De Kesel, 2010, pp. 41-42)

⁴⁶⁶ De figuur van de profeet is hierin centraal: hun kritische tirades richten zich op de typisch menselijke neigingen de eigen verlangens voor werkelijkheid te nemen en zich in een gerieflijk godsgeloof te nestelen. Het gaat niet om het klassieke beeld van de profeten die een absoluut woord verkondigen, maar om personen die reageren op een voor hen onaanvaardbare situatie. “By insisting on the absolutely objective and supernatural nature of prophecy, dogmatic theology has disregarded the prophet’s part in the prophetic art. Stressing revelation, it has ignored the response”, zo stelt Abraham Heschel (2001, p. xxi). Waar wij geconfronteerd worden met onrechtvaardigheid, hypocrisie, leugens, armoede enz., maar slechts zelden er echt door geraakt worden en reageren, is voor de profeten het kleinste onrecht aanleiding voor een hevige reactie (Heschel, 2001, p. 4). Heschel was de opvolger van Martin Buber aan het *Jüdische Lehrhaus* in Frankfurt am Main waar hij door de nazivervolging al snel moest vertrekken. In New York bekleedde hij vervolgens een leerstoel voor joodse mystiek en ethiek aan het Jewish Theological Seminary. Hij zette zich bijzonder in voor de rechten van de Afro-Amerikanen in de VS.

⁴⁶⁷ Volgens De Kesel (2010) leidt de denkfiguur van de religiekritische religie tot een paradox die bestaat in de volgende vraag: “Bestaat de enige manier waarop een monotheïst nog religieus kan zijn er niet in om elke vorm van religie kritisch te wantrouwen?” (p. 40). In het boek *Job* komt deze paradox expliciet aan bod waarin verschillende beelden die we / Job van God maken, de revue passeren.

Het eerste waar een monotheïstische religie zich zorgen om maakt, is niet het ongeloof van mensen, maar juist hun geloof. Dat ze zich te snel tot iets transcendenten bekennen en te gretig met allerlei goden 'handel' willen drijven. (De Kesel, 2010, p. 192)

Bovendien moeten volgens De Kesel niet alleen de eigen geloofsovertuigingen kritisch worden doorgelicht, maar ook andere (geloofs)overtuigingen: "Het christendom is het aan zichzelf verplicht om ook de waarheidspretenties van anderen kritisch door te lichten en hen tot een debat op het niveau van de waarheidsvraag te dwingen" (2010, p.197).

Deze houding kan natuurlijk snel omslaan en kan ertoe leiden dat men de eigen waarheid aan anderen gaat opleggen. De geschiedenis van het christendom, maar ook andere religieuze of seculiere overtuigingen, heeft dit maar al te vaak vreselijk geïllustreerd. En toch is het volgens De Kesel juist de eigen monotheïstische imperatief van het christendom die zoiets verwerpt. Voor hem is het zelfkritisch perspectief onontbeerlijk: beseffen dat elke belijdenis een verkapt vorm van *weten* veronderstelt en dat, juist om de *geloofs*dimensie te affirmeren, een kritische houding onmisbaar is. De volgende uitspraak van Taylor in een gesprek met Richard Kearney getuigt van een houding die aanleunt bij De Kesels visie:

We must recognize that God is much bigger than all the Church stuff, bigger than all the divisive definitions. We cannot put limits on God. Which is why we need to acknowledge that we are part of one hermeneutical family, accepting that we know nothing for certain about the transcendent – that there is always a certain messiness and fragility about all our efforts to get a hold on what is ultimately important here. Which doesn't mean we stop trying. (Kearney & Taylor, 2016, pp. 80-81)

De waarheid van het geloof is een waarheid die altijd opnieuw en in elk tijdperk anders geformuleerd en geleefd wordt. Elk spreken over God is een menselijke constructie en moet juist daarom dan ook aan onderzoek worden onderworpen. Een onderzoek dat geen antwoorden tracht te zoeken op feitelijke vragen (waar/onwaar), maar op wat voorondersteld wordt wanneer wij spreken over God, over goddelijke rechtvaardigheid enz. Wat men over God zegt, is steeds mensentaal en daarom altijd aan verandering onderhevig en voor revisie vatbaar. Wat Taylor in *A Secular Age* doet – maar ook Latour met zijn analyse van de Modernen - is net het in kaart brengen van deze verschuivingen. Taylor past hiermee – via I. Berlin - in de traditie van de 'hervormde metafysica' van Collingwood (cf. 5.5.1.2.). Collingwood ging er namelijk van uit dat elk spreken over de werkelijkheid - ook over God - zich afspeelt binnen een bepaalde culturele context die uitgaat van bepaalde vooronderstellingen, die hij *absolute presuppositions* noemt. De hervorming van Collingwoods metafysica is erin gelegen dat zij in feite als een

historische wetenschap wordt beschouwd die de dynamiek van de veranderende metafysische vooronderstellingen in kaart brengt⁴⁶⁸.

We hebben reeds gezien dat waarheid in het religieuze discours niet moet worden gewogen aan de hand van haar propositionele of epistemologische kwaliteiten, maar dat geloof eerder een verhouding is tot een waarheid die opgevat wordt als een betekenisvolle werkelijkheid. Juist daarom houdt een gelovige houding ook een zoeken naar inzicht in, een inzicht in een werkelijkheid die betekenisvol kan zijn (Vanheeswijck, 1998, p.46). Dit zoeken naar een juister godsverstaan, naar inzicht in wat *fullness* enz. kan betekenen, heeft niet zozeer met externe rechtvaardigingen te maken, maar eerder met een vorsende houding van openheid en ontvankelijkheid die oproept om in waarheid te leven. Jan Van der Veken⁴⁶⁹ drukt het als volgt uit:

Gelovigen zien in Jezus de definitieve en niet meer te overschrijden openbaring van God. Maar die Godservaring in Christus moet gestalte krijgen, telkens opnieuw, als antwoord op de vragen die in een bepaalde tijd rijzen. De theologie kan niet anders dan zich bedienen van het arsenaal van woorden en begrippen dat in een bepaalde tijd voorradig is. Deze heersende opvattingen, dit wereldbeeld, vormt de achtergrond van onze religieuze opvattingen en beïnvloeden die altijd in min of meerdere mate. Zo moet de theologie in elke tijd opnieuw verwoorden in welke mate de boodschap van Christus op de vragen die dan gesteld worden een antwoord biedt. (J. Van der Veken, *De bijdrage van Max Wildiers tot de theologie*, geciteerd in Vanheeswijck, 1998, p. 50)

Het religieuze woord moet telkens opnieuw hernomen (*reprise*), geïnterpreteerd en gerevitaliseerd worden. Zo niet dreigt het te verworden tot iets anders, routine, traditie om de traditie, een rechtvaardigheidsgrond voor identitair denken enz.

‘Come Holy Spirit, our hearts inspire’, sing generations of worshippers, ever-renewing the fullness of meaning. But these same prayers can become dead, routine; people just go through the motions when saying/singing them; or else they take an aura of comfort, of familiarity of links with family, lineage, and the past, which has little to do with their original revelatory force. (Taylor, 2011a, p. 60)

De enige zekerheid met betrekking tot religie is erin gelegen dat men alleen de waarheid kan bekomen langs de weg van vernieuwing, « a new path of alterations, inventions, deviations that make it possible to obtain . . . the faithful renewal of what has been said” (Latour, 2013b, p. 313). De geschiedenis van verschillende godsdiensten laat dit ook zien: “The whole story of

⁴⁶⁸ Collingwood stelt dat de metafysica in feite altijd al een historische wetenschap is geweest, alleen waren metafysici zich daar meestal niet van bewust en vatten zij hun eigen vooronderstellingen op als eeuwig geldende absolute vooronderstellingen of als grondkenmerken van de werkelijkheid op zich. In de bewustmaking hiervan is de taak van de metafysicus gelegen.

⁴⁶⁹ Jan Van der Veken was samen met Max Wildiers een van de belangrijkste verspreiders van het procesdenken van Whitehead in de Lage Landen.

Judaism, Catholicism, Christianity, and all their variants . . . in an uninterrupted chain – constantly broken – of renewals, conversions, reinterpretations, innovations, and fruitful or fatal betrayals” (Latour, 2013b, p. 314). Woorden geven aan God (aan transcendentie, *fullness* enz.) is eerder een immer tastend zoeken dan een stellig verkondigen van een absolute waarheid:

Conversion, breaking out into the broader field, normally makes one aware of how much we are always shutting out. Those who believe in the God of Abraham should normally be reminded of how little they know him, how partial is their grasp of him. They have a long way to go. (Of course, the fanatics, among them forget this and revert to living in another bubble, enjoying a false confidence in their own hard-edged truths). (Taylor, 2007, p. 769)

Taylor zoekt, zoals we hebben gezien, de vernieuwing in het speuren naar subtielere woorden en levendige metaforen die de oorspronkelijke boodschap opnieuw in ons kunnen laten resoneren. Guido Vanheeswijck (2014) stelt in het spoor van o.a. Taylor en Kołakowski⁴⁷⁰ een hermeneutische benadering voor waarbij we de hele werkelijkheid proberen te lezen vanuit een betekenisvol perspectief (p. 211 e.v.). Een hermeneutiek waarin de betekenissen die doorheen onze interpretaties tot stand komen, nooit definitief zijn, maar altijd zoekend en voor revisie vatbaar. Een hermeneutiek die er tevens van uitgaat dat de betekenis die tot stand komt, nooit het resultaat is van de intenties of verlangens van een individu (of één bepaalde groep personen), maar voortkomt uit een dialoog met wat buiten ons ligt.

Cesser d’enseigner principalement à partir de concepts ou de vieilles traditions, et regardez dans les signes du temps, et ce que c’est que de vivre dans le monde d’aujourd’hui. L’Eglise a dû faire, et doit sans cesse continuer de faire, un retour au réel. (Taylor, 2016b, pp. 42-43)

Het traditionele kosmologische en metafysische kader (de Grote Keten van het Zijn, het metafysische Absolute) is verdwenen, daardoor is een pure herhaling van de traditie niet mogelijk en worden we ertoe genoopt om te zoeken naar een nieuwe taal die “can serve to open a new space, reveal a new reality . . . a breakthrough to renewed performative power”, volgens Taylor (2007a, p. 760). Of in de woorden van Latour (2008a): “L’histoire du salut n’est pas le déroulement majestueux d’une cause indiscutable, mais au contraire, l’hésitation,

⁴⁷⁰ Het historische metafysicaconcept dat Kołakowski voorstaat, impliceert ook een morele ontologie. We kunnen immers slechts ontsnappen aan de metafysische horror van het besef van de onmogelijkheid om tot absolute antwoorden te komen, als we onze metafysische behoefte paren aan morele concepten van goed en kwaad, volgens hem. Kołakowski spreekt in dit verband van een historische God die eeuwige potentialiteit en historische actualiteit bezit. Die actualiteit kan toenemen of afnemen naargelang de goede en de slechte daden van de mens. “God is in die zin noodzakelijk historisch, omdat zijn ontologische actualiteit afhankelijk is van de morele keuzes van elk individu.” (Vanheeswijck, 2015a, p. 26).

constamment reprise dans la crainte et le tremblement, de n'avoir pas compris le message » (p. 11).

DEEL IV : LEVENSBESCHOUWELIJKE VORMING

HERDACHT

6. Metareflecties over enkele thema's m.b.t. levensbeschouwelijke vorming

6.0. Inleiding

In dit deel wordt een aantal thema's en aspecten van het levensbeschouwelijk onderwijs besproken, die in de leerplannen en andere, aanverwante teksten aan bod komen (cf. deel I).

Na een korte inleiding wordt er aangegeven op welke wijze het thema in kwestie aangehaald wordt. Het doel hiervan is om te detecteren wat er typerend is voor de manier waarop er vandaag over levensbeschouwelijke vorming gesproken en gedacht wordt. Ik wil hiermee enkele benaderingswijzen, spanningsvelden, bekommernissen enz. die het hedendaagse spreken over levensbeschouwelijk onderwijs kenmerken, aan de oppervlakte laten komen.

Vervolgens volgt er vanuit de vastgestelde tendensen en vragen die deze oproepen, een reflectie. De bedoeling is niet om een analyse te bieden met het oog op het beoordelen van de verschillende afzonderlijke visies over levensbeschouwelijke vorming. Daartoe zijn er immers niet altijd voldoende goed uitgewerkte documenten voorhanden die een helder zicht bieden op de verschillende visies en worden er termen en concepten gehanteerd die vaag worden gebruikt en nog een verdere uitwerking en explicitering behoeven⁴⁷¹. Vanuit de bevindingen die ik heb geformuleerd over schoolse vorming (deel II) en de denkbeelden over religie/levensbeschouwing van Latour en Taylor (deel III) wil ik wel enerzijds een aantal reflecties formuleren bij de manier waarop een aantal aspecten benaderd worden en anderzijds een aantal wegen uitwerken en 'grammaticale' elementen aanreiken waarop levensbeschouwelijke vorming kan worden gegeven.

⁴⁷¹ Daarom worden bepaalde zinnen in de bespreking die volgt, ook in de voorwaardelijke wijs geformuleerd, omdat de bestudeerde documenten hierover niet echt uitsluitend geven of omdat er soms een discrepantie is tussen wat er expliciet gesteld wordt en andere passages in de documenten. Bovendien komen sommige thema's / aspecten niet (op dezelfde wijze) in de documenten van de verschillende levensbeschouwingen voor, wat een doorgedreven vergelijkende analyse ook quasi onmogelijk maakt.

6.1. Het doel van levensbeschouwelijk onderwijs

6.1.0. Vier typedoelen van levensbeschouwelijke vorming

Onder invloed van sociologische en culturele wijzigingen, die zich de laatste decennia hebben voorgedaan, zijn er verschillende visies over de doelstellingen van levensbeschouwelijk onderwijs ontstaan. De eerste visie is een vorm van (re)confessionalisering, een (her)bevestigen van de levensbeschouwelijk identiteit via een socialiserende aanpak. De twee volgende visies zijn het gevolg van wat sommigen een paradigmashift noemen binnen het denken over levensbeschouwelijke vorming (Grimmitt & Read, 1977; Loobuyck et al., 2011, p. 9). Onder invloed van ontwikkelingen zoals detraditionalisering, secularisering en pluralisering pleiten zij voor een vervanging van een confessionele invulling van levensbeschouwelijk onderwijs (education *in* religion) door niet-confessionele vormen van levensbeschouwelijk onderwijs (learning *about/from* religions). Hieronder geef ik een kort overzicht van de verschillende typedoelen⁴⁷² waarnaar ik in de beschrijving van de doelen van de levensbeschouwelijke denominaties verwijs om een aantal kenmerken in reliëf te kunnen plaatsen.

Teaching into a worldview kiest voor een confessionele, catechetische invulling van levensbeschouwelijke vorming. Het doel is om leerlingen te vormen met een uitgesproken levensbeschouwelijke identiteit en hen daadwerkelijk tot een bepaalde levensbeschouwing te brengen. Ze worden hiertoe *in* een bepaalde religie en bijhorende moraal gesocialiseerd⁴⁷³. Vaak ging/gaat dit vergezeld van pastorale activiteiten zoals in de katholieke levensbeschouwing bijvoorbeeld de biecht en de voorbereidingen op de communie en het vormsel.

Learning about worldviews heeft als doel om levensbeschouwingen te bestuderen vanuit een extern, religiewetenschappelijk perspectief. Leerlingen krijgen informatie over levensbeschouwingen, over praktijken, rituelen en geloofsovertuigingen van alle grote levensbeschouwelijke tradities.

Enigszins in het verlengde van *learning about religions* ligt **learning from worldviews**. Wat leerlingen geleerd hebben uit hun studie over verschillende levensbeschouwingen moet bijdragen aan de eigen levensbeschouwelijke queeste, morele ontwikkeling en kritische zin van de leerlingen. Ze gaan na welke levensbeschouwelijke vragen zij stellen in hun leven en proberen daar vervolgens op deze wijze zelf een antwoord op te geven.

⁴⁷² Zoals zal blijken, vertoont de invulling van de verschillende levensbeschouwelijke vakken vaak kenmerken van meerdere visies. Daarom verkies ik de term typedoelen.

⁴⁷³ Een duidelijk voorbeeld hiervan is mijns inziens de Sint-Ignatiusschool in Overijse. In de visie op de website van de school staat: "De doelstelling van de Sint-Ignatiusschool is dezelfde als die van de leerlingen, hun ouders, de directeur en leerkrachten, de geestelijke leiding, het schoolbestuur en al haar weldoeners: God kennen, God beminnen, en God dienen hier op aarde, teneinde Hem eeuwig te genieten in de hemel." (Geraadpleegd op 22/10/2021 via <https://www.sint-ignatius.be/onze-school/>)

Zelf voeg ik nog een vierde variant toe (Monten, 2018), ***teaching from within (a) worldview(s)***, die vertrekt *vanuit* (een) bepaalde levensbeschouwing(en) om op die manier ruimte te scheppen voor zoekende zingeving. Het gaat om een open manier van levensbeschouwelijke vorming die vanuit (een) levensbeschouwelijke traditie(s) vragen stelt over onze omgang met onszelf, de ander en de wereld. En dit op een wijze die de eigenheid van de levensbeschouwelijke *mode of existence* en de levensbeschouwelijke taal respecteert.

6.1.1. De visie van verschillende levensbeschouwelijke denominaties

De katholieke dialoogschool

De levensbeschouwelijke diversiteit neemt toe, zo stellen de Vlaamse bisschoppen & de Erkende Instantie r.-k. godsdienst (2017, p. 4). Daarnaast stellen jongeren zich (terug) vragen over hun levensbeschouwelijke identiteit en worden ze steeds mondiger. De Kerk wil deze ontwikkelingen serieus nemen en wil daarom jongeren voorbereiden op hun leven in een pluralistische samenleving.

De auteurs stellen het vak voor een dubbele opdracht (2017, p. 8): leerlingen religieus geletterd en (inter)levensbeschouwelijk vaardig maken. Het moet jongeren in staat stellen om hun weg te vinden in het levensbeschouwelijke landschap, hun het onderscheid laten zien tussen de verschillende levensbeschouwingen én hun leren er verbanden tussen te maken. Doorheen deze dialoog tussen de verschillende levensbeschouwingen fungeert het christelijke mens- en wereldbeeld als kompas. Er wordt dus geleerd *van* de verschillende levensbeschouwelijke overtuigingen, maar vertrekkende *vanuit* een christelijk binnenperspectief. Enkel van binnenuit, zo stellen de opstellers van de visietekst, kunnen leerlingen echt leren ontdekken wat de mens ten diepste raakt en hem in zijn persoonlijke keuzes inspireert. Op deze manier wil men leerlingen open leren spreken over levensbeschouwingen en hun eigen inzichten en gevoelens leren verwoorden; men wil hen leren om op een correcte wijze levensbeschouwelijke bronnen te lezen en interpreteren; hoofd- van bijzaken leren onderscheiden; de verschillen leren zien tussen wat tot een godsdienst of levensbeschouwing behoort enerzijds en anderzijds tot een bepaalde cultuur of nationaliteit; wij-zijpatronen leren overstijgen; verbanden leren leggen.

Leerlingen moeten de “grammatica van de dialoog” (2017, p. 4) leren beoefenen. Een levensbeschouwing, zo stelt men, heb je niet in je eentje. Een levensbeschouwing in afzondering beleven kan immers zelfs gevaarlijk worden en leiden tot radicalisering. Leerlingen moeten verschillen leren zien én waarderen. Het gesprek tussen ‘ik’ en ‘jij’ en ‘ik’ en ‘Gij’ staat immers in het hart van het christelijke geloof (2017, p. 12).

Het vak krijgt door dit interlevensbeschouwelijke gesprek ook maatschappelijke relevantie, omdat het de dialoog tussen de verschillende levensbeschouwelijke overtuigingen bevordert.

Daarnaast draagt het bij tot het vormen van maatschappelijke (mede)burgers (2017, p. 13), omdat het de maatschappijkritische reflex aanscherpt en het sociaal-ethische inzicht versterkt.

Tot slot verruimt het vak het blikveld voor de transcendente dimensie van het bestaan en voor de geestelijke waarden die het menselijk leven betekenis en zin geven (2017, p. 13).

Zowel in visieteksten, didactische methoden en allerhande instrumenten staan drie basisdoelen centraal: 1.aandacht voor de pluraliteit van het zinaanbod, 2.het voorkeursperspectief van het christelijk geloof, 3.het ontwikkelen van een eigen levensbeschouwelijke identiteit. Leerlingen moeten “religieus geletterd” worden gemaakt, dit wil zeggen dat ze een basiskennis moeten hebben van de christelijke traditie die in de westerse cultuur een belangrijke rol speelt/heeft gespeeld. Aangevuld met de beleving van wat een ervaring met je kan doen en wat een keuze in iemands leven kan betekenen, maken leerlingen hun eigen persoonlijke keuze, die ze al dan niet concretiseren in een bepaald engagement. Op die manier wil het vak r.-k. godsdienst een aanbod bieden om de eigen beleving te verdiepen en een eigen, beredeneerde keuze te maken, die niet per se christelijk moet worden ingevuld. Voor andersgelovigen kan dit aanbod vanuit christelijk perspectief als een spiegel fungeren om de eigen levensbeschouwing te onderzoeken.

Het israëlitisch godsdienstonderwijs

Gugenheim (z.d.) stelt dat de Joodse opvoeding aan de leerlingen “een Joods bewustzijn” moet geven: “hun Joodse identiteit” versterken, “een Joodse opvatting van de grote problemen van de mens en de wereld” geven, “de integratie in de Joodse gemeenschap van hun land en van de wereld bevorderen” (p. 10).

De leraar moet erop wijzen dat elke Jood de inspanning moet doen om de Thora te bestuderen en “om zich aan alle goddelijke, rituele en morele, individuele en collectieve voorschriften te onderwerpen, zelfs wanneer onze rede of ons persoonlijk bewustzijn er niet op toestemmen” (Dreyfus, z.d., p. 3).

Dit blijkt tevens uit de verschillende studiegebieden die sterk gelinkt zijn aan het Joodse volk: zijn geschiedenis, zijn taal, de Joodse levensstijl en praktijken, de Thora die geopenbaard is aan “de kinderen van Israël” (Dreyfus, z.d., p. 2) enz. De liefde voor de Joodse studies moet in het kind gewekt worden. Er wordt in dit verband een groot belang gehecht aan godsdienstonderwijs dat leerlingen in een open en dynamische geest moet integreren in de gemeenschap. Men mag het risico niet nemen “om een Joodse ziel te verliezen”, stelt Guigui (z.d., p. 4).

De leerlingen moeten zich bewust worden van de “bijzondere band” die de Joden verenigt en van “hun rol van actieve schakels in de ketting van de ontwikkeling van het Joodse volk.” De leerlingen moeten tot “bewuste volwassenen van hun geestelijk erfdeel” gemaakt worden zodat ze dit op hun beurt kunnen overbrengen en het “Jodendom van morgen” (Guigui, z.d., p. 5) wordt gewaarborgd.

In de geschiedenisles staan bijvoorbeeld als doelstellingen opgesomd (Guigui, z.d., p. 14) om de kinderen “de ‘lidmaatschapzin’ aan het Joodse volk” bij te brengen en om een “in het verleden ingewortelde toekomst” te presenteren. De “geëngageerde” manier van “vertellen” (Guigui, z.d., p. 14), die hierboven werd beschreven, heeft o.a. tot doel dat de leerlingen zich “identificeren” en lijkt dus verder te gaan dan een louter didactisch middel om de leerlingen ‘bij de les te houden’. Guigui (z.d.) citeert in dit verband D. Pessin: “Als wij bij het Joodse kind de trots van zijn identiteit moeten ontwikkelen, moet men hem het hart van de Joodse geschiedenis en niet zijn uitgedroogde beenderen geven. Men moet de Joodse geschiedenis uit het museum en de bibliotheek weghalen en het levend maken” (p. 15).

Opmerkelijk is dat Guigui (z.d.) niet stelt dat het Joodse godsdienstonderwijs moet aansluiten bij de (religieuze) thuissituatie, maar dat - net andersom - de kloof tussen onderwijs en leefkring moet worden gedicht door ouders gevoelig te maken voor de joodse opvoeding van de kinderen zodat zij er op hun beurt ook aan kunnen bijdragen (p. 5).

Het protestants-evangelisch godsdienstonderwijs

Wursten (2017) betoogt dat de insteek waarmee aan godsdienstonderwijs werd gedaan in de loop der jaren is geëvolueerd van een “quasi catechetische” invalshoek, waarbij PEGO het verlengstuk was van ‘thuis’ of de eigen ‘kerk’ (*teaching into religion*), naar een “schoolse” benaderingswijze:

Het doel van levensbeschouwelijk onderwijs moet niet zijn dat een leerling ingewijd wordt in een levensbeschouwing (daarvoor dienen de levensbeschouwelijke instituten), maar dat hij zich een visie op het leven eigen maakt (cognitief, affectief, attitudinaal) waarmee hij *zelf* verder kan terwijl hij anderen gunt dat ze het *anders* beleven. (Wursten, 2017)

Toch zijn er in het leerplan elementen aan te duiden die eerder wijzen op *teaching into religion*. Zo staat er in de *Algemene doelstellingen PEGO* (2023) : “De leerlingen ontwikkelen openheid, eerbied en liefde voor God.” Bij het thema ‘Geloven tegen de stroom in’ (*Geloven tegen de stroom in*, 2014), dat o.a. over verlichting en secularisering gaat, lezen we: “Veel leerlingen botsen vroeg of laat tegen de denkwijze, waar geloof als primitief geldt en wetenschap wordt verheerlijkt. Het *wapent de leerlingen* [nadruk toegevoegd] tegen moeilijke vragen en opmerkingen en leert hen om zich te situeren en te relativieren” (p. 2). Dit lijkt eerder uit te gaan van de veronderstelling dat leerlingen een bepaalde (c.q. protestants-evangelische) overtuiging hebben die ze moeten verdedigen of handhaven (*teaching into religion*).

De thema’s die worden behandeld, worden in de actuele context geplaatst, andere visies komen eveneens aan bod, maar er wordt wel duidelijk waarde gehecht aan de Bijbelse, protestants-evangelische visie. Zo komen bijvoorbeeld binnen het thema ‘Huwelijk, relatievorming en seksualiteit’ (*Huwelijk, relatievorming en seksualiteit*, 2014) de trends op gebied van relaties

(samenwonen, LAT-relaties...) aan bod, waarna overgegaan wordt naar de visie op (duurzame) relaties en seksualiteit binnen een Bijbels mensbeeld (de man-vrouwrelatie als verbond en de uitdrukking daarvan in het burgerlijk en kerkelijk huwelijk). Dit getuigt eerder van een *'teaching from within'*-houding.

Het anglicaans godsdienstonderwijs

Het leerplan is wat de algemene doelstellingen betreft vrij beknopt: er staat expliciet dat de primaire verantwoordelijkheid voor de ontwikkeling van het geloof bij de ouders en de plaatselijke kerk ligt. Het AGO stelt zich niet tot doel om het kind te bekeren of geloof bij te brengen: "Onze rol binnen de school is die van onderwijzer, niet van evangelist" (*Leerplan voor het anglicaans godsdienstonderwijs*, 2010, p. 2).

Het orthodox godsdienstonderwijs

De teksten uit de startbundel en van Verbeke (1993) getuigen eerder van *teaching into religion*, die van De Bruyn (2019) van *teaching from within*.

Een van de algemene doelstellingen van het orthodox godsdienstonderwijs is "het vormen van een persoonlijkheid gekenmerkt door een 'ecclesiale maturiteit'" (*Startbundel*, p. 32). Een ecclesiale maturiteit betekent "de juiste reactie van de gereïntegreerde en integraal herboren mens naar het verrezen lichaam van Christus" (Verbeke, 1993, p. 6).

Een centraal paradigma is van dat van de drie-eenheid, de eenheid in de veelheid. Op verschillende vlakken wordt de mens met diversiteit geconfronteerd, niet alleen onderling tussen mensen, maar ook intern. De orthodoxe levensbeschouwing biedt een "objectief referentiekader" (Verbeke, 2017) waarin leerlingen hun gevoelens en sentimenten kunnen "plaatsen, situeren, bijschaven en corrigeren" (Verbeke, 2017).

Elke mens wordt beschouwd als "een nuance van de menselijke natuur" (Verbeke, 2017). Vandaaruit moet er respect zijn voor de context waarin elke persoon verkeert en moet hierover genuanceerd worden gedacht en gesproken. De orthodoxe levensbeschouwing moet de mens behoeden voor de banalisering van de ander of de samenleving. Zij zorgt ervoor dat de alteriteit van de ander niet enkel als een verschil gezien wordt, maar ook en vooral als een gelijkenis: niet de verschillen in de "sterfelijke identiteit" moeten worden versterkt, maar er moet op zoek gegaan worden naar "eeuwige identiteit" (Verbeke, 2017).

De Bruyn (2019) omschrijft het doel van de lessen orthodoxe godsdienst als volgt: "de leerling aan te moedigen om te werken aan de spirituele kwaliteit van zijn leven en aan de kwaliteitsvolle zorg voor de ander en de hele schepping" (p. 68). Dit wordt vanuit orthodox perspectief gedaan: "de leerplannen bieden een bron van kennis over onze eigen levensbeschouwing en wijzen op ankerpunten in ons relationeel leven en in onze houding tegenover de hele wereld" (p. 68). Dit binnenperspectief sluit volgens de Bruyn de confrontatie met andere denkpatronen - al dan niet aansluitend bij de theologische denkwijze - niet uit: andere levensbeschouwingen, exacte wetenschappen, moderne geschiedenis, filosofische stromingen enz.

NCZ

NCZ typeert zichzelf niet als een neutraal vak, maar als een vak waarin jongeren aangespoord worden om “zonder confessioneel kompas” (Borms, 2017) zelf op zoek te gaan naar antwoorden op levens- en zingelevingsvragen. NCZ wordt tevens geplaatst binnen de humanistische traditie waarin kritisch denken, zelfstandige reflectie en de algemeen menselijke waardigheid centraal staan. De ‘traditie’ waaruit geput wordt in NCZ, is niet die van een “boek of traditie of ideologie die absolute antwoorden geeft” (*Leerplan NCZ*, p. 7), maar die van het “vragend denken” (Borms, 2017), denken zonder te willen uitkomen bij wat de traditie voorstaat of wat een bepaalde autoriteit vooropstelt. Het gaat om een soort van socratische attitude van vragen stellen en antwoorden aftasten.

Het leerplan blijft dan ook eerder algemeen wat het ‘(niet-confessionele) kompas’ of de inhoud betreft, die ter bestudering op tafel worden gelegd: “boeken, traditie of bestaande levensbeschouwingen kunnen ons inspireren, maar dan op zo’n wijze dat we deze inspiratie zelf toetsen en verwerken” (*Leerplan NCZ*, p. 7). Het leerplan wordt dan verder ook voornamelijk formeel of procesmatig ingevuld: “We leren leerlingen NIET WAT ze moeten denken, voelen en doen, maar WEL HOE ze dit kunnen doen” (*Leerplan NCZ*, p. 13). De vraag wat NCZ precies inhoudt, blijft wat in het ongewisse. Het poneert zich als een niet-neutraal vak, maar een nadere omschrijving wordt in eerste instantie negatief ingevuld: het gaat om een nadenken over levensbeschouwelijke en morele vragen zonder transcendente waarheid of heilig boek die als traditie bestudeerd worden (*niet-confessioneel*). Ook de ‘tradities’ waaruit NCZ put - de verlichting en het humanisme - worden eerder als een attitude van “vragend denken” gedefinieerd dan als een bepaald mens- en wereldbeeld van waaruit men vertrekt en dat men bestudeert. Tekenend in dit verband is dat Borms (2017)⁴⁷⁴ enerzijds benadrukt dat vrijzinnig humanisten niet de enige humanisten zijn, er zijn evengoed joodse, katholieke, orthodoxe humanisten; anderzijds is niet elke atheïst een humanist. De vraag blijft dan waarop het vrijzinnig humanisme waarden zoals solidariteit en respect voor de natuur baseert, aangezien

⁴⁷⁴ Humanisme lijkt in zijn definitie daarom eerder een kritisch-reflexieve houding te zijn die in feite in verschillende levensbeschouwingen en verschillende historische periodes aanwezig is. Een aanverwante visie op het humanisme is bijvoorbeeld te vinden bij Vanheste (2008) die binnen de Europese geschiedenis spreekt over een Grieks, Romeins, christelijk, Weimar, Centraal-Europees... humanisme. Ook de verlichting is eerder een meervoudig fenomeen: zo leggen de Franse, Duitse, Schotse verlichting elk hun eigen accenten. Daarom moeten we oppassen met iedere vorm van essentialisering van de verlichting (Braeckman, 2017). Sommigen stellen dat we de verlichting misschien in de eerste plaats moeten opvatten als een houding (Pauwels, 2018) of een (nog onvoltooid) proces.

deze waarden ook door andere levensbeschouwingen in het vaandel worden gedragen, zij het vanuit een bepaald (religieus) mens- en wereldbeeld⁴⁷⁵.

Het vrijzinnig humanisme lijkt daarom zijn niet-neutraliteit vooral te ontleen aan de ontkenning en de weigering, aan het *niet* erkennen van een funderend religieus wereldbeeld⁴⁷⁶: “We steunen enkel op menselijk verstand en menselijke ervaring om ons te oriënteren in het leven” (*Leerplan NCZ*, p. 7)⁴⁷⁷. Toch erkent het leerplan NCZ wel de (vaak impliciete) aanwezigheid van een “wereldbeeld” als een geheel van “waarden” waarnaar onze meningen steeds verwijzen (*Leerplan NCZ*, p. 8).

Men lijkt dus een soort van ‘teaching from a view from nowhere’ te propageren, alhoewel andere passages dan weer eerder duiden op een socialisatie vanuit en in de verlichtingswaarden (*teaching into a worldview*). In het voorgaande schemert bijvoorbeeld duidelijk Kants verlichtingsmotto ‘sapere aude’ door: durf zelf te reflecteren en laat anderen je niet langer voorschrijven wat je moet denken. Dit is ook de manier waarop NCZ wil “socialiseren”: “groeien in zelfstandigheid” (autonomie) en “kunnen omgaan met verschil in mening” (tolerantie) (*Leerplan NCZ*, p. 8). Tegelijkertijd stelt men dat de autonomie waarnaar gestreefd wordt, zich niet zelfgenoegzaam koestert in het eigen koppige gelijk, noch een onverschillig waarderelativisme huldigt.

Alhoewel het leerplan op de vlakte blijft wat betreft concrete inhoud die als leerstof aangeboden worden, worden toch criteria als “gelijkwaardigheid, verdraagzaamheid en solidariteit” gehanteerd en wordt een “democratische samenleving waar we de rechten van de mens respecteren” (*Leerplan NCZ*, p. 7) naar voren geschoven als de maatschappij die we moeten realiseren.

Het islamitisch godsdienstonderwijs

Het primaire doel van islamitisch godsdienstonderwijs wordt als volgt omschreven: “de islamitische leerlingen hun eigen godsdienst leren begrijpen en beleven volgens de wetenschappelijke gegevens van de islamitische godsdienstwetenschappen⁴⁷⁸” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 5).

⁴⁷⁵ Bv. in christelijk perspectief: elke mens is een kind van God, de natuur is Gods schepping waarover wij het rentmeesterschap hebben gekregen.

⁴⁷⁶ Het valt op dat het leerplan NCZ religies eerder dogmatisch opvat, als een verzameling waarheden die rechtstreeks door een goddelijke instantie gegeven zijn die letterlijk te nemen is en waaraan niet te tornen valt: “We steunen niet op goddelijke openbaringen die ons een onfeilbaar, maar niet-menselijk weten aan de hand doen” (*Leerplan NCZ*, p. 7).

⁴⁷⁷ Nochtans zijn er binnen het vrijzinnig humanisme wel auteurs die reflecteren over een funderend mens- en wereldbeeld. Bijvoorbeeld Hans Alma (2018) in *De kunst van samenleven* waarin ze een voorstel formuleert voor een pluralistisch humanisme dat de mens als partner ziet van andere levensvormen.

⁴⁷⁸ Wat dit exact inhoudt, wordt niet gepreciseerd. Evenmin wordt geëxpliciteerd wat het betekent dat “men de Koran moet leren benaderen vanuit het perspectief dat de Koran vereist” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 6).

In het studiedomein zedelijkheid wordt gesteld dat leerlingen niet alleen inzicht bijgebracht moet worden in de waarden en normen die in de islam belangrijk zijn, leerlingen moeten er ook toe worden aangezet om “het goede voorbeeld van de profeet Mohammed te volgen” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 25). Het gaat tevens over een “islamitisch-ethische benadering van de sociale omgeving waarvan we de gedragspatronen moeten erkennen”. De mens is immers een sociaal wezen en “één van de cruciale taken van het onderwijs is om de opgroeiende generatie te socialiseren.” Socialiseren wordt verder omschreven als “een proces waarbij individuen zich aanpassen aan de maatschappij waarin ze leven” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 12).

Er wordt gesteld dat geloof (c.q. het geloof in ‘tawhîd’, het geloof in Allah als de Ene en Enige God) “zonder enige dwang recht uit het hart” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 20) moet komen. Enigszins haaks op deze stelling zijn de doelstellingen die beoogd worden met het studiedomein ‘geloofsleer’: de leerling “gelooft met overgave . . . heeft een gezond contact met Allah” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 21).

Ook het bestuderen van het leven van de profeet is er o.a. op gericht om de leerlingen de rol van Mohammed “als boodschapper van de Koran”, “als voorbeeld voor de mensen en als vestiger van menselijke waarden” te doen zien. De leerling “leert zijn eigen gedrag vormen in overeenstemming met deze principes en leert bewust naar zichzelf kijken en zichzelf evalueren en bekritiseren” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 23). Mohammed wordt gezien als degene die door Allah naar de mensheid is gestuurd en wiens ideeën en handelingen als een goed voorbeeld worden beschouwd van een correcte interpretatie en juiste toepassing van de islam (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 22). Zijn voorbeeldige handelingen dienen als rolmodel: zijn omgang met ouderen, zijn opstand tegen onrechtvaardigheid, waarden als gastvrijheid, het vermijden van verkwisting, oog hebben voor wezen en daklozen...

Met de vijf pijlers of thema’s (cf. supra) wil men benadrukken dat godsdienstonderwijs niet langer beschouwd moet worden als een “methode van overdragen en memoriseren” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 10). Een goede kennis over een bepaalde godsdienst impliceert niet “dat men gelovig is” (“geloven is een individuele keuze”), maar zij heeft wel tot doel om “elkaar beter te begrijpen” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 6). De godsdienstlessen moeten bijdragen tot de vorming van het geloof door leerlingen te leren om op een correcte manier kennis te vergaren en om autonoom en kritisch te denken. De samenleving verandert immers en stelt ons steeds voor nieuwe vragen die niet beantwoord kunnen worden “op basis van voorgevormde patronen die wij aanbieden” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 10). De huidige benadering van godsdienstonderwijs wordt als volgt geformuleerd: “het creëren van mogelijkheden voor de ontwikkeling van het bewustzijn van de leerlingen en het bieden van mogelijke wegen aan de leerling in zijn zoektocht naar oplossingen voor het leven” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 10). Godsdienst wordt beschouwd als “een antwoord op de vraag naar zingeving” en heeft hierbij

“de rol van gids” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 6). Het uiteindelijke doel is “dat jongeren hun eigen keuzes kunnen maken op vlak van geloven en levenswijze; dat is bewust geloven.” Op die manier moet godsdienstonderwijs bijdragen tot “autonoom denken en zichzelf positioneren” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, pp. 7-8).

Zo is het studiedomein zedelijkheid erop gericht om leerlingen inzicht in een aantal waarden bij te brengen die vanuit islamitisch perspectief van belang zijn (waarden zoals liefde, delen, aandacht hebben voor zorgbehoevenden, vrede, berouw en vergeving enz.) of waarvoor de islam wil waarschuwen (gokken, alcohol, drugs enz.).

Een islamitisch geïnspireerde pedagogiek

Het valt op hoe een aantal keer de inhouden en doelstellingen vanuit een islamitisch perspectief worden geduïd. Zo stelt zich het godsdienstonderwijs tot doel om leerlingen te begeleiden in hun ontwikkeling, immers “de mens is geschapen om zichzelf voortdurend te ontwikkelen en te groeien conform het doel van zijn bestaan” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 6). In het studiedomein *godsdienst en cultuur* wordt leerlingen bijgebracht dat “alles in het universum een bepaalde maat heeft en dat er evenwicht is tussen alle wezens” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 27).

Tussen cultuur en onderwijs bestaat er een hechte band volgens de auteurs van het leerplan. Onderwijs is dan ook een “proces van communicatie en interactie” en heeft als taak om “de opgroeiende generatie het beste uit de culturele erfenis mee te geven” (Leerplan, p.7). Kinderen gebruiken de culturele erfenis van de gemeenschap waarin ze opgroeien. De culturele bouwstenen die we hun meegeven, dragen de sporen van voorgaande generaties, van taal, tradities... Onderwijs zorgt op die manier voor “een harmonische⁴⁷⁹ overgang tussen het verleden en de toekomst, het overbrengen van de inhoud van cultuur, het aanbieden van nieuwe vormen, inzichten en interpretaties, het streven naar culturele verrijking en het creëren van een omgeving die bevorderlijk is voor de ontwikkeling van de beschaving” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 7).

Opvoeding en onderwijs hebben tot doel om “alle fysieke en geestelijke vaardigheden en behoeften van het individu . . . in onderlinge harmonie” te ontwikkelen. Vanuit antropologisch standpunt, stelt het leerplan, is “geloven een wezenlijke eigenschap van de mens; een vrijwel onmisbaar onderdeel van het menselijk bestaan” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 12). In zijn zoektocht naar de zin van het leven en naar zichzelf is het voor de mens “onvermijdelijk . . . om de godsdienst te raadplegen” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 11). Meer nog, godsdienstpsychologisch onderzoek zou hebben uitgewezen⁴⁸⁰ dat “geloof en spiritualiteit aangeboren zijn in iedere mens.” Bovendien wordt iedere mens geboren “met de capaciteit om te geloven in een opperwezen en zich verbonden

⁴⁷⁹ De vraag is of het onderwijs voor een ‘harmonische’ overgang tussen verleden en toekomst moet zorgen.

⁴⁸⁰ Een referentie naar een bepaalde studie is niet aanwezig in de tekst.

te voelen met deze hogere kracht” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 11). Op deze gronden wordt van godsdienstonderwijs verwacht dat “het de leerlingen voorziet in hun behoefte aan geloofsbeleving, juiste informatie, emotionele ontwikkeling en zelfontplooiing” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 12).

Eenzijds zijn er dus elementen die wijzen op socialisatie en *teaching into worldview*, anderzijds op *teaching from within* en *from a worldview*.

LEF

Loobuyck en Franken pleiten in hun visie op LEF voor een externe, informatieve, pluralistische aanpak van levensbeschouwelijke vorming. Dit houdt volgens hen het meest rekening met de diverse samenleving en de postmoderne conditie waarin we verkeren. Ze sluiten hiermee aan bij bv. Alberts, die vindt dat ‘religionist RE’ niet compatibel is met een moderne, seculiere en democratische school. Gemeenschappelijk aan deze modellen is dat zij kiezen voor een religiewetenschappelijk ‘buitenperspectief’ waarbij de eigen (geloofs)overtuiging tussen haakjes wordt geplaatst en men m.b.v. verschillende menswetenschappelijke disciplines tracht te komen tot een zo ‘objectief’ mogelijk inzicht in de betrokken levensbeschouwingen of religieuze fenomenen. Zij zetten dit af tegen een theologische benadering waarbij men vanuit het binnenperspectief van een bepaalde levensbeschouwing vertrekt en men reflecteert over de diverse aspecten en domeinen van bijvoorbeeld de christelijke religie: de opvattingen over mens, God en wereld, de ethiek, de rituelen, de pastorale praktijk enz. Hun visie zou je vooral kunnen omschrijven als *teaching about / learning from (the study of) religions*.

6.1.2. Reflecties over de doelstellingen

6.1.2.1. De context: aanpassing van levensbeschouwelijk onderwijs aan sociologische en culturele veranderingen

De plaats van levensbeschouwingen – en godsdienst in het bijzonder – in onze geseculariseerde samenleving staat regelmatig ter discussie. Het secularisatieproces van onze westerse samenleving heeft tot een tanende geloofspraktijk en een steeds kleiner wordende rol van traditionele geïnstitutionaliseerde religies geleid. Zowel in het dagelijkse leven als op maatschappelijk vlak nemen (religieuze) levensbeschouwingen nog maar een geringe plaats in. Pakweg vijftig of zestig jaar geleden, ten tijde van de verzuiling, was dit heel anders. Opgroeien in de verzuilde Vlaamse, overwegend katholieke cultuur, betekende opgroeien in het christelijk geloof. Levensbeschouwelijk onderwijs nam dan ook vaak een socialiserende vorm aan. Yvonne

Zonderop beschrijft deze situatie – zij het gesitueerd in het op vergelijkbare wijze verzuilde Nederland – op treffende wijze als volgt⁴⁸¹:

Ik zat in de jaren zestig op een katholieke school en op een katholieke gymnastiekbeweging, mijn vader en mijn broer voetbalden bij de katholieke voetbalclub en mijn moeder deed boodschappen bij de katholieke groenteboer, bakker en slager. We hadden katholieke vrienden en katholieke familie. Je geloofsleven sprak *vanzelf*, het lag bij wijze van spreken *voor je uitgestippeld*. School stoomde je klaar voor alle kerkelijke rituelen: eerste communie, vormsel, plechtige communie. Tegen de tijd dat je klaar was met de lagere school, was je *vanzelfsprekend* [nadruk toegevoegd] een parochiaan geworden. (Zonderop, 2018, p. 36)

Je was katholiek, je moest het niet *worden*. Van wieg tot graf was de weg voor je uitgestippeld. Wie deel uitmaakte van de christelijke zuil werd gedoopt, ging naar een katholieke school, was lid van de Christelijke Mutualiteit, stemde voor de CVP, las De Standaard of Het Volk en was misschien lid van de katholieke turngilde 'Vlug en Vroom'. Mutatis mutandis gold dit uiteraard evenzeer voor de andere zuil(en). Werde men aan de andere kant van de barricade geboren (bv. de socialistische zuil), was er geen wekelijks kerkbezoek, ging je naar de gemeenteschool, was je lid van de Socialistische Mutualiteit, stemde je voor de (B)SP, ging je naar De Vooruit en was je eventueel lid van de turnkring 'Voor Geest en Lichaam'. Dit historische cultuurchristendom heeft zijn beste tijd gehad⁴⁸².

Het naoorlogse levensbeschouwelijke landschap is dus met een afgenomen geloofspraktijk en een toenemende secularisering en diversiteit danig veranderd. Ook onderwijsinstellingen ontsnappen hier niet aan. Deze veranderde situatie plaatst scholen voor nieuwe vragen. Het katholieke onderwijsnet bijvoorbeeld, dat nog steeds goed is voor zo'n twee derde van de leerlingenpopulatie (Statistisch Jaarboek onderwijs 2018-2019), heeft zowel zijn leerlingenpopulatie als zijn lerarenkorps zien seculariseren en diverser worden. Het verzuilde

⁴⁸¹ De verzuiling van de neodurkheimiaanse periode had inderdaad als gevolg dat religie vaak op een automatische, disciplinerende, soms zelf indoctrinerende manier beleefd werd. Toch mogen we deze geschiedenis ook niet te eenzijdig benaderen, zo waarschuwt G. Vanheeswijck (2019, p.37-40), en de suggestie wekken dat overtuiging en indoctrinatie nagenoeg identiek zijn. Wat 'kritische' historici als Marc Reynebeau doen, zo gaat Vanheeswijck verder, is een politieke en economische geschiedenis van het klerikalisme beschrijven waarbij het binnenperspectief van de oprechte gelovige inspiratie buiten beschouwing wordt gelaten.

⁴⁸² Intussen is er sprake van een nieuwe variant van dit cultuurchristendom (Vanheeswijck, 2019, p. 123 e.v.). Deze nieuwe cultuurchristenen zijn niet zozeer geïnteresseerd in de religieuze dimensie van het christendom – ze nemen vaak nadrukkelijk afstand van de religieuze inhoud, de 'hocuspocus met kelk en hostie' (K. Hemmerechts) – en hebben vooral aandacht voor het culturele aspect ervan. Het gaat dan over de zogenaamde christelijke waarden en normen, de christelijke traditie, die door de moderne Europese verlichting is gegaan en gezuiverd is van zijn religieuze inhoud. Deze 'verlichte' christelijke cultuur wordt vaak ingezet in contrast met de islam die deze fase van verlichting nog zou moeten doormaken.

Vlaamse onderwijsmodel met zijn overgewicht van het katholieke net is o.a. het gevolg van de schoolstrijd en het schoolpact, waarin werd bepaald dat de overheid door middel van subsidiëring van alle onderwijsnetten de vrijheid van onderwijs garandeerde. Ten tijde van het schoolpact (1958) was het katholicisme in Vlaanderen nog dominant. De meeste scholen waren dan ook katholiek en vaak vonden er nog veel pastorale activiteiten plaats (misvieringen, voorbereidingen van de communie, het vormsel, de biecht). Sinds het schoolpact is het levensbeschouwelijke landschap grondig veranderd. Vanaf de jaren 1960 seculariseerde het overwegend katholieke Vlaanderen gestaag en werd de katholieke kerk steeds meer een 'minderheidskerk'. Het percentage Vlamingen dat zich 'katholiek' noemde, daalde in 2015 tot 41 %, het aandeel dat zich als 'christelijk gelovig, maar niet katholiek' bestempelde bedroeg 20 % (Billiet, 2017, p. 134). Het zondagse kerkbezoek daalde van bijna 20 % midden jaren negentig tot de helft daarvan in 2010 en tot 7 % in 2015 (Billiet, 2017, p. 136). Onderzoek van Havermans en Hooghe⁴⁸³ (2011) laat eenzelfde trend zien. Waar in 1967 respectievelijk nog 96 %, 91 % en 91 % van de Vlaamse bevolking koos voor een doopsel, een kerkelijk huwelijk of dito begrafenis, was dit aandeel in 2009 gedaald tot 67 %, 27 % en 71 %.

Heel wat middenveldorganisaties (vakbonden, ziekenfondsen, jeugdbewegingen, vrijetijdsverenigingen enz.) die oorspronkelijk nog een uitgesproken katholieke identiteit hadden, zijn structureel vaak nog wel verzuild, maar zijn geëvolueerd tot open, seculiere organisaties waarbij het katholieke of christelijke element verdwenen is, niet alleen uit de naam⁴⁸⁴, maar ook uit de visie. Een ontwikkeling die door Luc Huyse (1987) als een 'mentale ontzuiling' wordt bestempeld. De keuze voor een van deze middenveldorganisaties gebeurt vaak ook niet meer op levensbeschouwelijke of ideologische gronden, maar wordt meestal door praktische of dienstverlenende overwegingen gedicteerd.

Zoals gezegd bleef ook het onderwijs niet gespaard van deze evolutie. Vooral de grootste speler in het onderwijsveld, het katholiek onderwijs, werd voor grote uitdagingen gesteld, aangezien leerlingen zich vaak niet langer omwille van levensbeschouwelijke redenen inschrijven, maar tal van andere factoren vaak doorslaggevend zijn. Leerlingen en ouders kiezen niet langer alleen voor een katholieke school omwille van haar katholieke identiteit, er kunnen ook andere motieven een rol spelen: de reputatie of het vakkenaanbod, praktische redenen zoals de nabijheid en bereikbaarheid van de school, enz. De aanwezigheid van levensbeschouwelijke diversiteit is daar dan ook het meest voelbaar⁴⁸⁵. In de periode van september 2008 tot juni

⁴⁸³ Billiet vroeg wie er maandelijks of vaker deelnam aan publieke erediensten. Havermans en Hooghe baseerden zich op de zondagstelling van de derde zondag van oktober.

⁴⁸⁴ Zo werd KAV (Kristelijke Arbeiders Vrouwengilde) omgedoopt tot Femma, het ACW (Algemeen Christelijk Werknemersverbond) tot Beweging.net.

⁴⁸⁵ In het officiële net, waar leerlingen voor een specifiek levensbeschouwelijk vak kunnen kiezen, kan men ervan uitgaan dat er daardoor ook tijdens de uren levensbeschouwelijke vorming meer homogene klasgroepen zijn. Bovendien worden deze scholen geacht zich levensbeschouwelijk neutraal op te stellen. Katholieke scholen profileren zich echter a.d.h.v. hun katholieke identiteit wat in een

2015 werd er een identiteitsonderzoek uitgevoerd bij in totaal 15.287 leerlingen in 57 katholieke scholen in zowel het basisonderwijs als het secundair onderwijs. De oudste data uit deze steekproef komen uit 2008, het grootste deel van de data werden verzameld van 2011 tot 2013 of later (*Levensbeschouwelijk profiel van 15.287 leerlingen in Vlaamse katholieke scholen 2008-2015, 2016*). Daaruit bleek dat van de bevraagde leerlingen 81,4 % is gedoopt en werd er in de onderzochte periode een dalende trend van zo'n 11,5 % geconstateerd. Op de vraag wie er in Christus gelooft, antwoordde 53,1 % van de ondervraagde leerlingen in meer of mindere mate in Jezus Christus te geloven (4,3 % hiervan noemde zich een 'diep gelovige' christen); 47 % geloofde niet in Christus. Toen er gevraagd werd naar het kerkbezoek van de leerlingen gaf 12,4% aan geregeld een katholieke eucharistieviering bij te wonen; 10,9% deed dat op een christelijke feestdag en 48,5% bij een bijzondere gelegenheid. 28,2% zei dat het heel lang geleden was of dat ze nooit naar de kerk ging. Toen er vervolgens gepeild werd naar de levensbeschouwelijke overtuiging van de leerlingen kwam er ook een zeer divers beeld naar voren: ten eerste was er een bonte verzameling christenen en postchristenen met zeer uiteenlopende verhoudingen tot het katholieke geloof (59 % waarvan 48,9 % zichzelf 'rooms-katholiek' noemde); ten tweede was er zo'n 10,2 % leerlingen van niet-christelijke religieuze tradities waarvan de moslimleerlingen het grootste aandeel uitmaakten (9,4 %) ; ten derde was er 22,4 % leerlingen met zeer uiteenlopende seculiere identiteiten (humanisten (6,3 %), ietsisten (5,8 %), atheïsten (3,3 %), geloof in wetenschap (3,3 %), enz.); tot slot was er een groep van 8,5 % die liever geen beslissing nam over hun levensbeschouwelijke identiteit. Zij wisten het niet, waren nog op zoek, waren onverschillig en er gewoon niet mee bezig.

De confrontatie met deze sociologische, geseculariseerde realiteit en de levensbeschouwelijke diversiteit van hun leerlingenpopulatie stelde de katholieke scholen voor een uitdaging. Hoe konden ze enerzijds enigszins aan de passieve onderwijsvrijheid van (ook geseculariseerde en ook levensbeschouwelijk diverse) ouders tegemoet komen zonder anderzijds hun eigen actieve onderwijsvrijheid te verzaken en vanuit een christelijk pedagogisch perspectief onderwijs te verschaffen? Ook in andere, niet-katholieke scholen wordt de vraag naar de plaats en de rol van levensbeschouwelijk onderwijs gesteld.

De gedetraditionaliseerde, geseculariseerde, diverse context stelt het onderwijs dus voor de vraag waartoe en hoe men nog levensbeschouwelijk onderwijs wil inrichten. Tot voor enkele decennia was er in de meeste westerse landen een grote eensgezindheid – uitzonderingen zijn Frankrijk en de VS - over de plaats van levensbeschouwelijke vorming in het schoolcurriculum. Dit werd door de bank genomen confessioneel ingevuld: het was de bedoeling om jongeren te vormen tot personen die zich daadwerkelijk tot een bepaalde levensbeschouwing zouden gaan belijden. Men wilde leerlingen in een bepaalde religie of levensbeschouwing en bijhorende moraal socialiseren. De klassen waren in de toen nog verzuilde samenleving

spanningsvolle verhouding staat met de levensbeschouwelijke diversiteit van hun personeel en leerlingenpopulatie.

levensbeschouwelijk gezien redelijk homogeen samengesteld. Je zou dit daarom ook catechetisch⁴⁸⁶ onderwijs kunnen noemen, religieus onderricht bestemd voor mensen van de eigen geloofsgemeenschap. Dit soort opvattingen over levensbeschouwelijk onderwijs wordt *teaching in(to) religion*⁴⁸⁷ genoemd.

Vanaf de jaren 1970 kwam er onder invloed van eerder vernoemde evoluties een transformatie op gang die andere geluiden liet horen over de doelen, inhouden en methodes die in de levensbeschouwelijke vakken moesten worden gehanteerd. Levensbeschouwelijke vorming moest anders en breder worden bekeken. Het bracht godsdienstpedagogen M. Grimmitt en G. Read (1977) ertoe om *teaching in(to) religion* te vervangen door *learning about religions* en *learning from religions*. *Learning about religions* is leren over levensbeschouwingen vanuit een extern, religiewetenschappelijk perspectief. Leerlingen krijgen informatie over levensbeschouwingen, over de geloofsovertuigingen en praktijken van alle grote religieuze tradities. Ze leren over de ultieme vragen die deze tradities stellen, over de aard van de antwoorden die zij hierop geven en op welke manier dit zorgt voor een bepaalde normatieve zienswijze op het menselijk bestaan (Grimmitt, 1987, pp. 225-226). *Learning from religions* betekent dat wat de leerlingen leren uit hun studie over religies moet bijdragen aan de eigen levensbeschouwelijke en morele zoektocht en de kritische vorming van de leerling. Ze gaan onderzoeken of ze zelf ultieme vragen stellen in hun eigen leven en denken na over hoe zij daar zelf vervolgens een antwoord op geven. Grimmitt (1987) betreft in dit proces twee types van evaluaties (pp. 225-226). Ten eerste een kritische evaluatie over de waarheidsaanspraken, geloofsovertuigingen en praktijken van de verschillende religieuze tradities en religie op zich; ten tweede volgt er vanuit deze eerste 'onpersoonlijke' evaluatie een tweede, persoonlijke evaluatie over de eigen overtuigingen. *Learning about* en *from religions* worden vaak gecombineerd met elkaar aangeboden. Zo opteert Wanda Alberts (2007) voor *integrative religious education*, niet-confessioneel onderwijs over religie dat gegeven wordt aan de gehele klas en niet opgesplitst in aparte groepen naargelang de levensbeschouwelijke optie waarvoor men gekozen heeft (*separative-confessional RE*) zoals dat bij ons het geval is in het officieel gesubsidieerd onderwijs of het GO!. Ze heeft met haar model een dubbel onderwijsdoel voor ogen (pp. 226-229): leren over verschillende levensopvattingen (*descriptieve* dimensie) en je eigen levensbeschouwing ontwikkelen (existentiële dimensie, ook wel '*learning from religion*' genoemd, p.100)⁴⁸⁸. Ook Tim Jensen (2008) pleit voor een soortgelijk apart, verplicht, niet-

⁴⁸⁶ Catechese (< Grieks *katèchèsis*, mondeling onderricht), manier om de leer van de Kerk aan gelovigen over te dragen.

⁴⁸⁷ De meest uitgesproken variant van *teaching into religion* vinden we terug in de documenten van het Israëlitisch godsdienstonderwijs, waar socialisatie en joodse identiteitsontwikkeling centraal staan in het leerplan, al legt Klenner (2017) er de nadruk op dat identiteit uit verschillende lagen bestaat.

⁴⁸⁸ Alberts heeft in haar boek het levensbeschouwelijke onderwijs van twee landen onder de loep genomen, Zweden en Engeland, omdat deze landen pioniers waren op vlak van *integrative RE*. Een van de verschillen echter is dat Zweden een meer seculiere versie van RE hanteert dan Engeland waar in de

confessioneel vak dat gebaseerd is op de academische studie van de religiewetenschappen. Dit wil zeggen dat enkel kennis *over* verschillende religies in historisch en vergelijkend perspectief aan bod komt. Zo wordt er gekeken naar de rol die religies hebben gespeeld in de geschiedenis van de mensheid: bij de totstandkoming van samenlevingen, culturen, staten, filosofische en ethische opvattingen, kunst en literatuur enz. Daarnaast worden religies ook vanuit sociologisch standpunt bekeken, bijvoorbeeld als element van identiteitsontwikkeling ('identity building') of als factor binnen integratieprocessen. Deze methodes hebben gemeenschappelijk dat "levensbeschouwingen niet langer elk afzonderlijk ter sprake worden gebracht vanuit één of andere theologische achtergrond, maar dat levensbeschouwing voor iedereen samen ter sprake komt op basis van religiestudie, godsdienstfilosofie en andere menswetenschappen" (Loobuyck & Franken, 2013, p. 104).

Samenvattend wordt deze socioculturele evolutie gekenmerkt door volgende elementen: levensbeschouwelijke vorming wordt niet langer of althans minder confessioneel opgevat, zij is meer gericht op de diversiteit van levensbeschouwelijke overtuigingen en op de levensbeschouwelijke identiteitsontwikkeling van de leerlingen. Deze ontwikkeling is ook merkbaar in de leerplannen en pedagogische documenten van de levensbeschouwelijke vakken in Vlaanderen, zij het op een uiteenlopende manier.

6.1.2.2. De typedoelen tegen het licht gehouden

6.1.2.2.1. Teaching into a worldview?

Zoals reeds aangegeven kan men 'teaching *into* a worldview' omschrijven als een confessionele invulling van levensbeschouwelijke vorming waarbij men jongeren wil socialiseren in een welbepaalde religieuze of filosofische levensvisie. Het doel is dat leerlingen zich gaan identificeren met de normen en waarden die door de levensbeschouwing naar voren geschoven wordt, dat ze zich zien als lid van een levensbeschouwelijke familie en dat ze het wereldbeeld en de visie ervan gebruiken als normatief kader om naar de wereld te kijken. Ondanks het feit dat de meeste levensbeschouwingen betogen dat dergelijke 'catechetische' aanpak tot het verleden behoort, blijkt toch uit bovenstaande beschrijving (6.1.1.) dat men soms bepaalde

Educational Reform Act van 1988 is vastgelegd dat een school niet enkel voor de morele, culturele, mentale en fysieke ontwikkeling van de leerlingen moet zorgen, maar ook voor hun 'spirituele' ontwikkeling (Alberts, 2007 p.105). De kritiek die Alberts formuleert aan het adres van de Engelse variant van RE is dat ze religieus of universeel theologisch van aard is en dat ze leerlingen een algemene religieuze sensibiliteit wil meegeven, ook al wordt dit niet confessioneel ingevuld of is ze er niet op gericht om leerlingen in te leiden in een specifieke traditie. Davidsen (2010) noemt deze variant 'religionist RE' (de benadering is religieus, maar niet confessioneel) en zet deze af tegen 'religious RE' (waar de lesinhoud de religies betreft).

waarden (bv. autonomie, tolerantie) en normen (bv. de Profeet als na te volgen voorbeeld) vooropstelt, zelfs wanneer men beweert geen 'kompas' te hanteren zoals in het geval van NCZ. Zowel vanuit schools perspectief als vanuit levensbeschouwelijk oogpunt kunnen er vraagtekens geplaatst worden bij deze opvatting.

De school dient niet om betere katholieken, moslims of vrijzinnigen te maken. De strijd om de ziel van het kind wordt niet op school gestreden - als ze al ergens zou moeten worden gevoerd. Het doel van levensbeschouwelijke vorming is niet het in stand houden van een bepaalde levensbeschouwelijke traditie of het versterken van een bepaalde identiteit. De school heeft haar eigen gerichtheid: zij leert jongeren om zich te verhouden tot verschillende aspecten van de werkelijkheid waarmee zij in aanraking komen, of dit nu wetenschap, politiek, economie, geschiedenis, kunst of een levensbeschouwelijke traditie is. Ik verkies het woord 'gerichtheid' boven 'finaliteit' of 'doel', omdat deze laatste te veel de connotatie hebben van het vooropstellen van waarden en normen waaraan uiteindelijk moet worden tegemoet gekomen, van toewerken naar een bepaald ideaal dat vooraf gegeven is. "Idealisme vervuilt het onderwijs", zo stelt Cornelis Verhoeven (1980) scherp in *Tractaat over het spieken* (p. 16), en hij vult aan: "vorming is een persoonlijk proces waarvan het resultaat niet te voorspellen of te intenderen is" (p. 14). Uiteraard komen waarden, normen, denkbeelden uit de traditie enz. ter sprake tijdens de les, maar vorming houdt in dat men deze ook ontdoet van hun onmiddellijke vanzelfsprekendheid om ze terug 'vrij' te maken zodat leerlingen op hun eigen wijze uiteindelijk de traditie/cultuur vernieuwen. Dat is volgens Jan Masschelein en Maarten Simons de pedagogische vrijheid waartoe we geroepen zijn en in het licht waarvan we onze kinderen opvoeden: niet vanuit een bepaalde cultuur voorbestemd zijn, maar zelf vorm kunnen geven aan de toekomst. Ook levensbeschouwelijke vorming heeft op die grond een eigen, 'schoolse' gerichtheid.

Ook vanuit levensbeschouwelijk-religieus perspectief zijn bij deze socialiserende benadering een aantal bedenkingen te formuleren. Zowel Taylor als Latour kanten zich tegen te absolute vormen van transcendentie die uitgaan van onbetwifelbare, dogmatische denkbeelden en idealen (cf. 5.6.3.1.2. en 5.6.3.1.3.). In onze maatschappij, waarin veel mensen een gevoel van ontworteling en desoriëntering ervaren, loert het gevaar steeds om de hoek om valse zekerheden te creëren in uitgesproken (religieuze of seculiere) idealen, onomstotelijke waarden en normen, onbetwistbare grenzen tussen goed en kwaad, zuiver en onzuiver, die als een raster over de werkelijkheid worden gelegd. Andersdenkenden worden zo snel als concurrenten of vijanden aanzien, met in het ergste geval geweld tot gevolg.

Hoe dan ook vind ik niets zo ontmoedigend als nagaan hoe religieuze innovaties geleidelijk aan verworden tot doodgewone geloofsovertuigingen die moeten worden verdedigd – of nog erger, tot zedenpolitie. (Latour, 2017a, p. 276)

Het is een misgroei die kan ontstaan wanneer (religieuze) idealen (denkbeelden, normen enz.) worden losgekoppeld van de levende werkelijkheid en de concrete ervaring (cf. 5.6.3.4.

incarnatie). Taylor wees op het bijwijken ontmenselijkende effect wanneer het appel dat van religies uitgaat, wordt vernauwd / gesimplificeerd tot een disciplinerende agenda (cf. 5.6.3.7.1.2.). Latour op zijn beurt liet ons zien dat religie niet zozeer met geloof in 'iets' heeft te maken – een verheven ideaal of godheid- maar met het oog hebben voor datgene wat aan het zicht onttrokken worden, (opnieuw) gevoelig worden voor actoren/aspecten van de werkelijkheid waarvoor we vaak doof en blind zijn.

6.1.2.2.2. Learning about worldviews?

In het moderne onderwijsdiscours staat het vormen van vrije, kritisch denkende personen centraal. Op levensbeschouwelijk vlak moeten scholen niet langer zieltjes winnen, de schapen moeten niet meer binnen de omheining van de eigen levensbeschouwelijke kudde worden gedreven. Om dit te bereiken stellen nogal wat mensen – vaak uit niet-gelovige, liberale hoek – voor om levensbeschouwelijk onderwijs te benaderen als 'learning *about* worldviews'. Meestal is dit een cursus of vak waarin verschillende religieuze fenomenen en filosofische opvattingen worden bestudeerd op een 'neutrale', objectieve manier (cf. 2.8 LEF). Zo staat er in het LEF-programma van Loobuyck (2018) o.a. het volgende: het verschaft leerlingen "*informatie over de levensbeschouwelijke wortels van onze samenleving*", "*de voorlopig beste kennis over de mens, de (leef)wereld en het samenleven*" (p. 72). 'De beste kennis' gaat ook op voor onderwerpen als godsdienst, levensbeschouwing en ethiek zodat jongeren "*op basis van adequate informatie zelf leren nadenken over hun moraal en levensbeschouwing*" (Loobuyck, 2014, p. 59). Loobuyck (2014) bepleit een bestudering van levensbeschouwingen van buitenaf, vanuit een religiewetenschappelijk perspectief, een benadering "*gebaseerd op kritisch en vrij onderzoek*" (p. 60). Dit uit zich onder meer in het objectiverende, onthechte taalgebruik dat hij hanteert ("*kennis*" en "*adequate informatie over*" o.a. religies).

Loobuycks LEF-benadering van levensbeschouwingen situeert zich in de lijn van de verlichting of in wat Taylor (1995b) het 'epistemological construal' (p. 6) van het moderne westerse denken noemt: ze zijn objecten van studie, waar feitelijk onderzoek, historische en letterkundige analyses centraal staan (Loobuyck, 2014, p. 75 e.v.). Nu kunnen dergelijke gegevens soms verhelderend werken om een levensbeschouwelijke tekst toegankelijk te maken voor interpretatie, maar met zijn eerder onthechte benadering gaat Loobuyck mijns inziens voorbij aan de specificiteit van de levensbeschouwelijke benadering van de werkelijkheid en daardoor ook aan de eigen aard van levensbeschouwelijke vorming. De eigen aard van verschillende soorten van spreken/*modes of existence* wordt hiermee genegeerd: een roos betekent voor een bioloog iets anders en hij zal er op een andere manier over zal spreken dan een historicus die heraldiek bestudeert of het verliefde meisje dat er één heeft gekregen van haar geliefde. Het door elkaar haspelen van deze verschillende soorten van spreken is "zoiets als troefaas op een schaakbord gooien" (Geurts, 1997, p. 74).

Toch worden we in dit verband met regelmaat van de klok geconfronteerd met allerlei misverstanden en dus met oeverloze discussies tot gevolg. De objectiverende religiewetenschappelijke manier waarop diverse levensbeschouwelijke modellen worden gepresenteerd en vergeleken, strookt niet met de “key” (Latour) van het levensbeschouwelijke spreken:

There is no point of view from which one could compare different religions and still be talking in the religious fashion. (Latour, 2005d, p. 28)

What I mean by taking religion ‘seriously’ is to take it *religiously* . . . not to speak ‘of’ religion but instead to speak ‘in’ a religious tone. (Latour, 2009a, pp. 460-461)

It [religious speech] too is then a mode of existence, a particular form of alteration of being, and that is why it is so far removed from ‘the religious phenomenon.’ (Latour, 2013b, p. 306)

Dit wil zeggen dat enkel een studie van religieuze fenomenen, zoals vaak vanuit een vergelijkend godsdienstwetenschappelijk of antropologisch perspectief wordt gedaan, het eigene van religies - “[its] real voice, not the modernist ventriloquism that has spoken for [it]” (Latour, 2009a, p. 461) - in feite niet aan bod laat komen.

Zowel Latour als Taylor wijzen erop dat er in religie een specifieke relatie met de werkelijkheid wordt aangegaan, die verschilt van de wetenschappelijke of historische benaderingswijze. Latour spreekt in dit verband van de (moderne) “comedy of errors”: zowel sommige (fundamentalistische) gelovigen als rabiate atheïsten kijken naar heilige boeken alsof ze bol staan van natuurwetenschappelijke of geschiedkundige waarheden. Maar religie gaat niet daarover, d.w.z. over de mogelijke waarheidsaanspraken van religieuze teksten in natuurkundig (bv. het ontstaan van de wereld) of historisch (bv. het al dan niet bestaan van de ark van Noach) perspectief, d.w.z. zaken die ver van ons af liggen, maar over het dichterbij brengen van de werkelijkheid nu⁴⁸⁹. Als Latour (2013a) over religie spreekt, wil hij in eerste instantie ook niet spreken over ‘le fait religieux’ (over religies en de verschillende aspecten ervan: doctrines, rituelen, gebruiken, riten), maar ‘op religieuze wijze’ (*religiously*) spreken (p. 8). Religieus spreken beoogt een transformatie, zowel van onszelf als – daarmee verbonden – ook van de werkelijkheid waarin we leven. De visie op religie als wetenschappelijke of historische waarheid is het gevolg van het moderne epistemologische regime dat een scheiding instelt tussen enerzijds de werkelijkheid buiten ons en anderzijds betekenissen en waarden die wij mensen eraan geven. Taylor spreekt in dit verband over het punctuele individu dat, niet langer gehinderd door aanspraken van instanties buiten zichzelf (God, de kosmos, de samenleving enz.) in alle vrijheid zijn eigen oordelen velt en zijn eigen levensvisie en -doelen formuleert. Latour toont met zijn ontologische visie op de werkelijkheid als netwerk van tal van aaneengeschaalde

⁴⁸⁹ Aangezien deze ‘deurenkomedie’ zich nog regelmatig voltrekt en voor de nodige verwarring en discussie zorgt, zou zij wel deel kunnen uitmaken van de thema’s die binnen levensbeschouwelijke vorming aan bod komen.

actoren (cf. 5.5.2.) dat we ten diepste verbonden zijn met de wereld. Taylor laat zien met zijn fenomenologische analyses van ons 'in-de-wereld' zijn dat we preconceptueel - voorafgaand aan enig denkbeeld - reeds verbonden zijn met de wereld (cf. 5.5.1.3.4.) en dat we een gevoeligheid moeten ontwikkelen ook voor niet-antropocentrische bronnen, voor datgene wat buiten ons ligt en dat een appel op ons doet.

Mythisch-religieus taalgebruik, zo zegt Taylor, is wezenlijk anders van aard dan representatief-descriptief taalgebruik. Externe benaderingen reduceren religies vaak tot dergelijk taalgebruik waarbij het expressief-appellerende aspect, waarin we uitgenodigd worden tot connectie, gemeenschap, afstemming op de wereld, verdwijnt. In Taylors taalvisie is er sprake van een heel andere verhouding tussen de woorden en de wereld. Je kan maar begrijpen hoe woorden zich verhouden tot de dingen als je weet hebt van de specifieke aard van de activiteit (het taalgebruik) waarin woorden gerelateerd worden aan de dingen (Taylor, 1985a, p. 291). In dit verband citeert hij Wittgenstein: "to understand a language, you have to understand a form of life." Een levensvorm is een soort van 'overeenkomst' tussen mensen (De Dijn, 1997, p. 659), waarbij een overeenkomst niet moet worden begrepen als een voorafgaande afspraak waarin bepaalde woorden met bepaalde zaken worden verbonden; een overeenkomst duidt op het actuele, gemeenschappelijke gebruik van bepaalde taaluitingen in bepaalde situaties: het is "een eigenaardige mogelijkheid voor een groep om zich gezamenlijk te verhouden tot de dingen en tot elkaar op grond van geordende taaltekens" (De Dijn, 1997, p. 659). Je een levensvorm eigen maken betekent ook niet dat je je leven in deze vorm moet plooiën: dé vorm bestaat immers niet, aangezien er niet langer een extern ijkpunt is; de levensvorm krijgt vorm in een samenspel tussen de gemeenschap, de personen die er deel van uitmaken en de werkelijkheid die zich samen en tegelijk verwerkelijken. Het is daarom ook niet haalbaar je een levensvorm voor te stellen vanuit het standpunt van een onthechte waarnemer. Een levensvorm en de daarmee verbonden taal (bv. over God in het geval van gelovigen) kunnen moeilijk begrepen worden zonder een vorm van participatie. Waar taal in een feitelijk-objectiverende en historische benadering à la LEF vooral een beschrijvende functie heeft, heeft voor Taylor taal een expressief, creatief en dynamisch karakter. Ook in Latours visie kan religieus spreken niet zonder de vernieuwing van het Woord. Zonder deze vernieuwing droogt de vitale betekenis ervan op of kantelt de betekenis ervan in iets dat van een *andere orde* is, het historische spreken bijvoorbeeld over wat er zich mogelijkwerijs vroeger in Galilea en Jeruzalem heeft afgespeeld. Maar, zo waarschuwt Latour (2013a), "le transport vers le 'Jésus historique', qui a son utilité propre . . . ne saurait se confondre avec l'utilité . . . le sérieux du transport qui nous occupe maintenant – maintenant, et pas hier » (p. 149). Net omdat het religieuze spreken zich ontpint tegen een achtergrond die altijd in beweging en ontwikkeling is en daardoor ook nooit beheerst kan worden, schrikt het sommige mensen misschien af en willen dezen hun toevlucht zoeken tot de veilige haven van de feiten.

6.1.2.2.3. Learning from worldviews?

In het spoor van *learning about worldviews* ligt het derde typedoel, *learning from worldviews*: vanuit de informatie die leerlingen hebben gekregen over verschillende levensbeschouwelijke overtuigingen, formuleren ze hun eigen antwoorden op zingevingsvragen en werken op die wijze aan hun levensbeschouwelijke en morele ontwikkeling en kritische zin. Afgezien van de bedenkingen die reeds geformuleerd zijn bij de objectiverende godsdienstwetenschappelijke benadering (cf. 6.1.2.3.), schuilt er nog een ander risico achter deze aanpak waarbij een divers aanbod aan levensbeschouwelijke modellen en visies wordt gepresenteerd. Het is een risico dat ik de ‘subjectivistische val’ zou willen noemen en dat vanuit zowel schools als levensbeschouwelijk perspectief vragen oproept.

We hebben gezien dat de school niet de onmiddellijke leefwereld van de leerling centraal stelt⁴⁹⁰, maar de werkelijkheid (cf. 4.3.3.). De *learning from worldviews*-aanpak kan – dit hoeft niet altijd zo te zijn – tot gevolg hebben dat de levensbeschouwelijke visie van de leerling en zijn/haar individuele levensbeschouwelijke queeste het begin- en eindpunt zijn van het levensbeschouwelijke onderwijs. Echter, niet de individuele visie van de leerling staat centraal, ook niet de belangen van een levensbeschouwelijk instituut (cf. 6.1.2.2.) maar de wereld of preciezer de manier waarop levensbeschouwingen de wijze waarop we op de werkelijkheid en de andere(n) betrokken zijn, kan veranderen, transformeren. Uiteraard is het de leerling die zich (levensbeschouwelijk) vormt, maar die vorming voltrekt zich in relatie tot de wereld. Kennen, zo stelt Claes, is steeds een kennen *van* iets. Dus ook levensbeschouwelijk ‘kennen’ voltrekt zich aan de wereld, is steeds een ‘geïncarneerd kennen’ en kan niet worden gereduceerd tot de verschillende (levensbeschouwelijke) visies die er bestaan *over* de werkelijkheid en waaruit leerlingen zoals in een ‘zelfbedieningszaak’ – ik chargeer een beetje – kunnen kiezen en een levensbeschouwing naar eigen goeddunken in elkaar kunnen knutselen (Hervieu-Léger (2006) noemt dit ‘bricolage’). Ook al leven we in een tijd die levensbeschouwelijk versnipperd is (cf. Taylors ‘super nova-effect’, 5.4.1.5.) en zijn het traditionele geloof en de klassieke metafysica die beroep doen op één ware goddelijke instantie, in diskrediet geraakt, het gevaar bestaat dat we in een subjectivistisch relativisme terecht komen waarin ónze visie op de realiteit belangrijker wordt dan de werkelijkheid zelf. De epistemologie krijgt dan de overhand op de ontologie. De werkelijkheid is echter altijd wonderlijker dan men denkt, dan de wereldbeelden die men erop los laat. In plaats van verschillende wereldvisies te presenteren

⁴⁹⁰ Zoals uit deel II (hopelijk) blijkt, betekent deze uitspraak niet dat er in een school geen aandacht en bekommernis kan zijn voor de persoon van de leerling, wel dat de directe leefwereld van de individuele leerling niet centraal staat in het leerproces. Natuurlijk kan er op didactische gronden vertrokken worden van iets dat de leerling kent en dat herkenbaarheid oproept en kan er inbreng zijn van leerlingen, maar in een betrokkenheid op iets gemeenschappelijks, de wereld en niet enkel betreffende hun beperkte leefwereld. De school maakt namelijk de overgang van de private naar de publieke sfeer (cf. Arendt 4.3.1.1.).

waarmee de leerling zijn eigen levensbeschouwelijke patchwork samenstelt, lijkt vanuit de visie van Latour en Taylor eerder de vraag aan de orde op welke wijze levensbeschouwingen de werkelijkheid (opnieuw) present stellen. Dit hoeft niet per se te betekenen dat levensbeschouwelijke vorming vanuit één welbepaalde levensbeschouwelijke traditie moet worden gegeven⁴⁹¹, maar wel dat de interreligieuze dialoog niet zozeer op vergelijken van visies en wereldbeelden moet gericht zijn, maar eerder op de wijze waarop levensbeschouwingen elkaar aanvullen in onze gevoeligheid en scrupule voor het reilen en zeilen in de wereld.

6.1.2.2.4.Vorming vanuit [REL] en [MOR]?

Vorming vanuit [REL] en [MOR] vertrekt vanuit de eigenheid van de levensbeschouwelijke *mode(s) of existence* die ruimte schept voor het stellen van levensbeschouwelijke vragen. Het gaat om een open, zoekende manier om aan levensbeschouwelijke vorming te doen zonder dat de uitkomst vastligt. De school als ‘open’ oefenplaats voor het ontwikkelen van religieuze gevoeligheid en voor levensbeschouwelijke reflectie. Hiermee zou ik een model willen voorstellen dat het meest tegemoet komt aan zowel de eigenheid van de levensbeschouwelijke *mode(s) of existence* als het schoolse vormingsconcept zoals dat in deel II werd voorgesteld. Deze benadering zal ik verder toelichten in (cf. infra).

6.2.Levensbeschouwelijke vorming als constructivistisch proces

6.2.0.Inleiding

Het levensbeschouwelijke onderwijs staat uiteraard niet los van algemene culturele en pedagogische ontwikkelingen. Zo spreekt Pollefeyt (2004) van een “antropologische wende” (p. 135) binnen de katholieke godsdienstpedagogiek vanaf het einde van de jaren 1960 onder invloed van onder andere Vaticanum II en mei '68. Binnen de theologie en de godsdienstpedagogiek kregen de menselijke ervaring en de menswetenschappen meer aandacht. Niet zozeer de geloofsleer op zich, maar vooral de subjectieve ervaring en persoonlijke ontwikkeling van de leerlingen kwamen centraal te staan en werden besproken. Er werd steeds meer gekozen voor een inductieve benadering waarbij men vertrok vanuit de menselijke ervaring die dan vervolgens in verband werd gebracht met de geloofstraditie (de

⁴⁹¹ Het zou bijvoorbeeld al moeilijk zijn om over het christendom les te geven zonder het jodendom ter sprake te brengen.

zogenaamde correlatiedidactiek). De leerkracht ging steeds meer de rol van moderator vervullen, de klas kreeg van langsom meer het karakter van een gespreksgroep.

Sociaal-cultureel gezien kreeg de maatschappij steeds meer een pluralistisch karakter wat een louter confessionele invulling – vooral voor het vak katholieke godsdienst in het vrij onderwijs – problematiseerde. Dit zorgde er o.a. voor dat er stemmen waren die pleitten voor een objectiverend en vergelijkend godsdienstonderricht (cf. *learning about religions*). Vanaf de jaren 1990, stelt Pollefeyt (2004), kwam er meer openheid voor het fenomeen ‘levensbeschouwing’ en de zoektocht naar zingeving (p. 138).

Een aantal tendensen tekenen zich in deze evolutie af die tot op de dag van vandaag blijven doorwerken in het levensbeschouwelijke onderricht. Ten eerste doet de hermeneutiek haar intrede als een manier om met deze veranderende context om te gaan in de levensbeschouwelijke pedagogiek. Hierop zal ik later ingaan (cf. infra). Verder staat de “de (re)constructie van het eigen levensverhaal” (Pollefeyt, 2004, p. 142) centraal. De werkelijkheid is multi-interpreteerbaar; de leerlingen kunnen op deze manier hun eigen keuze maken binnen een divers zinaanbod; een keuze die ze voor zichzelf en naar anderen toe moeten kunnen communiceren, men moet erover in dialoog kunnen treden.

Dit laatste kenmerk duidt erop dat de godsdienstpedagogiek aansluiting heeft gezocht bij het (sociaal-)constructivistische leermodel⁴⁹² dat de laatste decennia opgang heeft gemaakt in het onderwijs en waarvan dus ook in heel wat leerplannen al dan niet expliciete kenmerken terug te vinden zijn.

⁴⁹² Het constructivisme is geen samenhangende en afgebakende theorie (Van der Wal & Van der Veen, 2016, p. 145), maar desalniettemin wordt vaak de definitie van Shuell (1988) gehanteerd om het constructivistische ideeëngoed te omschrijven: *leren is een actief, constructief, cumulatief, zelfregulerend en doelgericht proces waarin de lerende zelf de regie voert*. Het wordt *actief* genoemd omdat de leerkracht niet langer als expert en als bezitter van kennis optreedt die hij overdraagt op zijn leerlingen; de leerlingen verwerken *zelf* de informatie, die ze voor zichzelf geformuleerd hebben (*doelgericht*) op een actieve en *interactieve* (samen, in dialoog met hun medeleerlingen) manier. Kennis wordt met andere woorden *geconstrueerd* in een betekenisgevend actief en interactief proces. Zij is het resultaat van sociale onderhandeling en dialoog waarin individuele betekenissen gedeeld en beoordeeld worden. Bij het opnemen en verwerken van informatie tot kennis treden twee processen in werking (Van der Wal & Van der Veen, 2016, p. 149). Enerzijds een proces van assimilatie waarbij de leerlingen de informatie uit hun omgeving aanpassen aan hun cognitieve structuur en koppelen aan de kennis die ze al hebben. Anderzijds een proces van accommodatie waarin eerst de cognitieve structuur wordt aangepast voordat bepaalde nieuwe kenniselementen daarin opgenomen kunnen worden. Hieruit volgt dan ook dat in het betekenisverlenend constructieproces voortdurend wordt voortgebouwd op de al aanwezige cognitieve structuur en de reeds opgeslagen informatie (*cumulatief*). De mate waarin aan nieuwe informatie betekenis kan worden verleend, houdt dus verband met de koppeling die kan worden gemaakt met eerder verworven kennis en ervaring. Indien men hierin niet slaagt spreekt men van “*inerte kennis* of niet-toepasbare kennis” (Van der Wal & Van der Veen, 2016, p. 151).

6.2.1. De visie van verschillende levensbeschouwelijke denominaties

De constructivistische benadering in de katholieke dialoogschool

Zoals de benaming reeds laat vermoeden staat de dialoog centraal in het model van de katholieke dialoogschool, niet enkel als universeel principe van respect en interesse voor elkaars levensbeschouwelijke visies (cf. actief pluralisme), maar ook en vooral als “handelingsbeginself” (Boeve, 2000, pp. 255-256). De dialoog wordt hierbij niet opgevat als het louter uitwisselen van opvattingen, maar als “creatieve interactie” (Pollefeyt, 2016).

Omgaan met verschil doet zichzelf in vraag stellen, nodigt uit tot zelfverheldering. De katholieke dialoogschool gaat uit ‘van een kwalitatief pluralisme, dat inzet op dialoog, openheid voor anderen, erkenning van veelheid, respect voor eigenheid en verschil, en dat ze vanuit de eigen bronnen weet te motiveren’. (Katholiek Onderwijs Vlaanderen, 2017, p. 20)

De dialoog wordt ingezet als middel tot zelfverheldering en reflectie door de eigen identiteit in vraag te laten stellen door anderen. Identiteitsontwikkeling verloopt in dialoog.

Leerlingen worden aangespoord om zich rekenschap te geven van hun “eigen levensbeschouwelijk profiel” (Boeve, 2000, p. 256) in dialoog met het christelijk verhaal. Het is de bedoeling dat iedereen een eigen levensbeschouwelijke identiteit verwerft. Christenen kunnen op deze manier hun eigen geloof verdiepen, reflexief verhelderen en de christelijke verhaaltraditie contextueel ingebed verderzetten; niet-christenen (moslims, joden, atheïsten, agnosten, *bricoleurs* ect.) kunnen hun eigen profiel ontdekken en (verder) ontwikkelen. Zowel de eigenheid van het christelijke verhaal als de levensbeschouwelijke verschillen worden zodoende erkend, niet in een nivellerende consensus, maar als de weg waarlangs de levensbeschouwelijke reflectie plaatsvindt. Enkel als het christelijk verhaal zich in staat toont om met de veelheid om te gaan, kan het nog een levensweg zijn vandaag, volgens Boeve (1999): zo is het niet enkel “erfgenaam, maar ook erflater” (Boeve, 2000, p. 258).

Zoals eerder reeds vermeld start de katholieke dialoogschool vanuit een openheid voor andere levensbeschouwingen. Dit respect voor andere levensbeschouwingen is niet zozeer ingegeven vanuit een formele tolerantie, maar is juist gemotiveerd “*vanuit* de voorkeur voor het katholiek perspectief.” (Pollefeyt & Van Renterghem, 2019, p. 58). Dit wordt theologisch geduid door te verwijzen naar het universele karakter van de katholieke geloofsovertuiging:

Het is *precies omwille* van de belijdenis van het beeld van God in elke mens en omwille van de universele liefde van Christus dat het vak rooms-katholieke godsdienst ook het beeld van God in elke mens zal erkennen en de andere met liefde zal bejegenen. (Pollefeyt & Van Renterghem, 2019, p. 59)

Daarnaast verwijst men naar de stelling van het Tweede Vaticaans Concilie die poneert dat andere levensbeschouwingen “niet zelden een straal weerkaatsen van de Waarheid, die alle mensen verlicht” (geciteerd in Pollefeyt & Van Renterghem, 2019, p. 59).

De aandacht voor de pluraliteit houdt bovendien evenmin in dat men het eigen, katholieke perspectief zou relativiseren. Zij stelt de leerkracht net in staat om de particulariteit van het christelijke verhaal te laten oplichten, “identiteit binnen diversiteit” (Pollefeyt & Van Renterghem, 2019, p. 59). Een van de basisdoelstellingen van het vak godsdienst is dan ook: “Het zinaanbod van het christelijk geloof kennen en plaatsen in de context van de levensbeschouwelijke pluraliteit” (p. 59).

De katholieke dialoogschool neemt de “samenleving van veelheid en verschil” (*Katholieke dialoogschool: Eigentijds tegendraads*, 2016, p. 5) als vertrekpunt en beschouwt “dit postmoderne verschil als een belangrijke kans” (Katholiek Onderwijs Vlaanderen, 2017 p. 20). Zij presenteert het christendom als een “verhaal”⁴⁹³ dat het met “niet-christelijke verhalen” tracht in gesprek te brengen en te verbinden (*Katholieke dialoogschool: Eigentijds tegendraads*, 2016, p. 59). Het christelijke verhaal verschijnt als “slechts één van de opties” (Boeve, 2000, p. 256), zij het dat het binnen dit model als referentiepunt verschijnt om de levensbeschouwelijke dialoog te voeren. Het christelijke verhaal wordt voorgesteld als een open verhaal, “een verhaal dat oriëntering en integratie biedt zonder daarom alles totalitair in het eigen verhaal te willen insluiten” (Boeve, 1999, p. 137) en als een verhaal “dat naast en tegenover de verhalen wordt gesteld die de bezoekers over zichzelf vertellen en gaan daarmee creatief en complex interageren” (Pollefeyt, 2016).

De constructivistische benadering in NCZ

De didactiek die in NCZ wordt vooropgesteld, wordt omschreven als “beschouwend, reflecterend, gericht op het ontwikkelen van vaardigheden en attitudes” (*Leerplan NCZ*, 2017, p. 9). Het lijkt voornamelijk een procesgestuurde didactiek te zijn waarbij leerlingen vooral geconfronteerd worden met “verschillende antwoorden op levensbeschouwelijke vragen”. Deze diverse antwoorden moeten inspirerend werken en de leerling uitnodigen om “zelf te denken en te kiezen” i.p.v. “anderen voor hem te laten denken” (p. 8). In het project van autonomie dat NCZ voorstaat, speelt “waardenverheldering” d.m.v. “vragen stellen en dialogen voeren over normen en waarden” (p. 8) een belangrijke rol. De leraar vormt hiertoe de klas om tot een “gemeenschap van onderzoek” (p. 8) waarin leerlingen “zelfvertrouwen” ontwikkelen om zelf te denken en in dialoog te gaan met anderen. De leraar krijgt hierbij de rol van gespreksmoderator die zorgt voor “de nodige interactie” en die “de relevantie van wat wordt gezegd” (p. 8) in het oog houdt.

⁴⁹³ In het leerplan r.-k. godsdienst komt het woord ‘verhalen’ 109 maal voor.

De constructivistische benadering in het islamitisch godsdienstonderwijs

Het islamitisch godsdienstonderwijs kiest voor een “constructivistische onderwijsaanpak die de leerling centraal stelt” en de nadruk legt op “participatie van de leerlingen en begeleiding van de leerkrachten tijdens het leerproces” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 14): “De leerling wordt niet beschouwd als een vat dat gevuld moet worden, maar als de samensteller van de informatie onder begeleiding van de leerkracht” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 17). Leerlingen moeten waarden worden bijgebracht “via activiteiten” (p.17). Voorts worden leerlingen geholpen om “religieuze en morele betekenissen te creëren . . . vanuit hun concrete ervaringen en intuïties” (conceptualisering) (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 15). Verder streeft deze benadering na dat leerlingen problemen leren oplossen, dat ze oplossingen en ideeën uitwisselen en verklaringen leren geven en verdedigen.

De constructivistische benadering in LEF

Teaching about religion moet volgens Loobuyck (2014) worden aangevuld met “dialogue en *learning from the study of religion*” (p. 80). Jongeren moeten via discussieoefeningen enerzijds democratische en interculturele vaardigheden en attitudes bijgebracht worden opdat ze met diversiteit en verschillende levensbeschouwelijke visies leren omgaan. Deze interculturele vaardigheden en dialoog zijn “niet gericht op het bereiken van consensus, maar op het leren aanvaarden van en omgaan met diepgaande meningsverschillen en diversiteit.” Anderzijds worden de jongeren doorheen deze oefeningen ook uitgedaagd “om over de eigen positie na te denken, die te amenderen of steviger te herbevestigen.” Loobuyck (2014) stipuleert dat LEF geen “relativistisch vak” is: het vertrekt niet van een bepaalde positie en dringt ook geen positie op, maar het wil jongeren wel stimuleren om “over de eigen levensbeschouwelijke positie na te denken” (pp. 80-81).

Gezien de levensbeschouwelijke diversiteit waarin we leven, moeten jongeren de tools aangeleerd krijgen “om hun eigen levensweg en –keuzes te overdenken”, vindt Loobuyck (2014, p. 81). Naast de reeds vermelde methodes van Jensen en Alberts, verwijst Loobuyck naar de niet-confessionele *interpretative* en *dialogical approaches* van Robert Jackson, die als doel hebben om “jongeren hun weg te laten vinden doorheen de veelheid aan levensbeschouwelijke standpunten, thema’s en discussies” (p. 81).

6.2.2.Reflecties: een eigen levensbeschouwelijke visie construeren in dialoog?

6.2.2.1.Constructivistische leertheorieën

Het gaat er mij hier niet om om het proces te voeren van deze constructivistische leertheorieën. Ongetwijfeld zijn er interessante leerpsychologische en didactische lessen uit te trekken, zoals het belang om – althans bij aanvang – aan te sluiten bij de beginsituatie van de leerlingen en kapstokken te voorzien om de nieuwe informatie een stuk herkenbaar te maken en te laten aansluiten bij reeds verworven kennis. Waar ik wel verder op wil inzoomen is de meer fundamentele vraag naar de manier waarop de constructivistische benadering de verhouding tussen het zelf van de leerling, de andere (mede)leerlingen, de leerkracht en de werkelijkheid, die via de leerstof wordt gepresenteerd, in het levensbeschouwelijk onderwijs heeft veranderd.

Waaruit bestaat deze constructivistische shift precies in het levensbeschouwelijk onderwijs? Henckens wees er in 2004 op dat in de toenmalige versie van het *Leerplan katholieke godsdienst* de focus reeds verschoven was van ‘opvoeden tot geloof’ naar ‘keuze en dialoogbekwaamheid’ (vermeld in Vansieleghem, 2006, p. 87). Een levensbeschouwing wordt op die manier eerder begrepen als een keuzemogelijkheid. Om tot die keuzemogelijkheid te komen worden via een dialoog de eigen perspectieven en die van de andere medeleerlingen samen met elementen uit de levensbeschouwelijke traditie(s) ontleed en blootgelegd om vandaaruit het eigen levensverhaal te (re)construeren. In gesprek met anderen worden leerlingen zich bewust van hun persoonlijke opvattingen en krijgen ze meer inzicht in de richting die ze met hun leven uit willen.

Van Sieleghem (2008) wijst in dit verband op het onderscheid tussen conversatie en dialoog (pp. 140-141). Een dialoog is niet zomaar een conversatie die men voert, maar een gesprek waarbij de ander gezien wordt als degene die mij elementen aanreikt van waaruit ik mijn eigen visie en levensproject verder kan ontwikkelen. Het is ook niet per se de bedoeling om het eens te worden met elkaar, wel om meningsverschillen (dissensus) vruchtbaar te maken en zo doorheen de dialoog je bewust te worden van je eigen denken en vooronderstellingen. Op deze wijze kunnen leerlingen hun eigen overtuigingen en denken onder kritiek stellen en verrijken met alternatieve denk- en handelingsopties om ten slotte hun leven opnieuw zin te geven en te sturen in de richting die zij zelf willen.

Dit centraal plaatsen van de dialoog in het leerproces is niet zonder gevolgen, maar zorgt ervoor dat we ons op een welbepaalde wijze tot onszelf, elkaar en de werkelijkheid verhouden. Ook de leerling, de school, de leraar en het leren verschijnen hierdoor op een specifieke manier. Leren is niet langer kennisoverdracht, maar een zelfstandig en actief construeren van kennis en vaardigheden in dialoog met anderen. De leerling is geen passief wezen, maar iemand die zelf

actief betekenis en zin construeert in voortdurende interactie met zijn omgeving. Het is daarom een proces dat dynamisch is en nooit voltooid. De omgeving waarmee de leerling in voortdurende wisselwerking is, moet niet alleen gezien worden als fysieke omgeving, maar vooral als een symbolische sfeer waarin steeds nieuwe betekenissen circuleren en waarin de eigen visie onder kritiek kan worden gesteld in dialoog met andere gezichtspunten. Ook de werkelijkheid kan derhalve altijd anders gezien worden: de betekenis die ik eraan geef, is slechts één betekenis, die altijd weer in aanmerking kan komen om te worden veranderd of bijgesteld. De school verschijnt als een leeromgeving, als een plaats waar de lerende voortdurend informatie kan inwinnen en kan reflecteren over zichzelf. De leergemeenschap vormt niet langer een ruimte waar criteria, idealen, normen of waarden vastliggen die men kan doorgeven en kennen en die bepalend zijn voor ons denken en handelen, maar een ruimte waar continu nieuwe betekenissen circuleren die in een voortdurende dialoog tot stand worden gebracht. De leerkracht levensbeschouwelijke vorming treedt in dit proces naar voren als een figuur die coacht en begeleidt, die het leren verheldert door een pluraliteit van (nog) ongearticuleerde, onderliggende gedachten en vooronderstellingen te helpen expliciteren. Hij stelt middelen ter beschikking (bv. werkvormen zoals stellingen-, kring-, groeps gesprekken) die de leerlingen in staat moet stellen om met elkaar de dialoog aan te gaan. Het zijn echter de leerlingen die zelf de zin van hun leven construeren.

6.2.2.2. Enkele kanttekeningen

Zowel vanuit schools als vanuit levensbeschouwelijk standpunt kunnen we een aantal kanttekeningen maken bij deze constructivistische opvatting.

Ten eerste is deze leermethode erg gericht op de leerling als individu. Leerlingen worden opgeroepen om hun eigen levensbeschouwelijke overtuigingen en de vooronderstellingen die eraan ten grondslag liggen, te detecteren. Het zijn echter niet zozeer de individuele overtuigingen en persoonlijke interesses die centraal zouden moeten staan in de school. De school is immers een plek waar we samen betrokken zijn op de wereld; nu riskeert men dat de school ieders individuele zoektocht moet dienen. In de school staat veeleer de wereld centraal die gezamenlijk - via de levensbeschouwelijke *modes of existence* in dit geval – wordt bestudeerd. Het is door dit gezamenlijke bestuderen van de wereld en de wijze waarop deze doorheen levensbeschouwelijke teksten enz. te sprake wordt gebracht, dat leerlingen uiteindelijk zichzelf vormen, niet door voortdurend met hun eigen visie en hun persoonlijke ervaringen bezig te zijn (cf. 4.3.3.3.). De leerling wordt vooral geappelleerd om over zichzelf te schrijven, over zichzelf na te denken en zijn eigen visie onder de loep te nemen. De andere leerlingen verschijnen als een soort van hulpmiddel: ze fungeren als het kritische klankbord bij het verwoorden en verantwoorden van de eigen levensbeschouwelijke overtuiging.

De levensbeschouwelijke component verschijnt bovendien als iets wat ten dienste staat van de eigen levensbeschouwelijke overtuiging van elke leerling. Levensbeschouwelijke tradities verschijnen hier als een keuzeobject in functie van de eigen levensovertuiging en een middel tot zelfrealisatie. Verschillende levensbeschouwelijke visies komen aan bod – al dan niet vanuit een bepaald voorkeursperspectief – het is vervolgens aan de leerlingen om uit al deze opties te kiezen en een eigen antwoord te construeren op hun persoonlijke levensbeschouwelijke vragen. Deze keuzes moeten uiteindelijk resulteren in de verwerkelijking van de eigen identiteit (cf. infra). Leerlingen verschijnen als zichzelf creërende individuen die onder begeleiding van een coach, in kritische dialoog met de klasgenoten en via zelfreflectie aan ‘self-managment’ doen.

De betekenissen die we aan ons bestaan en de wereld geven, zijn echter geen product van onze individuele autonomie. Taylor stelt dat we niet zelf bepalen welke waarde dingen hebben, dit proces speelt zich steeds af tegen de achtergrond van een betekenis horizon (cf. 5.2.1.). Het is het referentiekader waarbinnen het gesprek over de betekenis van de dingen plaatsvindt. Dit raamwerk maakt deze conversatie mogelijk, maar wordt ook door het gezamenlijke gesprek dat we voeren voortdurend geconstitueerd. We creëren zo een ruimte waarin we zaken met elkaar delen: de dingen belangen niet jou en mij aan, maar ons (cf. 5.6.3.5.1.1.). Betekenisgeving heeft een *publiek* karakter, zo stellen ook Burms en De Dijn (1986, p.9). Van belang is dat niet zozeer onze individuele overtuigingen en visies centraal staan, maar dat er gezamenlijk wordt gereflecteerd over de betekenis die we geven aan de wereld en de andere(n) vanuit wat de levensbeschouwelijke tradities aanreiken en volgens de eigenheid van de levensbeschouwelijke *modes of existence*.

Bovendien is betekenisgeving niet enkel een kwestie van uitwisselen en vergelijken van visies over de werkelijkheid. Zin of betekenis zijn niet enkel geestelijke of culturele constructies. Hier wel van uitgaan is een weeffout van de moderne epistemologie, aldus Taylor en Latour (cf. 5.5.3.). Die ging ervan uit dat door het verdwijnen van een betekenisvolle transcendente orde alleen de wetenschap ons nog inzicht kon geven in de ware werking van de natuur; de waarden die we koesteren, worden enkel nog door onszelf of de cultuur waarin we leven bepaald. Door de opkomst van de moderne wetenschap was de idee ontstaan van een scheiding tussen objectieve feiten en subjectieve waarden (cf. de bifurcatie tussen natuur en cultuur). Zin en betekenis zouden (slechts) producten zijn van de menselijke geest. Er zijn verschillende ‘visies’, die elk hun eigen versie van deze waarden en betekenissen hebben, het is aan het individu om uit dit aanbod te kiezen. Zin en betekenis hebben echter ook – en misschien vooral – met een externe realiteit te maken, met de actoren die zich in de ruimte tussen ons bevinden. Wij zijn betrokken *op iets*, aldus Taylor (cf. 5.5.1.3.4.). Robert Nozick heeft ooit een gedachte-experiment beschreven, de ‘ervaringsmachine’, die dit kan verduidelijken:

Suppose there were an experience machine that would give you any experience you desired. Superduper neuropsychologists could stimulate your brains so that you would think and feel you were writing a great novel, or making a friend, or reading an interesting book. All the time you would be floating in a tank, with electrodes attached

to your brain. Should you plug into this machine for life, preprogramming your life's experiences? . . . Others can also plug in to have the experiences they want, so there's no need to stay unplugged to serve them. . . . Would you plug in? *What else can matter to us, other than how our lives feel from the inside?* (Nozick, 1974, pp. 42-43)⁴⁹⁴

Nozick antwoordt ontkennend⁴⁹⁵. Voor de meesten onder ons heeft de waarde van het leven niet zozeer te maken met wat we louter in ons innerlijk ervaren, maar is de oorsprong van die waarde buiten ons gelegen: “[P]lugging into an experience machine limits us to a man-made reality, to a world no deeper or more important than that which people can *construct* [nadruk toegevoegd]” (Nozick, 1974, p. 43). Zin en betekenis kunnen niet zomaar op voluntaristische wijze worden gecreëerd, ze impliceren een vorm van heteronomie, ze transcenderen⁴⁹⁶ onze autonomie en zelfbepaling. Ze zijn veeleer een *respons* op iets dat tot ons spreekt van buitenaf, op wat ons treft, imponeert of beroert en dat “meer waarheid bevat dan wijzelf” (Burms, 1992, p. 45). Of zoals Leo Apostel (1998) het verwoordt in *Atheïstische spiritualiteit*: “Het basiscriterium voor de religieuze houding is het al dan niet handelen vanuit het ik als centrum” (p. 171). Het houdt een decentrerende in. Eerder dan op *zin geven*, zou levensbeschouwelijke vorming zich moeten richten op manieren waarop zin kan worden *ontvangen*, naar wijzen waarop men ontvankelijk kan worden voor wat buiten ons ligt. Ook Taylors stelling dat religiositeit niet zozeer moet worden begrepen als een honger naar zin (“the hunger for meaning . . . to make sense of it all”, Taylor, 1997, p. xv), maar eerder als een existentiële queeste naar volheid/vervulling (*fullness*), iets waardevols wat we in iets buiten ons ontwaren, in iets dat het eigen ik overstijgt (cf. 5.6.1.3.).

⁴⁹⁴ *The Matrix* (Wachowski & Wachowski, 1999) is een film die volgens mij goed aansluit bij dit gedachte-experiment. Het hele concept van de film is dat de wereld die iedereen als echt beschouwt, in feite één grote ervaringsmachine is. Neo, de hoofdrolspeler, komt tot het besef van deze realiteit wanneer Morpheus hem de waarheid laat zien. Voor een filosofische reflectie over deze film, zie bijv. Verbrugge, 2004.

⁴⁹⁵ Zo’n ervaringsmachine kan hoogstens fijn zijn om er af en toe gebruik van te maken, bijvoorbeeld om hevig lichamelijk of psychisch leed te verdrijven, maar een bestaan dat op deze leest is geschoeid, komt eerder beangstigend over. Het is ook bedreigend voor de mogelijkheid om nog een gemeenschappelijke wereld te vormen. Nozick heeft zijn gedachte-experiment bijna vijftig jaar geleden geformuleerd, intussen is de virtualisering en onlinecultuur enorm toegenomen. Hier gaat een betoverende verleidelijkheid van uit, stelt de Nederlandse filosoof Ad Verbrugge: “Het bevrijdt ons van de beperkingen, inspanningen en moeite die de lijfelijkheid van het aardse bestaan van de mens met zich meebrengt. Moeiteloos kunnen we ons mee laten voeren door een stroom van beelden die dag en nacht voorbijkomen. Via televisie en computerscherm kunnen we zonder noemenswaardige inspanning prachtige, ingrijpende, gruwelijke of amusante indrukken opdoen van overal ter wereld” (Verbrugge & De Jong, 2014, p. 24). Dit klinkt op het eerste gezicht aangenaam, maar de verdoovende en verslavende werking van deze virtuele wereld weerhoudt ons ervan om gezonde gemeenschappen te vormen, zo waarschuwt Verbrugge. Hiervoor is immers toewijding nodig die vraagt om een zekere discipline, verantwoordelijkheid en aandacht. Zie hierover verder Verbrugges *Staat van verwarring: Het offer van liefde* (2013).

⁴⁹⁶ Deze transcendentie kan horizontaal of verticaal worden ingevuld. Transcendentie houdt bovendien niet in dat er een vaststaande, absolute orde zou moeten bestaan.

Zin heeft te maken met iets wat we buiten ons ontwaren én waarmee we ons connecteren. Betekenis heeft ook met verbinding te maken:

For a life to have meaning, it must connect with other things, with some things or values beyond itself. Meaning, and not merely of lives, seems to lie in such connections. To ask something's meaning is to ask how it is connected, perhaps in specified ways, to other things. (Nozick, 1981, p. 594)

De manier waarop we via [REL] met de andere(n) en de wereld connecteren, maakt dat ze opnieuw tegenwoordig gesteld worden, dat de relatie tussen ons hernieuwd wordt. Dit houdt tevens in dat we dit niet zomaar vanuit een onthecht derdepersoonsperspectief kunnen benaderen. We staan er met andere woorden niet los van, we zijn erop betrokken, het gaat om iets wat in ons resoneert. Bovendien gaat het om betekenissen die niet zomaar voor het grijpen liggen, maar die worden gemedieerd (cf. infra Latours *beings of fiction*) in concrete (cultuurgebonden) figuraties. Deze figuraties, meestal in de vorm van (levensbeschouwelijke) teksten, tradities en kunstwerken, zijn dus verbonden met een historisch evoluerende (taal)gemeenschap die onze manier van kijken, voelen en denken bepaalt en waardoor deze ook mogelijk wordt (cf. 5.2.1.). En vooral, zij vormen geen gesloten systeem, dat op (post)structuralistische leest is geschoeid, maar zijn de uitdrukking van een *respons op* de werkelijkheid. Het zijn deze figuraties, waardoorheen over de werkelijkheid wordt gesproken, die telkens opnieuw (cf. notie van *reprise*, cf. supra passim) moeten worden bestudeerd en geïnterpreteerd in de lessen levensbeschouwelijke vorming. Het gaat dus eigenlijk om datgene waardoor de mens *in* deze tradities wordt geappelleerd, zo stelt De Dijn (2004c, p. 15). Indien verschillende levensbeschouwelijke tradities worden samengelegd, gaat het er niet om om deze kritisch vanuit een extern, neutraal standpunt met elkaar te vergelijken, maar eerder om onze relatie met de wereld zo rijk mogelijk uit te articuleren.

6.3.De aandacht voor de levensbeschouwelijke identiteit van de leerling

6.3.0.Inleiding

Identiteit is vandaag de dag een veelbesproken onderwerp waarover in allerlei contexten – meestal polemisch en politiek geladen – wordt gedebatteerd. Een kleine greep uit een aantal standpunten over de identiteitsproblematiek. Progressieve denkers – vaak (post)structuralisten en differentiedenkers – poneren dat identiteit slechts een illusie (De Mul, 2000) of hooguit een constructie is. Anderen wijzen erop dat men niet van één welbepaalde identiteit kan spreken, maar dat deze steeds meervoudig is (Neudt & Maly, 2011); of ze wijzen erop dat elke

identiteitspolitiek uiteindelijk eindigt in een gevaarlijk denken in termen van wij en zij (De Cauter, 2014).

Hoe dan ook, voortdurend worden wij ertoe aangezet om over de vraag naar identiteit na te denken. Niet alleen individuen worden hiertoe opgeroepen, ook organisaties, zorginstellingen en bedrijven worden ertoe aangemaand om zich te buigen over hun identiteit. Identiteit, de vraag naar wie we zijn, heeft zich lange tijd geleden gaandeweg losgemaakt uit de sociale ankers waarin zij vergrendeld zat. Identiteit werd niet langer gezien als een vaststaand gegeven, maar eerder als een probleem en een opdracht (Bauman, 2004, p. 18). Meer nog, de laatste decennia is het een topic dat niet meer weg te branden is, het is “the loudest talk in town” (Bauman, 2004, p. 17) geworden⁴⁹⁷.

6.3.1. De visie van de verschillende levensbeschouwelijke denominaties

Hoe verschijnt de term identiteit in de pedagogische documenten van verschillende levensbeschouwingen?

De katholieke dialoogschool

De ontwikkeling van het concept van de katholieke dialoogschool komt voort uit de vraag “naar de katholieke identiteit” (Boeve, 2000, p.250) van onderwijsinstellingen, die werd geproblematiseerd⁴⁹⁸. Wat opvalt bij de ontwikkeling van de katholieke dialoogschool is een zorg om identiteit in de vorm van een positionering ten opzichte van de ander zowel op interlevensbeschouwelijk als intralevensbeschouwelijk vlak. Identiteitsontwikkeling gebeurt in vergelijkend perspectief. De vragenlijsten in het identiteitsonderzoek peilen naar de verschillende persoonlijke levensbeschouwelijke identiteiten op school (de Profielvragenlijst), naar de manier waarop je letterlijk of symbolisch (on)gelovig bent (de Profielvragenlijst en de PKG-schaal), naar de manier waarop de school haar katholieke identiteit gestalte geeft/zou moeten geven in een cultuur die seculariseert en diverser wordt (de Melbourne Schaal), naar de mate waarin de eigen identiteit openheid voor andersdenkenden en andersgelovigen toelaat (de Victoria Schaal). Het resultaat van de verschillende vragenlijsten wordt telkens uitgezet in een kwadrant of model dat de eigen positie ten opzichte van anderen moet duidelijk maken om ons zo een “identiteitsspiegel” (Pollefeyt, 2015) voor te houden.

In verschillende documenten over de katholieke dialoogschool wordt opgeroepen om na te denken over de eigen levensbeschouwelijke identiteit. Het reflecteren over identiteit verschijnt

⁴⁹⁷ Zo noemt de Europese Unie het een van haar grote uitdagingen (Chopin, 2018).

⁴⁹⁸ Denk maar aan de discussies over de K van de KULeuven. Ook in andere organisaties van het christelijke middenveld speelden zich soortgelijke discussies af zoals Beweging.net (het vroegere ACW) of Femma (het vroegere KAV), waar de verwijzingen naar de christelijke roots verdwenen zijn.

als een opgave, voor iedereen. Voortdurend staan de zorg om identiteit en profilering van de katholieke dialoogschool centraal. Volgens het document *Katholieke dialoogschool: eigentijds tegendraads* (2016) is de identiteit van de school een “zaak van iedereen” (p. 38) (leerlingen, leerkrachten, het directieteam, de pedagogisch begeleiders...) en moet er “permanente aandacht voor identiteit” zijn, “in alles wat op tafel komt” (p. 39).

De katholieke dialoogschool gaat uit van de “crisis van de katholieke schoolidentiteit in de postchristelijke context” (Pollefeyt & Bouwens, z.d., p. 9). Scholen die voorbijgaan aan de seculiere pluralisering en detraditionalisering van de cultuur buiten de schoolmuren geven blijk van een passieve en afwachtende houding. Dergelijke confessionele, traditioneel-katholieke onderwijsinstellingen stellen het christelijk geloofsenagement van hun personeel niet in vraag, negeren afwijkende levensbeschouwelijke visies en riskeren dat hun leerlingen “vervreemden van de hen omringende, pluralistische cultuur” (Pollefeyt & Bouwens, z.d., p. 9).

Ook de katholieke dialoogschool vertrekt dus vanuit de vaststelling dat identiteit in onze gesecculariseerde maatschappij geen evidentie meer is, maar zij wil wel dat de leerlingen een “eigen levensbeschouwelijke identiteit” ontwikkelen (*Katholieke dialoogschool: Eigentijds tegendraads*, 2016, p. 8). Niet alleen leerlingen worden hiertoe aangemaand, eigenlijk is het een zaak van verschillende betrokkenen: leraren, administratief en technisch personeel, directieleden en ouders. Iedereen wordt op deze manier opgeroepen om over zichzelf en de anderen na te denken in termen van identiteit. Een heel instrumentarium werd in het leven geroepen om te komen tot een “levensbeschouwelijke foto” (Pollefeyt, 2015) van de school (Melbourne Schaal) en om een “identiteitsspiegel” (Pollefeyt, 2015) voor te houden (Victoria Schaal).

De zoektocht naar de katholieke identiteit van de school verschijnt tevens als profileringsmechanisme. In verschillende teksten over de katholieke dialoogschool vallen de besognes over “het marktaandeel” (Boeve, 2000, p. 250) of de “(hoge) prijs” (p. 254) op die moet worden betaald bij sommige andere katholieke schoolmodellen. Bovendien lijkt het in een bepaald opzicht te gaan om het ontwikkelen van een ‘corporate identity’ (Van Hoof & Van Ruysseveldt, 2008, p. 36) waarin preoccupaties voorop staan over wie ‘wij’ zijn als katholieke dialoogschool en hoe ‘wij’ ons onderscheiden van en situeren ten opzichte van andere(n) om zo de eigen identiteit verder te ontwikkelen.

Het anglicaans godsdienstonderwijs

Het AGO stelt zich, zoals aangestipt, niet tot doel om het kind te bekeren of geloof bij te brengen: “Onze rol binnen de school is die van onderwijzer, niet van evangelist” (*Leerplan voor het anglicaans godsdienstonderwijs*, 2010, p. 2). Enigszins haaks op dit citaat uit het leerplan staat de derde algemene doelstelling van het AGO over de ontwikkeling van een anglicaanse identiteit (“het ontwikkelen en bevestigen van een christelijke en anglicaanse identiteit”, *Leerplan voor het anglicaans godsdienstonderwijs*, 2010, p. 2) en de uitspraak dat men de leerlingen niet alleen kennis moet bijbrengen over de verschillende christelijke denominaties en

de eigen plaats van het anglicanisme hierin, maar ook “om zo de anglicaanse identiteit te voeden” (*Leerplan voor het anglicaans godsdienstonderwijs*, 2010, p. 2).

NCZ

In een gedetraditionaliseerde wereld die snelle veranderingen doormaakt, is het volgens het leerplan NCZ van belang dat leerlingen “zelfstandig kunnen werken aan een identiteitsvormend proces” (Bogaerts et al., 2017, p. 8). In dit project van autonomie speelt “waardenverheldering” d.m.v. “vragen stellen en dialogen voeren over normen en waarden” (p. 8) een belangrijke rol. De leraar vormt hiertoe de klas om tot een “gemeenschap van onderzoek” (p. 8) waarin leerlingen “zelfvertrouwen” ontwikkelen om zelf te denken en in dialoog te gaan met anderen. De leraar krijgt hierbij de rol van gespreksmoderator die zorgt voor “de nodige interactie” en die “de relevantie van wat wordt gezegd” (p. 8) in het oog houdt.

Het islamitisch godsdienstonderwijs

In haar boek over islamitische pedagogie stelt Naïma Lafrarchi (2017) dat de groeiende diversiteit waarmee we worden geconfronteerd, ons ertoe noopt om over concepten als identiteit, Europese identiteit, seculiere staat en democratie na te denken (pp. 60-61). Niet alleen moslims stellen volgens haar vragen rond identiteit, maar iedereen is op zoek naar wie ze (willen) zijn. Bovendien is het niet enkel een individuele zoektocht, maar brengt het een dynamiek op gang waardoor binnen een sociale groep een collectieve identiteit ontstaat waarvan de leden dit ook via bepaalde uiterlijke kenmerken tot uiting willen brengen. Bovendien is het moslim-zijn – na het gebruik van de woorden ‘gastarbeiders’ en ‘migranten’ – de nieuwe *identity marker* geworden waarmee de niet-autochtone bevolking uit de Maghreb en Turkije zichzelf vaak omschrijft of waarmee ze door anderen wordt aangeduid.

Tweede- en derde-generatie-Belgen met een migratieachtergrond zijn meer ‘bewust’ bezig met religie dan hun (groot)ouders volgens Lafrarchi (2017, p. 104). Religie is een ‘deel’ van hun zoektocht naar hun meervoudige identiteit. Meervoudig omdat deze enerzijds bestaat uit een queeste naar hun etnische en religieuze deelidentiteit en anderzijds uit een verzoening van dit laatste met hun Belgische deelidentiteit en het waarden- en normensysteem van de samenleving waar ze deel van uitmaken (Lafrarchi, 2017, p. 62). Een andere vaststelling is dat deze tweede en derde generatie hun moslimidentiteit minder verbinden met de culturele en lokale gebruiken van het land van herkomst van hun (groot)ouders, maar meer op zoek gaan naar elementen die zijn terug te brengen tot de kern van de islam (p. 61). Moslim-zijn wordt bovendien door de auteur omschreven als “een way of life”: “Moslims ‘denken en doen’ vanuit hun islamitisch referentiekader en hun daarmee samenhangende moslimidentiteit” (pp. 87-

88)⁴⁹⁹. Op deze manier zijn kennis- en vaardigheidsontwikkeling binnen het islamitisch onderwijs “nauw verbonden met de ontwikkeling van de islamitische identiteit” (p. 57). Of nog:

In een schoolcontext kan je vanuit zeer verschillende perspectieven en vakken het moslim-zijn aanspreken om leerlingen bewuster te maken van hun identiteit, van hun morele en sociale handelen . . . De moslimidentiteit kan worden ingezet tijdens de les als positieve hefboom in de ontwikkeling van de leerling. (Lafrarchi, 2017, p. 100)

6.3.2.Reflecties over identiteit

In dit luik ga ik verder in op de kwestie van identiteit die in vele documenten met betrekking tot levensbeschouwelijke vorming centraal staat. Ik zal betogen dat in de school leerlingen worden gevormd – of beter uiteindelijk zichzelf, en zo men wil hun identiteit vormen, maar dan op een andere wijze dan de manieren die worden beschreven in de pedagogische documenten van de verschillende levensbeschouwelijke documenten (cf. supra). Ik zal identiteit op een specifieke wijze invullen, die op een aantal wezenlijke punten afwijkt van wat er gangbaar met deze term wordt bedoeld. Eerst zal ik het gebruik van de term identiteit proberen te verhelderen; vervolgens zal ik de vraag of identiteitsontwikkeling deel uitmaakt vanuit schools perspectief benaderen; nadien werk ik een specifieke visie op identiteit uit vanuit het werk van Taylor en Latour.

6.3.2.1.Een conceptuele verheldering

Zoals ik eerder al heb aangegeven (cf. 6.2.0.) is de problematiek van de ‘identiteit’ tijdens de laatste decennia een *hot topic* geworden. Niet alleen in tal van disciplines uit de humane en sociale wetenschappen, maar ook in het politiek-maatschappelijke debat. De term ‘identiteit’ wordt dan ook in verschillende contexten en in allerlei betekenissen gebruikt, vaak met de nodige verwarring over de inhoud van het woord tot gevolg (Reber, 1993, p. 266). In plaats van het daarom meteen als een onbruikbaar want ondefinieerbaar containerbegrip aan de kant te schuiven, proberen we toch wat helderheid te verschaffen. Was het immers niet Kant (1980) die zei dat als we een begrip niet zouden mogen gebruiken vooraleer we het gedefinieerd

⁴⁹⁹ Zowel menig moslimauteur als westerse islamofoben stellen de vraag of de islam *slechts* een religie is. Zo stelt de Zwitserse moslimintellectueel Tariq Ramadan (1998) in zijn boek *Les musulmans dans la laïcité* de kwalificatie ‘religie’ voor de islam in vraag: "L'islam, dans son essence, dépasse le domaine de définition du mot 'religion'. En effet, il ne s'agit pas simplement ici d'une codification des règles qui lient l'être humain au Créateur; bien plutôt, l'islam investit le champ social et l'influence de façon conséquente... Ce caractère englobant est l'une des caractéristiques fondamentales de l'islam" (pp. 78-79; zie ook zijn *To be a European Muslim*, 1999, p. 20).

hebben, het dan moeilijk zou worden om te filosoferen (pp. 1310-1311)? Als leidraad heb ik me vooral gebaseerd op het syntheseswerk van Nathalie Heinich, *Ce que n'est pas l'identité* (2018).

In heel wat discussies over identiteit kan je twee groepen onderscheiden die ik essentialisten en constructivisten zal noemen. Essentialisten zien identiteit als een reëel bestaand object, als een onveranderlijke essentie waarnaar we op zoek moeten gaan. Constructivisten beschouwen identiteit als een constructie, als iets dat men fabriceert en bestempelen het standpunt van de eersten dan ook als een “essentialistische illusie” (Taguieff, 2016, p. 2). Hun kritiek betreft drie elementen (Heinich, 2018, pp. 26-29). Ten eerste het tijdelijke en veranderlijke karakter van elke opvatting van identiteit. Identiteit, als ze al ‘bestaat’, is in wezen iets dynamisch. Ten tweede onderstrepen ze tegenover de substantialistische identiteitsopvatting het narratieve karakter van identiteit. Identiteit is met andere woorden geen ‘staat’ die men op een bepaald moment bereikt, maar een niet aflatend wordingsproces, een verhaal (‘un récit’, Ricoeur) waaraan men op reflexieve wijze (‘the reflexive project of the self’, Giddens) een leven lang schrijft. Tot slot is er de meervoudigheid waarmee identiteit altijd gepaard gaat. Die komt tot uitdrukking in de bonte waaier aan collectieven en eigenschappen⁵⁰⁰ waarmee we ons identificeren (Mucchielli, 2011, p. 12 e.v.): generatiegebonden (bv. tieners, 60+’ers), professioneel (bv. ambtenaar, zelfstandige, arbeider), politiek (bv. liberaal, socialistisch), levensbeschouwelijk (bv. christelijk, islamitisch, humanistisch), moreel (bv. eerlijkheid, respect) enz. Onze identiteit is multidimensioneel. Bovendien zijn deze referentiecollectieven en eigenschappen zelf vaak onbestendig en veranderlijk. Daarnaast is er ook vaak een heel scala aan omschrijvingen die telkens aan een bepaalde identiteit wordt gegeven. Erving Goffman (1963) vergelijkt in dit verband iemands identiteit met een suikerspin waaraan steeds nieuwe elementen zich vasthechten: “a single continuous record of social facts can be attached, entangled, like candy floss, becoming then the sticky substance to which still other biographical facts can be attached” (p. 57). Afhankelijk van de context waarin men zich bevindt, zullen sommige eigenschappen waarmee men zich identificeert ‘geactiveerd’ worden en andere zullen op de achtergrond blijven⁵⁰¹.

Een volgende karakteristiek is de dubbele betekenis van het woord identiteit. Het woord identiteit vindt zijn oorsprong in het Latijnse *idem*. *Idem* heeft twee betekenissen (Ernout & Meillet, 2001, p. 306): ‘precies diegene’ en ‘dezelfde/hetzelfde’. Het had m.a.w. een distinctieve en assimilerende functie. Deze dubbele betekenis vinden we ook terug in de woorden identiteit en identificeren. Volgens Van Dale betekent identificeren enerzijds de identiteit van iemand (of iets) vaststellen (bv. een slachtoffer identificeren), d.w.z. vaststellen dat iemand die welbepaalde persoon is en niet iemand anders; anderzijds betekent identificeren twee dingen

⁵⁰⁰ Goffman (1963) maakt een onderscheid tussen “persoonlijke eigenschappen” zoals eerlijkheid en “structurele eigenschappen” zoals het professioneel statuut van iemand (p. 2).

⁵⁰¹ Linton (1977) spreekt in dit verband over ‘actieve’ en ‘latente’ statussen (p. 88). Zo zal een kind tijdens een familiediscussie zich minder snel beroepen op zijn ‘Belg zijn’, maar misschien wel op zijn ‘tiener zijn’ en de waarden en smaken die verondersteld zijn te horen bij die leeftijdsgroep.

als één en hetzelfde beschouwen, zich identificeren met iets betekent dan dat je je ermee ‘ver-een-zelvig’t. Op gelijkaardige wijze draagt het woord identiteit een tweevoudige betekenis in zich die voortdurend in de geschiedenis van de filosofie gethematiseerd werd. Zo maakt men een onderscheid tussen de ‘kwalitatieve identiteit’ en de ‘numerieke identiteit’: de kwalitatieve identiteit gaat dan over eigenschappen die van dergelijke aard zijn dat we ze ‘hetzelfde’ kunnen noemen (bv. in hoeverre lijkt iemand op iemand anders: dezelfde kledingstijl, dezelfde vrijetijdsbesteding enz.); de numerieke identiteit gaat over de vraag hoe we doorheen de tijd dezelfde persoon blijven *ondanks* allerlei veranderingen (wat maakt dat iemand zijn unieke zelf is en geen ander). Op gelijkaardige wijze onderscheidt Ricoeur (1990) in zijn denken over identiteit het *ipse*-aspect⁵⁰² van het *idem*-aspect. Dit laatste omschrijft hij als *mêmeté*, ‘gelijkheid’, ‘het zelfde’, het ‘wat’ van de identiteit; het eerste duidt hij aan als *ipséité*, de ‘ikheid’, ‘het zelf’, het ‘wie’ van de identiteit. Ook Arendt maakt een vergelijkbaar onderscheid tussen deze twee aspecten in haar kritiek op ons gebruik van *wat*-aspecten wanneer we willen omschrijven *wie* iemand is:

The moment we want to say *who* somebody is, our very vocabulary leads us astray into saying *what* he is; we get entangled in a description of qualities he necessarily shares with others like him; we begin to describe a type or a "character" in the old meaning of the word, with the result that his specific uniqueness escapes us. This frustration has the closest affinity with the well-known philosophic impossibility to arrive at a definition of man, all definitions being determinations or interpretations of *what* man is, of qualities, therefore, which he could possibly share with other living beings, whereas his specific difference would be found in a determination of what kind of a "who" he is. (Arendt, 1998, p. 181)

6.3.2.2. *Identiteit als alfa en omega van levensbeschouwelijke vorming?*

6.3.2.2.1. De school is geen reproductiemachine

In 6.3.1. hebben we gezien dat het woord identiteit in vele documenten regelmatig terugkomt. Het thema van identiteit verschijnt als een centrale bekommernis waarover vragen moeten worden gesteld en waaraan moet worden gewerkt. In onze moderne, gedetraditionaliseerde en pluralistische wereld is het inderdaad niet langer vanzelfsprekend dat je van wieg tot graf dezelfde identiteit behoudt. Dit is een evolutie die verschillende sociologen reeds hebbenesignaleerd. Bauman (2004) drukt deze ontwikkeling als volgt uit: “One becomes aware that

⁵⁰² Ernout en Meillet (2001) wijzen erop dat in heel wat Romaanse talen *idem* werd vervangen door afgeleide vormen van *ipse* (p. 306).

‘belonging’ and ‘identity’ are not cut in rock, that they are not secured by a lifelong guarantee, that they are eminently negotiable and revocable” (p. 11). Dit is niet altijd zo geweest, de kwestie van identiteit is in de loop der tijden van gestalte veranderd:

And so the ‘problem of identity’, haunting men and women since the advent of modern times, has changed its shape and content. It used to be the kind of problem which pilgrims confront and struggle to resolve: a problem of ‘how to get there?’ It is now more like a problem with which the vagabonds, people without fixed addresses and *sans papiers*, struggle daily: ‘Where could I, or should I, go? And where will this road I’ve taken bring me?’ (Bauman, 2000, p. 7)

De vraag naar wat onze identiteit inhoudt, is in feite een moderne vraag. Vanaf het moment dat identiteit zich in de moderne tijd losmaakt uit zijn sociale verankering, die het als ‘natuurlijk’ en voorbeschikt deed uitschijnen, wordt identiteit een doel (Durkheim) dat je kan realiseren en wordt datgene waarmee je je *kan* identificeren, een belangrijke kwestie voor zoekende individuen (Bauman, 2004, p. 24). Sommigen maken zelfs gewag van een “crisis of identity” (Hall, 1995, p. 597). Ook Heinich stelt dat de kwestie van identiteit de kop opsteekt wanneer er een identiteitscrisis is (2018, pp. 78-94), d.w.z. wanneer er incoherenties of barsten ontstaan in de manier waarop identiteit wordt gepercipieerd, tussen het verleden en het heden (bv. tussen het premoderne en moderne tijdvak) of tussen mijn perceptie en die van anderen (bv. door migratie).

Ook in de discussies over levensbeschouwing en onderwijs speelt identiteit vaak een centrale rol (Biesta, 2018, p. 5). Het is een vraag die vaak centraal staat als het gaat om de levensbeschouwelijke identiteit van de school en het levensbeschouwelijke onderwijs dat er wordt gegeven. Getuige hiervan het aantal keer dat het woord ‘identiteit’ verschijnt in pedagogische documenten. Levensbeschouwelijke vakken worden vaak als een middel beschouwd om de levensbeschouwelijke identiteit van leerlingen te vormen (bv. Van Kerckhove, et al., 2019, p. 7). We kunnen ons echter afvragen of het vraagstuk van identiteit wel zo’n centrale plek in het (levensbeschouwelijke) onderwijs moet innemen.

Uit wat we reeds hebben besproken, mag duidelijk zijn dat de school er niet toe dient om de identiteit van de leerlingen volgens een voorgevormde mal te kneden. Om een identiteit te ontwikkelen die opgevat is als *mêmeté*, in zijn *wat*-aspecten, daar is het de school niet om te doen. Op school ‘fabriceren’ we immers geen ‘objecten’, maar vormen zich personen, die zich trouwens ook steeds aan onze pedagogische controle onttrekken, zo stelt Meirieu (2021). Toch hebben we vaak de neiging om leerlingen naar een bepaald ideaalbeeld te boetsen en een bepaalde identiteit mee te geven⁵⁰³. In zijn boek *Frankenstein en de pedagogiek* (2021) bespreekt Meirieu verschillende mythes uit boeken en films (o.a. Pinokkio, Pygmalion, de

⁵⁰³ Vertaald in Arendts terminologie stelt Meirieu (2021) dat opvoeders en leraren zich soms – zoals Victor Frankenstein – laten verleiden door wat zij ‘het vervangen van handelen door maken’ noemt (p. 59).

golem, *Robocop*, *Blade Runner*) waarin deze spanning wordt gethematiseerd tussen enerzijds het willen kneden en ‘maken’ van wezens naar een bepaald (ideaal)beeld⁵⁰⁴ en anderzijds het ontsnappen aan onze controle van deze ‘maaksels’. Zo glipt de marionet Pinokkio op een bepaald moment letterlijk en figuurlijk uit de handen van Geppetto. De persoon die *zich* vormt, laat zich niet zomaar ‘maken’, gaat soms de confrontatie aan met ons, opvoeders en leraren, “om ons eraan te herinneren dat hij geen object is dat men maakt, maar een subject dat zich vormt” (Meirieu, 2021, p. 67). Opvoeding en onderwijs zijn “een onvoorspelbaar avontuur waarin een persoon zich vormt en niets te programmeren valt” (Meirieu, 2021, pp. 59-60). In plaats van de leerling vast pinnen of te kneden naar wat men als zijn *idem*-identiteit beschouwt, moet men net plaatsmaken voor de nieuwkomer. Want met elke mens begint er iets nieuws, zo leerde Arendt ons (4.3.2.1.). De geboorte van een nieuw schepsel is niet zomaar een voortzetting van onszelf, maar biedt ook hoop op een heel nieuw begin. In de school vormen we dus ook leerlingen om ‘iemand’ te worden en niet ‘iets’, d.w.z. geen leerlingen waarin we onszelf gereflecteerd zien of die het product zijn van een leerproces waarvan de uitkomst al van tevoren is bepaald en vastgelegd, maar personen die op hun beurt zelf de wereld verder zullen vormgeven.

6.3.2.2. Het huis leren kennen om iemand te worden

Toch is de school ook een plek waar aan vorming gedaan wordt. Dit wil zeggen dat we leerlingen niet zomaar aan hun lot overlaten, het zelf maar laten uitzoeken hoe ze zich ontwikkelen en wie ze willen worden. Nee, we willen leerlingen kennis en vaardigheden aanreiken die we voor hun ontwikkeling van belang achten. In elk opvoedingsproces willen we in zekere zin ‘iets’ van jongeren maken; tegelijkertijd ontmoeten we ook telkens ‘iemand’ die weerstand biedt, die aan de controle van zijn ‘maker’ ontsnapt en op wiens vrijheid we geen greep hebben. In dit spanningsveld bevindt zich het “pedagogische avontuur” (Meirieu, 2021, p. 13).

Laten we dit spanningsveld nog wat verder verkennen. Een vanzelfsprekendheid die snel wordt vergeten, is dat de mens niet de oorsprong is van zichzelf, stelt Meirieu (2021, p. 15). We kunnen niet aan onszelf het leven schenken of onszelf ter *wereld* brengen, in de zin die Arendt geeft aan dit woord (cf. 4.3.2.1.). De introductie van kinderen in de wereld, die hen voorafgaat, is een essentiële pedagogische opdracht. Het is eigen aan de menselijke conditie, zo zegt Arendt, dat elke nieuwe generatie eerst de oude, reeds bestaande wereld leert kennen alvorens haar

⁵⁰⁴ Meirieu (2021) herneemt in dit verband expliciet de terminologie van Ricoeur wanneer hij het heeft over mensen die anderen willen vastpinnen op hun ‘karakter’, op wat ze aan genen hebben meegekregen enz. – *idem*-aspecten die de kern van hun identiteit zouden bepalen – in plaats van ruimte te geven opdat mensen – leerlingen in ons geval – hun *ipse* kunnen ontwikkelen. “Leren”, zo zegt hij, “is de moed hebben om je ware ‘aard’ ter discussie te stellen; het is een daad van verzet tegen elke vorm van fatalisme en hokjesdenken” (p. 74).

opnieuw vorm te geven (cf. 4.3.5.). Het kind kan zich maar als lid van een gemeenschap ontwikkelen als het zijn *domus* leert kennen, zo zegt Meirieu, d.w.z. als het weet waar het vandaan komt, als het weet heeft van de geschiedenis waarvan het deel uitmaakt. In lijn met Arendt vervolgt hij: “Het zou zijn leven niet kunnen leiden, niet kunnen denken, niet iets nieuws kunnen maken, als het niet – ook al is het maar een beetje – die geschiedenis in zich heeft opgenomen” (p.17).

Het is de geschiedenis die hem de noodzakelijke sleutels verschaft om zijn omgeving te kunnen begrijpen, om inzicht te krijgen in wat zijn medemensen doen en de gebeurtenissen in de samenleving waarvan het deel uitmaakt te kunnen interpreteren. (Meirieu, 2021, p. 19)

Op de school wordt het kind niet *iemand* in een soort vacuüm, maar *in relatie met* verschillende facetten van werkelijkheid: de natuurlijke werkelijkheid waarvan we deel uitmaken, de cultuur⁵⁰⁵ waarin we opgroeien, de geschiedenis van onze wereld enz. Het is de school en in het bijzonder de bemiddelende figuur van de leerkracht⁵⁰⁶ die de verantwoordelijkheid opneemt om de leerlingen met de wereld te laten kennismaken (cf. 4.3.5.). Zonder deze overdracht, zonder deze wortels, zonder deze geschiedenis is de mens moeilijk in staat om onder woorden wat hem bezighoudt⁵⁰⁷.

6.3.2.2.3. Iemand worden: een morele kwestie

De dubbele beweging van het inleiden in een ruimte enerzijds, maar dit op zo’n wijze doen dat deze ruimte niet af is, maar *under construction*, vinden we ook terug bij de opvattingen van

⁵⁰⁵ Zowel het diachroon bestuderen van culturen als de synchrone studie ervan in steeds verder uitdijende cirkels laten de contingentie en veranderlijkheid van culturen zien en scheppen de nodige distantie opdat jongeren er zelf opnieuw vorm aan kunnen geven.

⁵⁰⁶ Meirieu (2021, p. 54 e.v.) verwijst in dit verband naar het verhaal van dokter Frankenstein die het schepsel dat hij gemaakt heeft, in de steek laat. Het wezen probeert zijn eigen opvoeding op zich te nemen, hij leert de gewoonten en de taal van de mensen door observatie, maar op een bepaald moment loopt het toch uit op een mislukking en eindigt het verhaal in een eenzame uithoek op de Noordpool, waar slechts ‘vrieskou en verlatenheid’ (Shelley) heersen. De fout van Frankenstein is er volgens Meirieu in gelegen dat hij een wezen op de wereld heeft gezet zonder het in de wereld te introduceren. Er was ook niemand anders die de opvoeding ervan op zich heeft genomen, er was geen bemiddelaar (*médiateur*).

⁵⁰⁷ Wanneer deze overdracht afwezig is, verschijnen er ‘razende jongeren’ volgens Meirieu (2021), jongeren die slechts najagen wat als eerste in hen opkomt, waarbij sommigen zich opstellen voor allerlei vormen van fundamentalisme en zich laten leiden door fantasiebeelden zonder enig besef van verleden of toekomst (p. 21). Mutatis mutandis beschouwt Taylor een identiteitscrisis als een vorm van desoriëntatie waarbij mensen een kader of een horizon missen waarbinnen ze zichzelf kunnen plaatsen en hun eigen antwoorden kunnen formuleren (cf. 5.6.1.1.).

Taylor over het zelf/identiteit⁵⁰⁸. Zoals o.a. Bauman (cf. supra) stelt Taylor (2009a) dat de term 'identiteit' voor premoderne culturen in feite "wat anachronistisch aandoet", wat niet betekent dat in een premoderne tijd "de behoefte aan een morele of spirituele oriëntatie minder absoluut is, maar alleen dat het thema zich niet in de reflexieve, aan het idee van aan een persoon gebonden begrippen kan voordoen, zoals bij ons het geval is" (p. 88). Voor de premoderne mens was identiteit vooral een (niet in vraag gestelde) kwestie van afstamming en werd ze voornamelijk bepaald door de plaats die aan iedereen werd toegekend door geboorte of lidmaatschap. Uit bovenstaand citaat – "morele of spirituele oriëntatie" – kunnen we afleiden dat Taylor de term identiteit in een specifieke betekenis gebruikt. Taylor (1989) stelt dat het woord 'zelf' (of 'identiteit') zoals hij het gebruikt, moet worden onderscheiden van de manier waarop het woord in de psychologie of de sociologie wordt gebruikt (p. 32): een chimpansee heeft ook een zelfbesef; of je kunt jezelf – je ego noemt Taylor het in dit geval – met het oog op een bepaald doel ook strategisch sturen. Maar, zo stelt Taylor, hiervoor hoeft je je geen vragen te stellen over het goede, hooguit stel je je vragen over de effectiviteit of efficiëntie van je handelen, over de kosten en de baten, over de mate waarin men in een gunstig licht bij anderen komt te staan...

What I am as a self, my identity, is essentially defined by the way things have significance to me⁵⁰⁹. . . We are only selves insofar as we move in a certain space of questions, as we seek and find an orientation to the good. (Taylor, 1989, p. 34)

Persoon zijn is van een heel andere orde dan een organisme zijn, stelt Taylor. We hebben geen identiteit zoals we een lever of een hart hebben, die los van onze zelfopvattingen functioneren en derhalve ook op een onthechte, wetenschappelijke manier – door een dokter bijvoorbeeld – kunnen worden bestudeerd. Een persoon daarentegen kan zich slechts ontwikkelen d.m.v. een interpretatieve taal, die ons helpt problemen onder woorden te brengen⁵¹⁰.

Identiteit is voor Taylor vooral een morele kwestie: mensen bouwen hun identiteit uit door de keuzes die ze in het leven maken, die bepaald worden door de sterke waarderingen die zij ontwikkelen (cf. 5.2.1.). Deze sterke waarderingen moeten niet subjectivistisch worden geïnterpreteerd omwille van twee redenen. Ten eerste wijst Taylor erop dat deze sterke waarderingen steeds vorm krijgen tegen de achtergrond van een betekenis horizon waaraan we niet zelf ten grondslag liggen, maar die gevormd wordt door de cultuur en traditie waarin we ons bevinden. Een traditie en cultuur die niet essentialistisch en statisch moeten worden

⁵⁰⁸ *Self, identity* en *person* zijn in Taylors filosofie mijns inziens inwisselbare begrippen. Ook ik zal deze termen als quasisynoniemen gebruiken, zij het dan in een conceptie die ik hier uit de doeken probeer te doen.

⁵⁰⁹ Taylor (1989) verwijst hier naar Tugendhat (p. 524, noot 7), die stelt dat het zelf dat we in zelfkennis kennen, niet kan worden geconstrueerd als een object. Een zelf zijn is een kwestie van hoe *de dingen* voor ons van betekenis zijn.

⁵¹⁰ Taylor (1989, p. 34) vermeldt dat hij voor deze opvatting erg schatplichtig is aan Heidegger en Hubert Dreyfus' commentaar op *Sein und Zeit, Being in the World* (MIT Press) waarin deze laatste stelt dat *Dasein* neerkomt op "interpretation all the way down."

opgevat, maar die zich steeds verder ontwikkelen (cf. *infra*). Ten tweede komen sterke waarderingen tot stand als een respons op een appel van iets dat buiten onszelf ligt en dat vervolgens binnen in ons resoneert.

Het levensbeschouwelijk, moreel-spiritueel vormingsproces waarin de jongere zijn sterke waarderingen ontwikkelt, is daarom ook reflectief en affectief van aard. Enerzijds bedoel ik hiermee dat ze een gevoeligheid ontwikkelen voor datgene wat buiten hen ligt, de wereld, de ander... Anderzijds worden ze ook binnengeleid in een morele ruimte, die niet universeel noch natuurlijk bepaald is, maar die tot stand komt doorheen de culturele praktijken van de verschillende levensbeschouwelijke tradities. Deze twee elementen, reflectie en articulatie aan de ene kant en de ontwikkeling van een bepaalde sensibiliteit en openheid aan de andere kant, zijn in Taylors visie op elkaar betrokken.

6.3.2.2.4. Iemand worden in een betrokken relatie met de werkelijkheid

Laten we nog even verder ingaan op de tweede karakterisering die Taylor geeft aan *strong evaluations*, nl. het gegeven dat ze tot stand komen als een respons op een appel van iets dat buiten onszelf ligt en dat vervolgens binnen in ons resoneert. Zowel Taylor als Latour willen het moderne paradigma amenderen dat de mens in een strikte subject-objectverhouding *tegenover* de werkelijkheid plaatst (cf. 5.2.3.). In plaats daarvan werken zij een visie uit die de mens als onderdeel ziet van een netwerk waarmee we verbonden zijn, een visie waarin mensen en werkelijkheid met elkaar interageren en resoneren.

De visie over onze verschillende houdingen ten aanzien van de werkelijkheid, die Taylor samen met Hubert Dreyfus heeft uitgewerkt, noemt hij *plural robust realism* (cf. 5.5.1.3.4.): er bestaan meerdere manieren om iets over de werkelijkheid te onthullen; er is niet alleen de wetenschappelijke methode, zoals de moderne epistemologie poneert wanneer ze de afstandelijke blik – *the view from nowhere*⁵¹¹ – als enige toegangspoort tot de werkelijkheid naar voren schuift. Wetenschap levert ons uiteraard interessante informatie op, die wordt bestudeerd in verschillende wetenschappelijke vakken op school⁵¹², maar op levensbeschouwelijk-ethisch gebied ontwikkelen we voornamelijk een gevoeligheid vanuit een perspectief dat betrokken is op de concrete werkelijkheid en leefwereld.

Laten we dit even verder uit de doeken doen. We hebben gezien dat voor Taylor de vraag wie we zijn innig verbonden is met de vraag wat we van waarde achten: “[O]ur identity is defined by our fundamental evaluations” (Taylor, 1985a, p. 34). Fundamentele waarderingen

⁵¹¹ Deze uitdrukking is tevens de titel van het boek dat Thomas Nagel (1986) aan dit topic heeft gewijd.

⁵¹² Latour noch Taylor kanten zich tegen de exacte wetenschappen. Volgens Taylor ‘raakt’ ook een onderzoeker vanuit zijn onthecht standpunt aan de werkelijkheid, maar dit perspectief is slechts één perspectief (cf. 5.5.1.3.4.).

bestempelt hij eveneens als ‘sterke waarderingen’, die gaan over de vraag of iets het waard is om je ervoor te engageren (cf. 5.2.1.). En hierover kunnen wij niet zomaar zelf beslissen, onderstreept Taylor. Er zijn objectieve verschillen in waarde zegt Taylor in een interview met Ger Groot (1998): “Daarover beslissen wij niet, dat is voor ons beslist” (p. 272). Wanneer Taylor spreekt over de objectiviteit of de werkelijkheid van waarden moet het begrip ‘werkelijkheid’ echter wel op een specifieke wijze worden begrepen (Vanheeswijck, 1997, p. 116). Er is immers geen extern standpunt mogelijk van waaruit de werkelijkheid van waarden kan worden aangetoond; we moeten Taylors morele ontologie daarom ook niet in een positief-wetenschappelijke of een klassiek platoonse zin opvatten. Maar het is evenmin een vrijgeleide voor een puur subjectivistische visie. Het gaat met andere woorden niet over de louter subjectieve vraag of we het ene verkiezen boven het andere (bv. ‘Zie ik liever een rode auto of een zwarte?’). Dit soort waarderingen noemt Taylor *weak evaluations*, die enkel de vraag stellen naar begeerlijkheid of subjectieve preferenties (de utilitarist is daarvan het paradigmatische voorbeeld). Hij waarschuwt zelfs voor de negatieve effecten van dergelijke houding: “The search for pure subjective expressive fulfilment may make life thin and insubstantial, may ultimately undercut itself” (Taylor, 1989, p. 511). *Strong evaluations* zijn een ‘second order’ taxatie van onze waarderingen, die we uiten d.m.v. gevoelens als verontwaardiging, bewondering, schaamte enz. Deze zijn bij Taylor altijd verbonden met het object of de situatie waaraan we waarde hechten. Wanneer hij zich kritisch uitlaat over bijvoorbeeld exclusief humanistische opvattingen die enkel gericht zijn op louter menselijke voorspoed (*human flourishing*), richten zijn bedenkingen zich tegen het doof zijn voor externe waardebronnen: “There was no other site of value but what resided in our own dispositions, and human happiness lay in the satisfaction of these human desires and dispositions”, zo becommentarieert Akeel Bilgrami (2010, p. 152) in zijn bijdrage in een bundel studies rondom *A Secular Age*.

Laten we de reflecties van deze Indisch-Amerikaanse filosoof nog wat verder onder de loep nemen⁵¹³. Bilgrami (2010, p. 154) gaat immers verder in op deze kwestie, die door Taylor werd aangesneden, en stelt dat zelfkennis – opgevat als kennis over je overtuigingen – niet enkel kan worden gezien als het resultaat van het nauwkeurig onderzoeken van je eigen innerlijk, maar altijd verbonden is met *kennis over de wereld*. Hiervoor borduurt hij voort op een bemerking van Gareth Evans⁵¹⁴ waarin deze laatste stelt dat de vragen ‘Denk je dat het regent?’ en ‘Regent het?’ eigenlijk dezelfde reacties oproepen, nl. dat de persoon aan wie de vraag gericht is, naar buiten kijkt om te zien of het regent. Je onthechten van de wereld en je enkel toespitsen op het eigen innerlijk is met andere woorden niet mogelijk. Bilgrami past deze vaststelling toe op het niveau van verlangens en waarden: het antwoord op de vraag of we iets (x) van waarde vinden of verlangen, kan alleen maar getoetst worden aan de ‘waardevolheid’ of ‘verlangbaarheid’

⁵¹³ Met dank aan G. Vanheeswijck (2021) die me via zijn artikel *Een beeld houdt ons gevangen. De afstandelijke blik en de vraag naar waarheid en geluk* ertoe bracht om deze link tussen Bilgrami en Taylor onderzoeken.

⁵¹⁴ Bilgrami verwijst meer specifiek naar Gareth Evans’ *Varieties of Reference* (1983).

(*desirability*) van (x). *Desirabilities* omschrijft Bilgrami (2020) als volgt: “values, properties, in the world that prompt our relevant states of mind (our desires, moral sentiments, etc.) by *making normative demands on us* [nadruk toegevoegd]” (p. 66). Voor Bilgrami is dit betrokken perspectief, dat open staat voor morele waarden die ons van buitenaf opvorderen, een *conditio sine qua non* om iets als waardevol te kunnen ervaren. Sterker nog, de idee van een handelende persoon (*agent*) zou hierdoor gewoon onmogelijk zijn: “there can be *no* notion of agency when one has a conception of value residing entirely in our desires and moral sentiments rather than as external callings that make demands on us, to which our desires and moral sentiments are responses” (Bilgrami, 2010, p. 153). Ook Taylor verbindt zijn concept van sterke waarderingen aan een soortgelijke morele reflectie:

Thus it is essential to an emotion like fear or shame that we experience it as a *response to the situation's bearing the relevant import* [nadruk toegevoegd] – its being menacing or shameful. (Taylor, 1985a, p. 49)

a reflection on the kind of beings we are takes us to the centre of our existence as *agents*. Strong evaluation is not just a condition of articulacy about preferences, but also about the quality of life, *the kind of beings we are or want to be* [nadruk toegevoegd]. (Taylor, 1985a, p. 26)

Tegelijkertijd is dit soort van reflectie niet meer vanzelfsprekend voor het moderne individu, dat in een heel andere existentiële situatie leeft, zo stelt Taylor vast (2007, p. 38 e.v.; p. 299 e.v.). De positie waarin de moderne mens zich bevindt, omschrijft hij als een ‘omsloten zelf’ (cf. 5.4.1.3.): het moderne individu heeft de grens tussen binnen (het denken) en buiten (de natuur) gesloten. Voortaan zijn er twee aparte, afgescheiden domeinen (cf. Whiteheads/Latours *bifurcation*): de objectieve zijde van de fysieke realiteit die wordt geregeerd door de ons vreemde natuurwetten en de subjectieve zijde van het innerlijk (“notre for intérieur”, Latour). Het zich terugtrekken op een van deze domeinen houdt in dat men als het ware een ‘stootkussen’ (*buffer*)⁵¹⁵ of een ‘glazen wand’ (Hache & Latour, 2010, p. 7) aanbrengt zodat de dingen erachter je niets meer kunnen doen. Je kan je met andere woorden op twee manieren verschansen in een onthechte positie: ofwel trek je je terug in je eigen innerlijk van waaruit je op autonome wijze meester bent van de betekenis die de dingen *voor jou* hebben; ofwel neem je afstand van de (natuurlijke) wereld door haar te beschouwen als het domein van de natuurwetten dat enigszins vreemd aan ons is. Deze ontwikkeling wordt door Taylor niet eenzijdig negatief beoordeeld (cf. Taylors *grandeur et misère de la modernité*): de ontwikkelingen van wetenschap en technologie hebben voor belangrijke evoluties gezorgd, de angst en onrust waar het premoderne poreuze zelf mee te kampen had in een wereld van geesten en demonen heeft het omsloten zelf grotendeels bedwongen enz. Afstand en

⁵¹⁵ Naast een *buffered self* hanteert Taylor (voornamelijk in *Sources of the Self*) ook de term *punctual self*, waarmee hij wil aangeven dat het ik versmald is tot een punt dat alleen nog in zichzelf rust en geen relatie heeft met de omgeving.

onthechting hebben zeker hun mérites, maar, zo stelt Taylor (2007), het kan ons ook ongevoelig maken voor alles wat buiten ons ligt of wat niet binnen het blikveld van de wetenschappelijk-instrumentele of onthechte rede valt (p. 302). Een groot deel van zijn oeuvre is er dan ook op gericht om het contact met deze aspecten van de werkelijkheid te herstellen.

Ook Latour laat in zijn opvattingen de intense vervlochtenheid zien tussen wat hij noemt verschillende actoren. Vaak wordt de moderniteit voorgesteld als de periode waarin de mens zich emancipeerde en bevrijdde uit allerlei hechtingen waarin hij verstrikt zat. Maar in realiteit is niets minder waar, zo analyseert Latour (cf. 5.2.2.): de moderne autonomiegedachte die het subject centraal plaatst, is in feite een asymmetrische vervorming van de wijze waarop de mens echt met de werkelijkheid verbonden is, namelijk als een actor *tussen* andere menselijke en niet-menselijke actoren, die voortdurend in wisselwerking met elkaar zijn en elkaar zodoende veranderen ('médiations'). De mens – evenals andere entiteiten – kan men daarom ook niet omschrijven aan de hand van een essentie, de mens kan enkel worden omschreven in termen van ontmoeting en relaties. Maar relaties kunnen danig verstoord zijn. De relatie tussen twee geliefden - om de vergelijking te nemen die Latour gebruikt om het religieuze discours te omschrijven (cf. 5.6.3.5.2.2.1.) – kan soms op een laagje pitje staan: koppels kunnen in crisis verkeren, elkaar niet meer begrijpen, teleurgesteld zijn in elkaar, elkaar niet meer zien staan, het gevoel hebben alleen te zijn... stilzwijgen, kilte, afstand en een verstoorde of gebroken relatie zijn het gevolg. Op gelijkaardige wijze kunnen we doof en blind zijn voor wat zich rondom ons afspeelt, kunnen we ongevoelig zijn voor de andere(n) of voor wat er voor hen van belang is, ook dit is een verstoring van een relatie. Net in het herstellen of vernieuwen van deze relaties, waarmee we met al wat ons omringt verbonden zijn, is het eigene van religie en moraal gelegen (cf. *reprise* 5.6.3.6.3.). Religie en moraal zijn het tegenovergestelde van de onverschilligheid waardoor we onze relaties met de andere(n) veronachtzamen (cf. 5.6.3.3.5.).

In Taylors oeuvre is het herstellen van verbindende relaties eveneens een belangrijke bekommernis - hij spreekt in dit verband o.a. over het herstellen van het 'netwerk van agape' (cf. 5.6.3.3.2.) waarmee hij doelt op het doorbreken van oude sociale grenzen en het introduceren van nieuwe, bredere vormen van solidariteit. De drie kwalen die de moderne samenleving dreigen te ondermijnen, heeft hij reeds in *The Malaise of Modernity* (1991) samengevat onder de noemers individualisme, onttovering en verlies van het politieke. "Alle drie cirkelen zij rond de teloorgang van een alomvattend en algemeen verbindend kader dat de mens en zijn persoonlijke keuzen een plaats geeft in de werkelijkheid en hem daarbinnen met andere mensen [andere actoren, zo zou Latour aanvullen] verbindt", becommentarieert Ger Groot (2018, p. 48).

Een inspiratiebron bij het uitvoeren van de herstellingswerken om opnieuw dit contact te realiseren vindt Taylor in de poëtisch-filosofische opvattingen van de (voornamelijk) Duitse romantiek en meer specifiek in de 'resonantietheorie' waarnaar Taylor reeds verwijst in zijn beschouwingen over subtiele talen (cf. 5.6.3.5.1.2.), maar die hij de laatste jaren verder uitwerkt

in het kader van de nog te verschijnen *companion study* van *The Language Animal* (zie Taylor, 2017, 2019, 2020). De Duitse romantici zijn volgens Taylor een goede inspiratiebron voor een hedendaagse uitwerking van resonantie⁵¹⁶ waarbij er opnieuw een verbinding tot stand wordt gebracht tussen mens en wereld. Een relatie die niet instrumenteel of louter causaal is, maar die een intrinsieke betekenis heeft en constitutief is:

In this mode the subject experiences the world... as 'answering', responding and carrying . . . Thus, the mode of resonance can be defined as a mode in which the self is moved, touched . . . 'addressed', but also feels capable of reaching out and touching or moving the external world. (Rosa, geciteerd in Taylor, 2017).

Deze opvattingen over wie wij zijn of worden en naar onze relatie met de andere(n) zijn onlosmakelijk verbonden met de kwestie van wat we onder vrijheid verstaan (zie ook 5.2.), een vraag die we hieronder zullen behandelen.

6.3.2.2.5. Vrijheid in verbondenheid

6.3.2.2.5.1. Verschillende vormen van vrijheid

Vrijheid wordt in het onderwijs als een belangrijk goed beschouwd. Deze vrijheid wordt dan ook soms fel bediscussieerd. Uit deze discussies blijkt dat de invullingen die aan vrijheid worden gegeven, erg divers zijn en dat er verschillende visies zijn op de wijze waarop deze (vormen van) vrijheid moet(en) worden gerealiseerd⁵¹⁷. In dit deel wil ik vooral ingaan op de vrijheid in levensbeschouwelijk perspectief. Een vraag die in dit verband vaak gesteld wordt, is of een aanpak waarbij men vertrekt vanuit een bepaalde levensbeschouwing, niet vrijheidsbeperkend is voor leerlingen (voor hun ouders)? Ik zal deze vraag kort vanuit juridische hoek benaderen om vervolgens uitgebreider hierop in te gaan vanuit pedagogisch en levensbeschouwelijk perspectief.

⁵¹⁶ De Duitse denker Hartmut Rosa is een van de bekende figuren die een actuele visie op resonantie uitwerkt. Zie bijvoorbeeld zijn *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016). Er zijn een aantal overeenkomsten aan te duiden tussen het werk van Rosa en dat van Latour, zoals zij ook zelf in een gesprek met elkaar aangeven (Latour & Rosa, 2020). Rosa geeft aan dat onze taal, waarin enkel actieve en passieve werkwoordsvormen mogelijk zijn, in zekere zin beperkt is. In zijn resonantietheorie, waarin hij onze verbondenheid met de wereld wil articuleren, gaat het om beide en is het vaak niet meer duidelijk wie er handelt en wie er ondergaat. Dit correspondeert met Latours netwerktheorie waarin de grenzen die de modernen traditioneel aanbrengen tussen allerhande actoren en tussen wie/wat er handelt of er iets ondergaat, vervagen. Dit is ook een van de redenen waarom Latour de term 'actoren/actanten' verkiest.

⁵¹⁷ Voor verschillende invalshoeken en visies m.b.t. het thema onderwijsvrijheid, zie Geerinck & Wouters, 2018.

6.3.2.2.5.2. Juridische vrijheid

Juridisch gezien geeft de passieve vrijheid van onderwijs ouders de mogelijkheid om een school te kiezen waarvan ze vinden dat deze (het meest) aansluit bij de eigen levensbeschouwelijke overtuigingen (cf. 1.4). Dit impliceert niet dat ouders een school moeten kiezen die in het verlengde ligt van hun eigen levensbeschouwelijke opvattingen - ouders kunnen evengoed andere redenen hebben om hun kind naar een bepaalde school te sturen - wel dat hun daartoe de mogelijkheid wordt geboden.

Naast de juridische passieve vrijheid (m.b.t. de schoolkeuze van de ouders) is er de actieve vrijheid van levensbeschouwelijke instanties of andere groeperingen om scholen op te richten volgens een eigen, al dan niet levensbeschouwelijk geïnspireerd pedagogisch project.

6.3.2.2.5.3. De pedagogische vrijheid

Ons het is vooral te doen om de pedagogische vrijheid, die de vrijheid van het kind claimt, het kind dat steeds een 'nieuw begin' met zich meebrengt. Het is een idee dat bijvoorbeeld besloten zit in Arendts begrip 'nataliteit' (cf. 4.3.2.1.) of in Claes' typering van de mens als een wezen dat vanuit een polyvalente onbestemdheid steeds opnieuw tot een nieuwe gedaante kan groeien (cf. 4.3.1.3.). Martin Buber formuleert een soortgelijke gedachte als volgt in zijn voordracht *Over het opvoedende* :

Het mensengeslacht vindt op elk moment een *begin*. Wij vergeten dit te gemakkelijk, ten opzichte van het massieve feit van het geweest-zijn, de zogenaamde wereldgeschiedenis; het feit, dat ieder kind met een gegeven, 'historisch' ontstane, dat wil zeggen uit de volheid van de geslachten overgeërfde aanleg en in een gegeven, 'historisch' ontstane, dus uit de volheid van het geschiedenisverloop voortgekomen situatie geboren wordt. Dit feit mag ons niet de niet minder belangrijke omstandigheid uit het oog doen verliezen, dat ondanks alles op dit moment, evenals op elk ander, in de opeenstapeling van het aanwezige *het nog-niet-geweestzijnde verschijnt*, met tienduizend aangezichten, waarvan er tot op heden nog geen enkele is gezien, en met tienduizend *nog ongeworden, tot worden bereidzijnde zielen*. Als er ooit een scheppingsgebeuren was, dan is het, het *opduikende nieuwe, de overmachtige potentia*. Deze, hoeveel er ook van verdaan wordt, constant doorstromende mogelijkheid, is de werkelijkheid van 'het kind'. Dit verschijnen van het enige, dit, dat meer is dan alleen verwekking en geboorte, *deze genade van het weer, het steeds-weer, het nog-steeds-weer-mogen-beginnen* [nadruk toegevoegd]. (Buber, 1970, pp. 9-10)

Maar het is een broze onderneming, zo waarschuwt Buber ook, maar al te snel smoren we vaak – gewild of ongewild – deze capaciteit om tot iets nieuw uit te groeien – deze genade - in de kiem. Dit frêle evenwicht is, zo zegt Meirieu refererend naar de mythe van Frankenstein, de ‘harde kern’ van het pedagogische avontuur:

Net als Frankenstein probeert de opvoeder, ‘die niet weet wat hij doet’, leven te geven aan een wezen dat voldoende op hem lijkt om dat te laten slagen en die in naam van diezelfde gelijkenis, en omdat hem vrijheid is geschonken, onvermijdelijk aan de controle van zijn ‘maker’ ontsnapt. (Meirieu, 2021, p. 12)

Om dit nieuwe begin mogelijk te maken zou de school zich als een vrijplaats moeten positioneren, als een specifieke ‘chronotoop’ (Masschelein en Simons) tussen het gezin en de wereld (cf. 4.3.1.4.). Op die manier ontsnapt zij aan de imperatieven die derden haar willen opleggen: “L’Ecole n’appartient à personne” (Meirieu, 2017, p. 44). Zij mag daarom niet worden gezien als een reproductiemachine of tweede opvoedingsmilieu die de waarden, normen en idealen van thuis – of bij uitbreiding de sociaal-culturele of levensbeschouwelijke groep – moet continueren; noch is zij een kweekmilieu waarin de toekomstige bewoners van een nieuwe, ideale samenleving - geschoeid op een bepaalde ideologische of levensbeschouwelijke leest - worden klaargestoomd. Net opdat het kind een nieuw *iemand* kan worden en de wereld kan vernieuwen, is het van belang dat in de school zowel het kind als de wereld uit handen worden gegeven, d.w.z. los van de geëigende doelen, visies e.d. die men vanuit socialiserende overwegingen vaak voor ogen heeft. De toekomst (*l’à-venir*) van leerling en wereld is een basisbeginsel van de school, de toekomst als een open, nog in te vullen verschiet, maar niet als een *creatio ex nihilo*. Het kind is immers een nieuwkomer in een wereld die er al in een bepaalde vorm is en waarin het moet ‘thuiskomen’ (‘domesticatie’, Meirieu). Opdat het kind de wereld zou kunnen vernieuwen, moet er *iets* zijn om te vernieuwen, moet het kennismaken met datgene wat het kan vernieuwen, maar op zodanige wijze dat vernieuwing mogelijk is.

6.3.2.2.5.4. *Vrijheid in levensbeschouwelijk perspectief: verbonden met de andere(n)*

Men kan zich de vraag stellen of levensbeschouwelijk onderwijs vanuit een intern levensbeschouwelijk perspectief er niet op gericht is om kinderen een welbepaald (bv. christelijk, islamitisch of vrijzinnig) wereld- en mensbeeld mee te geven? Schuilt het gevaar van indoctrinatie en daarmee een inperking van de persoonlijke vrijheid en vernieuwing daarmee niet om de hoek? Zowel Taylor als Latour waarschuwt inderdaad voor het risico van religieus-transcendente denkwijzen in de vorm van een alomheersende, dogmatische metafysica en eenzijdig substantiedenken – ook in hun seculier-ideologische gedaanten – en de dwang, conformiteitsdruk en disciplinerende samenlevingsverbanden die ermee gepaard gaan. Zo uit Taylor zijn kritiek op uitwassen van religieuze praktijken waarbij het geloof in een welbepaalde code, waarden en normen tot een ziellose ordes leidden waarin regelfetisjisme en

wettenidolatrie de dienst uitmaakten (cf. 5.6.3.1.3.1.). Dit ontnam religie één van haar wezenlijke kenmerken, nl. haar transformatorisch potentieel. Transformatie moet hierbij niet gezien worden als een zich conformeren aan vastgelegde wetten en gebruiken of als een ontwikkelingsgang waarvan de uitkomst vastligt, maar eerder als een proces waarin mensen gevoelig en responsief worden voor wat er aan ons appelleert, namelijk het grotere geheel van de werkelijkheid en mensen rondom ons (cf. 5.6.1.2. ; 5.6.3.5.3.5. ; 5.6.3.6.3.). Levensbeschouwelijke tradities confronteren ons met vragen over de manier waarop dingen en mensen aan ons verschijnen, over de wijze waarop ze voor ons betekenis hebben. De transformatie is gericht op het loskomen van het denken over het zelf als een zelfstandig punt (Taylor) en op het present maken van de actoren en de relaties die ons met deze actoren verbinden (Latour/Taylor). De rol van levensbeschouwingen zou erin gelegen moeten zijn om ons open te stellen voor deze dimensie en dit soort vragen. Latour, De Kesel en Taylor beschouwen “la croyance en la croyance” (Latour) – het geloof in een onveranderlijke, onaantastbare transcendente figuur - als een typisch moderne manifestatie van religie. Niet het geloof van leerlingen in een bepaald (gods)beeld is het doel van levensbeschouwelijke vorming, maar het betreft een verandering waarbij het beperkte en beperkende zelf wordt opengebroken (cf. Apostels decentrerings, 6.2.2.).

Het levensbeschouwelijke gesprek of dialoog gaat echter vaak over het uitwisselen van verschillende visies over het leven. Het gevaar dreigt dan, zo waarschuwt Claes ons (cf. 4.3.3.2.), dat onderwijs niet langer op de werkelijkheid betrokken is, maar zodanig atrofieert dat we enkel nog maar bezig zijn met onze eigen ervaringen, ideeën en sentimenten en we ons oordeel baseren op de subjectieve echo die zij voortbrengen. Belevissen, gevoelens en gedachten worden dan misschien wel uitgewisseld, maar in afwezigheid van datgene waarover het eigenlijk gaat, de wereld. Een leerling ontwikkelt en vormt zich echter aan de werkelijkheid: net door zich met de ander / het andere in te laten wordt men een persoon. Ook al wordt nog vaak lippendienst bewezen aan persoonsvorming, in het huidige onderwijsbestel staat toch vaak het individu centraal (cf. 4.2.2), het autonome, atomistische individu dat ‘zelf de wet stelt’, zich weinig laat ‘ge-zeggen’ en daardoor belet dat de wereld ‘tot zeggen-schap’ (cf. Claes, 4.3.5.4.) kan worden gebracht. In onderwijs dat op die manier plaatsvindt, vanuit het bolwerk van het subject wordt de werkelijkheid teruggebracht tot mijn gewaarwording en visie op die werkelijkheid.

Ook Taylor en Latour leggen er in hun antropologische en moreel-religieuze visies de nadruk op dat we ons slechts ontwikkelen *in relatie tot* de werkelijkheid. Taylor werkt zijn visie op vrijheid voornamelijk uit via het concept ‘positieve vrijheid’.

Taylor's opvatting van positieve vrijheid wortelt in de nieuwe invulling die de Duitse romantici van de jaren 1790 gaven aan vrijheid (Taylor, 2017). Zij reageerden tegen een vorm van vrijheid die door een aantal verlichtingsdenkers werd gepropageerd, nl. het recht van het individu om zijn eigen leven in te richten en controle uit te oefenen over de wereld rondom hem. In haar meest ongekuste vorm – bij Helvetius bijvoorbeeld – leek dit te resulteren in het opeisen van

vrijheid om de eigen verlangens te kunnen volgen, zonder dat er sprake was van vrijheid die ons vrijmaakt van onze verlangens die ons soms in onze greep houden. Deze kritiek evolueerde in opvattingen over zelfbepaling en zichzelf de wet stellen die onder meer door Rousseau, Kant en Fichte zijn uitgewerkt.

De Duitse romantici waren erfgenamen van deze kritische bijstellingen, maar uitten op hun beurt ook kritiek, meer bepaald op het instrumentele gebruik van de rede die vooral gericht was op menselijke behoeften en zodoende een splitsing aanbracht tussen mens en natuur : « They wanted . . . a vision of humans and nature as united, which placed us not over against a refractory nature, trying to submit it to the dictates of reason, but rather as part of a larger stream of life » (Taylor, 2017, p. 133). Om hun visie uit te werken haalden zij hun inspiratie bij oude theorieën die de wereld zagen als een « locus of living purpose » (Taylor, 2017, p. 133). Door de symbolische onthulling van de wereld (cf. *Dichtung*) beschreven zij niet alleen de werkelijkheid, maar herschiepen zij de betekenis van de dingen. Met andere woorden, zij ontvangen niet zomaar het antwoord op de betekenis van de dingen, maar zij maken deel uit van de totstandkoming ervan. Daarin is onze vrijheid gelegen, in de betekenis die wij aan de werkelijkheid geven, maar niet los, tegenover de werkelijkheid, maar in verbondenheid ermee :

In a sense, the whole Romantic ‘take’ on freedom is hospitable to a dialogical conception. Freedom is not deriving everything out of oneself, out of the Ego in Fichtean terms, it is a collaborative response, saying one’s piece in a conversation. That’s why Romantic eschatology points towards a universal communion. (Taylor, 2017, p. 135)

We kunnen slechts onszelf zijn/worden door de verbindingen die we aangaan met anderen, de wereld. Daarom is de vraag ‘Wie ben ik ?’ niet zozeer de vraag naar een sociologische categorie ; daarom is het misschien beter om de vraag te vervangen door ‘Met wie/wat ben ik verbonden ?’ Het is niet zozeer een vraag naar wat ik ben, maar een vraag naar datgene waarmee ik me verbind en waartoe ik mij engageer.

Bewegingen uit de kritische traditie (in de brede zin van het woord)⁵¹⁸ zoals het socialisme (Rousseau, Marx) en het liberalisme (Mill, Locke), zo vat Taylor (2019) samen, waren erop

⁵¹⁸ In de enge zin van het woord duidt de ‘kritische theorie’ op een aantal Duitse filosofen en sociologen die bekend staan onder de naam van de Frankfurter Schule. Volgens deze denkers moet de ‘kritische’ theorie worden onderscheiden van een ‘traditionele’ theorie omdat zij via wetenschappelijk onderzoek en rationeel inzicht wilden bijdragen tot politiek-maatschappelijke veranderingen. Met andere woorden, een theorie is kritisch voor zover zij een bevrijdende invloed heeft en streeft naar de emancipatie van de mens uit allerlei vormen van slavernij (Horkheimer, 2002, p. 246). Omdat dergelijke theorieën erop gericht zijn om de omstandigheden die de mens tot slaaf maken te verklaren en te transformeren, zijn er veel ‘kritische theorieën’ in de ruimere zin van het woord ontwikkeld (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*, lemma ‘Critical Theory’). Zij zijn ontstaan in samenhang met de vele bewegingen die verschillende dimensies van de overheersing van de mens in de moderne samenlevingen aan het licht hebben gebracht. Zowel in de brede als in de enge zin is de kritische theorie gericht is op het verminderen van overheersing en het vergroten van vrijheid in al haar vormen.

gericht om mensen vrij te maken of althans de condities te creëren waarin mensen vrij waren om hun leven en de wereld volgens eigen inzichten in te richten: “Political action should take people from a phase where they are dominated by others, or in other ways their agency has been pre-empted, and takes us to a freedom which is effective self-action (*Selbsttätigkeit*)” (p. 71). Volgens de ideeën van de verlichting moesten mensen bijvoorbeeld niet langer ideeën op basis van autoriteit aannemen, maar zelf nadenken (cf. Kants motto ‘sapere aude’). Individuen die op deze wijze hun handelingsvermogens herstelden, zouden zich kunnen verenigen om gezamenlijke acties te ondernemen om de maatschappij te veranderen. De mens die van zichzelf vervreemd is (bv. door de arbeidsomstandigheden in een kapitalistisch regime), wordt alzo terug tot zichzelf gebracht. Taylor (2019) vindt deze voorstelling niet compleet, er is volgens hem immers nog een andere vorm van vervreemding: “Alienation may be a condition in which one cannot but feel alien in the world we live in . . . We are not ‘at home’ in this world” (p. 72). Vervreemding wordt hier niet opgevat als iets wat ons in de weg staat of iets wat we ontberen om in alle vrijheid zelf ons leven in handen te kunnen nemen, maar als een ervaring waarin we het gevoel hebben dat deze wereld ontdaan is van betekenis. Of nog anders geformuleerd: de obstakels die onze negatieve vrijheid in de weg stonden, zijn geëlimineerd, maar het ontbreekt ons aan de middelen om een positieve invulling te geven aan onze vrijheid. Nu staat het negatieve vrijheidsideaal van autonomie en zelfbepaling op gespannen voet met een positieve invulling van vrijheid. In het spoor van (post)romantische denkers probeert Taylor deze twee vormen van vrijheid met elkaar te verzoenen, een opvatting die ik zou willen omschrijven als vrijheid in verbondenheid.

We hebben reeds gezien dat de vraag naar identiteit – wie ben ik? – voor Taylor ten diepste een moreel-existentiële vraag is: Wat is belangrijk voor mij? Waartoe wil ik mij engageren? (cf. 5.2.1.). Het antwoord op deze vraag komt bovendien niet enkel tot stand via een innerlijke monoloog die we met onszelf voeren. De ontwikkeling van het zelf – en dus ook het zelf waarmee we verbonden (zouden moeten) zijn - is wezenlijk dialogisch van aard. Het ontwikkelt zich in relatie met de andere(n). In die zin is de vraag ‘Wie ben ik?’ altijd en noodzakelijkerwijs verbonden met de vraag ‘Wie zijn wij?’, niet zozeer in sociologische zin (i.e. sociaal geconstrueerde, vastgelegde identiteiten), maar dus wel existentieel-moreel. Waar traditionele kritiek zich vaak richt op de bevrijding van de mens door obstakels weg te halen, richt Taylor zich voornamelijk op de vraag naar de manier waarop we ons kunnen verbinden met elkaar en de werkelijkheid.

Critici van Taylor stellen dat hij de (taal)gemeenschap waarin we gebed zijn en de invloed die ervan uitgaat, te positief waardeert en veronachtzaamt dat we vaak vastzitten in hiërarchische, sociale categorieën van ras, klasse, gender enz. (bv. Weir, 2009, p. 541). Enerzijds is deze kritiek niet geheel onterecht. Het is waar dat Taylor zich vaak positief uitlaat over de (taal)gemeenschap en traditie die de gespreksruimte vormen waarbinnen het zelf vorm krijgt.

Hij gaat niet zo dikwijls in op de verdelende praktijken⁵¹⁹ en discoursen waardoor we onderverdeeld worden in categorieën die maatgevend werken voor de wijze waarop we over onszelf denken, zoals die bijvoorbeeld beschreven worden door Foucault. Waar Foucault het heeft over *webs of power* heeft Taylor het over *webs of interlocution*⁵²⁰. Anderzijds lijkt me het niet zo dat Taylor het referentiekader of het netwerk waarbinnen dit gemeenschappelijke gesprek tot stand komt, zomaar kritiekloos en immer positief aanvaardt. Laten we kijken op welke manier Taylor een kritische verhouding tot de traditie ziet⁵²¹.

Het leven kent volgens Taylor wezenlijk een dialogisch karakter: in de zin dat onze sterke waarderungen en onze (morele) identiteit gezien worden als een antwoord zijn op iets van buitenaf; en in de zin dat we steeds leven in een bepaalde (en bepalende) taalgemeenschap (Taylor, 1989, p.35 e.v.). Het antwoord op de moreel-existentiële vragen wie ik ben en waartoe ik mij wil engageren, krijgen vorm in wisselwerking met verschillende gesprekspartners, ouders, opvoeders, leraren, vrienden enz. Vanaf onze geboorte worden wij in een taal ingewijd. We leren wat woede, liefde, angst, het streven naar vervuld, betekenisvol leven kan zijn, door het gesprek dat we hierover met elkaar voeren in een gemeenschappelijke ruimte (*common space*)⁵²². Deze situatie is onontkoombaar, wat niet wil zeggen dat deze taalgemeenschap en de taal die gehanteerd wordt, essentialistisch en statisch moeten worden opgevat. Het is ook niet zo dat dit enkel iets is wat zich in de kindertijd afspeelt. Ook voor volwassenen is het niet altijd mogelijk om te verhelderen wat ze precies denken of voelen. Het is dan in een gesprek met anderen dat naar de juiste woorden kan worden gezocht. Net dit houdt het dynamische, constitutief-expressieve karakter van taal in: in een gezamenlijk gesprek – dat in feite nooit ten einde zal zijn - zoeken we naar de juiste woorden en daardoor ook naar een juiste verhouding tot elkaar en de wereld⁵²³. Evenmin moet dit deterministisch worden opgevat: het is steeds mogelijk om veranderingen aan te brengen die niet overeenstemmen met je familiale of

⁵¹⁹ Foucault (1982) spreekt over “dividing practices” die het subject vormgeven: “The subject is either divided inside himself or divided from others. This process objectivizes him. Examples are the mad and the sane, the sick and the healthy, the criminals and the ‘good boys’” (pp. 777-778). Over de vraag of Foucaults beschrijvingen als een kritische theorie functioneren – iets wat hij zelf ontkent – bestaat er discussie (zie o.a. Patton, 1989, p. 260).

⁵²⁰ Taylor spreekt zich enerzijds waarderend uit over Foucaults werk, maar maakt ook kritische kanttekeningen (bv. Taylor, 1985b). Vergelijkende studies over Taylor en Foucault vinden we bijvoorbeeld in Patton (1989) en Weir (2009).

⁵²¹ Uiteindelijk zijn Taylors eigen cultuurfilosofische analyses ook vormen van kritiek. Aan de ene kant brengt hij de veranderingen die zich in onze cultuur hebben afgespeeld in kaart, maar hij lardeert deze ook regelmatig met kritische reflecties, bijvoorbeeld t.a.v. het omsloten zelf. Deze kritiek werkt hij dan weer uit in andere geschriften. Het is een vorm van kritisch reflecteren die historisch-hermeneutisch van aard is en dus verloopt in gesprek met het verleden en de traditie (cf. infra).

⁵²² Taylor haalt zijn mosterd o.a. bij (de latere) Wittgenstein en zijn reflecties over ‘levensvormen’ (zie ook 6.1.2.3.).

⁵²³ De vorm van gesprek die Taylor voor ogen heeft, is mijns inziens ook enigszins verwant met wat Arendt ‘handelen’ noemt (cf. 4.3.0.1.3.).

culturele achtergrond. Meer nog, Taylor (1989) legt er zelfs de nadruk op dat bepaalde spirituele en filosofische tradities binnen onze cultuur ons net aanmoedigen om zich los te maken van bepaalde historisch gegroeide gemeenschappen, van gegeven netwerken van afkomst en geschiedenis (pp. 36-37). Hij verwijst meer bepaald naar de geschriften van de psalmen en de profeten in de Bijbel (zie ook 5.6.3.7.3.3.) of naar de figuur van Socrates wiens standpunten aanmatigend onafhankelijk klonken in de oren van de Atheense publieke opinie⁵²⁴. Deze figuren stellen de gemeenschap waarvan ze deel uitmaken en de waarden en gebruiken die er hooggeacht worden, in vraag. Ze bestrijden de huidige morele configuraties, waarden en normen en stellen andere in de plaats.

Ook voor Latour houdt [MOR] een scrupule in die ons belet om te snel antwoorden te vinden op de morele vragen waarvoor we ons gesteld zien, houdt [REL] in dat we het Woord telkens opnieuw interpreteren, dat we omzichtig peilen naar de juiste draagwijdte van woorden, dat we voorzichtig tastend de juiste woorden zoeken (zie ook 5.6.3.7.3.3.). Het is net deze beweging van gelijktijdig domesticeren en emanciperen (Meirieu) die in schoolse levensbeschouwelijke vorming zou moeten worden gecultiveerd, opdat leerlingen zelf op hun beurt kunnen vernieuwen.

6.4.Elementen van levensbeschouwelijke vorming

6.4.0.Inleiding

6.4.0.1.Eén voorwaarde en drie wegen voor levensbeschouwelijke vorming

Hoe passen we bovenstaande overwegingen in een bepaalde onderwijspraktijk? Over deze vraag zou ik me in het volgende deel wil buigen. Ten eerste moet er aan een bepaalde voorwaarde worden voldaan, nl. dat men praat in de juiste toon (*key*). Hierbij staat de vraag centraal wat de juiste *mode of veridiction* is van de verschillende *modes of existence* die raken aan levensbeschouwelijke vorming: in eerste instantie [REL], maar ook [MOR] en [FIC] (cf. infra).

⁵²⁴ Ook al brengen we wijzigingen aan in ons referentiekader door onze gesprekken met anderen, we blijven nog wel steeds binnen het netwerk, al is dit niet langer een louter determinerende historische of sociale gemeenschap. Ook een zogenaamd oorspronkelijke visie zal uiteindelijk op een bepaalde wijze geplaats worden in relatie tot de taal en de visie van anderen waaraan we eventueel een nieuwe of andere betekenis aan toevoegen (Taylor, 1989, p. 37). Je zou kunnen zeggen dat hierdoor onze positie binnen het netwerk verandert en het netwerk zelf hierdoor ook.

Verder zal ik drie wegen onderscheiden waarlangs jongeren zich levensbeschouwelijk kunnen vormen.

Primo, de hermeneutische weg (cf. infra, 6.4.2.) : een filosofisch-reflectieve benadering die de betekenis van levensbeschouwelijke teksten en andere expressievormen (bv. kunst) probeert te articuleren (*to make sense of*). Het gaat er hierbij in eerste instantie niet om om de oorspronkelijke betekenis, boodschap of leefregels van deze teksten te achterhalen – dit is in eerste instantie al een onmogelijke opgave – maar om door aandachtige lectuur en behoedzame reflectie mogelijke betekenissen van de tekst open te leggen.

Secundo, de poëtisch-constitutieve weg (cf. infra, 6.4.3.). Deze is nauw verbonden met de vorige. Allereerst is het van belang op te merken dat ik het woord ‘poëtisch’ niet in enge zin gebruik, als de afbakening van een bepaald genre, de lyriek, maar eerder in de zin die Roman Jakobson eraan gegeven heeft, nl. als specifieke vorm waarin de tekst wordt uitgedrukt. Het voordeel van Jakobsons benadering is dat de poëtische functie niet enkel aanwezig is in lyriek, maar in tal van taaluitingen. Bovendien, en dit wordt nogal eens vergeten, stelt Jakobson dat er verschillende taalfuncties tegelijkertijd werkzaam kunnen zijn. Het is dus geenszins de bedoeling om teksten als gesloten, autoreferentiële, ‘narcistische’ systemen te zien, wat vaak het geval wanneer men exclusief de nadruk legt op de poëtische functie. Ook de referentiële functie is aanwezig: teksten hebben betrekking op ons in-de-wereld-zijn. Vandaar de toevoeging ‘constitutief’.

De manier waarop religieuze teksten⁵²⁵ worden bestudeerd en gelezen die ik wil voorstellen, is niet zozeer te begrijpen als een ‘doctrinaire traditie’, maar wel als een ‘narratieve traditie’ (Burggraeve, 2020, p.9). In de Bijbel vinden we dan ook verschillende narratieven: sommige dragen historische sporen, andere zijn mythische vertellingen, er zijn parabels, andere nemen de vorm aan van spreuken of profetieën of zijn lyrisch-poëtisch van aard zoals de psalmen of het Hooglied.

The Bible is a disparate, non-cohesive corpus of texts, comprised of sundry genres and literary forms, which are furthermore construed in a style that often seems a far cry from anything we might consider today as ‘reasoned’ . . . Many Biblical books display a greater affinity with their profane equivalents poetry and Greek tragedy, than with the detached, objective reasoning of philosophy and speculative theology. (Burggraeve, 2020, p. 9)

Net omwille van deze ‘eigen-aardigheid’ van religieuze teksten vragen zij ook een andere aanpak dan wat doorgaans onder kritische rationaliteit wordt verstaan (cf.6.4.1.0.). Het is een aanpak die reflecteert over wat er zich *in* of *vanuit* deze teksten aandient en die daarom niet gevaloriseerd wordt door bijvoorbeeld een louter historisch-filologische benadering.

⁵²⁵ Althans de joods-christelijke Bijbel.

De derde weg noem ik de sensorisch-sensibiliserende weg. Het betreft meer lichamelijke, zintuiglijke activiteiten die ons meer gevoelig en ontvankelijk maken en een tegenwoordig stellende werking hebben. Een weg die niet zozeer vertrekt vanuit theorieën en concepten, maar onze aandacht richt, en onze gevoeligheid aanscherpt.

Deze drie wegen, de hermeneutische, poëtisch-constitutieve en sensorisch-sensibiliserende weg, zijn niet volledig van elkaar te scheiden – we zijn nooit enkel geest of lichaam, enkel natuur of cultuur, we zijn hybriden - maar zijn in voortdurende wisselwerking en versterken elkaar also. Ze gaan uit van de premisse dat de werkelijkheid, net als de geschiedenis, nooit eenvoudigweg een feitelijk ‘gegeven’ is, maar dat de realiteit – de diverse actoren die ervan deel uitmaken - zich verwerkelijkt in wisselwerking met ons, tijdens onze zoektocht naar zin en betekenis als vragende, talig-expressieve wezens. Deze wegen hebben (potentieel) een affectief-spirituele, transformatieve werking. Een van de wezenlijke eigenschappen van de mens is dat hij betekenis kan toekennen aan de wereld en de dingen, dat hij zichzelf kan beschouwen en zijn bestaan kan interpreteren. Dit gebeurt door articulatie, via taal/talen, ruim opgevat als manieren waarop mensen uiting geven aan hun bestaan en hun verhouding tot de werkelijkheid. Meer nog dan een *animal rationale* is de mens dus een *self-interpreting animal*. Eigen aan Taylors taalopvatting (cf. 5.2.2.2.) is dat de mens niet alleen in staat is om zijn gevoelens en oordelen om te zetten in (een) taal (de afbeeldingsfunctie, de descriptieve component), maar dat omgekeerd taal gevoelens en oordelen ook vormgeeft (de expressief-constitutieve component). Het onder woorden brengen van de werkelijkheid modificeert ook het bewustzijn ervan⁵²⁶. Door articulatie worden onze perceptie en ons besef getransformeerd wat opnieuw kan leiden tot verdere articulatie, in een proces dat nooit afgerond is: “At each stage, what we feel is a function of what we have already articulated and evokes the puzzlement and perplexities which further understanding may unravel” (Taylor, 1985a, p. 65).

Taal heeft in Taylors taalopvattingen een scheppende dimensie. Zoals we hebben gezien, dient taal niet alleen om dingen weer te geven, maar brengt ze ook nieuwe betekenissen voort. Ze maakt niet alleen deel uit van de werkelijkheid, maar werkt ook op de werkelijkheid in en verandert haar. Taal heeft dus een transformerende werking, zeker levensbeschouwelijke taal: in en doorheen taal ontstaat (nieuwe) betekenis, wordt de werkelijkheid (opnieuw) geboren. Het is tevens een fundamenteel open, want steeds onaf proces: “the self’s interpretations can never be fully explicit. Full articulacy is an impossibility” (Taylor, 1989, p. 34). We kunnen wel meer inzicht proberen te verwerven in wat onuitgesproken of impliciet bleef – dat is ook de taak van het onderwijs. Taylor verwijst hier naar Socrates die als een vervelende horzel zijn gesprekspartners bleef lastigvallen en bestoken met vragen in een oneindig proces om meer helderheid in de discussie te bekomen.

⁵²⁶ Ik heb er reeds meermaals op gewezen dat Taylors linguïstisch-antropologische opvattingen wezenlijk morele component kennen. De articulatie en het bewustwordingsproces waarvan hier sprake, moeten dus ook in het licht hiervan worden gezien.

Dergelijk articulatieproces emancipeert de leerling enerzijds, omdat hij bepaalde referentiekaders en wijzen van betekenisgeving expliciteert, er zich derhalve toe kan verhouden en ziet dat ze deel uitmaken van een immer voortdurend hermeneutisch proces: “Beings who can do this are conscious of the things they experience in a fuller way. They are more reflective aware” (Taylor, 1985a, p. 228). Anderzijds wordt er ook de mogelijkheid tot een andere affectieve (ver)houding tot de werkelijkheid aangeboord. In feite is het iets onontkoombars, stelt Taylor (1985a), “whether we want to take the challenge or not . . . our self-(mis)understandings shape what we feel” (p. 65). Uit dit laatste citaat blijkt dat Taylor – hoewel hij een grote waarde toekent aan dit articulatieproces in de (moreel-spirituele) ontwikkeling van de mens – er ook de gevaren van onderkent. We kunnen er immers naast zitten. Ook Latour erkent dat het een hachelijke onderneming is. Het grote probleem is dat de innerlijkheid geprivatiseerd werd en daardoor alle kanten kan uitslaan, zo stelt voormalig directeur van het Xaveriuscollege Johan Verschuereen SJ in een persoonlijk interview (15 januari 2020). Vandaar het belang om dit articulatie- en interpretatieproces openbaar te maken, ‘op tafel te leggen’, te bestuderen. Door zaken te formuleren en te articuleren komt er een gemeenschappelijke ruimte tot stand waarin we met elkaar in gesprek kunnen gaan. Deze publieke ruimte wordt verder gevormd, veranderd door wat en hoe we iets zeggen.

6.4.0.2. Twee secondanten: Levinas en Ricoeur

Het religieuze Woord moet worden hernomen, telkens opnieuw worden geïnterpreteerd: *reprise* is een van de wezenlijke *felicity conditions* van [REL], zo leerde Latour ons (cf. 5.6.3.5.2.2.3.). Maar wat behelst de interpretatie van een boek zoals de Bijbel? Is er een specifieke levensbeschouwelijke hermeneutiek of manier van interpreteren? Om op deze vraag een antwoord te kunnen formuleren, richt ik me op het werk van Emmanuel Levinas en Paul Ricoeur.

Latour noch Taylor hebben zich echt gebogen over de hermeneutiek als discipline die zich fundamentele vragen stelt over het lezen en het interpretatieproces dat ermee gepaard gaat. Daarom doe ik een beroep op deze twee denkers, die wel concrete ideeën hebben uitgewerkt over de manier waarop levensbeschouwelijke teksten kunnen worden gelezen, meer bepaald de Bijbel en de Talmoud⁵²⁷.

⁵²⁷ Latour verwijst niet of nauwelijks naar deze twee denkers; Taylor verwijst vooral in *The Language Animal* naar Ricoeur. Ik richt me op het werk van Ricoeur omdat zijn werk op een aantal vlakken in het spoor van dat van Taylor ligt. Evenals Taylor bevindt hij zich in een hermeneutische traditie. Voor de plaats van Taylor en Ricoeur in de hermeneutische traditie, zie bv. Smith (2004). Taylor verwijst zelf meermaals naar Ricoeur o.a. in zijn *Language Animal* (2016), vooral de hoofdstukken ‘The Figuring Dimension of Language’ en ‘How Narrative Makes Meaning’. Waar Taylors hermeneutische reflecties

Beiden leggen er de nadruk op dat de Talmoed of de Schrift in de christelijke traditie, niet enkel zijn ontstaan in het diepste binnenste van een eenzame contemplatieve ziel, maar vooral binnen wat LaCocque en Ricoeur (1998) “communautés de lecture et d’interprétation” (p. 13) noemen. Deze gemeenschap moet binnen een schoolcontext geen geloofsgemeenschap zijn, maar een studiegemeenschap (cf. 4.3.6.2.). Het gaat echter wel om een studiehouding, die teksten niet louter vanuit een historisch-filologisch of cultuurhistorisch extern perspectief benadert, maar die vanuit een open reflexieve instelling – met een gevoeligheid voor de juiste ‘toon’ van deze *mode of existence* - probeert te onderzoeken wat deze teksten ter sprake proberen te brengen: “The central criterion of a thoughtful approach to Scripture is not couched in the act of faith but in the respectful approach and yet thoughtful and thought-through understanding and explanation of the Scriptural texts” (Burggraeve, 2020, p. 35). Als men een boek leest, zo zegt Levinas (1982b), is dit niet zomaar een activiteit van dertien in een dozijn, maar een ontologisch gebeuren. Maar al te vaak benadert men boeken als een informatiebron of een handboek, terwijl zij “une *modalité* de notre être” zijn:

lire, c’est se tenir au-dessus du réalisme – ou de la politique –, de notre souci de nous-même, sans en venir cependant aux bonnes intentions de nos belles âmes ni à l’idéalité normative de ce qui ‘doit être’. Dans ce sens, la Bible serait pour moi le livre par excellence. (Levinas, 1982b, p. 12).

Hieronder volgt een korte inleiding op deze twee filosofen; hierbij is het niet de bedoeling om heel hun oeuvre te omvatten, maar wel om die aspecten te introduceren die verderop in deze studie verder zullen worden aangehaald⁵²⁸.

6.4.0.2.1. Levinas’ talmoedlezingen

Levinas’ filosofie werd ten eerste getekend door de ervaring van de Tweede Wereldoorlog. Het geweld van de oorlog stelde ook de filosofie voor een aantal wezenlijke vragen. Wat vermag het denken nog, is het niet machteloos of zelfs medeplichtig? Is het spreken over ethiek niet slechts een laagje vernis dat de ware aard van de mens toegedekt houdt? Is de mens wel tot naastenliefde in staat? Levinas heeft de teloorgang van beschaving en moraal aan den lijve ondervonden: als jood heeft hij meegemaakt hoe de samenleving werd meegesleurd in een maalstroom van antisemitisme, hij verloor zijn ouders, zijn twee broers en zijn schoonouders;

vooral betrekking hebben op het (talige) zelfverstaan van de mens en hij het vooral heeft over de poëtisch-constitutieve dimensie van taal, ontwikkelt Ricoeur zijn hermeneutische ideeën ook over de wijze waarop onze lees- en interpretatieprocessen precies verlopen. Hij heeft in dit verband eveneens omstandig geschreven over bijbellexegese.

⁵²⁸ Ik zal voornamelijk een aantal algemene richtingwijzers aanreiken. Een concretere uitwerking over de manier waarop hun ideeën kunnen worden toegepast in concrete onderwijspraktijken (via welk soort opdrachten, werkvormen enz.) is een (meer praktijkgericht) onderzoek op zich.

hijzelf zat vier jaar lang in krijgsgevangenschap. Toch is Levinas' filosofie een onafgebroken poging om aan te geven dat ware vrijheid niet opgaat in eigenbaat, dat de ware aard van de mens niet samenvalt met egoïsme en dat de oorlog niet de vader is van alle dingen (Duyndam & Poorthuis, 2003, p. 8).

Het is onder meer de ethiek van de Bijbel en Talmoed die hem de weg gewezen heeft naar zijn humanisme van de andere mens; niet zozeer als een bijzondere openbaring of een leer die enkel voor gelovigen is bestemd, maar als bron voor zijn denken. Het is echter niet Levinas' filosofie die het onderwerp van deze studie uitmaakt, maar wat ik wel toelichten is zijn visie op de verhouding tussen een filosofisch denken en religieuze tradities; ik wil meer bepaald toelichten hoe dit tot uiting komt in zijn talmoedlezingen en de teksten die hij hierover geschreven heeft. Levinas benaderde het jodendom immers niet zozeer vanuit een louter confessionele invalshoek, maar als modaliteit van humaniteit. Hij onderstreepte trouwens dat het om de *studie* van de Talmoed gaat en stond argwanend tegenover charismatische autoriteit en categorische uitspraken over God (Duyndam & Poorthuis, 2003, p. 107).

De talmoedstudie betekende voor Levinas een herontdekking van zijn joodse wortels, niet alleen als voedsel voor zijn religieuze leven – dat was altijd al zo – maar eveneens als een belangrijke bron voor zijn denken over humaniteit. Hoewel Levinas in Kaunas (Litouwen) geboren is, waar een belangrijk talmoedstudiecentrum gevestigd was, is hij pas op latere leeftijd echt met de Talmoed in aanraking gekomen. Als kind kreeg hij wel lessen Hebreeuws en las hij de Bijbel en de basisteksten van de joodse religie, maar dat gebeurde thuis en niet in een traditionele jesjiva (talmoedschool). Zijn ouders waren sterk gericht op de Russische cultuur en streefden naar culturele integratie. Poesjkin en Dostojevski waren o.a. zijn favoriete schrijvers. Het is later in Frankrijk dat hij via de arts Henri Nerson met de figuur van Chouchani in contact kwam, die een onuitwisbare indruk op hem achterliet: “[E]n soi on n’est pas grand chose, mais à côté de cet homme on n’est rien. Je lui suis extrêmement reconnaissant de ce que j’ai appris chez lui” (Levinas & Poiré, 1987, p. 129). Ook op Elie Wiesel heeft deze talmoedkenner een vergelijkbare indruk nagelaten die Wiesel beschrijft in *De wandelende jood*. Vanaf dat moment zal Levinas zich intensief met de Talmoed bezig houden. Hij nam o.a. deel aan de *Colloques des intellectuels juifs de langue française* waar hij verschillende talmoedlezingen gaf. (Wygoda, 2000; Duyndam & Poorthuis, 2003, pp. 67-69, pp. 107-113).

6.4.0.2.2. Ricoeurs teksthermeneutiek

In lijn met Taylor en Latour stelt ook Ricoeur dat de betekenisvolheid van het religieuze discours pas kan onthuld worden als we de ‘eigen-aardigheid’ ervan bestuderen. Ricoeurs geschriften onderzoeken vele algemene teksthermeneutische problemen, maar doorheen heel zijn oeuvre heeft hij zich ook regelmatig gebogen over de vraag op welke wijze een hermeneutische filosofie kan bijdragen tot de interpretatie van de Bijbel. “[B]iblical hermeneutics is at once a particular

case of . . . general hermeneutics and at the same time a unique case”, zo stelt Ricoeur zelf (1995, p. 46). Ik zal daarom eerst Ricoeurs visie op hermeneutiek in het algemeen beknopt uit de doeken doen om vervolgens te onderzoeken hoe hij dit toepast op bijbelhermeneutiek (cf. infra).

De hermeneutische filosofie van Ricoeur speelt zich af tussen twee polen: de tekst en de interpretatie van de tekst⁵²⁹. Het zijn twee polen die niet zonder elkaar kunnen: de dynamiek die reeds aanwezig is in de tekst wordt tevoorschijn gebracht door de dynamiek van de interpretatie⁵³⁰ (Amherdt, 2011, p. 24). Een tekst moet volgens Ricoeur (1994) worden begrepen als een schakel in de communicatieketen (p. 284): eerst wordt een levenservaring in taal omgezet, zij wordt een schriftelijk (of mondeling) discours; dit schrijven/discours wordt op zijn beurt weer hersteld in een levend woord (*parole vive*) door middel van verschillende taalhandelingen zoals lezen, onderwijzen, preken enz. De nadruk die Ricoeur legt op *parole* en dialoog laat zien dat hij zich – net als Taylor en Latour (cf. infra) – distantieert van een structuralistische opvatting à la de Saussure die taal ziet als een gesloten systeem en “[who] places speech and use in parentheses” (Ricoeur, 2016, p. 95). Binnen de *langue*-benadering van de Saussure is het teken de basiseenheid, dat buiten de tijd staat en in die zin een virtueel karakter heeft. Bij Ricoeur staat het discours centraal, dat volgens hem (1975, pp. 88-100) wordt gekenmerkt door een dialectiek tussen gebeurtenis (*événement*) en betekenis (*sens*). Een discours is dus in eerste instantie een gebeurtenis (1981, p.94): er gebeurt iets wanneer iemand spreekt. Een discours is taal in actie, het speelt zich af in het heden en is tijdelijk. Er is iemand die iets wil uitdrukken, iemand die in taal iets wil zeggen over de wereld ten aanzien van iemand anders.

Als gebeuren (*événement*) is het discours van voorbijgaande aard. Toch gaat het discours niet volledig op in dit gebeurteniskarakter: “What is said is already at a distance from the very act or event of saying” (Ricoeur, 1995, p. 37). Er is in de tekst iets wat kan worden geïdentificeerd en steeds opnieuw worden geïdentificeerd als hetzelfde, wat hij - in ruime zin - de betekenis (*meaning*) noemt (Ricoeur, 2016, p. 129). De afstand die het gezegde inneemt tot het zeggen⁵³¹, impliceert dat het gezegde niet gebonden is aan de vluchtige gebeurtenis van het spreken, het is immers herhaalbaar, het gezegde kan worden doorverteld aan mensen die oorspronkelijk niet bij het gesprek aanwezig waren. Wanneer het discours vervolgens de vorm aanneemt van een geschreven tekst is er opnieuw sprake van distantiatie, die de eerste afstandname completeert. De geschreven tekst verwerft zo een driedubbele autonomie: ten opzichte van de auteur (en

⁵²⁹ Ricoeur (1994) benadrukt dat hij daarmee niet wil zeggen dat alles (slechts) taal is, maar wel dat (religieuze) ervaringen in taal worden uitgedrukt: “[L]a foi est certainement un acte qui ne se laisse réduire à aucune parole, à aucune écriture . . . mais c’est toujours dans un langage que s’articule l’expérience religieuse, qu’on l’entende dans un sens cognitif, pratique ou émotionnel” (p. 282).

⁵³⁰ In deze dynamische opvatting echoot Latours visie dat schrijvers niet zozeer de *creatoren*, maar eerder de *instauratoren* zijn van hun werk (6.4.3.1.4.) en dat de *beings of fiction* ons ‘maken’ (6.4.3.0..).

⁵³¹ “[I]t displays a fundamental characteristic of the very historicity of human experience, namely that is communication in and through distance” (Ricoeur, 2016, p. 93).

diens intenties en psychologie), ten aanzien van de specifieke historische context waarin de tekst is geschreven en tegenover de oorspronkelijke ontvanger tot wie men zich richtte. Dankzij de tekst wordt het gezegde vrijgegeven tot voorbij de grenzen van de wereld van de auteur en zijn taalgemeenschap (Van der Heiden, 2007, p. 287):

The autonomy of the text already contains the possibility that what Gadamer calls the 'matter' of the text may escape from the finite intentional horizon of its author; in other words, thanks to writing, the 'world' of the text may explode the world of the author. (Ricoeur, 2016, p. 101)

De tekst emancipeert zich met andere woorden ten aanzien van zijn auteur en de specifieke historische situatie waarin hij is ontstaan. Hij decontextualiseert zich om nieuwe recontextualisering, andere lezingen mogelijk te maken in de act van het lezen.

Een tekst is voor Ricoeur (2016) ook niet iets wat zomaar is neergeschreven, maar de vrucht van vlijtige arbeid die hij daarom omschrijft als *work/oeuvre* (p. 98). Tijdens dit proces wordt het discours omgevormd tot een verhaal, een gedicht, een essay enz. Het wordt onderworpen aan een soort van codificatie eigen aan een literair genre waardoor het werk een unieke configuratie krijgt. Genres zijn voor Ricoeur (1995) meer dan een classificatie-instrument dat door literatuurtheoretici wordt gehanteerd, zij spelen een rol in de totstandkoming van het discours als werk; daarom omschrijft hij ze liever als *modes of discourse* (p. 37).

We hebben reeds gezien dat Ricoeur zich kant tegen de structuralisten die taal opvatten als een gesloten systeem (*langue*). Daarom is het van belang om de referentiële functie van elk discours te onderstrepen. Er is immers steeds een connectie met een extralinguïstische realiteit. Toch is deze referentiële functie anders naargelang het om een mondeling discours gaat of om een geschreven tekst. In het eerste geval delen de gesprekspartners een spatio-temporeel kader waarnaar ze kunnen verwijzen. In een tekst zijn deze directe aanwijzende en denotatieve eigenschappen verdwenen. De oorspronkelijke referentiemogelijkheden zijn verdwenen, maar om plaats te maken voor "a second order of reference", aldus Ricoeur (1995, p. 42; 1994, p. 287). De tekst refereert naar een wereld die niet onmiddellijk present is, hij spreekt over mogelijke werelden die de lezer kan bewonen (Moyaert, 2014, p. 34)⁵³². Het is net doordat poëtische teksten niet onmiddellijk, op descriptieve wijze verwijzen naar de wereld, dat zij de mogelijkheid openen voor "une référence non descriptive au monde" (Ricoeur, 1994, p. 288).

Ricoeur maakt dus een onderscheid tussen de wereld van de tekst en die van auteur; op gelijkaardige wijze onderscheidt hij ook de wereld van de tekst en die van de lezer:

⁵³² Ricoeur verbindt dit ook aan Heideggers notie van 'in-de-wereld-zijn'. Net zoals het 'wezen' van de mens nooit voor eens en voor altijd vastligt, maar altijd moet worden gerealiseerd – elke persoon heeft steeds de mogelijkheid om zelf zijn bestaan in te vullen – zo omschrijft Ricoeur de interpretatie van deze *second order of reference* ook als "to explicate the sort of being-in-the-world unfolded in front of the text" (Ricoeur, 1995, p. 43).

Par monde du texte j'entends le monde déployé par le texte devant lui, pour ainsi dire, comme l'horizon de l'expérience possible dans lequel l'œuvre déplace ses lecteurs. Par monde du lecteur j'entends le monde effectif dans lequel l'action réelle est déployée au milieu d'un 'réseau de relations', pour employer une expression de Hannah Arendt dans *The Human Condition*. (Ricoeur, 2011, pp. 331-332)

In lijn met deze onderscheidingen die hij aanbrengt, omschrijft hij de taak van de hermeneutiek als volgt: "La tâche de l'herméneutique est d'accompagner l'activité structurante qui part du plein de la vie, s'investit dans le texte et, grâce à la lecture privée et à la réception publique, retourne à la vie" (Ricoeur, 2011, p. 143). Ricoeurs teksthermeneutiek bestaat dus uit drie fases (Ricoeur, 1976, p. 74) die hij omschrijft als een *hermeneutical arc* (2016, p. 123), een boog die gaat van een eerste intuïtief en oppervlakkig begrijpen van de tekst via een kritisch bestuderen van de tekst zelf naar een dieper verstaan van de tekst (1976, p. 75). In een eerste fase probeert de lezer grip te krijgen op de tekst in zijn geheel. Hij benadert daarbij de tekst vanuit zijn eigen verstaanshorizon en vooroordelen. Deze prekritische, wat naïeve fase vat Ricoeur niet negatief op. In tegenstelling tot de verlichtingsdenkers die de strijd aanboden met vooroordelen - in de vorm van hetzij overhaaste oordelen en conclusies die werden gemaakt, hetzij bevooroordeelde standpunten die voortkwamen uit het blindelings volgen van bestaande opvattingen en autoriteiten – rehabiliteert Ricoeur een positievere, constructievere betekenis van het woord vooroordeel. Hij plaatst zich hiermee – evenals Taylor⁵³³ - in de hermeneutische traditie die een vorm van verstaan verdedigt tegenover de verlichtingstraditie van een objectief denken zonder vooroordelen. In het spoor van Gadamer stelt hij: "[P]rejudice is not the opposite pole of a reason without presupposition; it is a component of understanding, linked to the finite historical character of the human being" (Ricoeur, 2016, p. 31). Analoog aan Taylors stelling dat het een illusie is te denken dat we onszelf kunnen begrijpen zonder de betekenis horizonen die deel uitmaken van ons bestaan, zo beweert Ricoeur dat het een modern drogbeeld is dat we een tekst kunnen lezen zonder vooroordelen. Maar, zo vult hij aan en zo belanden we in de tweede fase, de interpretatiehorizon van een lezer is altijd beperkt: "A specific kind of oneness is

⁵³³ Taylor (1985a) spreekt zijn affiniteit uit met de traditie van de post-Heideggeriaanse hermeneutiek (p. 3) waarop hij een beroep doet enerzijds bij het uitwerken van zijn eigen antropologische visie van de mens als een *self-interpreting animal* (cf. 5.2.1.) en anderzijds in de methodologische strijd die hij aangaat met wat hij de naturalistische visie noemt. Al in zijn eerste boek, *The Explanation of Behaviour*, stelt Taylor (1964) dat zijn interesse uitgaat naar de studie van de basiscategorieën waarin de mens en zijn gedrag moeten worden beschreven en verklaard. Hij duidt in dit boek op het beperkte en foute mensbeeld dat de toenmalige mens- en maatschappijwetenschappen en analytisch georiënteerde filosofie overheerste. Tegenover een atomistische en naturalistische visie plaatst hij een sociaal-holistische opvatting en ontwikkelt hij een hermeneutisch concept van het zelf dat hij fundamenteel acht voor de ontwikkeling van het zelf en het morele bewustzijn. Dit concept werkt hij verder uit in zijn latere oeuvre waarbij hij o.a. schatplichtig is aan de Duitse hermeneutische traditie van Dilthey, Heidegger en Gadamer, de latere Wittgenstein, de bewustzijnsfilosofie van Hegel en de taalfilosofie van Herder en Humboldt. Voor de doorwerking van Taylors ideeën in de pedagogische wetenschappen zie bijv. Cuypers, 2009 en 2016.

implied in the act of reading” (Ricoeur, 2016, p. 174). Daarom is er distantie nodig – Ricoeur (1993) spreekt van een *distanciation objectivante* (p. 28) - die de aandacht meer richt op de tekst zelf en zijn ‘anatomie’ om vandaaruit de eerste intuïtieve interpretaties te valideren. Deze afstand is noodzakelijk om te voorkomen dat de hermeneutische boog een vicieuze cirkel wordt, d.w.z. dat de tekst een spiegel wordt waarin de lezer enkel zichzelf bevestigd ziet. Een tekst kan polyinterpretabel zijn, maar dit is geen vrijgeleide voor een *anything goes*-attitude, niet alle interpretaties zijn valide (Ricoeur, 1976, p. 79). Het gaat in deze fase eerder om een tekstinterne benadering waarbij Ricoeur (1993) beroep doet op inzichten uit o.a. de literatuurwetenschap (narratologie, poëtica, intertekstualiteit enz.) en die hij daarom ook wel omschrijft als *exégèse savante*⁵³⁴ (p. 28). De finale betekenis van een tekst ligt ook niet in deze tekstinterne benadering, maar komt tot stand waar de wereld van de tekst en die van de lezer tot slot elkaar opnieuw kruisen: “Elle [la signification d’une narration] advient à l’intersection entre le monde du texte et le monde des lecteurs. C’est surtout dans la *réception* du texte par des lecteurs que la capacité de l’intrigue de transfigurer l’expérience est actualisée” (Ricoeur, 2011, p. 311). In deze laatste fase raakt de hermeneutische boog opnieuw de grond van de levende ervaring (Moyaert, 2014, p. 38), het is de fase van wat Ricoeur *appropriation* noemt, zijn equivalent voor het Duitse woord *Aneignung*, wat betekent dat men zich eigen maakt wat eerst vreemd was (Ricoeur, 2016, p. 147). Het hermeneutische doel van deze ‘toe-eigening’ wordt bereikt wanneer de interpretatie erin slaagt om de betekenis (*sens*) van de tekst opnieuw te actualiseren voor de lezer: “What the interpreter says is a re-saying which reactivates what is said by the text” (Ricoeur, 2016, p. 126). Met deze karakterisering van interpretatie als *appropriation* wil Ricoeur het ‘tegenwoordige’ karakter (*the ‘present’ character*) van het einddoel van de hermeneutische onderneming onderstrepen (p. 121). In deze laatste fase gaat de tekst opnieuw tot de orde van een gebeurtenis (*événement*) behoren: de tekst spreekt tot een publiek dat antwoordt op wat er zich vanuit de tekst aandient.

Brengt deze laatste fase toch niet het gevaar van een soort van narcistische projectie van de lezer met zich mee, zo zou men zich kunnen afvragen. Komt de finale betekenis van de tekst dan toch weer niet tot stand onder de auspiciën van het subject, dat optreedt als de heer en meester van de tekst? Deze aantijgingen worden door Ricoeur als volgt weerlegd. Ten eerste projecteert de tekst een wereld naar de lezer toe en niet andersom; datgene wat de lezer zich toe-eigent is de wereld waarnaar de tekst refereert:

Comprendre n’est pas se projeter dans le texte, mais s’exposer au texte; c’est recevoir un soi plus vaste de l’appropriation des propositions de monde que l’interprétation déploie. Bref, c’est la chose du texte qui donne au lecteur sa dimension de subjectivité. (Ricoeur, 1986, p. 408)

⁵³⁴ Deze *exégèse savante* is een noodzakelijke, kritische fase, benadrukt Ricoeur (1993): “C’est le prix à payer pour que la foi ne soit pas une violation de l’honnêteté intellectuelle” (p. 51).

It [reading] is always a question of entering into an alien work, of divesting oneself of the earlier 'me' in order to receive, as in play, the self conferred by the work itself. (Ricoeur, 2016, p. 152)

Relinquishment is a fundamental moment of appropriation and distinguishes it from any form of 'taking possession'. Appropriation is also and primarily a 'letting-go'. Reading is an appropriation-divestiture. (Ricoeur, 2016, p. 153)

Door zich in te laten met wat zich vanuit de tekst aandient (cf. de *second order* referentiële dimensie van de tekst) ontdoet het ego zich als het ware van zichzelf. De lezer heeft een creatieve rol, maar niet door zelf zomaar iets te verzinnen of in de tekst te leggen, maar door zich te buigen over iets dat buiten hem ligt, namelijk de wereld van de tekst die zich ontplooit. Interpreteren betekent dan dat men het spoor van de tekst volgt totdat zijn referent, de wereld van de tekst, zich openbaart. De wereld van de tekst vereist van de lezer dat hij afstand neemt van zijn eigen vertrouwde wereld en binnentreedt in de wereld van het ongekende en mogelijkere wijs nieuwe perspectieven ontdekt, zijn eigen beperkte horizon verbreedt enz. Een tekst begrijpen, zo zou je kunnen stellen, betekent dat je hem jou laat transformeren (Piercey, 2010, p. 284). Interpreteren is in feite een performatieve activiteit: *in* de interpretatie openen teksten andere, nieuwe werelden voor hun lezers. Onder werelden, zo licht Ricoeur toe, verstaat hij het volgende:

Il [le texte] libère sa référence des limites de la référence ostensive. Pour nous, le monde est l'ensemble des références ouvertes par les textes. Ainsi parlons-nous du 'monde' de la Grèce, non pour désigner ce qu'étaient les situations pour ceux qui les vivaient, mais pour désigner les références non situationnelles qui . . . s'offrent comme des modes possibles d'être, comme des dimensions symboliques de notre être-au-monde. Tel est pour moi le référent de toute littérature: non plus l'*Umwelt* des références ostensives du dialogue, mais le *Welt* projeté par les références non ostensives de tous les textes que nous avons lus, compris et aimés. (Ricoeur, 1986, p. 211)

Deze hermeneutische visie leidt ertoe dat teksten open zijn voor talloze vormen van recontextualiseren en kunnen herschapen worden in een nieuw levend woord: "[L]a reconversion de l'écriture en parole vise à recréer un rapport non identique, mais analogue au rapport dialogal de communication" (Ricoeur, 1994, p. 281).

De bijbelhermeneutiek kan lessen trekken uit de (algemene) filosofische hermeneutiek zo stelt Ricoeur (1986, pp. 138-139). De christelijke theologie heeft altijd de neiging gehad om het gesproken Woord te plaatsen boven de Schrift. Immers, was Jezus - net zoals Socrates - niet eerder een verkondiger dan een schrijver, zo stelt men dan. Toch is het christendom volgens Ricoeur vanaf het begin een exegese. Jezus zelf bijvoorbeeld interpreteerde immers de Thora, Paulus interpreteerde het Christusgebeuren; meer algemeen kan een religieuze ervaring maar

overgebracht worden dankzij woorden die reeds ingeschreven zijn en gebezigd worden in een bepaalde cultuur.

Vanuit een zuiver theologisch perspectief, zo zegt Ricoeur (1995), zullen uitspraken als 'God bestaat' of 'God is almachtig' als statements worden benaderd; vanuit hermeneutisch-filosofisch perspectief men eerder proberen te onderzoeken welke ervaringen mensen er ooit toe hebben gebracht om deze te vertalen in deze woorden (p. 37):

These documents of faith do not primarily contain theological statements . . . but expressions embedded in such modes of discourse as narratives, prophecies, legislative texts, proverbs . . . The first task of any hermeneutic is to identify these original modes of discourse through which the religious faith of a community comes to language. (Ricoeur, 1995, p. 37)

6.4.1.De voorwaarde: de eigenheid van de levensbeschouwelijke mode(s) of existence respecteren

6.4.1.1.*Category mistakes vermijden door de eigenheid van de verschillende modes of existence te omschrijven*

Mijns inziens komen in levensbeschouwelijke vorming drie zaken samen: in de eerste plaats religie, maar ook ethiek en fictie (literatuur of bij uitbreiding kunst). Het zijn echter drie zaken die niet aan elkaar gelijk te stellen zijn – zij vormen drie verschillende *modes of existence* om het in Latours terminologie uit te drukken – maar ze vertonen wel raakpunten. Latour liet ons zien dat de dingen van de wereld niet netjes kunnen worden gescheiden in verschillende domeinen, zoals de Modernen denken, maar dat ze volgens verschillende *modes of existence* bestaan. Op die grond kunnen we religie, fictie en moraal niet laten samenvallen met de domeinen die de Modernen ervoor hebben gereserveerd.

Why do the domains offer such feeble indications as to the nature of what they are thought to contain (they spill over into other domains in all directions and do not even define what they purport to cherish and protect)? (Latour, 2013b, p. 42)

[E]ach mode takes all the others under its protection. For the being of fiction, everything, even nature, even law, even science, is an occasion to aestheticize. But for religion, everything, even organization, even morality, even nature, has no goal but to 'sing the glory of God' . . . this inquiry does not proceed under the reign of any of the domains but under that of the prepositions. (Latour, 2013b, p. 481)

Aangezien de rollen die aan kunst, religie en moraal worden toegekend, vaak voor de nodige verwarring zorgen en tot *category mistakes* leiden, is het van belang om de verschillen, maar ook de raakpunten tussen deze verschillende *modes of existence* uit te doeken binnen levensbeschouwelijke vorming. Ook het onderscheid met andere *modes of existence* zoals [REF] (wetenschap) is van belang, maar dit hebben we in deel III al uitvoerig uit de doeken gedaan.

Het uitklaren van *category mistakes* heeft niet als doel om iets te devalueren – zij het wetenschap, religie, fictie... - wel de verschillen en daardoor ook de waarde van elk van deze verschillende *modes of existence* meer tot hun recht laten komen en om te laten zien hoe ze in bepaalde opzichten met elkaar verbonden zijn en samenwerken. Pas dan kunnen leerlingen zich er ook beter toe verhouden.

6.4.1.1.1. De relatie tussen ethiek en religie

Ethiek en religie zijn niet aan elkaar gelijk te stellen. Door het gebruik van termen als ‘moreel-spiritueel’ zou de indruk kunnen worden gewekt dat ik moraal en religie/spiritualiteit⁵³⁵ als quasisynoniemen gebruik. Hoewel er een innige relatie bestaat tussen beide, mogen ze niet met elkaar worden verward. Zo leidt religie niet per se tot ethisch betere mensen en ethisch goede mensen zijn niet noodzakelijkerwijs ook religieuze mensen. In het algemeen zou ik willen stellen dat *in het algemeen* ethiek – in haar brede opvatting - wordt versterkt door levensbeschouwelijke tradities (De Dijn, 2006, p. 88). Dit sluit mijns inziens tevens aan bij Taylors visie: als we onze morele idealen en wensdromen in praktijk willen brengen en willen volhouden, dan kan dit volgens hem alleen maar slagen wanneer we ons aangesproken voelen door de diepste bronnen – die niet per se theïstisch hoeven te zijn - waaruit we kracht putten om die ons vernieuwen als personen, zou Latour zeggen.

Onder invloed van de pluralistische moderne samenleving wordt doorgaans een smalle of minimale ethische positie ingenomen die het vreedzaam samenleven van verschillende ethisch-levensbeschouwelijke opvattingen naast elkaar moet mogelijk maken. Enerzijds houdt dit in dat burgers akkoord gaan met dezelfde minimale morele regels en principes (cf. ‘overlapping consensus’⁵³⁶), die vaak zijn gegoten in een juridische vorm (bv. vrijheid van meningsuiting); anderzijds stelt deze smalle ethische visie elk individu in staat om zijn/haar eigen ideaal van het goede leven te volgen op voorwaarde dat dit de ander niet schaadt.

⁵³⁵ Ook religie en spiritualiteit kunnen niet synoniemen worden gebruikt.

⁵³⁶ De term is afkomstig van Rawls die tot een gemeenschappelijke consensus over mensenrechten tracht te komen door alle metafysische, religieuze en levensbeschouwelijke elementen in het publieke debat hierover te weren. Ook Taylor is voorstander van een consensus omtrent de waarden en basisprincipes waarop een seculiere samenleving is gestoeld, maar onderstreept het belang van wat hij het tweede niveau van de (levensbeschouwelijke) rechtvaardiging noemt.

Deze smalle ethische visie sluit het hebben van een brede ethische visie niet uit (De Dijn, 2006, p. 78; Maclure & Taylor, 2010). De brede opvatting van ethiek is nauw verbonden met concrete verhoudingen die wij tot onszelf en onze omgeving aannemen. Ethisch leven gaat hier uit van een ethos, zo stelt Taels (1995, p. 51), een concreet engagement en een houding van appelleerbaarheid. Hier staan 'brede of dikke' concepten centraal zoals dankbaarheid, waardigheid, eerbaarheid enz. Het raakt aan wat Taylor 'fullness' noemt, iets waar we diepe achting voor hebben en wat we respecteren (cf. 5.2.2.5.). De Dijn (2006) spreekt in dit verband over "fundamentele symbolische onderscheidingen" (p. 79 e.v.) die samenhangen met de manier waarop we bepaalde zaken verschillend evalueren (bv. juist-verkeerd, verdienste-tekortkoming; cf. Taylors 'strong evaluations'). Het niet respecteren van deze symbolische onderscheidingen kan ons schokken: foltering of geweld op gevangenen, kinderen, vrouwen, seksuele agressie enz. Men zou dit eveneens kunnen afkeuren vanuit een smal ethische schadebeginsel, maar vanuit een breed ethisch perspectief gaat het om een soort van onverzoenbaarheid met de eer of waardigheid van iets of iemand⁵³⁷. Het gaat hierbij niet alleen om het verminderen van pijnlijke of minder fijne ervaringen of het vermeerderen van aangename belevenissen, maar ook 'zinvolle' ervaringen. Het respect voor de natuur en het willen beschermen van bijvoorbeeld biodiversiteit is dan niet louter ingegeven door de angst dat onze eigen voedselproductie in gedrang komt door het verdwijnen van bestuivers zoals bijen, maar ook door de inherente waarde die we toekennen aan de natuur.

Terugkomend op de vraag naar het verband tussen ethiek en levensbeschouwingen kunnen we deze relatie op twee manieren typeren. Ten eerste staan moreel aanvoelen of ethische overtuigingen vaak in relatie met of in het verlengde van al dan niet geëxpliciteerde levensbeschouwelijke opvattingen, d.w.z. achterliggende ideeën over de mens, de wereld en God en hun onderlinge relatie. Deze wortelen in een (religieuze en/of filosofische) traditie die fungeert als bron van zingeving en als kader waarbinnen antwoorden kunnen worden gezocht. Bepaalde ideeën die in het ethische discours reeds aanwezig zijn, krijgen in het levensbeschouwelijke domein een verdere uitwerking⁵³⁸. Daarnaast kunnen levensbeschouwingen volgens De Dijn (2006) ook steun bieden bij de ethische onderneming (pp. 90-91). Geconfronteerd met onze eigen zwakheid, tragische morele dilemma's of wanneer goedheid en geluk toch niet hand in hand blijken te gaan (de contingentie en de kwetsbaarheid

⁵³⁷ Het onderscheid kan misschien duidelijk worden gemaakt met het niet begraven of onteren van de doden. Strikt genomen zou je kunnen stellen dat je een lijk geen pijn of schade meer berokkent; toch zal de overgrote meerderheid van de mensen voelen dat hier iets niet klopt, dat de schroom en het respect die we zouden moeten hebben ten aanzien van een dood lichaam, hier met de voeten worden getreden.

⁵³⁸ Het ethische appel om respect te hebben voor de natuur kan een levensbeschouwelijke bedding krijgen door bijvoorbeeld het Bijbelse beeld van een God die met de hele werkelijkheid verbonden is, die niet tegenover of boven de aarde staat, maar er nauw mee verbonden is. Trees van Monfoort (2019) wijst er in dit verband op dat in de Bijbel vaak vrouwelijke beelden voor God worden gebruikt (p. 140). Scheppen wordt bijvoorbeeld voorgesteld als baren, wat duidt op een innige band.

van het bestaan)⁵³⁹, kunnen levensbeschouwingen helpen om met deze ervaringen op een zinvolle manier om te gaan.

De specificiteit van religie is er dan vooral in gelegen om terug nabijheid te stichten of de relatie tussen mensen onderling of met de werkelijkheid, die eventueel verstoord is geraakt, (opnieuw) te transformeren (cf. 5.6.3.3.). (Breed) ethisch denken en de levensbeschouwelijke opvattingen die ermee verbonden zijn, kunnen nooit worden herleid tot een set van eenduidige regels en wetten. Voor elke tijd, elke situatie zal een nieuwe interpretatie of herbronning noodzakelijk zijn⁵⁴⁰ (cf. 5.6.3.5.2.2.3.). Levensbeschouwingen kunnen bovendien ook negatieve effecten hebben op de ethiek, bijvoorbeeld in de vorm van excessief moralisme of fanatisme (zie in dit verband Taylors kritiek op religieus denken dat valse zekerheden en polarisatie creëert: 5.6.3.1.2.1.⁵⁴¹) en op wat hij *code fetichism* en *nomolatri* (5.6.3.1.3.1.) noemt). Ook Latour ([REL • MOR], AIME-website) wijst erop dat religie en moraal vaak tot misvattingen in de vorm van moralismen hebben geleid. Moralistische ontfaarzingen op vlak van zowel ethiek als religie zijn gevaarlijk en kunnen leiden tot allerlei vormen van fundamentalismen. Moralisme gaat uit van een stabiele orde en schakelt daarmee de voortdurende beweging van *reprise* uit - nochtans een inherente eigenschap van moraliteit. Moraal krijgt alsof meer het karakter van een onpersoonlijke constatering: 'men'⁵⁴² doet het ene wel en het andere niet. Het is weinig reflectief van aard. Vanuit een beduchtheid dat de gevonden orde wordt verabsoluteerd, heropent [MOR] immers voortdurend – geval per geval - de interpretaties over de hiërarchie en de middel-doelrelatie tussen actoren (cf. 5.2.2.4.).

Ook levensbeschouwelijke vorming is meer gericht⁵⁴³ op het ontwikkelen van moraliteit. Moraliteit is persoonlijk van aard, het gaat uiteindelijk om mijn verantwoordelijkheid, *mijn*

⁵³⁹ Zoals reeds gezegd is brede ethiek gebonden aan concrete personen en situaties; het gaat om een manier van leven en handelen en de inzichten en emoties die daarmee samenhangen. Daarom is zij per definitie broos en steeds getekend door onzekerheid. De tragiek van een foutieve keuze of een verkeerde houding kan nooit bij voorbaat worden uitgesloten.

⁵⁴⁰ Het reeds genoemde boek van Trees van Montfoort, *Groene theologie*, is hiervan een goed voorbeeld. Hierin wordt het mensgerichte wereldbeeld, waarin de mens centraal staat in de schepping en heerser is over de natuur, bijgesteld met een andere lezing van de Bijbelse traditie waarin niet de mens centraal staat, maar Gods liefde voor heel de schepping. De encycliek *Laudato si* van paus Franciscus getuigt hiervan evenzeer.

⁵⁴¹ Taylor (1989) verwijst in dit verband o.a. naar het latere werk van Foucault waarin deze wijst op de wijze waarop verheven spirituele en ethische idealen vaak verweven zijn met uitsluitingen en relaties van overheersing (p. 518).

⁵⁴² Het doet denken aan wat Heidegger 'het Men' (das Man) noemt. In realiteit, in de alledaagsheid is de mens niet vrij, constateert Heidegger. In de alledaagsheid gaat de mens immers op in het leven zoals men het leeft, 'zoals het hoort'. Het Men ontlast de mens, maar ontnemt tegelijkertijd haar individuele verantwoordelijkheid. De vraag 'hoe moet ik leven?' komt in de alledaagsheid meestal niet ter sprake.

⁵⁴³ In het huidige onderwijskundige denken moeten de doelen die je stelt ook weerspiegeld zijn in de evaluatie. Toch lijkt het me niet wenselijk te zijn om de moraliteit van leerlingen te evalueren. Onderwijs is meer dan datgene wat binnen de gesloten cirkel van doelen-inhouden/werkvormen-evaluatie of afvinkbare competentielijsten valt. Zie ook Biesta (2015).

geweten, *mijn* vermogen om gevoelig te worden voor wat me omringt en om ernaar te handelen. Taels (2016) wijst er in dit verband op dat moraliteit “méér is dan de verinnerlijkte wet van de anderen” (p.1,8). Zij overstijgt het niveau van de (gemeenschaps)moraal. Moraliteit is reflexiever van aard. Vooruitgang in moraliteit ontstaat net vaak wanneer heersende zeden in vraag worden gesteld.

6.4.1.1.2. De rol van kunst en fictie en hun relatie met religie en moraal

Het is misschien verwonderlijk dat fictie - of meer algemeen kunstwerken of artistieke entiteiten (*beings*) - ook wordt verbonden met religie/levensbeschouwing en moraal en zodoende een plaats krijgt binnen levensbeschouwelijke vorming. Toch worden door Latour en Taylor deze elementen ook met elkaar in verband gebracht, zij het dat zij moraal, religie en kunst zeker niet aan elkaar gelijk stellen.

Het is uiteraard niet de bedoeling om in het kader van deze studie de verschillende visies op de deze kwestie uit de doeken te doen en met elkaar te vergelijken. Voor ons is vooral van belang welke rol Latour en Taylor zien weggelegd voor fictie, literatuur of de kunsten in het algemeen. Uitgangspunt is eerder dat [REL], [MOR] en [FIC] – net als andere *modes of existence* trouwens - manieren zijn om dingen publiek te maken, om over dingen te spreken, maar wel met de juiste tonaliteit.

In de onderstaande onderdelen zal ik op de onderlinge verbanden en verschillen nog terugkomen, maar ik zou hier alvast een paar algemene bedenkingen willen formuleren. Eerst zou ik willen ingaan over de band tussen fictie en moraal.

6.4.1.1.2.1. De relatie tussen fictie en moraal

Sommigen lijken een directe relatie te ontwaren tussen het lezen van (bepaalde) boeken en het komen tot bepaalde inzichten om op die manier een beter mens te worden⁵⁴⁴. Vaak wordt daarbij gefocust op de inhoud van literaire werken. Ik heb er reeds op gewezen dat morele vorming niet zozeer moet worden opgevat als een socialisatie in de heersende zeden, regels en gebruiken die in een gemeenschap gangbaar zijn en die leerlingen zouden moeten kennen om ze vervolgens gedachteloos toe te passen in hun eigen leven. Op gelijkaardige wijze moet de rol

⁵⁴⁴ Zo veroordeelde in 2012 politierechter Peter D'Hondt een wegpiraat o.a. tot het lezen van *Tonio*, een roman van A.F.Th. van der Heijden, waarin de auteur het verdriet en het rouwproces na het verlies van zijn zoon tijdens een verkeersongeluk beschrijft. Ook in Turkije en de Verenigde Staten werden mensen al veroordeeld tot o.m. het lezen boeken. De precieze effecten van wat je leest, zijn veel minder voorspelbaar en stuurbaar dan sommigen graag geloven (Verheyen, 2019, p. 5).

van fictie in levensbeschouwelijke vorming ook niet worden opgevat als het lezen van een reeks boeken waarin een aantal leefregels of navolgenswaardige voorbeelden besloten liggen.

De relatie tussen moraal en literatuur houdt filosofen al lange tijd bezig. In *Contingency, Irony, and Solidarity* argumenteert Richard Rorty (1989) bijvoorbeeld dat lezen een belangrijke rol speelt in onze morele ontwikkeling omdat bepaalde literaire werken ons bewust maken van ons vermogen tot wreedheid en andere zorgwekkende eigenschappen. Martha Nussbaum stelt dan weer dat je door te lezen je verbeeldingskracht en empathisch vermogen ontwikkelt en dat bepaalde literatuur iets kan leren over het goede leven (bv. Nussbaum, 1995). Meer nog, literatuur – en bij uitbreiding de kunsten en de geesteswetenschappen – heeft een politieke waarde en moet daarom ook een belangrijke plaats krijgen in het onderwijs (Nussbaum, 2011). Literatuur kan ons meer vertellen dan over de complexiteit van de mens en de werkelijkheid, kan actoren (zowel menselijke als niet-menselijke) actoren (terug) een stem geven. Toch moeten we oppassen dat we literatuur niet reduceren tot morele lessen die ons *linea recta* zouden leiden naar een beter leven, zoals Nussbaum (1995) bijvoorbeeld lijkt te suggereren wanneer ze spreekt over “a cause of better ways of living” (p. 38). Niet alleen zou dit de gelaagdheid van het werk teniet doen, dergelijke visie lijkt literaire teksten ook te zien als objecten die een aantal betekenissen en boodschappen bevatten die men eruit kan halen zoals flesjes uit een krat. Teksten zijn dan containers die een set boodschappen en lessen herbergen die op zichzelf staan, onafhankelijk van de lezer (Piercey, 2010, p. 282). Dit zou de lezer de mogelijkheid ontnemen om zelf opnieuw op zoek te gaan naar de betekenis die een werk zou kunnen hebben. Het is de taak van de lezer om datgene wat in de tekst gezegd wordt, tot zich te laten spreken en het in verbinding te brengen met wat zich elders, buiten de tekst, voor haar of hem aan betekenis aandient (cf. de hermeneutiek van Ricoeur en Levinas). Dergelijke reductie van fictie zou ook haaks staan op de pedagogische vrijheid die we in de school voorop stellen. We moeten kinderen en jongeren immers geen God of morele voorschriften meegeven, maar hun vooral middelen geven om hiernaar zelf op zoek te gaan.

Wir geben Euch keinen Gott, denn Ihr müßt ihn selbst in der eigenen Seele suchen, im einsamen Kampf . . . Wir geben Euch eins: Sehnsucht nach einem besseren Leben, welches es nicht gibt, aber noch einmal geben wird, ein Leben der Wahrheit und Gerechtigkeit. (Korczak, 1979, p. 138)

6.4.1.1.2.2. De relatie tussen fictie en religie

Religie en kunst waren in oorsprong vaak sterk met elkaar verbonden. Picturale afbeeldingen, rituele kleding, instrumentale en vocale muziek, danspraktijken en/of poëtisch-mythische verhalen komen in alle godsdiensten voor. Kunstwerken hadden vaak een sacrale functie. In vele culturen kennen muziek, picturale kunsten en mythologische teksten, die zich later als kunstvorm verzelfstandigd hebben, hun oorsprong binnen een religieuze context (Arts, 2007,

p.13). Vele religieuze teksten hebben ook expliciet literaire kenmerken: in de Bijbel hebben we bijvoorbeeld de poëzie van de psalmen, hymnen, parabels, paradoxen enz. Een groot stuk van de kunstgeschiedenis bestaat bovendien uit pogingen – schilderijen, beeldhouwwerken, bouwwerken, films enz. - om het religieuze woord te vernieuwen. De grenzen – die wij toch zo graag trekken – tussen kunst en religie zijn trouwens niet altijd zo duidelijk: er zijn kunstwerken die niet expliciet religieus zijn, maar die toch een religieus-morele lading hebben.

Dat poëzie/literatuur een band heeft met religie, lijkt de etymologie van het Latijnse *religio* te suggeren. Enerzijds wordt gedacht aan *religare*, ‘opnieuw verbinden’; anderzijds aan *relegere*, ‘herlezen, weer opzoeken’ (Ernout & Meillet, 2001, p. 569). Kenmerkend voor literatuur en kunst is dat niet de referentiële, maar de poëtische functie voorop staat (cf. infra 6.4.3.1.1.1.). Verderop in dit onderzoek ga ik hier nog dieper op in (6.4.3.), maar laat ik voorlopig stellen dat het noch kunst noch religie te doen is om de direct voorhanden realiteit op neutraal-descriptieve wijze te beschrijven zoals een wetenschapper dit doet. In het gedicht *De landmeter* thematiseert Rutger Kopland net dit onderscheid. De landmeter, de accuraat metende en minutieus rekende mens, kijkt met een professionele blik naar een landschap waardoor later wellicht een straat aangelegd wordt voor een nieuwe verkaveling. Niets van wat zijn opdracht aanbelangt, ontgaat zijn blik, maar intussen heeft hij niets gemerkt van de schoonheid van de omgeving, die een dichter of kunstenaar mogelijkerwijs wel zou getroffen hebben. De ‘kijk’ van de landmeter is eenzijdig, voor sommige zaken heeft hij geen oog.

De landmeter

Het is niet alleen onverschilligheid, in zekere zin
is het misschien zelfs wel liefde die hem dwingt,
er is geen paradijs zonder rentmeester.

Hij is gelukkig met het landschap, maar gelukkig
met het zoeken, coördinaten wijzen hem zijn onzichtbare
plek, zijn utopie is de kaart, niet de wereld.

Hij wil weten waar hij is, maar zijn troost is
te weten dat de plek waar hij is niet anders bestaat
dan als zijn eigen formule, hij is een gat in de vorm van

een man in het landschap. Met de grenzen die hij
trekt, scherper en duidelijker, vervagen het gras
en de bomen en alles wat daar leeft, lijdt en sterft.

Het is heel helder om hem heen, alles is waargenomen.

(Rutger Kopland, 1988, p. 58)

Eerder gaat het bij literatuur erom dat er iets op net een andere wijze te zien is, waarmee beide etymologische verklaringen samenkomen: net door literatuur te schrijven of te lezen worden

we vaak opnieuw verbonden met iets dat aan onze aandacht en zorg was ontsnapt, worden we opnieuw aan het denken gezet over iets waar we anders niet bij zouden blijven stilstaan, krijgen we perspectieven aangereikt die nieuwe horizons openen. Dankzij de taal van kunst 'zien' we bepaalde dingen, opnieuw, anders, vernieuwd, zij geeft de mens 'oog' voor bepaalde zaken. Woorden geven aan de dingen is een bestaan geven aan de dingen:

Achter de vindplaats van het woord
legt zich de wereld in mij open.

(Herwig Hensen, geciteerd in Van de Perre, 1990, p. 121)

Of nog in de woorden van Paul Valéry:

Une œuvre d'art devrait toujours nous apprendre que nous n'avons pas vu ce que nous voyons. (Valéry, 1957, p. 1165)

Het gaat in kunst en religie – vaak, niet altijd – om een manier van kijken die onze manier van denken en handelen, onze manier van zijn kan veranderen.

Wie een literaire tekst leest - al dan niet religieus - doet dit niet als een leeg blad. Iedere mens heeft een voorgeschiedenis, kennis, ervaringen, gevoelens die we voordien reeds hebben opgedaan, die in belangrijke mate bepalen of en hoe bepaalde teksten ons treffen of we ontvankelijk zijn voor wat ze ons te vertellen hebben. Lezen – of het nu gaat om literatuur, kunstwerken of religieuze teksten - gebeurt niet vanzelf. Het vraagt om een inspanning. Heel wat verhalen gebruiken beelden en metaforen die vreemd aandoen, kijken tegendraads naar de werkelijkheid. Uiteraard is dit niet voldoende, is dit mogelijkwerijs maar een startpunt, maar het bestuderen van deze teksten, de literaire technieken, beelden, thema's, genres enz. die erin gehanteerd worden, kan ons toegang verlenen tot de culturele erfenis die aan ons door vorige generaties wordt overgedragen. De studie ervan, die trouwens niet alleen een cognitieve aangelegenheid is - lezen vraagt immers ook om ontvankelijkheid en overgave, tijd nemen om zich in te leven, om beelden open te breken, het leven open te breken – is daarom mijns inziens een belangrijk onderdeel van levensbeschouwelijke vorming.

6.4.1.2. *Het eigensoortige karakter van het levensbeschouwelijke denken*

6.4.1.2.1. Kritisch denken: een epistemologische en historische kwestie?

Kritisch denken is een van de '21st century skills' en tegenwoordig een populair thema in onderwijsmiddelen. Meestal wordt kritisch denken enerzijds gezien als een epistemologische kwestie van kennis, argumentatie en rationaliteit. Harvey Siegel (1997) bijvoorbeeld, een van de leidende stemmen in de theorievorming hierover vandaag, stelt dat kritisch denken vooral een zaak is van "proficient assessment of reasons" (p. 14), d.w.z. het ontwikkelen van de epistemische skills om over de juistheid van onze redeneringen en argumenten te kunnen oordelen.

In het LEF-programma wordt deze kritische houding vertaald in een pleidooi voor een bestudering van levensbeschouwingen vanuit een religiewetenschappelijk perspectief, een benadering "gebaseerd op kritisch en vrij onderzoek" (Loobuyck, 2014, p. 60). Het LEF-programma stelt o.a. de volgende doelstellingen voorop: het verschaft leerlingen "*informatie over de levensbeschouwelijke wortels van onze samenleving*", "*de voorlopig beste kennis over [nadruk toegevoegd] de mens, de (leef)wereld en het samenleven*" (p. 72). 'De beste kennis' gaat ook op voor onderwerpen als godsdienst, levensbeschouwing en ethiek zodat jongeren "op basis van *adequate informatie* zelf leren nadenken over hun moraal en levensbeschouwing" (p. 59).

Ik wil de merites van dit type van kritisch denken en dit soort van informatie niet ontkennen, maar het is onvoldoende als men recht wil doen aan het denken dat mijns inziens geactiveerd wordt in levensbeschouwelijke vorming. Het soort kritisch denken dat Siegel en Loobuyck voor ogen hebben, wordt veelal gezien als een epistemologische affaire, die in haar moderne verschijningsvormen de nadruk legt op – grofweg gesteld – de ratio als bron van kennis (d.m.v. rationeel-onthecht denken alleen kunnen we de waarheid van de werkelijkheid achterhalen), of op de empirische informatie die we van buiten uit tot ons nemen. Het is een epistemologische opvatting die zowel door Taylor als Latour wordt gekritiseerd (cf. supra): omwille van de scheiding (bifurcatie) die zij aanbrengt tussen het besloten innerlijk van de menselijke ratio en de materiële buitenwereld; omwille van de reductie van die aspecten van de werkelijkheid die buiten dit moderne wetenschappelijk-epistemologisch kader vallen.

6.4.1.2.2.Aspecten van levensbeschouwelijk kritisch denken

Hoewel de eigenheid van het levensbeschouwelijke, reflexieve denken nog meer uitvoerig zal worden besproken (cf. 6.4.2. en 6.4.3.), wil ik toch reeds een paar aspecten ervan aanhalen.

6.4.1.2.2.1.Reflexief-levensbeschouwelijk denken is van een andere orde dan kritisch-wetenschappelijk denken

Empirisch-wetenschappelijke vormen van kritiek zijn eigenlijk een ongeoorloofde uitbreiding van een typisch wetenschappelijke werkwijze (Burms, 1992, p. 48)⁵⁴⁵. Om over de deugdelijkheid van een wetenschappelijke hypothese te oordelen, moet deze getoetst worden: er moet worden nagegaan of de hypothese klopt, dat wil zeggen of ze niet door de feiten wordt betwist. Er zijn echter ook vormen van reflectie die niet met deze idee van toetsing verbonden zijn. De reflectieve taal die zich in het hermeneutisch-metafysische denken van levensbeschouwelijke vorming ontplooit, is nooit louter wetenschappelijk-argumentatief, maar wil ook iets tegenwoordig stellen, tonen, laten spreken (cf. zie verder infra). Het kritisch denken dat zich in de moreel-religieuze sfeer afspeelt, kan enkel maar gebeuren binnen een bepaalde cultuur en traditie. Kritiek kan het niet zonder die traditie stellen, zo zegt De Kesel (2010, p. 195). Kritiek ontwikkelt zich binnen een ruimte waarbinnen ankerpunten zijn aangebracht (Taylors betekenis-horizon). Kritiek bevindt zich op de oscillerende grens tussen de traditie en de vernieuwende vrijheid van het subject in.

6.4.1.2.2.2.Reflexief-levensbeschouwelijk denken stelt zaken zorgzaam aanwezig

Nu heeft kritisch denken (in Siegels opvatting) zeker zijn merites en verdient het ook zijn plaats in het onderwijs, maar het vertoont ook lacunes of heeft de neiging om meer verbindende dimensies te veronachtzamen. Het is er Taylor en Latour net om te doen om de complexiteit en rijkdom van de realiteit en van ons aanwezig zijn in de werkelijkheid beter te articuleren. Een vak als levensbeschouwelijke vorming waarbij mensen en dingen (terug) aanwezig worden gesteld ([REL]), met de nodige scrupule worden bekeken ([MOR]) kan hierin een belangrijke rol spelen.

Etymologisch gezien komt het woord 'kritiek' van het Griekse κριτικός en duidt het op de bekwaamheid om te onderscheiden en te oordelen. Het zou van medische oorsprong zijn en verwijzen naar het moment in de evolutie van een ziekte dat een beslissing vereist (*krisis*) (Clair,

⁵⁴⁵ Er zijn ook wetenschapsfilosofen die ook anders over empirisch-wetenschappelijk onderzoek spreken (bv. Stengers en Latour).

2012). De fase van een ziekte op een moeilijk, beslissend moment wordt ‘kritiek’ genoemd. De arts die dit moment weet op te sporen en verstandig weet in te grijpen in deze klinische evolutie, die een juiste diagnose weet te stellen, die de prognose op het juiste moment weet te beïnvloeden, is van cruciaal belang. Eerder dan met betwisting – de moderne invulling – heeft kritiek te maken met een zorgvuldig en zorgzaam⁵⁴⁶ afwegen van verschillende factoren. ‘Critici’ spreken in dit opzicht geen oordeel uit volgens vooraf vastgestelde en onveranderlijke criteria, maar bekijken telkens opnieuw eerst de zaak aandachtig om de juiste onderscheidingen te kunnen maken. Dit geschikte moment, dat te baat moet worden genomen was volgens de overlevering de *kairos* (Clair, 2012). Hermesen (2014) wijst erop dat *kairos* niet alleen duidt op het juiste ogenblik om tot nieuwe inzichten te komen en de juiste beslissingen te nemen, maar ook op het zoeken naar een rechtvaardige levenswijze en morele levenskunst die de juiste maat in alles zoekt, een *modus vivendi* (p. 17) (cf. infra 6.4.2.2.4.). Het is een houding die tot de 16^e eeuw in zwang was, maar die nadien met de verlichting verdween⁵⁴⁷.

In plaats van religie vanuit een modern en onthecht perspectief weg te zetten als onkritische hersenspinsels, kunnen religie en moraal gezien worden als elementen die bijdragen tot een zorgvuldig bekijken en zorgzame afweging van de dingen. Religieus-morele taal heeft immers een transformerend vermogen, zij kan een verschuiving teweeg brengen in de manier waarop we dingen gewoonlijk benaderen⁵⁴⁸.

6.4.1.2.2.3. Van kritische afstand naar kritische nabijheid: levensbeschouwelijke vorming als onderdeel van een ruimer ‘politiek’ project

‘Critique ran out of steam’, zo luidde het verdict van Latour in een bekend artikel uit 2004. Kritische denkrichtingen hebben hun verdiensten gehad, maar ze voldoen niet meer (Latour, 2010d, p. 474). Nu richtte Latour al langer zijn pijlen op allerlei vormen van kritiek, iconoclasm en deconstructie. Reeds in *Nous n’avons jamais été modernes* (1991, p. 13) spreekt hij over de crisis van de kritiek die hij onderbrengt in drie soorten: naturalisatie, socialisatie en deconstructie. Hij verbindt deze drie vormen – enigszins haastig, zo geeft hij toe – met

⁵⁴⁶ Maria Puig de la Bellacasa (2011) stelt voor om Latours concept van ‘matters of concern’ te vervangen door ‘matters of care’, omdat dit laatste een sterkere affectieve en ethische connotatie heeft: “We can think on the difference between affirming: ‘I am concerned’ and ‘I care’. The first denotes worry and thoughtfulness about an issue as well as the fact of belonging to those ‘affected’ by it; the second adds a strong sense of attachment and commitment to something. Moreover, the quality of care is more easily turned into a verb: *to care*. One can make oneself concerned, but ‘to care’ more strongly directs us to a notion of material doing” (pp. 89-90).

⁵⁴⁷ Latere denkers zoals Heidegger, Ernst Bloch en Walter Benjamin hebben dan weer terug aandacht voor de figuur van Kairos.

⁵⁴⁸ Latour noemt dit een kairotisch moment (cf. 5.6.3.5.3.5.).

Changeux⁵⁴⁹, Bourdieu en Derrida. Telkens is er volgens Latour de neiging om de werkelijkheid te reduceren tot een dominante verklarende factor, of het nu hersenprocessen, machtsmechanismen of een spel van voortdurend verschuivende betekenissen zijn. De complexe netwerken waarin we ons bevinden (cf. 5.3.2.), zorgen er echter voor dat we niet langer op dergelijke reducerende manier tewerk kunnen gaan: “Pas un élément qui n’y soit à la fois réel, social et narré” (Latour, 1991, p. 15). Het is daarom ook dat kritiek – in deze vorm - zijn beste tijd heeft gehad. Latour wil hiermee de inzichten van deze oude vormen van kritiek niet zomaar wegzetten, wel wil hij een soort van “level playing field” (Latour, 2013b, p. 143) creëren waarin verschillende actanten en *modes of existence* een plaats krijgen. Zo wil hij bijvoorbeeld de bevindingen van de empirische en exacte wetenschappen niet wegwuiven, zoals sommigen van zijn critici beweren, maar ze wel op hun juiste waarde schatten, d.w.z. als [REF] (cf. 5.4.2.1. en 5.6.3.5.2.1.2.): “The question was never to get *away* from the facts, but *closer* to them, not fighting empiricism but, on the contrary, renewing empiricism” (Latour, 2004a, p. 231). Bovendien, zo gaat hij verder, laat de werkelijkheid zich niet enkel begrijpen d.m.v. *matters of fact* - zij geven slechts een partieel beeld; onze ervaring van de werkelijkheid is rijker dan dat. Daarom is hij op zoek gegaan naar een manier die de dingen benadert als *matters of concern*, “another descriptive tool that deals this time with matter of concern and whose import then will no longer to be debunk but to protect and to care” (Latour, 2004a, p. 232) (cf. 5.5.2.5.).

Hij pleit er dus voor om een ‘critique that debunks’ te vervangen door een ‘critique that assembles’: “Is not critical the one who debunks, but the one who assembles . . . Is not critical the one who lift the rugs under the feet of the naïve believers, but the one who offers to the participants the arenas in which to gather” (Latour & Sanford, 2003). In feite is de hele ‘diplomatieke’ onderneming van AIME gericht op de ontwikkeling van een ‘compositie’. In zijn *Attempt at a “Compositionist Manifesto”* (Latour, 2010d) maakt hij duidelijk dat hij niet zozeer wil deconstrueren, maar tot een nieuwe configuratie wil komen met de brokstukken (*ruins*) die de traditionele kritiek heeft achtergelaten.

It has been necessary to move from iconoclasm to what I have called iconoclash – namely, the suspension of the critical impulse, the transformation of debunking from a resource (the main resource of intellectual life in the last century, it would seem), to a topic to be carefully studied. While critics still believe that there is too much belief and too many things standing in the way of reality, compositionists believe that there are enough ruins and that everything has to be reassembled piece by piece. (Latour, 2010d, pp. 475-476)

Zijn manifest is een oproep om *manifest* proberen te maken wat het betekent om zich te ontwikkelen (*to progress*), niet vanuit een roekeloos vooruitgangsgeloof dat alles sneller kan en

⁵⁴⁹ Jean-Pierre Changeux is een Franse neurobioloog. Hij stelt dat ethiek een radicaal lichamelijke basis heeft en dus een natuurlijk, biologisch gegeven is. Zie bijvoorbeeld zijn *Les fondements naturels de l'éthique*, 1993.

moet gaan, maar net vanuit een behoedzaam- en bedachtzaamheid. Om deze houding te benoemen munt hij het woord *compositionism*. Hij verwijst hierbij naar de etymologische oorsprong van het woord, nl. het Latijnse *componere* ('samenstellen'). Vanuit zijn relationeel netwerkdenken legt Latour net de nadruk op het zorgvuldig samenstellen, 'componeren' van verschillende dingen, maar met respect voor hun heterogeniteit. In de *Inquiry* spreekt hij, verwijzend naar hun etymologische oorsprong⁵⁵⁰, over categorieën niet zozeer als klassen om onderscheidingen aan te brengen (zoals in Aristoteles' classificatiesysteem), maar eerder als manieren om over de dingen te spreken in de juiste toon door telkens de juiste interpretatiesleutel te kiezen (cf. 5.1.1.4.), "to speak well about something to those concerned by that thing – in front of everyone, before a plenary assembly, and not in a single key" (Latour, 2013b, p. 59).

Het zou Latour onrecht aandoen om zijn visie te reduceren tot een antikritische of onkritische houding (Blok & Bruun Jensen, 2020, p. 132), waarin alles kan worden gezegd en kritiekloos wordt aanvaard in een soort goedkope vorm van relativisme. Dit onderstreept hij ook zelf in de *Inquiry*: "Our method thus does not imply asserting that 'everything is true,' 'that everything is equal to everything else'" (Latour, 2013b, p. 143). Er zijn goede en slechte relaties, constructies enz., daarover moet worden gediscussieerd en daarover moet worden beslist (Latour, 2010d, p. 474)⁵⁵¹, maar er is niet langer één absoluut gezichtspunt van waaruit deze beslissing kan worden genomen (cf. 5.4.2.3.). In plaats van te zoeken naar schemata en factoren die vanuit een alwetend, transcendent perspectief de gehele werkelijkheid zouden kunnen verklaren, moet men juist plaats maken voor de pluraliteit van actanten en bestaanswijzen – dus ook [MOR] en [REL]. Er is niet meer kritische afstand nodig, maar meer kritisch-aandachtige nabijheid: "*Critical proximity*, not *critical distance* [nadruk toegevoegd], is what we should aim for" (Latour, 2005c, p. 253). De houding van *critical proximity* is nauw verwant met Latours concept van *matters of concern* waarbij er niet zozeer dingen worden geëlimineerd, maar waar het gamma van actanten en mediators die deel uitmaken van de wereld, eerder wordt aangevuld en verfijnd om te komen tot een rijk 'gevasculeerd'⁵⁵² weefsel.

⁵⁵⁰ < Grieks κατά, 'betreffende' en ἀγορεύω, 'spreken', verwant met ἀγορά, 'openbare redevoering, verzamelplaats'.

⁵⁵¹ Latour (2011d) bekritiseert wel degelijk bepaalde connecties tussen verschillende actoren, zoals bijvoorbeeld die tussen de oliemaatschappijen, de Republikeinse partij in de VS, creationisten enz.: "How interesting to see the connections made between big oil, cigarette manufacturing, antiabortionists, creationist, Republicans and a worldview made of very few humans and very few natural entities. If it is cosmograms against cosmograms, then let's compare cosmograms with one another" (pp. 7-8).

⁵⁵² In de fysiologie duidt vascularisatie op de doorbloeding van weefsels die nodig is voor hun vitaliteit. Over het algemeen ontwikkelen en functioneren weefsels beter als het netwerk van aderen verfijnde vertakkingen kent. Ik ontleen deze term aan Latour die hem in *L'espoir de Pandore* (2007b) gebruikt om zijn beschrijving van het 'bloedvatensysteem' van de wetenschap te karakteriseren: "Et suivant la façon dont les faits circulent, nous allons pouvoir reconstruire, vaisseau sanguin après vaisseau sanguin,

In een artikel dat hij samen met Anne-Sophie Breitwiller en Frédéric Louzeau schreef (2021) herinterpreteert Latour de Bijbelse verkondiging in het licht van onze huidige situatie waarin het antropoceen ons heeft gebracht: we leven in 'kritische zones'. Voor wetenschappers die het aardsysteem bestuderen, zijn dit zones waarin de verschillende sferen van de aarde (atmosfeer, hydrosfeer, geosfeer enz.) en hun samenstellende subsystemen met elkaar interageren, evenals de impact van menselijke samenlevingen op deze componenten. Vanuit ecologisch standpunt kunnen deze gebieden 'kritiek' worden genoemd, omdat zij kwetsbaar zijn en fragiele ecosystemen die voor het bestaan van tal van wezens (ook de mens) cruciaal zijn. Vanuit Bijbels oogpunt duidt 'kritische zone' volgens de auteurs op het gegeven dat de bewoonbare aarde moet worden gezien als de enige plaats van verlossing: *"le seul lieu du salut – c'est-à-dire non seulement là où se joue l'histoire du salut, mais plus encore ce par rapport à quoi il s'obtient ou se perd – et, par-là, le lieu du discernement et de la décision ultime"* (Breitwiller et al., 2021, p. 201).

6.4.1.2.3.Conclusie

Veel werk van wat traditioneel onder kritisch denken wordt verstaan, heeft zijn waarde. Het heeft zaken aan het licht gebracht en bijgedragen tot betere beeldvorming van de situaties waarin we ons bevinden. Het heeft zo bijgedragen tot meer (negatieve) vrijheid, maar dit is niet voldoende. Zonder een gevoel van elkaar toebehoren en verbondenheid dreigen relativisme en nihilisme. Daarom vertoont een kritische attitude of kritische theorie die enkel vrijmaakt, maar niet verbindt of enkel vanuit een onthecht-rationeel perspectief analyseert, maar geen betrokkenheid en openheid creëert, lacunes (Taylor, 2019). Vanuit moreel-levensbeschouwelijk perspectief wordt kritische reflectie niet verricht vanuit een extern, neutraal standpunt, maar vanuit een meer zorgzame aandacht voor wat ter sprake wordt gebracht (cf. Latours Dingpolitiek); we zijn deelnemers in een netwerk van allerlei actanten, die ons appelleren en waarmee we in interactie gaan.

l'ensemble du système circulatoire de la science. L'idée d'une science isolée du reste de la société deviendra aussi absurde que celle d'un système artériel déconnecté du système veineux . . . nous commencerons à examiner la riche vascularisation qui fait vivre les disciplines scientifiques" (p. 83).

6.4.2. De eerste weg: de hermeneutische articulatie van metafysische vragen

6.4.2.0. Inleiding

Religie kan men vandaag nog moeilijk begrijpen vanuit een ontotheologische of klassiek metafysische opvatting (cf. 5.6.3.1.). Anderzijds wijzen Taylor en Latour er ook op dat religie geen louter subjectieve aangelegenheid is. Men zit dus gevangen tussen religie opgevat als een absolute, onveranderlijke orde enerzijds en een subjectieve invulling anderzijds. Hoe kan men aan deze tweespalt ontkomen? De hermeneutische filosofie kan een uitweg bieden uit deze impasse. Ook binnen het levensbeschouwelijke onderwijs kiest men vaak voor een hermeneutische aanpak.

In wat volgt, zal ik eerst een kort overzicht geven over de specifieke wijze waarop in een aantal documenten over levensbeschouwelijke vorming wordt verwezen naar een hermeneutische methode. Vervolgens zal ik kort de evolutie schetsen van de rol die hermeneutiek werd toegewezen in de loop der tijden om vervolgens de koppeling te maken tussen hermeneutiek en een gewijzigde opvatting van metafysica. Tot slot zal ik de vorm van hermeneutisch-reflexief denken die ik voor ogen heb, specificeren.

6.4.2.1. De visie van enkele levensbeschouwelijke denominaties

Het hermeneutische model binnen de katholieke dialoogschool

In de vakdidactiek van de katholieke dialoogschool wordt het hermeneutisch-communicatief model onderschreven dat teruggaat op de ideeën van verschillende filosofen zoals Gadamer en Ricoeur (Dillen & Pollefeyt, 2005, p. 269). Elk menselijk begrijpen vindt plaats via een context van dialoog: volgens de hermeneutiek van Gadamer gaat het om de dialoog tussen de horizon van de tekst (of de traditie) en de begripshorizon van de lezer. Beide horizonnen versmelten met elkaar in het hermeneutische proces. Van Ricoeur wordt er enerzijds de idee overgenomen dat een tekst meer is dan een bepaald soort van intersubjectieve communicatie, maar ook een distantiëring inhoudt; anderzijds wordt er verwezen naar de stelling van Ricoeur dat een (literaire) tekst ook een referentiële functie heeft, maar dat deze niet kan worden gezien als een *adaequatio rei et intellectus*.

De theologische visie die deze hermeneutische methode schraagt, is volgens Dillen en Pollefeyt (2005, p. 270) veeleer gericht op een open toekomst dan op een vaststaand verleden. Ze

verwijzen hiervoor naar de idee dat de schepping nog niet af is, maar een continu proces veronderstelt waarin de mens een rol speelt.

De spil van het lesgebeuren zijn de zogenaamde '*hermeneutische knooppunten*' (Pollefeyt, 2004, p. 142). Dit zijn spanningsvelden rond bepaalde levensbeschouwelijke onderwerpen die te maken hebben met conflicterende interpretaties, die op hun beurt teruggebracht kunnen worden tot verschillende levensbeschouwelijke vooronderstellingen. De knooppunten, die besproken worden, komen voort uit de klasgroep waarin verschillende interpretaties (tussen leerlingen onderling, tussen leerkracht en leerling) rond een bepaald onderwerp leven. Zo vindt er een interpretatieve leerweg plaats naar aanleiding van verschillende lesimpulsen of lesingrediënten die afkomstig zijn uit verschillende bronnen zoals het eigen levensverhaal, de narratieve traditie(s) en de actuele cultuur en samenleving. Concreet zijn dit krantenartikels, beelden, tv-programma's, teksten uit verschillende levensbeschouwelijke tradities, getuigenissen enz.

Het doel is dat de leerlingen op die wijze, in confrontatie dus met andere visies, hun eigen positie kunnen bepalen en hun eigen levensbeschouwelijke overtuiging ontwikkelen. Leerlingen leren de grondslagen van hun eigen denkbeelden onderzoeken om zo op meer bewuste wijze levensbeschouwelijke keuzes te kunnen maken, met respect voor andere zienswijzen.

In dit model staan twee handelingsprincipes centraal: *interpreteren* en *dialogeren*. Centraal staan de interpretatie(s) die gegeven worden aan het eigen bestaan, de levensbeschouwelijke traditie(s) en de actuele leefwereld én de manier waarop deze in dialoog met elkaar worden gebracht binnen de klasgroep zodat de leerlingen hun eigen levensbeschouwelijke identiteit (verder) kunnen vormgeven.

Het hermeneutische model binnen het Israëlitisch godsonderwijs

Bij regelmaat wordt erop gewezen dat het jodendom een geopenbaarde Wetgeving is, maar dat dit niet op een "dogmatische" wijze mag gezien worden. In het jodendom is er weinig of geen aandacht voor een credo of dogma's – zoals in het christendom bijvoorbeeld – maar meer aandacht voor verschillende betekenissen van woorden bij het interpreteren van teksten en tracht men de verschillende standpunten over teksten ook vast te leggen⁵⁵³.

⁵⁵³ Denk bijvoorbeeld aan de Talmoed die de commentaren van belangrijke rabbijnen en andere schriftgeleerden op de Tenach (Oude Testament voor de christenen) bevat, vaak in de vorm van discussies tussen voor- en tegenstanders van een bepaald standpunt m.b.t. de verklaring van de Wet en de profeten.

Het hermeneutische model binnen het islamitisch godsdienstonderwijs

Godsdienstlessen moeten “bijdragen tot het kritisch denkvermogen van de leerlingen”, stelt het leerplan islamitisch godsdienstonderwijs. Godsdienst biedt, naast andere filosofische opvattingen en ideologieën, de mogelijkheid om het menselijk bestaan te interpreteren en “zal ook aantonen dat opvattingen en ideologieën vatbaar zijn voor kritiek.” “Zo zal blijken dat de realiteit nog niet ontraadseld is en dat ze niet eenzijdig benaderd of geïnterpreteerd kan worden; nieuwe generaties zullen kunnen nadenken en deelnemen aan discussies die hun horizon zullen verruimen” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 13).

De (juiste) interpretatie van de Koran komt regelmatig terug in het leerplan: het is “noodzakelijk om de Koran juist te interpreteren en in het kader van die interpretatie oplossingen te vinden voor problemen die zich stellen in het leven” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 23). In de moslimtraditie bestaat de Koran “uitsluitend uit openbaringen” (p. 24), die Mohammed van Allah heeft ontvangen⁵⁵⁴. Het is belangrijk dat de mens Allah’s woord begrijpt “zoals Hij dat wil” zodat mensen “vanuit Zijn wil zouden handelen” (p. 23). Er wordt de nadruk op gelegd om het verstand te gebruiken en zich te baseren op correcte informatie bij het begrijpen van de islam en het leiden van een verantwoordelijk leven⁵⁵⁵: de leerling “verenigt zijn geloof met zijn verstand” (p.17); “het verstand en de openbaring vullen elkaar aan” (p.24) ; uiteindelijk is het “verstand een basisvoorwaarde voor religieuze verantwoordelijkheid” (p.18). Leerlingen moet hierbij worden geleerd via welke wegen ze kennis over de islam kunnen opdoen⁵⁵⁶. Bovendien wordt er de nadruk op gelegd dat er “verschillende interpretaties van

⁵⁵⁴ Dit is een belangrijk onderscheid met bijvoorbeeld de manier waarop men in de katholieke traditie omgaat met de Bijbel: “In de Bijbel is God aan het woord maar niet op een directe, onbemiddelde manier”(Raes, 2011, p. 22). De Koran komt als het ware recht uit de hemel. In de Bijbel daarentegen spreekt God doorheen de polyfonie van menselijke stemmen (cf. Jean-Louis Chrétien en Ricoeur).

⁵⁵⁵ Om te voorkomen dat men de Koran naar believen leest, bevat de Koran zogenaamde methodologische verzen, i.e. verzen die voorschrijven hoe men te werk moet gaan - welke methode men moet volgen - om de betekenis van een vers te zoeken, alsook hoe men te werk moet gaan om over ongeacht welke zaak te zoeken wat de Koran en hadiths erover zeggen. Om aangaande eender welk issue te zoeken en begrijpen wat de Koran en hadith erover zeggen, dient men volgens de Koran en hadiths zelf al het volgende te doen (Bogaert, 2015): alle relevante passages verzamelen van de heilige geschriften (in het Arabisch); het algemene onderscheiden van het specifieke, het voorwaardelijke van het onvoorwaardelijke, het eenduidige van het allegorische; het onderzoeken van de omstandigheden van alle passages vermits de context van openbaring en de uitspraken van de profeet er mee betekenis aan geven; ten slotte dienen ook alle andere hermeneutische voorwaarden die door de klassieke imams bepaald werden, begrepen te worden.

⁵⁵⁶ In het leerplan wordt er geen expliciete link gelegd met moslimfundamentalisme en radicalisering, maar andere auteurs spreken in dit verband wel over de rol die het onderwijs hierin te spelen heeft: Lafranchi (2017, pp. 112-116), Vlaamse regering (2015), Siebelinck (2014). Wel wordt er duidelijk gesteld dat het onderwijsprogramma o.a. tot doel heeft om leerlingen levensbeschouwelijk te vormen zodat ze “gewapend met de fundamentele democratische waarden van de 21^{ste} eeuw . . . , respect tonen voor de mensenrechten en bewust omgaan met milieu en samenleving” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 13).

godsdiensten en godsdienstopvattingen” bestaan en dat “geen enkele interpretatie van de islam gelijkgesteld kan worden met de islam zelf” (p. 24): verschillende godsdienstopvattingen en –belevingen maken “niet de kern van de godsdienst” uit, maar zijn “sociale gegevens” (p. 18). “Het is niet de bedoeling om één van de interpretaties op te dringen en de andere opzij te zetten, maar om individuen de juiste informatie aan te bieden op vlak van religieuze cultuur en morele waarden” (p. 15). Verschillen moeten worden bestudeerd en in vraag worden gesteld zodat leerlingen inzien “dat deze in alle tijden en plaatsen onvermijdelijk zijn” (p. 24). Meer nog, men moet attent zijn voor “situaties waarbij de lokale opvattingen . . . de universele dimensies van godsdienst in het gedrang kunnen brengen” (p. 18).

Op die manier wil men beletten dat het godsdienstonderwijs vervalt “in onderwijs vanuit doctrines of religieuze strekkingen” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 15) en wil men ervoor zorgen dat leerlingen “religieuze raadgevingen” kunnen onderscheiden van “ongezonde geloofspraktijken gebaseerd op tradities” (p. 18).

Het “principe van leren en vragen” bekleedt in de islam een belangrijke plaats. Volgens dit principe mag “cultureel erfgoed geen statisch, gesloten en levenloos fenomeen zijn waaraan de mens zich moet aanpassen, maar eerder een geheel waaraan gewerkt moet worden, waarin men inzicht moet krijgen en dat men moet kunnen gebruiken bij het oplossen van vraagstukken” (Commissie EMB & Centrum Islamonderwijs, 2012, p. 7). In dit verband wordt verwezen naar de eerste generaties moslims die veel moeite deden om de islam correct te interpreteren en die problemen hebben aangepakt vanuit de bijzondere context waarin men verkeerde om also deze problemen kritisch te benaderen. Vervolgens wordt er verwezen naar een neiging waarin “de geschiedenis gekopieerd en gesacraliseerd werd” en men “bestaande wegen van probleemoplossing” (p. 7) overnam in plaats van oplossingen te zoeken vanuit de specifieke context waarin men leefde of zonder nieuwe inzichten eraan toe te voegen.

6.4.2.2. Reflecties

6.4.2.2.1. De metafysisch-levensbeschouwelijke interesse

Uiteraard heeft de metafysica doorheen de eeuwen verschillende transformaties doorgemaakt en dekten verschillende ladingen de term metafysica (Van Peursen & Petersma, 1980, p. 13)⁵⁵⁷. Gaandeweg kwam zij zelfs steeds meer en meer onder druk te staan en op een bepaald moment

⁵⁵⁷ Fundamentele vragen over de aard, betekenis en mogelijkheden van de metafysica op zich zijn ook steeds een onderdeel geweest van metafysische discussies. In dit verband verwijst Van Eekert (2005) naar Aristoteles’ *Metaphysica*, die doorgaans wordt beschouwd als de wieg van de metafysica als filosofische discipline, waarin de tentatieve en zelfkritische toon opvalt (p. 26). Deze houding zou de metafysica moeten hoeden voor ‘sclerose’ en in vitale vorm moeten houden.

werd zij zowaar dood verklaard. Maar wat steeds is gebleven, is het verlangen en de behoefte van de mens om antwoorden te zoeken naar de betekenis en zin van het bestaan en zijn plaats in en verhouding met de wereld (Vanheeswijck, 2015a). Het is niet de bedoeling om het hele reilen en zeilen van de metafysica hier uit de doeken te doen. Wel wil ik op een aantal veranderingen wijzen die van belang zijn voor mijn verdere betoog.

De moderne tijd wordt sterk getekend door een wilsmetafysica, stelt Gert-Jan Van der Heiden (2021, pp. 287-289). Hierin grijpt de mens op de werkelijkheid in en zet haar naar zijn hand. Zij wordt dienstbaar gemaakt aan het willen. Het project van de moderne wetenschappen heeft de aard van het denken daardoor veranderd: het (denk)werk van de moderne wetenschapper is vaak niet langer de *theoretische* houding (cf. Aristoteles' *theōria*) die wil begrijpen hoe de werkelijkheid op zich is en die haar *laat zijn* zoals ze is, maar een activiteit die iets met de werkelijkheid moet of wil. Burms en De Dijn (1986) noemen dit de manipulatieve interesse van de mens t.a.v. de wereld. Op basis van de kennis die hij vergaart, kan hij zijn leefwereld controleren en transformeren, het leven reguleren, voorwerpen en werktuigen maken, technieken en technologieën ontwikkelen enz.⁵⁵⁸ In het experiment 'dwingt' de wetenschapper de realiteit om antwoord te geven op de vraag die hij haar voorlegt. Hij richt zich ook niet zozeer op het geheel van de werkelijkheid, maar verkleint haar in feite, zodat er een situatie ontstaat – vaak in een laboratorium – die de wetenschapper volledig onder controle kan hebben. Een omvangrijke cluster van samenhangende experimenten die elk over een minuscuul facet van de realiteit gaan, doet zo een bepaalde omgang met de werkelijkheid ontstaan.

De empirische waarheid die via experimenten gevonden wordt, biedt de nodige gegevens en informatie die we gebruiken in "het omvattende moderne project van het grote maken waarin we de menselijke rede en wil aan de werkelijkheid opleggen" (Van der Heiden, 2021, p.290). De modernen proberen zichzelf waar te maken in de werkelijkheid waarin ze leven door deze te manipuleren. Zij stuiten hierbij steeds meer op hun eigen grenzen en worden geconfronteerd met de keerzijde van hun maaksels (bv. de milieu- en klimaatproblemen in het antropoceen). De oplossing is echter niet gelegen in het stopzetten van onze wetenschappelijke en technologische activiteiten: "Prométhée nous sommes, Prométhée nous devons continuer à être", zo klinkt het woord van Latour (2018, p. 11; zie 5.6.3.6.2.2.); op gelijkaardige wijze staat ook de idee van *creatio continua* principieel niet negatief tegenover technologie en techniek, maar ziet deze als een mogelijke creatieve exploratie en verderzetting van de schepping, als een vorm van "co-creation – that is, as human cooperation in creation" (Cole-Turner, 1993, p. 98). Wel gaat het om een metafysisch denken dat deze moderne houding van inrichting en manipulatie opschort en zich ontvankelijk opstelt voor wat de werkelijkheid of diverse actoren uit de werkelijkheid *vanuit zichzelf* te zeggen hebben.

⁵⁵⁸ Wetenschap wordt niet alleen aangestuurd door deze manipulatieve interesse, er is immers ook een onbaatzuchtig, niet-manipulatief verlangen naar weten, bijvoorbeeld de waarheidsliefde van de wetenschapper of de nutteloze nieuwsgierigheid van een kind.

6.4.2.2.2.Op zoek naar een juiste houding voor het stellen van levensbeschouwelijke vragen

Wat is een juiste houding voor het stellen van levensbeschouwelijke vragen, d.w.z. een houding die recht doet aan de eigen aard van het vernieuwde metafysische denken en tegelijkertijd de nodige afstand en vrijheid creëert die leerlingen de mogelijkheid geven om zichzelf te vormen.

Ik zie hiervoor een mogelijkheid in een hermeneutisch-filosofische benadering van metafysisch-levensbeschouwelijke vragen, maar om dit duidelijk te maken moet ik eerst de evolutie schetsen die de hermeneutiek, de metafysica en het denken over religie hebben doorgemaakt.

6.4.2.2.2.1.Van (filosofische) hermeneutiek naar hermeneutische filosofie

Wanneer over hermeneutiek gesproken wordt, bedoelt men doorgaans de wijze waarop men een boek of een kunstwerk uitlegt. Het gaat dan om de feitelijke, inhoudelijke uitleg van bijvoorbeeld een evangelietekst of een passage van Shakespeare of Beckett. Deze inhoudelijke uitleg of interpretatie wordt een 'hermeneuse' genoemd. De term 'hermeneutiek' zelf heeft strikt genomen eerder betrekking op de regels of de methode die worden toegepast (Vedder, 1997, p. 9)⁵⁵⁹.

In de 20e eeuw komt er een 'hermeneutische filosofie' tot ontwikkeling (Vedder, 1997, p.11). De vaste kaders van zingeving en betekenis waren weggefallen en een strakke uiteenzetting van een logisch begripssysteem werd niet langer aanzien als een adequate manier om vragen van de mens op te lossen. De mens wordt een hermeneutisch wezen dat zichzelf moet uitleggen en interpreteren om te weten wie hij is (cf. Heidegger). Hij zoekt naar antwoorden op bestaansvragen door uitleg te geven aan datgene wat de mens aan zichzelf meegedeeld krijgt vanuit de traditie en de geschiedenis. De hermeneutische filosofie is dus een historische filosofie, die tot verstaan wil komen in de beweging van de geschiedenis.

Deze hermeneutische filosofie was slechts mogelijk, zegt Vedder (1997), omdat de werkelijkheid (de zijnden) zelf niet langer werd opgevat als iets dat van tevoren vastligt in een onveranderbaar en onaantastbaar gegeven, maar werd gezien als een veld van mogelijkheden en perspectieven

⁵⁵⁹ Bij Leezenberg en De Vries (2005) vinden we een soortgelijke omschrijving (p. 135). Zij definiëren hermeneutiek als de "studie van het proces van interpreteren, inclusief het achterhalen en expliciet maken van de achtergrond of context die een tekst of een kunstwerk begrijpelijker maakt." Hermeneutiek richt zich met andere woorden gewoonlijk op enerzijds de interpretatie van literaire, filosofische en religieuze teksten of kunstwerken en anderzijds op vragen zoals: (hoe) kunnen we misverstanden in het interpretatieproces beperken, wat is begrijpen, wanneer hebben we iets begrepen (Van Stralen, 2012)? Deze laatste vragen, met betrekking tot het inzicht in het begrijpen zelf en de mogelijkhedenvoorwaarden, noemt Vedder (1997) 'filosofische hermeneutiek' (p. 10).

(p. 12). Er heeft, zo stelt Vedder, een omslag plaatsgevonden van metafysische aard: “het zijn van het zijnde is gewijzigd” (p. 12). Wanneer er wordt gesteld dat de filosofische hermeneutiek de plaats heeft ingenomen van de metafysica, zo vult Vedder verder aan, dan wil dit niet zeggen dat de metafysische vragen verdwenen zijn, maar dat ze de gestalte hebben gekregen van een filosofische hermeneutiek. De mens bestaat interpreterend en het zijnde zelf is iets dat in en door de interpretatie gestalte krijgt. Dit heeft een sterke historische dimensie: de geschiedenis is de plaats waar deze steeds hernieuwde interpretaties van de wereld zichtbaar worden. Interpreteren heeft altijd iets voorlopigs, het heeft altijd het karakter van een voorstel, zo stelt Vedder (1997) met Heidegger: “Het denken is in de kern van de zaak een voorlopige activiteit” (p. 20). Het presenteren van een voorstel is iets wat plaatsvindt in een conversatie, dit is het model bij uitstek van een hermeneutische filosofie (cf. infra).

6.4.2.2.2.2. *De metamorfose van de metafysica*

Hierboven heb ik reeds opgemerkt dat een hermeneutische filosofie slechts mogelijk was doordat de metafysica van gedaante was veranderd. Ik ga dus uit van de onuitroeibaarheid van de metafysische behoefte en de onvermijdelijkheid van het stellen van metafysische vragen. Beweren dat we in een postmetafysisch tijdperk leven en dat we ons daarom geen metafysische vragen meer moeten stellen, is geen overwinning van de kritisch-rationele rede, maar eerder een gebrek aan kritische zin, zo stelt ook Descombes (2000): “La fin de la métaphysique serait plutôt le triomphe d’un dogmatisme satisfait que celui de la lucidité critique” (p. 35):

Nous serions, à en croire certains penseurs, à l’âge de la pensée *postmétaphysique* . . . Que signifie en effet ce renvoi de la métaphysique à un passé révolu ? Il signifie que le philosophe s’accorde à lui-même une dispense de répondre à certaines questions. Il est *dispensé de métaphysique*, comme le lycéen souffrant est *dispensé de gymnastique*. (Descombes, 2000, p. 13)

Metafysische vragen hebben dan ook een centrale rol binnen levensbeschouwelijke vorming, zij het in een gewijzigde vorm die ik hieronder verder zou willen toelichten.

6.4.2.2.2.2.1. *Twee lezingen van Kants erfenis*

In het spoor van Habermas’ *Nachmetaphysisches Denken* (1988/1990) was er een hele polemiek⁵⁶⁰ over het zogenaamde ‘einde van de metafysica’. Zo was er de reactie van Gianni Vattimo (1992) die in de procedurele rationaliteit van Habermas om tot echte communicatie te

⁵⁶⁰ Voor meer informatie over deze discussies, waarop ik mij o.a. baseer, zie Van Eekert, 2005 en Vanheeswijck, 2014b.

komen nog steeds sporen zien van het klassieke metafysische ideaal van kennis als de beschrijving van objectief gegeven structuren : “Habermas’ intersubjective I is wholly the I of modern metaphysics-science. It is the object of the human sciences and the equally ahistorical subject of the laboratory” (p. 112). Andere critici van Habermas (zie o.a. Taylor, 1999 op dit vlak) voeren aan dat menselijk denken altijd vroeg of laat neerkomt op het stellen van metafysische vragen en dat ‘postmetafysisch denken’ in feite een *contradictio in terminis* is. Voor deze critici vooronderstelt elke kritiek op de metafysica zelf een metafysica (Van Eekert, 2005, p. 227). Metafysica beperkt zich volgens Henrich (1999) ook niet tot een discipline die docenten filosofie beoefenen, maar raakt uiteindelijk aan vragen waarmee elke mens geconfronteerd wordt (p. 74). Een soortgelijke gedachte vinden we ook terug bij Vincent Descombes, die stelt dat metafysica altijd latent aanwezig is, ook in ons dagelijkse leven, in de vorm van een raamwerk waarbinnen we onszelf, de anderen en de wereld verstaan. Elke fundamentele discussie neemt uiteindelijk de vorm aan van een metafysische kwestie:

D’abord, les thèses métaphysiques qui sont les nôtres vont sans dire, elles sont triviales. Personne n’aurait l’idée de s’occuper de les exprimer et encore moins de les soumettre à un examen critique . . . Si une dispute métaphysique éclate, cela veut dire que nous avons rencontré un interlocuteur qui se trouvait chez lui dans un schème conceptuel différent du nôtre. Du coup, nos thèses métaphysiques cessent d’aller de soi, elles s’opposent à celles de notre interlocuteur. (Descombes, 2000, pp. 34-35)

Een aantal van deze critici pleiten voor een rehabilitatie van de metafysica, zij het in een hervormde gestalte. Habermas bestempelt Kant als de eerste ‘postmetafysische denker’ (Habermas & Mendieta, 2010) die komaf maakte met een essentialistische metafysica en die met zijn onderscheid tussen theoretische en praktische rede ten langen leste een splitsing bewerkstelligde tussen enerzijds een objectiverende wetenschappelijke beschrijving van de natuur – die hiermee in feite de rol van overnam van de klassieke metafysica (zie Latours absolutistische religieuze figuren 5.4.2.3.) – en anderzijds het domein van de menselijke ervaringen en betekenisgeving. Voor Henrich, Descombes en consorten is Habermas’ karakterisering van Kant als eerste postmetafysicus echter niet juist, omdat Kant herhaaldelijk het belang van de metafysische behoefte heeft onderstreept en daarom metafysische vragen en de zoektocht naar antwoorden op die vragen als onontbeerlijk en onvermijdelijk zag (cf. 5.5.1.1.1.).

6.4.2.2.2.2. Een hervormde, historische metafysica

Descombes en Henrich zijn niet de enigen die een postmetafysische interpretatie van Kant weerleggen. Voortbouwend op de zogenaamde ‘metacritici’ van Kant (o.a. Hamann en Herder in Duitsland en Collingwood en Berlin in Groot-Brittannië) (cf. 5.5.1.1.2. en 5.5.1.2.) uit ook Taylor zijn bezwaren tegen Habermas. In Taylors visie leidt de metafysische behoefte stevast

tot metafysische antwoorden⁵⁶¹. Wanneer we onze overtuigingen willen peilen, kunnen we niet anders dan deze (metafysische) referentiekaders onder de loep nemen. Niet als een soort van rationeel-wetenschappelijke verantwoording van onze levensbeschouwelijke overtuigingen, maar als het tentatief articuleren van een existentiële verhouding tot de werkelijkheid.

Om dit mogelijk te maken moest de metafysica wel eerst van gedaante veranderen: enerzijds moest ze zich omdraaien van het klassieke metafysische concept van het Absolute, dat geen enkele vorm van verandering, contingentie en tijdelijkheid duldt tot een historische metafysica waar er geen afgeronde, definitieve antwoorden zijn; anderzijds wordt de zoektocht naar waarheid niet opgegeven⁵⁶². Laten we aan de hand van Taylor en Kofakowski deze wende van nader bekijken. Taylor heeft onze aandacht gevestigd op de ethisch-spirituele ommekeer die zich afspeelde in de zogenaamde axiale periode (zie o.a. 5.6.3.3.1.). Deze oproep tot een ethische transformatie vinden we bijvoorbeeld terug in de Bijbel en de idee van het Goede als laatste principe in de platoonse traditie. De idee van het Goede in Plato's filosofie noch de decaloog⁵⁶³ vormen een code die in onbetwistbare morele concepten en voorschriften kunnen worden vertaald. Het probleem ontstaat, zo zegt Kofakowski, wanneer deze ideeën in metafysische concepten worden gegoten: deze vertalen de elementaire inzichten zoals we die in mythisch-religieuze teksten⁵⁶⁴ terugvinden in een volmaakt consistent systeem:

[G]ood in mythologies seems to be invariably linked with peace and harmony, evil with war, chaos and destruction. Once myths are sublimated into metaphysical speculation,

⁵⁶¹ Zoals reeds aangestipt, gebruikt Taylor niet zozeer de term metafysica maar o.a. *frameworks* en *strong evaluations*.

⁵⁶² De gedachtegang die volgt, is voor een groot stuk geïnspireerd door enkele teksten van G. Vanheeswijck (2014a, 2015c).

⁵⁶³ Marc-Alain Ouaknin (1999) wijst er in *Les Dix Commandements* op dat 'de tien geboden' een verkeerde vertaling is van het Hebreeuwse *assérèt hadiberot*, dat in feite de 'tien woorden' betekent (pp. 27-28). Het woord decaloog (< Grieks δέκα λόγοι, tien woorden) geeft dus beter weer waar het over gaat. In het voorwoord van dit boek omschrijft Jean-Louis Schlegel (1999) de opzet van deze tien woorden als volgt: "Qui entend le mot 'commandements' entend spontanément aujourd'hui ordres donnés et reçus, interdits, lois et morale, et donc obéissance ou désobéissance . . . Ils ne sont pas de l'ordre de l'avoir (une morale), ni du devoir (faire le bien), ni, *a fortiori*, des interdits (à respecter), mais de l'être et de la parole . . . Ils ne parlent pas tant du bien à *faire* que de la bonté à *vivre*. La seule 'philosophie' qu'ils prônent est une éthique; elle consiste à regarder le monde, à le connaître, à le construire en ayant sous les yeux une seule règle: la vie d'autrui, déclinée en 'dix paroles'" (p. 9).

⁵⁶⁴ De filosofie onttrekt zich ten tijde van Plato uiteraard aan een louter mythisch-sacraal wereldbeeld en Plato ontwikkelt een wijsbegeerte waarin diverse aspecten van de werkelijkheid onder de loep worden genomen, maar in tegenstelling tot het platonisme dat een systeem wil uitwerken, is volgens Cornelis Verhoeven (1998) Plato zelf geen systematicus (p. 24). In Verhoevens (eigenzinnige) interpretatie dient voornamelijk het platonisme zich aan als een samenhangend vervolg (systeem) op het begin dat Plato maakte (p. 31). "Systemen zijn even gulzig als de bureaucratie en zij slokken alles op wat binnen het bereik van hun vangarmen komt", zo stelt Verhoeven (p. 31), waarmee hij volgens mij min of meer op dezelfde lijn zit als Kofakowski, wanneer hij de ideeën over het Absolute van de platonisten en Proclus bekritiseert.

these elementary insights naturally tend to achieve a complete conceptual consistency: if good equals peace and harmony, perfect good equals perfect peace and harmony, and this means the perfect absence of tension, and thus, ultimately, absolute undifferentiation and immobility, of One. (Kołakowski, 1988, p. 39)

Wanneer het Goede met andere woorden zijn volmaakte vorm bereikt, verdwijnt goedheid en in feite ook het leven zelf:

Life, at least in the sense we are able to conceive, involves differentiation and tension; one reaches a complete peace by reaching lifelessness. Therefore, the Absolute that was supposed to explain the very act of existence, is reduced, as a result of its own perfection, to non-existence and sinks into irrelevance. By being supremely real, it converts into unreality. (Kołakowski, 1988, p. 40)

Dit noemt Kołakowski *horror metaphysicus*: het besef dat het metafysisch Absolute uiteindelijk uitmondt in het niets en op die manier elke relevantie ontbeert⁵⁶⁵. Het klassieke metafysische concept van het Absolute duldt geen enkele vorm van contingentie of verandering en staat in een spanningsveld met de Bijbelse visie van een liefdevolle – zij het soms ook strenge – God, die contact zoekt met de mensen en hen vergezelt doorheen de geschiedenis. Ook Taylor (2007a) gaat in *A Secular Age* (pp. 275-279) in op deze spanning met het (neo)platonisme⁵⁶⁶ waarvan men in de vroege kerk dacht dat deze het meest geschikt was om aan de christelijke boodschap uitdrukking te geven. Zo plaatst hij onder andere het platoonse lichaam-ziel dualisme tegenover het Bijbelse onderscheid tussen verschillende soorten hart of uiteenlopende gerichtheden van het hart⁵⁶⁷; de platoonse verheffing van de ziel eindigt in een tijdloze toestand buiten de geschiedenis, terwijl de relatie van het menselijke hart tot God een verhaal van wegvallen en terugkeren is; de onveranderlijke platoonse Vormen tegenover een Bijbelse God die reageert en antwoordt op alles wat er in de wereld en in het menselijk handelen gebeurt (contingentie).

Het beeld van een metafysische God als het Absolute, of het hoogste Niets, impliceert volgens Kołakowski dat er niets kan worden toegevoegd aan de schepping:

⁵⁶⁵ Vanaf de 17^e eeuw ondergaat de *horror metaphysicus* een epistemologische metamorfose in de figuur van het cartesische ego. Descartes wilde komen tot een absoluut zekere bron van kennis, die niets anders vooronderstelde dan zichzelf en bijgevolg even onontbeerlijk was als het theologisch Absolute van de klassieke metafysica: “The Cartesian ego is indeed an absolute in the sense that, being unique and exclusive every time, self-enclosedly and self-reflectedly mine, it may always say . . . ‘I’ am the pure actuality because in every ‘now’ I am everything I can be” (Kołakowski, 1988, p. 67).

⁵⁶⁶ In feite was het deïsme (cf. 5.4.1.2.) dat God enkel zag als de oorspronkelijke Architect van het universum, maar niet als een handelende persoon die in de geschiedenis interfereert, een soort herhaling van het probleem dat zich in de vroege kerk stelde volgens Taylor.

⁵⁶⁷ Bijvoorbeeld Ezechiël 36:26: “Ik zal u een nieuw hart geven en een nieuwe geest in u uitstorten; Ik zal het stenen hart uit uw lichaam verwijderen en een hart van vlees geven.”

The act of creation cannot add anything to the perfection and infinite goodness of God. By calling into existence the universe, time, space and mind, God does not change anything either in himself or in his relationships with his products; he is what he is, incorrigibly self-identical. Strictly speaking, no fiat of his can bring anything new into being, for the being is there, timelessly, eternally actual, infinite, consummated. (Kołakowski, 1988, p. 90)

Tegenover dit beeld van een absolute, niet-historische God, een onbewogen Schepper plaatst Kołakowski het beeld van een God⁵⁶⁸ die geen totale volheid is, die groeit door zijn schepselen, een historische God. Een God die zich verheugt over de goede daden van de bewoners van deze wereld en daardoor – vermoedelijk – zelf ook rijker wordt: “God, who, in the act of self-alienation or even self-mutilation is growing in the body of the universe and in the painful toil of human creatures” (Kołakowski, 1988, p. 90). Het gaat dus om een God die de ruimte schept en de vrijheid geeft zodat wij iets aan de schepping kunnen toevoegen door proberen het kwaad te vermijden en liefhebben te bevorderen. Een God die zich in het scheppingsproces inschrijft, wiens actualiteit kan toenemen of afnemen naargelang de goede en de slechte daden van de mens, een *religious being* dat interageert met andere *beings* in Latours taal.

6.4.2.2.3. Het hermeneutisch onderzoeken van metafysisch-levensbeschouwelijke vragen

Nu God niet langer in heldere, onveranderlijke, metafysisch-theologische concepten te vatten lijkt te zijn, biedt de hermeneutische filosofie niet alleen een uitweg om metafysische vragen opnieuw te articuleren, maar ook om de dialoog terug op te starten tussen filosofie en religie. Juist deze filosofisch-hermeneutische benadering is mijns inziens een goed perspectief voor het schoolvak levensbeschouwelijke vorming. Een absolute, ontotheologische interpretatie is niet meer mogelijk om religie te begrijpen. De ontwikkelingen binnen de filosofie en de theologie, die ik hierboven geschetst heb, bieden echter een mogelijkheid om religie opnieuw ter sprake te brengen op een wijze die meer recht doet aan het religieuze en het schoolse dan de klassieke metafysica en theologie.

Het moderne denken bracht een tegenstelling aan tussen filosofie en religie (cf. 5.4.). Religie werd het domein van het zuiver bovennatuurlijke, het eeuwige en het mysterieuze; de filosofie keerde de theologie geleidelijk aan de rug toe en haakte aan bij de wetenschappen. Een nieuw hermeneutisch-filosofisch, metafysisch en religieus denken moet een vruchtbaar gesprek echter terug mogelijk maken. Filosofie en theologie, net als denken en geloven, moeten niet langer elkaars tegengestelden zijn⁵⁶⁹, maar opnieuw contact met elkaar opnemen (Meganck, 2021, p.

⁵⁶⁸ Dit godsbeeld vinden we niet alleen in de Bijbel terug, voegt hij eraan toe (Kołakowski, 1988, p. 90).

⁵⁶⁹ De verhouding tussen geloof en rede lag vaak gevoelig, niet alleen tijdens de moderniteit. Zo vroeg de christelijke theoloog Tertullianus zich in het begin van de derde eeuw al af wat Athene en Jeruzalem

16). Via een filosofisch-hermeneutische benadering kan de betekenis van religieuze teksten worden verkend; theologale deugden als hoop of liefde kunnen bijvoorbeeld op hun betekenis voor de wereld vandaag worden onderzocht. Dit moet niet resulteren in morele richtsnoeren die men uiteindelijk zou moeten volgen noch moet dit een subjectieve instemming van de kant van de leerlingen beogen. Wel gaat het om het ontwikkelen van een vorm van ontvankelijkheid, een denkwijze, een taal om deze vragen en kwesties te bevragen en te onderzoeken.

In het spoor van Kofakowski, Taylor en Latour zet ik een aantal proviso's bij dit hervormde hermeneutisch-metafysische spreken (nog eens) op rij. Ten eerste gaat het hier niet om een dogmatisch metafysisch spreken, maar - in het spoor van Hamann, Collingwood, Berlin en Taylor (cf. 5.5.1.2.) - om het trachten te articuleren van wat er doorschemert in ons historisch veranderlijk, stamelend levensbeschouwelijk spreken over God en de werkelijkheid. Ten tweede, hiermee verbonden, het besef dat dit spreken altijd tijdelijk en onvolkomen is (cf. 5.6.3.7.3.2.). 'Alleen God is God', zo luidt het monotheïstische adagium volgens De Kesel, waarmee hij wil zeggen dat het eigen is aan het monotheïsme dat we ertoe worden aangemaand om onze visie op God / onze metafysische aannames telkens opnieuw te bevragen. Laat ons van deze spreuk het motto maken van levensbeschouwelijke vorming in het algemeen als antidotum van elke verabsolutering van het eigen geloof. Ten derde is het telkens opnieuw articuleren een noodzakelijk kenmerk van elk religieus spreken: telkens opnieuw moet het Woord worden gearticuleerd. Het is immers niet via de shortcut van [DC] (cf. 5.6.3.5.2.1.1.) dat we de religieuze boodschap kunnen verstaan, maar het gaat om een Woord dat alsmat moet worden gepeild (cf. *reprise*; 5.6.3.5.2.2.3.).

Het is bovendien een manier die het mogelijk maakt om het tweewereldenmodel (de bifurcatie tussen natuur en cultuur) te overstijgen en religie/levensbeschouwing opnieuw een geïncarneerd karakter te geven. Niet alleen God, maar ook de wereld is een historische, zich

met elkaar te maken hebben. Athene stond daarbij voor het rationele denken van de Grieken, Jeruzalem voor het christelijke geloof. We moeten geloof en denken echter niet als diametraal tegengesteld aan elkaar zien, zo stelt ook voormalig paus Benedictus XVI (2006) in zijn befaamde lezing die hij gaf aan de universiteit van Regensburg, waarin hij verwijst naar de ontwikkelingen in de late middeleeuwen die de synthese tussen het Griekse en de christelijke geest hadden doen barsten: "God's transcendence and otherness are so exalted that our reason, our sense of the true and good, are no longer an authentic mirror of God, whose deepest possibilities remain eternally unattainable and hidden behind his actual decisions. As opposed to this, the faith of the Church has always insisted that between God and us, between his eternal Creator Spirit and our created reason there exists a real analogy, in which - as the Fourth Lateran Council in 1215 stated - unlikeness remains infinitely greater than likeness, yet not to the point of abolishing analogy and its language. God does not become more divine when we push him away from us in a sheer, impenetrable voluntarism; rather, the truly divine God is the God who has revealed himself as *logos* and, as *logos*, has acted and continues to act lovingly on our behalf. Certainly, love, as Saint Paul says, "transcends" knowledge and is thereby capable of perceiving more than thought alone (cf. Eph 3:19); nonetheless it continues to be love of the God who is *Logos*" (p. 4). Geloof is geen geïsoleerde kenhouding, zo stelt ook Vedder (2006), het is verbonden met deugdelijke gewoontes zoals hoop en liefde (p. 10). Zie ook 5.6.3.7.3.3.

steeds verder ontwikkelende werkelijkheid, een *creatio continua*, die ons oproept om zorg voor haar op te nemen⁵⁷⁰. In dit nieuwe metafysische perspectief laat de werkelijkheid zich niet langer laat kennen als een vaststaande orde of eeuwige structuur, maar eerder als dynamisch en contingent (zie ook Latours 'experimentele metafysica', 5.5.2.2), door een "*anders-kunnen-zijn*" (Van der Heiden, 2021, p. 9). Het zoekt een uitweg uit de dichotomie tussen enerzijds het vinden van een vooraf gegeven orde (van de Natuur, het Absolute) en anderzijds een orde die enkel door de menselijke rede is aangebracht of wordt geprojecteerd; een uitweg die van doen heeft met de twee betekenissen die het Franse woord *invention* in zich verenigt, zo herinnert Ricoeur (1975) ons eraan, nl. ontdekking/vondst en uitvinding/schepping (p. 387)⁵⁷¹. Het is een soort van ontvankelijk denken dat woorden tracht te vinden voor de wijze waarop de werkelijkheid zich meldt "vanuit de ruis", zo karakteriseert Van der Heiden (2021) dit andersoortige metafysische denken. Hij contrasteert dit denken met het goddelijke denken van bijvoorbeeld Leibniz waar alles onderscheiden en helder, in pure presentie, tegenwoordig voor het volmaakte zicht verschijnt, "voor Leibniz' God is elke ruis verdwenen" (p. 304). Maar het is precies de ruis dat een mogelijksvoorwaarde vormt voor een andere, hedendaagse metafysische positie, aldus Van der Heiden. Het is een denken dat geappelleerd wordt door iets dat zich vanuit de ruis aandient, waarin de werkelijkheid zich anders toont dan de gewoonlijke (rekenende, controlerende) orde voorschrijft. De taak van de metafysica bestaat er dan in om woorden te vinden voor wat er zich in de ruis aandient. Zolang ruis alleen maar ruis blijft, zolang deze ervaringen enkel maar vage indrukken blijven, stuit het denken slechts op iets ondoordringbaars. Het is net de taak van een hermeneutisch-metafysische filosofie om woorden te vinden voor wat zich vanuit de ruis aanmeldt. Deze woorden zijn geen louter subjectief voortbrengsel, het gaat om een vorm van spreken - articuleren zou Taylor zeggen - dat gericht is op de werkelijkheid. Onze taal – bij uitstek in haar poëtische vorm - wordt gekenmerkt door beweeglijkheid, zegt Van der Heiden (2021): "ze heeft het vermogen om te

⁵⁷⁰ Tijdens de laatste decennia kan je in bepaalde theologische stromingen deze ideeën van de schepping als *creatio continua* en het appel om aan de verwerkelijking ervan te *participeren* terugvinden. Theoloog Ronald Cole-Turner (1993) verwoordt deze ideeën als volgt in christelijk perspectief: "In redeeming, God restores and heals that which has failed to attain its full creaturely goodness. In *continuing to create*, God calls new possibilities into existence. When we *participate* in redemption, we respond in compassion to that which is suffering and broken. When we *participate in creation*, we assist the *unfolding of new dimensions of existence* [nadruk toegevoegd]. Both redemption and creation are necessary to a comprehensive Christian theological understanding of God's relationship with nature" (p. 98). De idee van *creatio continua*, waar de invloed van o.a. Whitehead in doorschemert, vat Cole-Turner samen in drie stellingen: "(1) Creation is an evolutionary process in which God is continuously active; (2) God is everywhere present, affecting the creation at every moment and at every level of complexity; and (3) the future of creation is uncertain, for God has not guaranteed its outcome" (p. 99).

⁵⁷¹ Het is deze dubbele werking die Ricoeur (1975) ook werkzaam ziet in het poëtische taalgebruik: "Ce que le discours poétique porte au langage, c'est un monde pré-objectif où nous nous trouvons déjà de naissance, mais aussi dans lequel nous projetons nos possibles les plus propres" (p. 387). In het poëtische taalgebruik wankelt het heldere onderscheid tussen ontdekken en creëren, vinden en ontwerpen. Zie ook Taylors expressieve-constitutieve taalopvatting (cf. 5.6.3.5.1.1.).

veranderen en om steeds nieuwe dingen, op steeds nieuwe manieren ter sprake te brengen” (pp. 308-309). Taal is nooit van het individu alleen, elke persoon maakt gebruik van een reeds bestaande taal om zich in uit te drukken, al kan men wel eigen sporen nalaten in de taal, “nieuwe verbuigingen toevoegen en zo nieuwe verschillen in het spreken introduceren” (p. 312). Het is echter in het denkende gesprek met de traditie en met elkaar dat zal blijken wat deze toevoegingen en nieuwe articulaties werkelijk te zeggen hebben.

6.4.2.2.4. De ‘politieke’ dimensie van het hermeneutisch-metafysische denken

De ecologische crisis noopt ons tot een fundamenteel herdenken van onze verhouding tot de wereld⁵⁷². De figuur van Gaia toont ons immers, aldus Latour, dat de natuur niet langer kan worden gezien als inerte materie, zet de oude indeling Natuur/Cultuur op de helling en doet ons de grenzen die de Modernen netjes hadden aangebracht tussen verschillende domeinen (bv. Wetenschap versus Religie) herzien. De natuur is niet langer enkel het terrein van de wetenschap; religie behoort niet langer enkel tot de geestelijk-spirituele sfeer (cf. 5.6.2.3.)⁵⁷³.

Overeenkomstig de analyse die Latour (2005c) maakt over het einde van de moderne opdeling tussen Geest en Materie geeft hij ook zijn eigen invulling aan hermeneutiek: “Hermeneutics is not a privilege of humans but, so to speak, a property of the world itself” (p. 245). Mensen zijn niet de enige wezens die intenties hebben en zich doelen stellen, zo verklaart hij. De toevoeging ‘so to speak’ in voorgaand citaat duidt er volgens mij op dat Latour zelf natuurlijk ook wel weet dat verschillende actoren/wezens in de wereld elk *op hun eigen wijze* interageren met hun leefwereld, hij wil vooral een einde maken aan de moderne zienswijze die een strikt onderscheid maakt tussen mensen die interpreteren en betekenissen toekennen aan de ene kant en een doofstomme materiële wereld aan de andere kant:

⁵⁷² In christelijk theologische middens herdenkt men deze verhouding reeds gedurende een paar decennia. Zo stelt theologe Sallie McFague in *Life Abundant* (2001) dat we de wereld niet moeten voorstellen als een machine die voor menselijk nut kan worden gebruikt, maar dat we haar moeten zien als een lichaam, als een complex organisme met miljoenen onderdelen dat leeft als een gemeenschap. Meer recent is er de encyciek *Laudato si* van paus Franciscus waarin hij stelt dat in de joods-christelijke traditie ‘schepping’ meer betekent dan ‘natuur’: onder de natuur verstaat men gewoonlijk een systeem dat kan worden geanalyseerd; de schepping is eerder een realiteit die verlicht wordt “door de liefde die ons oproept tot universele gemeenschap” (2015, p.52).

⁵⁷³ In de 17^e eeuw had de theologie zich volgens Latour (2015c, p.6) gered uit de netelige situatie die tijdens de moderniteit was ontstaan door religie te transfereren naar het menselijk innerlijk (en de kosmos buiten te sluiten) afgescheiden van de rest van de moderne wereld (wetenschap, technologie, economie).

[N]ous devons abandonner la division entre une espèce humaine douée de parole et un monde muet. (Latour, 2007b, p. 146)

[I]ndividual souls are [not] the only interpretative agents in a world of matters of fact devoid of any meaning by itself. (Latour, 2005c, p. 244)

Hij vat het woord 'interpretations' dan ook ruim op: "What is meant by interpretations . . . is simply a way to register the vast outside to which every course of action has to appeal in order to be carried out" (Latour, 2005c, p. 245). En dit is uiteraard niet alleen het geval voor mensen. De aarde is bevolkt door tal van wezens en organismes die voortdurend in interactie treden met hun leefwereld en zodoende voortdurend signalen/impulsen interpreteren. In Latours visie, zo stelt Adam Miller (2013), is hermeneutiek niet wezenlijk verschillend van fotosynthese (p. 108)⁵⁷⁴: actanten treden in interactie met andere actanten, (ont)lenen, dragen over, treden met elkaar in conflict enz. De wereld van Latour is immers geen wereld die bepaald wordt door essenties, maar door processen, bewegingen, passes, passages...: "Le monde du sens et le monde de l'être sont un seul et même monde, celui de la traduction, de la substitution, de la délégation, de la passe" (Latour, 1991, p. 176).

Latours visie sluit mijns inziens daarom ook aan bij Vedders constatering dat in de hedendaagse metafysische visie de werkelijkheid gezien wordt als veranderlijk en dynamisch (cf. 6.4.2.2.2): "The world is not a solid continent of facts sprinkled by a few lakes of uncertainties, but a vast ocean of uncertainties speckled by a few islands of calibrated and stabilized forms" (Latour, 2005c, p. 245). Het opnemen van andere actoren in het hermeneutische netwerk en het veronachtzamen van verschillende wijzen van interpreteren⁵⁷⁵, heeft er juist mee te maken dat we volgens Latour andere actoren te weinig beluisteren en betrekken in het hermeneutische proces⁵⁷⁶. Bovendien is het verkeerd om de wereld van de taal en de wereld van de dingen strikt op te delen (cf. 5.2.2.2.), beide werken voortdurend op elkaar in (zie ook infra):

Parmi les actants, nul ne peut distinguer longtemps ceux qui vont jouer le rôle de mots et ceux qui vont jouer le rôle de choses. Celui qui ne parle que de langage et de 'jeux

⁵⁷⁴ Tijdens dit proces reageert de chlorofyl die aanwezig is in planten, op de energie afkomstig uit het (zon)licht waardoor er vervolgens in de thylakoïden het eigenlijke fotosyntheseproses plaatsvindt. Door de fotosynthese ontstaat o.a. glucose dat op haar beurt dient als bouwsteen voor andere organische verbindingen of als brandstof enz.

⁵⁷⁵ Taylor gaat wel in op deze verschillende interpretatiewijzen om de specifieke menselijke betekenisgeving te karakteriseren, maar zonder dat hij de moderne scheiding tussen subjecten en objecten, mens en wereld strikt in stand wil houden (cf. 5.2.3.).

⁵⁷⁶ In *Politiques de la nature* (2004b) beklaagt hij zich over deze evolutie: "C'est un grand malheur que l'empirisme ait été inventé en pleine bataille politique pour le contrôle des matters of fact: au lieu d'un maximum de contact entre la parole et les phénomènes chargés dans le langage, on a dû se contenter d'un minimum, les simples 'données des sens', afin de limiter autant que possible la marge de discussion" (p.322).

de langage' a déjà tout raté puisqu'il n'était pas là quand furent distribués les costumes et les rôles. (Latour, 2011b, p. 278)

Het is een hermeneutisch-metafysisch denken dat deze actoren terug een stem wil geven en dat ik, in navolging van Latours kosmopolitieke project, als een 'politieke metafysica' zou willen bestempelen en dat een einde moet maken aan de vreemde houding van de Modernen ten aanzien van de feiten (van de materiële) wereld. Enerzijds zijn ze volgens de Modernen stom, zijn ze wat ze zijn en niets meer dan dat; anderzijds wordt hun een buitengewone mededeelzaamheid toegeschreven volgens het adagium 'de feiten spreken voor zich': "ce qui présente le grand avantage politique de couper court au bavardage humain en donnant langue à une voix venue de nulle part, possédant la vertu de vider à jamais de son sens tout discours politique" (Latour, 2007b, p. 146). Hiertegenover plaatst Latour een amoderne vorm van politiek voeren in een amoderne wereld:

[Un monde] qui nous oblige à prendre en compte, à la fois et dans le même souffle, la nature des choses, les techniques, les sciences, les être de fiction, les religions petites et grandes⁵⁷⁷, la politique, les juridictions, les économies et les inconscients. (Latour, 1991, p. 177)

Politiek definieert Latour (2014d) als de "*progressive composition of the common world*" (p. 3). Deze definitie impliceert een aantal zaken, zo vult hij verder aan: ten eerste wil dit zeggen dat de wereld nog niet gemeenschappelijk is; hieruit volgt, in tweede instantie, dat deze gemeenschappelijkheid nog moet worden gevormd; ten derde is dit een geleidelijk (*progressive*) proces dat open is voor onderzoek en debat en waarbij verschillende incommensurabele belangen, waarden, (menselijk en niet-menselijke) entiteiten worden samengebracht (*composed*) om een gemeenschappelijke *modus vivendi* te vinden. Van belang is te onderstrepen dat interpretatie niet neerkomt op het opleggen van iemands wil/visie op een passief object (of een geobjectiveerd subject). In Latours intergeconnecteerde wereld zijn brengen interpretaties een ketting van acties en reacties teweeg tussen mensen en niet-mensen: "Interpretations get loaded into texts, texts get loaded into people, people get loaded into surrounding objects, and so on" (Miller, 2013, pp. 110-111). Het gaat om een gigantische politiek-hermeneutische onderneming dus, niet in het minst om allereerst alle actanten een stem te geven⁵⁷⁸.

⁵⁷⁷ Zoals reeds aangegeven is er in de theologie hiervoor de laatste jaren een grotere gevoeligheid ontstaan. Sallie McFague plaatst in *Life Abundant* (2001) bijvoorbeeld het *separate self* tegenover het *ecological self*, dat beseft dat het zich tussen miljarden andere wezens bevindt die van elkaar afhangen voor voedsel, zuurstof, huisvesting enz. Ook Franciscus (2015) schrijft in *Laudato si*: "In dit universum dat bestaat uit open systemen die met elkaar in communicatie treden, kunnen we ontelbare vormen van relaties en participaties ontdekken" (p. 53).

⁵⁷⁸ Hoe Latour dit concreet ziet, is niet heel duidelijk. Wel heeft hij in 2015 tijdens het project *Make It Work / Le Théâtre des négociations* met studenten geëxperimenteerd met nieuwe vormen van

[N]ous travaillons tous incessamment afin de rendre les choses pertinentes pour ce que nous disons d'elles. Si nous arrêtons de travailler, elles ne disent plus rien; mais quand elles parlent, c'est bien elles qui parlent et non pas nous – sans cela, pourquoi diable travaillerons-nous nuit et jour à les faire parler? (Latour, 2004b, p. 128)

De echte fout die gemaakt werd in Mary Shelleys *Frankenstein*, ligt niet bij het creatuur (de technologie, uitvinding) zelf, maar in de afwezigheid van liefde voor datgene wat men heeft uitgevonden en gecreëerd. De vraag is dus niet om te stoppen met uitvinden, innoveren, creëren enz. Scheppers zijn we immers geworden: inmiddels overschrijdt de antropogene massa - alle spullen die de mens heeft gemaakt - de biomassa (alle leven op aarde) (Elhacham et al., 2020). De echte vraag is of we hetzelfde geduld en de dezelfde energie aan de dag kunnen leggen als God de Schepper zelf. Hiermee komt de gecontesteerde kwestie van het meesterschap of de heerschappij op de proppen. Het Grote Verhaal van de Moderniteit - dat van de technologische, wetenschappelijke en economische heerschappij van de Mens over de Natuur – vertelt een verhaal over de totale dominantie van de meester die zich volledig heeft bevrijd van elke zorg en bekommernis over zijn onderdanen. Maar, zo vraagt Latour (2007d) zich af, heb je ooit een meester gezien die zich volkomen heeft bevrijd van elke afhankelijkheid van zijn ondergeschikten (p. 12)? Bovendien, zo gaat hij verder, als we ons idee van meesterschap van God zelf halen, dan laat die christelijke God een heel ander beeld zien:

[T]he Christian God at least is not a master that masters anything (in the first modernist sense of the word) but who, on the contrary, gets folded into, involved with, implicated with and incarnated into His Creation; and who is so much attached and dependent on His Creation that he is continually forced (convinced? willing?) to save it again and again. (Latour, 2007d, p. 12)

representatie: “Ce projet est né de la conviction que les échecs et attermolements des conférences climat sont dus essentiellement à des problèmes de représentation : à la fois représentation des problèmes et représentation dans une assemblée de type ONU des collectivités humaines et des autres êtres qui composent la planète” (<https://nanterre-amandiers.com/en/evenement/le-theatre-des-negotiations/>) (zie ook 5.5.2.8.). Een van de representatieproblemen is o.a. op welke wijze je andere wezens een ‘stem’ gaat geven in het compositieproces. Het zal er in eerste instantie om gaan om hen terug te horen, zichtbaar te maken, een presentie te geven. Wellicht hebben hier religies een rol te spelen. Latour liet zich ook zeer positief uit over *Laudato si*, omdat paus Franciscus ecologische, sociale, economische en politieke kwesties in deze encycliciek met elkaar in verband brengt: “[S]i la puissance de renouvellement de *Laudato Si* ! est si forte . . . c’est à cause, me semble-t-il, de deux innovations majeures : le lien de l’écologie avec l’injustice ; la reconnaissance de la puissance d’agir et de pâtir de la terre même. De façon bien intéressante, ces deux innovations sont associées à l’étrange mot de « clameur » dont François se fait le relais, l’amplificateur et l’interprète” (Latour, 2015c, pp. 1-2). Latour verwijst naar de volgende passage: “We kunnen vandaag echter niet ontkennen dat een *echte ecologische aanpak steeds evolueert naar een sociale aanpak* waarbij gerechtigheid deel moet uitmaken van het milieudebat, *om zowel de schreeuw van de aarde als die van de arme te horen*” (Franciscus en Van Looy, 2015, p. 34).

De zonde die we kunnen begaan, is niet om macht over de natuur te willen hebben, maar om te geloven dat deze macht een emancipatie zonder verbintenissen inhoudt: “[C]ontrary to Dr Frankenstein, we cannot suddenly stop being involved and ‘go home’. Incarnated we are, incarnated we will be” (Latour, 2007d, p. 12).

Het moderne ideaal van zelfverwerkelijking en de religieuze gerichtheid op transformatie hebben beiden een verandering op het oog, zo analyseert Taylor op zijn beurt in dit verband, maar er zijn echter cruciale verschillen. Het moderne ideaal van zelfontplooiing wil volop het menselijk potentieel tot ontwikkeling brengen. Het begint en eindigt bij het zelf als een zelfstandig punt. Taylor situeert het ontstaan van deze houding t.a.v. het zelf in de vroege verlichting waarin een nieuwe radicale vorm van zelfobjectivering opkomt. Het betreft een onthechte, instrumentele visie op het zelf die ervan uitgaat dat we onszelf en onze gewoontes opnieuw, naar eigen believen, zonder enige binding met wat dan ook kunnen vormgeven. Hij noemt dit het “punctual self”, omdat het zelf in abstractie van elke constitutieve betrokkenheid wordt beschreven:

To take this stance is to identify oneself with the power to objectify and remake, and by this act to distance oneself from all the particular features which are objects of potential change. What we are essentially is none of the latter, but what finds itself capable of fixing them and working on them. This is what the image of the point is meant to convey, drawing on the geometrical term: the self is ‘extensionless’; it is nowhere but in this power to fix things as objects. (Taylor, 1989, pp. 171-172)

Tegen dit moderne identiteitsconcept van een geabstraheerd, onafhankelijk zelf in benadrukt Taylor (1989) het belang om onze verbondenheid met andere mensen en actoren in de wereld te zien (pp. 526-527). In zijn analyse heeft de moderne cultuur een opvatting van identiteit voortgebracht die de mens beschouwt als iemand die oriëntatie binnen in zichzelf vindt, onafhankelijk van het ‘netwerk van gesprek’ dat hem oorspronkelijk heeft gevormd. Hij neutraliseert dit als het ware. Hij stelt dat we het zelf moeten overstijgen door los te breken uit identificaties met één bepaalde stem in het ‘gesprek’ dat we voeren: “We are . . . too narrow in our understanding and sympathy, if we take it as axiomatic that a self is what we ought to want to have or be” (p. 526). Door onszelf slechts als één perspectief naast andere(n) te zien installeren we een “common space”, zo gaat Taylor verder – of installeren we een ‘publieke/politieke ruimte’ om het in Arendts termen uit te drukken. Meer nog, d.m.v. onze verbeeldingskracht en subtielere morele articulaties zouden we ons buiten onze eigen positie moeten kunnen begeven⁵⁷⁹ en onszelf zien als mensen/actoren die een rol spelen in een groter

⁵⁷⁹ Opnieuw leunt Taylor hiermee dicht aan bij Arendt – ook al verwijst hij slechts sporadisch naar haar werk - dit maal bij haar opvatting over denken. Denken betekent volgens Arendt o.a. dat je je in de positie van een ander kunnen verplaatsen. Eigen aan het totalitarisme is dat het een massamaatschappij creëert, d.w.z. een maatschappij van ‘verlaten’ (geen eenzame) mensen die niet met, maar naast elkaar leven en tussen wie geen echte band bestaat. Evenmin hebben ze contact met

geheel, in een ‘gemeenschappelijke ruimte’. Zo leren we onszelf zien vanuit het perspectief van het geheel, als een aspect van een groter geheel dat het zelf activeert⁵⁸⁰. Taylor wijst op de rol die bepaalde spirituele tradities hierin kunnen spelen; tradities die het zelf uit zijn al te enge grenzen doen breken of het trachten te overstijgen (bv. het boeddhisme, het christendom⁵⁸¹). Daarnaast zijn er de volgelingen van Nietzsche die aan het zelf willen ontsnappen (bv. Bataille, Foucault⁵⁸²), een zienswijze waar Taylor sceptisch tegenover staat. In tegenstelling tot Nietzsches acoliëten, die het zonder een denkbeeld van het goede willen stellen, aldus Taylor, zijn er andere denkers (bv. Heidegger, MacIntyre, Bellah) die pogingen ondernemen om het moderne subjectivisme te boven te komen door ons opnieuw te verbinden met een omvangrijkere (sociale en natuurlijke) werkelijkheid:

Those based, for instance, on the recognition that some of the most crucial human fulfilments are not possible even in principle for a sole human being, that they involve a good in which more than one participate in complementary fashion, whose emblem would be less the lonely affirmation of freedom and more, e.g., the dance . . . they require some conception of the human good as something realized *between* people rather than simply within them. (Taylor, 1989, p. 527)

Voor Taylor (1989) hangt het gevoel een persoon te zijn erg samen met deze gerichtheid op het goede waaraan ik kan participeren (p. 63)⁵⁸³. De zoektocht naar volheid zal altijd een persoonlijke verkenning zijn, maar het is niet de persoon die centraal staat, maar de relatie met de wereld waarmee hij verbonden is. Het appel komt van buitenaf, het antwoord komt tot stand in reactie hierop. De wereld, de aarde, de ander, de Ander spreekt mij aan, niet andersom.

zichzelf (De Schutter & Peeters, 2019, p. 165). “Wat verlatenheid zo ondraaglijk maakt, is het verlies van mijn eigen zelf; dit zelf kan in eenzaamheid werkelijkheid verwerven, maar het kan in zijn identiteit slechts bevestigd worden door het vertrouwende en vertrouwenswaardige gezelschap van mijn gelijken” (Arendt, 2018, p. 347).

⁵⁸⁰ Hier is Taylors opvatting enigszins verwant met de Actor Network Theory van Latour (cf. 5.2.1.6.)

⁵⁸¹ De innerlijke transformatie die religie mogelijkwerijns teweegbrengt, heeft ook zijn effect op de wereld buiten ons. Een veranderd (religieus) inzicht werkt niet alleen in op het innerlijk, maar ook op de werkelijkheid waarmee we in verbinding staan. Een belangrijke uitwerking van agape is dat het leven van een individu gelieerd wordt met dat van andere(n) in verleden, heden en toekomst (cf. 5.6.3.3.3.).

⁵⁸² Paul Ricoeur (1970) onderscheidt twee filosofische tradities in de 20e eeuw: enerzijds zijn er filosofen die interpreteren zien als “exercise of suspicion”; anderzijds is er de hermeneutisch-fenomenologische traditie die het interpreteren beoefent als “recollection or restoration of meaning” (p. 28). De (vroeg) Foucault zou kunnen worden gezien als een vertegenwoordiger van de eerste traditie, Taylor als een van de laatste: “Taylor is a great builder of edifices, and Foucault is a great unmasker” (Weir, 2009, p. 534).

⁵⁸³ Sommige Taylor-scholars beschouwen Taylors quasigelijkstellen van zijn ‘antropocentrische’ wijsgerige antropologie met zijn ‘niet-antropocentrische’ ontologie als een inconsistentie in zijn denken of minstens als een sprong die verdere verklaring behoeft (bv. Meijer, 2017b, p. 6). Taylor beschouwt dit zelf niet als een probleem, wellicht omdat de verschillende filosofische domeinen waarover hij schrijft, op een innige wijze met elkaar verbonden zijn.

6.4.2.2.5. De rol van tradities in het hermeneutisch-metafysisch spreken

Het hermeneutisch filosofische denken is wezenlijk ook een historische filosofie: het is een filosofie die zich ontwikkelt en tot verstaan wil komen in de beweging van de geschiedenis (Vedder, 1997, p. 23). Daarom nemen de traditie en het lezen van teksten uit de traditie een belangrijke plaats in. Deze teksten zijn eerdere pogingen om ervaringen van 'ruis' uit te drukken. Daarom zijn deze 'getuigenissen' die ons via de traditie worden overgeleverd van belang. Via deze getuigenissen kunnen we iets te weten komen over voorvallen waar we zelf niet bij waren of over gebeurtenissen die we zelf niet hebben meegemaakt. Mededelingen nemen in getuigenissen dan ook een bijzondere vorm aan, stelt Van der Heiden (2021, p. 310). Ze kunnen niet zomaar gereduceerd worden tot louter overdracht van kennis of informatie, ze zijn er ook op gericht om ons te laten delen in wat de ander heeft waargenomen of ervaren. Degene die getuigt, probeert ons te betrekken bij wat hij heeft meegemaakt, hij wil ons laten delen in zijn of haar ervaringen, misschien juist wanneer die ervaringen "buiten de horizon vallen van wat wij verwachten of voor mogelijk houden" (p. 310).

Een getuigenis onthult niet enkel wat voor de aangesprokene verborgen en verhuuld was, maar draagt er zorg voor door er in taal uitdrukking aan te geven en *bewaart* op die wijze ook de ervaring die de getuige heeft ondergaan (Van der Heiden, 2021, p.312). Dit is wat we op school in de traditie doorgeven (cf. Arendt, 4.3.5.1.), opdat we de betekenis ervan zouden kunnen bestuderen, tot 'zeggen-schap' (Claes) kunnen laten komen en in ons (niet-aflatende) gesprek over ons omgaan met het bestaan en de werkelijkheid kunnen inbrengen, opdat we ons denken erdoor kunnen laten verrijken, vernieuwen, (her)oriënteren, opschudden of net tot verzet ertegen kunnen laten inspireren.

Traditie is vaak een gecontesteerd begrip in het pedagogisch denken. In bepaalde opvattingen over de wijze waarop er met die traditie moet worden omgegaan, is deze terughoudend niet onterecht (cf. 6.3.2.2.1.). Omdat het mijns inziens een begrip is dat moeilijk te omzeilen valt, maar anderzijds ook op een specifieke wijze moet worden benaderd, zal ik daarom hieronder nog verder op dit begrip ingaan.

6.4.2.2.5.1. Het bestendigen van de traditie?

Onderwijs werd/wordt vaak gezien als een doorgeefluik van een bepaalde cultuur, haar normen en waarden, tradities, kunstuitingen enz. Het werd daarvoor ook al vaak bekritiseerd. Zo werd het klassieke vormingsideaal (Bildung) in de loop der tijd onder kritiek gesteld. Het Bildungsideaal werd aan de kaak gesteld, omdat het mensen wilde kneden naar een bepaald vaststaand 'beeld', dat volgens de socioloog Bourdieu een welbepaalde (burgerlijke) sociale klasse moest dienen; het werd gefunctionaliseerd tot een instrument om zich maatschappelijk

te onderscheiden. Verder vond men dat het een conventioneel doorgeefluik was geworden van een bepaald segment van de schone letteren en kunsten. Cultuurgoederen werden vaak voorgesteld als een tijdloze canon, als ‘monumenten’ (Boomkes, 2000, p. 76) in plaats van zaken die historisch gegroeid zijn en die functioneren in een bepaalde context. Adorno (1998) noemde dit daarom ‘Halbbildung’: cultuur was er enkel op gericht om zichzelf in stand te houden, te bevestigen en te continueren.

Daarnaast wordt er vaak verwezen naar de verschrikkingen van de twee wereldoorlogen. Het klassieke vormingsideaal ging immers uit van het geloof dat de mens beter wordt door inzicht te verwerven in het goede, het ware en het schone en dat de mensheid wel vaart bij gevormde mensen. Dit optimisme werd o.a. door de Holocaust zwaar op de proef gesteld. Waarheid en schoonheid leiden niet vanzelf tot goedheid, integendeel soms: de kampbeulen waren zelf vaak gecultiveerde mensen die zich ’s avonds ontspanden met een boek van Goethe of een symfonie van Beethoven⁵⁸⁴. Alfred Andersch merkt in zijn roman *Der Vater eines Mörders* (1980) op dat het opmerkelijk is dat Heinrich Himmler niet is opgegroeid in het lompenproletariaat, “sondern in einer Familie aus altem, humanistisch fein gebildetem Bürgertum. Schützt Humanismus denn vor gar nichts?” (p.136)

Het omgekeerde was trouwens ook waar: verzetslieden bleken niet altijd gecultiveerde, gevormde mensen te zijn. Dit bracht Hannah Arendt (1989) ertoe te stellen dat men niet moet vertrouwen op diegenen die wensen vast te houden aan waarden uit een bepaalde traditie en die niet kunnen zonder houvast aan criteria, principes en utopieën. In *The Origins of Totalitarianism* (2018) heeft ze het over de ‘lege ruimte’ waarin onze Europese traditie na 1945 is terechtgekomen. Na de twee wereldoorlogen, na Hiroshima en de Goelag is er iets gebroken: we kunnen niet meer onbevangen aan cultuur doen. Het geloof in de Europese humanistische traditie is geschonden. Ook de kritische theorie van de Frankfurter Schule (bv. Adorno & Horkheimer, 2007) heeft zich over dit probleem gebogen. Waarheid, goedheid en schoonheid vormen een triade die vaak op gespannen voet met elkaar leven: op zoek naar waarheid kan een wetenschapper soms immorele beslissingen nemen; schoonheid kan een schuiloord worden voor wie zich niet kan/wil engageren in een onrechtvaardige wereld. Jan Masschelein (1991b) gaat nog verder in zijn kritiek en stelt dat de Bildungsidee, in de zin van vorming naar een bepaald ‘beeld’, op zichzelf contradictorisch is. Het tegenstrijdige zit hem volgens hem in het feit dat Bildung enerzijds uitgaat van een vrij denkend en autonoom individu, maar anderzijds verwijst naar levensvormen, ideeën, beelden die datzelfde individu moeten leiden en vormen.

Hoe kan men met dit spanningsveld omgaan? Op welke manier moet men een traditie doorgeven zonder dat dit een initiatie of een inwijding wordt en daardoor zijn schoolse karakter

⁵⁸⁴ Tekenend in dit verband is de scène uit *Schindler’s List* (Spielberg, 1993) waarin tijdens een razzia in een joods getto een Duitse soldaat piano begint te spelen terwijl twee anderen luisteren en twisten of het nu een stuk van Bach of Mozart is.

verliest? Hoe kan een traditie meer zijn dan een pakket levenloze normen en waarden en dorre cultuurgoederen? Zowel vanuit religieus-moreel oogpunt – [REL] en [MOR] zijn maar levensvatbaar indien er sprake is van *reprise* – als vanuit het perspectief van de school, die gericht is op vernieuwing (cf. 4.3.2.4.), is het van belang om tradities op een specifieke manier door te geven. Ik zal deze kwestie vanuit beide invalshoeken hieronder benaderen.

6.4.2.2.5.2. *Het vrijmaken van tradities*

Het bestendigen van tradities mag dan niet het doel zijn van levensbeschouwelijke vorming, toch spelen tradities en cultuur een belangrijke rol, zelfs in een seculiere en pluralistische context. Tradities hebben een grote zeggingskracht. Ze brengen ons in aanraking met de gefilterde en gestolde denk- en verbeeldingskracht van vele generaties voor ons. Cultuur en levensbeschouwingen moeten hierbij niet beschouwd worden als een geheel van denkbeelden die een vaststaande verklaring of pasklare antwoorden bieden, maar als bronnen die vanuit gelijkaardige worstelingen met het leven soortgelijke vragen naar betekenis stellen en betrokken zijn op zin en 'waarheid'.

Elke cultuur 'geloofd' ergens in, wordt bepaald door een mens- en wereldbeeld, een framework en de vooronderstellingen die ermee verbonden zijn (Taylor, cf. 5.5.1.2.). Maar is een cultuur – en alles wat onder haar noemer valt, gewoontes, tradities, kunstuitingen, levensbeschouwelijke overtuigingen enz. - hiertoe te reduceren? Hangt men een cultuur aan zoals men een doctrine aanhangt? Sloganeske visies op bepaalde culturen (bv. de islam) en de krampachtige verdediging van 'onze' cultuur, lijken dit te suggereren. In het spoor van Taylor en Latour zou ik echter een andere opvatting van cultuur en traditie willen verdedigen. Latour (1991) stelt in dit verband: « L'idée d'une tradition stable est une illusion dont les anthropologues ont depuis longtemps fait justice. Les traditions immuables ont toutes mué avant-hier » (p. 103). De idee van een bestendige traditie is een illusie, we kunnen niet terugkeren naar hét verleden, naar dé traditie. Aan de andere kant benadrukt Latour dat een radicale breuk met het verleden, die de modernen voorstellen, eveneens een drogbeeld is. Zoals we nooit modern geweest zijn, "[n]ous n'avons jamais ni avancé ni reculé", betoogt Latour (p.103). Hoe moeten we dit begrijpen? Het antwoord ligt in de wijze waarop tijd wordt opgevat: « L'idée d'une répétition à l'identique du passé et celle d'une rupture radicale avec tout passé sont deux résultats symétriques d'une même conception du temps » (1991, p.103). Beiden, de verstokte nostalgici en de iconoclastische moderne revolutionairen, zijn elkaars spiegelbeeld en hanteren in feite hetzelfde tijdsbegrip, nl. een homogene tijd die ofwel een letterlijke herhaling van hetzelfde toelaat ofwel een onomkeerbare kloof met alles wat ervoor kwam mogelijk maakt. Maar volgens Latour is deze opvatting een foutieve voorstelling, waarbij men ervan uitgaat dat tijd letterlijk kan worden herhaald ofwel waarbij tijd met een soort van verschroeide-aardetactiek definitief achter zich laat wat ooit is geweest. Wij zijn echter 'des brasseurs de temps' (cf.

5.5.2.6.). Tradities, denkbeelden enz. werken door. ‘Niets gaat ooit verloren’, zo stelt ook Taylor (2007a) op het einde van *A Secular Age*: er zijn geen harde breuken die voorgoed komaf maken met het verleden, maar verschillende stromingen (denkwijzen, tradities enz.) die vaak onder de oppervlakte van standpunten en handelwijzen aanwezig zijn (p. 772) (cf. 5.6.3.7.1.1.).

Zoals Taylor en Latour hebben aangetoond, moeten het religieuze woord en de traditie telkens opnieuw worden hernomen (*reprise*), worden geïnterpreteerd en gerevitaliseerd, omdat ze anders dreigen te muteren in iets anders, absolutistische ‘religieuze’ figuren, codefetisjisme, een rechtvaardingsgrond voor identitair denken, politiek-ideologische doeleinden enz. Hierop heeft Taylor in zijn historische, cultuurfilosofische analyses verschillende malen gewezen (cf. 5.6.3.7.1.), hoe edele humanistische of religieuze idealen soms kunnen omslaan in hun tegendeel – iets wat hij ‘tragische ironie’ noemt. De geschiedenis van de mens in zijn levensbeschouwelijke queeste - met haar omwegen en vergissingen – zou daarom een plaats moeten hebben in het vormingsproces. Er zijn geen vaststaande formules of regels die voorschrijven hoe bijvoorbeeld een christen zich te allen tijde hoort te gedragen. Meer nog, het zou eigen moeten zijn aan elk levensbeschouwelijk spreken om niet aflatend de antwoorden die men denkt gevonden te hebben, opnieuw in vraag te stellen, in naam van God (cf. 5.6.3.7.3.3.), in het licht van de agapeïsche liefde waar Hij ons toe oproept in het geval van het christendom. Het is een appel om in de waarheid te leven zonder er ooit van uit te gaan deze waarheid blijvend te hebben gevonden. Het is dus een oproep die steeds opnieuw weerklinkt, in de wetenschap dat we nooit definitief de waarheid zullen hebben gevonden. We nemen eerder een positie in *tegenover* de waarheid, *tegenover* de zekerheid haar ooit te hebben gevonden, zo stelt De Kesel (2010, p.194), daar krijgen we de ruimte en de vrijheid om haar opnieuw te zoeken. Levensbeschouwelijke vorming moet leerlingen deze ruimte enerzijds binnenleiden, hun ankerpunten meegeven om zich in deze ruimte te kunnen oriënteren (cf. 5.6.1.1. Taylors moreel-spirituele ruimte), maar haar doel is er niet in gelegen “om ons aan de wet van waarheid en geloof te binden, als wel ons te oriënteren in onze *verhouding* tot die wet” (De Kesel, 2010, p. 194). Op die manier ‘problematiseert’ elke levensbeschouwing haar waarheid ook:

Zij⁵⁸⁵ maakt haar waarheid of geloof tegelijk ook altijd tot wat in het antieke Grieks πρόβλημα⁵⁸⁶ (*problèma*, probleem) heette: iets wat vóór haar uit is geworpen, iets wat ze vóór zich stelt en waarrond ze blijft cirkelen zonder er volledig de hand op te leggen of zich toe te eigenen. (De Kesel, 2010, pp. 194-195).

De levensbeschouwelijke traditie biedt de ruimte om zich te oriënteren en vragen te stellen, maar zo stelt de De Kesel (2010), “zoals alles rust ook een traditie in haar tekort. Dit tekort zorgt er juist voor dat zij aan de volgende generaties kan worden doorgegeven” (p. 195).

⁵⁸⁵ De Kesel spreekt eigenlijk over cultuur, maar aangezien levensbeschouwingen onderdeel zijn van een cultuur en zijn boek over religie gaat, is het volgens mij wel geoorloofd om hier ‘cultuur’ te vervangen door ‘levensbeschouwingen’.

⁵⁸⁶ Het woord ‘probleem’ betekent etymologisch ‘voor-werp’, wat voor zich uit (πρό) geworpen is (βάλλειν).

Conservatieve dogmatici houden dit tekort verdrongen, progressieve revolutionairen buiten dit tekort uit om tabula rasa te maken en vanuit een vooruitgangsoptimisme te denken dat vanaf nu alles beter zal gaan; levensbeschouwelijke vorming zou zich moeten bevinden in de traditie, maar op de plek waar ze “haar cirkel niet rond maakt” (De Kesel, 2010, p. 195). De waarheid in het licht waarvan we willen leven, presenteert zich als een obstakel, een barst, als een vraag eerder dan als een stellig antwoord.

De waarden, betekenissen enz. die vanuit een traditie ter sprake worden gebracht, zijn niet alleen nooit definitief, maar moeten steeds worden verbonden met het concrete leven. Echte betekenissen en waarden zijn geen abstracte leidraden, maar zijn steeds geïncarneerd, verbonden aan particuliere mensen en dingen, die net daardoor een waarde krijgen die door niemand kan worden toegeëigend. Het transcendent-agapeïsche perspectief beschut de werkelijkheid tegen elke vorm van subjectieve appropriatie, beheersing, profijt, maar kan dit alleen maar wanneer het verbonden blijft aan het immanente, het concrete en het contingente (cf. 5.6.3.4.3.). In elke nieuwe situatie, tegenover elke nieuwe persoon enz. moeten we ons opnieuw afvragen wat leven in waarheid betekent in gesprek met de traditie, in dialoog met het Woord dat wordt hernomen⁵⁸⁷.

Hoe kunnen we deze ideeën vertalen naar levensbeschouwelijke vorming? De toekomst is het leidende principe van de school, zo stelt Meirieu, maar om de toekomst voor te bereiden, moeten we het verleden doorgeven (cf. 4.3.5.4.) en wel op zo’n wijze dat de volgende generatie de kans heeft om zich als nieuw te manifesteren (cf. Arendts principe van nataliteit; cf. 4.3.5.1.). Volgens mij is de taak van de school erin gelegen om de verschillende bestanddelen van deze brouwsels en de onderzese bewegingen zoveel mogelijk zichtbaar te maken. Alleen dan kan een leerling zich verhouden tot de traditie(s) die een school op tafel legt. Het gaat hierbij dus niet over een gedachteloos overnemen en volgen van een traditie. Guy Vanheeswijck (2000) formuleert deze ietwat paradoxale beweging als volgt: “Echt trouw aan de traditie is men slechts door er ook ontrouw aan te zijn” (p. 128). Het gaat erom om met de traditie een dialoog aan te gaan, ze inhoudelijk te actualiseren en te vernieuwen. Het erkennen van een culturele traditie betekent dus niet dat men er vanuit een conservatieve of reactionaire reflex aan vasthoudt, maar dat men door bevraging en onderzoek haar relevantie voor ons blootlegt. Er is geen oorspronkelijke, heldere, eenduidige uitleg die de betekenis van een tekst voorgoed blootlegt. Wat we wel kunnen doen, formuleert Latour als volgt in een reflectie bij zijn interpretatie van de annunciatie:

[S]ince the text pertains to everyone, I can do exactly as Luke did and elaborate, embroider, expand, retranslate, rationalise, betray, by adding to this ancient layer another much more common one and see if the superposition of both will not generate

⁵⁸⁷ Het gaat om een houding die enige gelijkenissen vertoont met het aristoteliaanse begrip *phronesis*: je kan geen beroep doen op algemene denkkaders waar je het specifieke geval kan onderbrengen; elk casus moet kritisch-creatief benaderd worden om uiteindelijk tot een besluit te kunnen komen.

the flash, the spark, that is the only real content of the word 'spiritual' in religious speech-acts, its only true origin. (Latour, 2001, p. 35)

“Bijna niets in onze cultuur is vanzelfsprekend”, zo stelt Cornelis Verhoeven (1980) in *Traktaat over het spieken* (p. 13). In 4.3.5.4. heb ik er reeds gewezen op gewezen dat voor Verhoeven het opwekken van de interesse, die een van de fundamenteën van de school vormt, begint bij de verwondering die de evidentie van de dingen en de wereld doorbreekt, “die rafels laat zien aan een schijnbaar afgerond verschijnsel of de achterkant van een borduurwerk onder de aandacht brengt” (p. 13). Op gelijkaardige wijze moeten in het levensbeschouwelijke vormingsproces tradities van hun vanzelfsprekendheid worden ontdaan, moeten teksten en credo's van hun onmiddellijke hanteerbaarheid en al te snelle inzetbaarheid worden ontdaan om een vernieuwde (cf. nataliteit), in het hier en nu geïncarneerde interpretatie (*reprise*) mogelijk te maken. In een didactiek die deze omweg van de oorspronkelijke/vernieuw(en)de verwondering bewandelt, zou het leerproces als de aanzet van een mogelijke verdere ontwikkeling van de cultuur kunnen worden beschouwd door de leerlingen (Verhoeven, 1980, p. 13). Bovendien is vorming een persoonlijk proces waarvan de uitkomst niet te voorspellen of te intenderen is, zo stelt Verhoeven, en net daarom zijn culturele verworvenheden of tradities niet zomaar over te dragen: “Zij moeten door een fase van . . . verwondering heen, waarin zij opnieuw geïnterpreteerd . . . worden” (p. 15).

Vele denkers (cf. supra Meirieu, Arendt, Verhoeven) verwoorden elk op hun eigen wijze het spanningsveld waarbinnen onderwijs en opvoeding zich afspelen: een kind groeit op in een reeds bestaande wereld, die het leert kennen en in confrontatie waarmee het zich vormt en de wereld op zijn/haar beurt verder vorm geeft. Schoolse vorming onderscheidt zich bij uitstek van andere vormen van leren door dit verruimend en ruimte creërend proces. Enerzijds breekt de school de (beperkte) leefwereld van de leerling open: zij ontsluit de wereld in haar diverse dimensies, brengt de leerling in aanraking met verschillende denkwijzen en verruimt zo de werkelijkheid van de leerling. De leerkracht stelt de dingen tegenwoordig tijdens de les om ze samen te bestuderen, maar wijst anderzijds op onvermoede dimensies en aspecten ervan en wijst zodoende verder, naar de onafheid en de tijdelijkheid van de wereld die zich steeds verder verwerkelijkst en waarin ook de leerling zijn/haar rol speelt. Op welke wijze, dat zal aan de leerling zelf zijn: “Vorming is de wijze waarop iemand de cultuur waarin hij participeert, zich eigen maakt, interpreteert en integreert in zijn eigen bestaan” (Verhoeven, 1980, p. 15).

Het probleem in het onderwijs, zo stelt Meirieu (2021), is dat kennis – over filosofie of religie bijvoorbeeld – vaak wordt overdragen als ‘versteende brokstukken’, losgemaakt uit wat hun betekenis gaf (p. 63). Ooit was dit ‘levende’ kennis waaraan mensen gestaag hebben gewerkt als antwoord op fundamentele vragen die ze zich stelden. Willen we kennis terug tot leven laten komen en de oorspronkelijke verwondering opnieuw wekken, dan is het van belang om de vraag die hun bezighield van onder het stof te halen. Jacques Claes noemt het stellen van vragen een levenwekkende, activiteit, een “supreme vorm van gezag” (cf. 4.3.5.4.). Op deze wijze krijgt de leerstof iets van haar oorspronkelijke zin en betekenis terug. De leerling komt thuis in de wereld

waarin van oudsher mensen zich fundamentele vragen hebben gesteld over het leven en het samenleven. Iemand op deze wijze ‘ter wereld brengen’ betekent hem laten zien dat hij als persoon reeds deel uitmaakt van een geschiedenis en dat hij drager is van de belofte om deze op zijn/haar beurt te vernieuwen (cf. Arendts nataliteit):

[V]anaf het moment dat je inziet dat leeractiviteiten erin bestaan dat individuen zich de fundamentele vragen die aan de cultuur ten grondslag liggen eigen maken, om zo toegang te krijgen tot de antwoorden die hun voorgangers gegeven hebben . . . kun je opvoeding niet anders opvatten dan een alsmaar voortgaande beweging van mensen die hun kinderen niet alleen in staat stellen de wereld te bewonen, maar hun ook de ruimte geven om te bepalen hoe ze invulling willen geven aan dat ‘bewonen’. (Meirieu, 2021, p. 75)

6.4.2.2.5.3. Het voorbeeld van de talmoedstudie

Een voorbeeld om een levensbeschouwelijke tekst te bestuderen die tegelijkertijd recht doet aan het eigensoortige karakter van religieuze teksten én aan de studiehouding die eigen is aan de school, kan mijns inziens gevonden worden in de talmoedstudie, of althans in de manier waarop Emmanuel Levinas de Talmoed benadert. Het is geenszins de bedoeling om een talmoedschool als model te nemen. Het gaat er vooral om om een bepaalde (ver)houding tot een religieuze tekst op het spoor te komen. De Talmoed is immers een erg ideosyncratisch boek, dat zeer verbonden is met de joodse cultuur. De studie ervan vereist bovendien een jarenlange, doorgedreven training.

6.4.2.2.5.3.0. Inleiding: de Talmoed(studie)

Talmoed⁵⁸⁸ betekent in het Hebreeuws ‘studie’, wat het karakter van dit grote werk – twintig delen in de moderne uitgave – weergeeft. De Talmoed is een verzameling commentaren en discussies over de Thora. Volgens de joodse traditie heeft God niet alleen de Thora gegeven, de eerste vijf boeken van de Tenach, de Hebreeuwse Bijbel; daarnaast is er nog de Talmoed, een reeks mondelinge toelichtingen of commentaren in het Hebreeuws van een aantal rabbijnse geleerden, de Tannaïem. Op het einde van de tweede eeuw werden deze door rabbi Jehodah Hanassi op schrift gesteld⁵⁸⁹ en krijgen ze de naam ‘misjna’. De misjna werden bestudeerd in de

⁵⁸⁸ Ik baseer me voor onderstaande beschrijving voornamelijk op Wygoda (2000) en Levinas (2005, pp. 9-14).

⁵⁸⁹ Hij verdeelde deze enorme orale traditie in zes klassen (*sedarim*), die op hun beurt onderverdeeld werden in verschillende traktaten. Elk traktaat behandelt een onderwerp niet enkel in het licht van de

jesjiva (rabbijnse academies) en vormden op hun beurt voorwerp van nieuwe discussies. Deze commentaren dienden om de misjna te verduidelijken en openden nieuwe horizons en worden op hun beurt ook te boek gesteld op het einde van de 5^e eeuw onder de naam *Gemara* (Aramees voor 'studie'). Er bestaan twee versies van de Talmoed: een versie die in Israël werd geboekstaafd (de Talmoed van Jerusalem) en één die in Babylon tot stand kwam. Deze laatste is de meest gezaghebbende omdat hij uitvoeriger en meer diepgaand is.

De Talmoed is dus een cumulatief werk van rabbijnse geleerden, bestaande uit meerdere lagen van opeenvolgende commentaren. Citaten van passages uit de Bijbel dienen niet als autoriteitsargument om een kritische debat definitief te beslechten, maar bieden een ander gezichtspunt op de kwestie en dragen op die manier bij tot het vinden van een juiste toonzetting waarin de hele Schrift mee resoneert in de discussie (Poorthuis, 1992, p. 162). Waar de Thora vooral om haar religieuze en openbarende waarde gelezen wordt, ligt bij de Talmoed voornamelijk de nadruk op het begrijpen van de regels die in de Thora werden geopenbaard: "[C]es discussions . . . reflètent tout un processus où le centre de la spiritualité juive se transférait du Temple à la maison d'études, du culte à l'étude [nadruk toegevoegd]" (Levinas, 1982a, p. 165).

Toch zou het verkeerd zijn om de Thora te beschouwen als een zuiver religieuze tekst en de Talmoed als seculiere, louter humanistische interpretatie hiervan: "L'enseignement oral du Talmud reste, certes, inséparable de l'Ancien Testament. Il en oriente l'interprétation" (Levinas, 1982a, p. 166). Een te snelle assimilatie aan moderne, westerse waarden en vanzelfsprekendheden zou geen recht doen aan de eigenheid en de uitdaging die de religieuze traditie aan het denken stelt.

6.4.2.2.5.3.1. 'Lire aux éclats'

Een andere omschrijving van de talmoedstudie geeft Marc-Alain Ouaknin die haar als volgt karakteriseert:

En deçà et au-delà de tous les thèmes et tous les problèmes du Talmud s'agitent la question de l'ouverture et de la vie du sens, la recherche d'une parole en train de se construire qui ne vient pas s'échouer dans une vérité définitive, l'émergence de 'nouveaux visages' du sens qui constitue la temporalité même. (Ouaknin, 1994, p. 187)

klasse waartoe het behoort, maar legt verbanden met een heel gamma van topics die een link hebben met de zes klassen: "Issues of various kinds are intertwined in a bizarre manner, thus creating a World Wide Web of Suggioth or themes in disorderly arranged" (Wygoda, 2000, p. 121). Er zijn twee types van *suggioth*: *halacha*, teksten betrekking hebben op de joodse wetten en leefregels; zo'n tweederde van de stof bestaat uit *agada* (Aramees 'overlevering, vertelling'), dit zijn teksten met een filosofische, verhalende of homiletische inslag (morele bespiegelingen, volksverhalen, wijsheid, anekdotes, kennis van de geneeskunde, de dieren- en de plantenwereld van die tijd, enz.).

Talmoedische teksten behoren niet zozeer tot het genre van de stichtelijke teksten (“discours édifiants”), maar laten eerder een niet-aflatende en nooit eindigende zoektocht zien waardoor zij bij de lezer vrijheid, inventiviteit en durf trachten op te wekken (Levinas, 2005, pp. 13-14; cf. infra).

Deze houding wordt door Ouaknin (1994) omschreven als “lire aux éclats” (p. 188): men wil elke definitieve betekenis van de tekst laten uiteenspatten, niet vanuit een hyperrelativistische houding dat de waarheid toch niet bestaat, maar opdat de woorden de zeggingskracht krijgen om opnieuw te worden geïnterpreteerd:

Le Talmud nous enseigne qu’un texte est indéfini, ouvert à des interprétations toujours nouvelles, qui ne sont garanties par aucune encyclopédie. Les interprétations les plus diverses . . . n’épuisent, chacune, qu’une partie des possibilités du texte; celui-ci demeure inépuisable et infiniment ouvert. (Ouaknin, 1994, p. 188)

Dit voortdurende interpreteren wil laten zien dat de betekenis van de tekst zich niet laat vatten in een waarheidsclaim of niet kan worden geaccapareerd door een ideologie:

Il y a interprétation, enfin, pour dénoncer les immenses dangers de l’idée de vérité. (Ouaknin, 1994, p. 188)

Le commentaire talmudique est un long voyage qui invite à l’urgence de renoncer à ce besoin, souvent passionné, de tirer des conclusions, de se forger une opinion et un jugement définitifs. L’interprétation, c’est la patience du sens: pour renoncer, selon l’expression de Flaubert, à la ‘rage de vouloir conclure’. (Ouaknin, 1994, p. 189)

De talmoedische benadering moet teksten behoeden voor intolerantie en fanatisme, wanneer Ideeën en Concepten – met hoofdletter (cf. Latours absolutistische religieuze figuren: 5.4.2.3.), Ouaknin (1994) noemt dit de ‘*logique de vérité*’ tegenover een ‘*logique du sens*’ – de overhand krijgen op het concrete bestaan: “[Il faut] rejeter la violence des concepts abstraitement élaborés . . . qui interviennent ensuite brutalement au sein d’existences singulières, en décidant pour celles-ci, de manière arbitraire, du sens de leur vie” (p. 189).

6.4.2.2.5.3.2. Levinas’ talmoedlezingen

De manier waarop levensbeschouwelijke teksten gelezen en bestudeerd worden, is dus niet louter historisch-wetenschappelijk. Het gaat om een manier van lezen die deze teksten niet benadert als “merely ‘remnants’ from a ‘completed past time’, but bearers of a living culture” (Burggraave, 2020, p. 27). Noch gaat het om een studie- of leeswijze die probeert een algemeen moreel of humanistisch ideaal te distilleren uit deze teksten. Dit zou het religieuze en poëtisch-constitutieve karakter van de tekst in zijn verschillende aspecten loochenen (cf. infra 6.4.3.).

Mogelijkerwijs kan de verhouding tussen de Bijbel (Thora) en de Talmoed in de joodse cultuur een wegwijzer zijn, suggereert Burggraeve (2020, p. 27 e.v.).

6.4.2.2.5.3.2.1.Recevant, mais scrutant le reçu

De Bijbel is voor Levinas een levende realiteit die de lezer uitnodigt om zich voor haar open te stellen. Zijn talmoedhermeneutiek vooronderstelt dat, pas in confrontatie met actuele vraagstukken, deze oude teksten tot leven komen⁵⁹⁰. Enigszins analoog aan Ricoeurs hermeneutische opvattingen (cf. 6.4.0.2.2.) is de lezer volgens Levinas meer dan de ontvanger van een reeds aanwezige betekenis die als zodanig moet worden geïnterpreteerd: hij behoort zelf tot de betekenis van de tekst alsof de openbaring zich telkens opnieuw ‘als nieuw’ aandient en in confrontatie met de lezer wordt ontplooid (Duyndam & Poorthuis, 2003, p. 115). Dit wijst op een traditiebegrip dat geen mechanische herhaling van het oude omvat, maar dat samengaat met vernieuwing en pluriformiteit: een vernieuwing die een telkenmale vernieuwd appel aan de eigenheid van iedere persoon impliceert. Iedere lezer neemt als het ware zelf deel aan de openbaring, meer nog iedere lezer draagt bij tot de ontplooiing ervan:

[L]a multiplicité des personnes irréductibles est nécessaire aux dimensions du sens . . . Ainsi se montre toute la portée de la référence de la Révélation à l'exégèse, à la liberté de cette exégèse, la participation de celui qui écoute à la Parole qui se fait entendre, mais aussi la possibilité pour la Parole de traverser les âges, de faire entendre la même vérité selon les temps divers. (Levinas, 1982a, p. 163)

Net zoals Latours engel uit het fresco van Fra Angelico erop wijst dat het om ons gaat, de kijker die boodschap opnieuw moet ontvangen (cf. 5.6.3.5.2.2.2.), wijst Levinas - en Ricoeur - erop dat het Woord zijn levende betekenis pas terug krijgt wanneer wij het opnieuw interpreteren en ons erdoor laten aanspreken. De betekenis van de levensbeschouwelijke tekst kan dus niet worden herleid tot de betekenis die het ‘ginds’ en ‘toen’ had, die vanuit een zogenaamd objectieve, bovenhistorische houding kan worden blootgelegd.

In feite hanteert Levinas (1982a) een subtiel evenwicht tussen enerzijds het heteronome, profetische karakter van de Thora en anderzijds de onvervreembare verantwoordelijkheid van iedere hoorder van dit Woord: “Le Talmud maintient l’origine prophétique et verbale de la

⁵⁹⁰ In de 19e eeuw ontwikkelde zich in Duitsland de zogenaamde ‘Wissenschaft des Judentums’, een beweging die de joodse literatuur en cultuur op wetenschappelijk-filologische en historisch-kritische wijze onderzocht om zo op zoek te gaan naar de oorsprong van joodse tradities. Over deze onderneming schreef Levinas: “The freedom of philology that approaches the text as a document carries a terrible ransom. Philology, which submits the text to historical critique approaches it as outdated.... It remains as an archaeologist who discovers a Neolithic tool” (geciteerd in Sohn, 2013, p. 629).

Révélation, mais insiste déjà davantage sur la voix de celui qui écoute” (p. 175). Levinas verwijst in dit verband naar het talmoedtraktaat *Baba Metsia* (59b):

Nadat rabbi Eliëzer allerlei wonderen had verricht om zijn gesprekspartner te overtuigen, maar zonder succes, vroeg hij om een bewijs uit de hemel en inderdaad kwam hem een hemelse stem te hulp. Maar rabbi Joshua citeerde de Tora: ‘Ze is niet in de hemel’ (Deut 30,2), hetgeen betekent, dat ze al op de Sinaï in de handen van de mensen is gegeven. Toen rabbi Nathan naderhand de profeet Elia ontmoette en vroeg, wat de Heilige Hij zij geprezen op dat moment wel gedacht mocht hebben, antwoordde Elia: ‘Hij lachte en zei: ‘Mijn kinderen hebben Mij overwonnen, Mijn kinderen hebben Mij overwonnen’. (overgenomen uit Poorthuis, 1992, p. 270)

De Thora is niet meer in de hemel, zij is ons gegeven: het is de mens die er voortaan over beschikt. Maar niet zomaar, naar eigen goeddunken, er gaat een verantwoordelijkheid mee gepaard:

Il est, à la fois, celui à qui la parole se dit mais aussi celui par qui il y a Révélation . . . Aux prophètes succède, dans l’événement de la Révélation, le *hakham*: le sage, ou le docteur, ou l’homme de la raison, à sa façon inspiré . . . recevant, mais scrutant le reçu. (Levinas, 1982a, p. 175)

6.4.2.2.2.5.3.2.2. In het Grieks onder woorden brengen wat Griekenland niet tot uitdrukking kan brengen

Levinas laakt een louter historisch-filologische benadering⁵⁹¹ waarbij men op zoek naar de meest accurate of originele versie van een tekst. Het eigensoortige karakter van de Bijbel als geschrift komt volgens Levinas niet tot zijn recht als men de Bijbel enkel beschouwt als een object van filologische onderzoek of als een aanslibbing van de geschiedenis.

Laten we nog even terugkeren naar de lessen die Levinas heeft gekregen van Chouchani om een beter zicht te krijgen op Levinas’ tekstbenadering en manier van lezen . In een interviewboek met François Poirié zegt Levinas hierover:

[I]l m’est resté quelque chose, non pas le contenu, mais la manière dont il faut aborder ces histoires hagadiques . . . Dans un texte hagadique du traité Avoth, il y a cette phrase: Les paroles des Sages sont comme la cendre ardente. On peut se demander: pourquoi cendres, pourquoi pas flamme? C’est que cela ne devient flamme que quand on sait souffler dessus! . . . Il y a toujours de grands esprits qui contestent cette façon de souffler. Ils disent: voyez, il tire du texte ce qui n’est pas dans le texte, il insuffle un sens au texte... Mais

⁵⁹¹ Ook binnen de talmoedstudie heeft deze methode opgang gemaakt (Wygoda, 2000, p. 122).

quand on le fait avec Goethe, quand on le fait avec Valéry, quand on le fait avec Corneille, ces critiques le tolèrent. Cela leur paraît beaucoup plus scandaleux quand on le fait avec l'Écriture. Et il faut avoir rencontré Chouchani pour ne pas se laisser convaincre pas ces esprits critiques. Chouchani m'a appris: l'essentiel, c'est que le sens trouvé mérite par sa sagesse la recherche qui le révèle. Cela, le texte vous l'a suggéré. (Levinas & Poirié, 1987, pp. 129-130)

Wat Levinas van Chouchani geleerd heeft, is vooral een bepaalde manier om levensbeschouwelijke teksten, de Talmoed in dit geval, te benaderen. Zij vormen een bron, een startpunt voor verdere reflectie. De talmoedhermeneutiek van Levinas gaat ervan uit dat pas in de confrontatie met actuele vragen deze oude teksten tot leven komen (Duyndam & Poorthuis, 2003, p. 113). Achter de op het eerste gezicht oeverloze discussies over hoe men bepaalde religieuze voorschriften, die eigen zijn aan de joodse cultuur, moet interpreteren, bediscussiëren de talmoedgeleerden fundamentele ideeën, die een algemeen menselijk karakter hebben. Het gaat niet alleen om de juiste interpretatie van een bepaalde regel, maar er wordt ook op zoek gegaan naar de algemene spirituele betekenis die erin verscholen ligt: "Ces discussions et ces enseignements portent principalement sur la partie prescriptive de la Révélation: les rites, la morale et le droit, mais aussi, à leur façon . . . sur tout l'univers spirituel des hommes: philosophie et religion" (Levinas, 1982a, p. 165)⁵⁹².

Er zijn verschillen tussen de rabbijnse hermeneutiek en de manier waarop Levinas deze herneemt (Poorthuis, 1992, p. 269 e.v.). De taak die hij zich stelt, formuleert hij kernachtig als "la traduction 'en grec' de la sagesse du Talmud" (Levinas, 2005, p. 24). Laten we op deze laatste uitspraak nog wat verder ingaan. Levinas ziet de Talmoed als een soort van model "to express in Greek what Greece cannot express" (Wygoda, 2000, p. 130). Grieks staat voor het universele project van de westerse filosofie⁵⁹³ die aanvangt met Socrates en Plato, die de grenzen van hun eigen cultuur trachtten te overstijgen door universele problemen aan te kaarten. In het spoor hiervan wil Levinas (2005) de vraagstukken en kwesties die in de Talmoed worden bediscussieerd, vertalen in 'het Grieks', dit wil zeggen een meer universele taal die ook de mens vandaag kan herkennen in zijn vragen en zoeken: "Les vues universelles qu'il s'agit de dégager du particularisme apparent . . . , voilà le but dominant de notre exégèse" (p. 15). Levinas' talmoedlezingen moeten dan ook niet enkel worden gewaardeerd als een extra toevoeging tot de stroom van rabbijnse commentaren die er al zijn, maar vooral vanuit een filosofisch perspectief (Poorthuis, 2021, p. 122).

⁵⁹² Op dit vlak wijkt Levinas misschien wel af van de gangbare methodes en doelstellingen die in traditionele talmoedscholen worden gehanteerd: "Still, there is a difference between the traditional study of the Talmud and Levinas's approach. Traditional Talmudic study, intricate as it may be, is generally confined to Jewish piety and halakhic rules that are valid only for Judaism, and fails to take into account the universal dimensions of Talmudic reasoning" (Poorthuis, 2021, p. 121).

⁵⁹³ Dit lijkt een wat eurocentrische benadering te zijn van Levinas, zo stelt Poorthuis (2021, p. 123). Zouden bijvoorbeeld Chinese of Indiase filosofie hiertoe niet in staat zijn?

These Talmudic commentaries are, as Emmanuel Levinas tells us himself, an attempt at translating Jewish thought into the language of modern times. That is, they are simultaneously an attempt at letting the Jewish texts shed light on the problems facing us today and an attempt at letting modern problems shed light on the texts. (Aronowicz, 1994, p. ix)

Zonder de religieuze portee van de Thora en Talmoed te willen ontkennen wil Levinas zijn commentaar een filosofische draagwijdte geven en betekenissen blootleggen die *ieder* waarheidszoekend mens te denken geeft.

6.4.2.2.2.5.3.2.3. Transpositie

In de lezing van Levinas worden de rabbijnse teksten, die op het eerste gezicht een particuliere groep aanbelangen, de joden, tot een uiteenzetting die zich tot ieder mens richt. Hij transposeert deze joodse teksten tot filosofische problemen. Ook Levinas (1976) zelf wijst er bijvoorbeeld op dat Israël nooit enkel in etnische zin moet worden begrepen (p. 112). De ethisch-spirituele ommekeer waartoe het volk van Israël wordt opgeroepen (cf. 5.6.3.7.3.1.: Taylors visie op de axiale periode) kan worden omgezet (*transposition*) waardoor hij een meer universele draagwijdte krijgt. Wat houdt deze ethische bekering in Bijbelse zin precies in? We hebben reeds gezien dat Taylor deze ethisch-spirituele wende een transformatie van onze omgang met de andere(n) inhoudt. De ander krijgt een waarde op zich, die uitstijgt boven een omgang met elkaar die louter instrumenteel is, op zelfbehoud en zelfontwikkeling gericht of gebaseerd op wederzijdse rechten en plichten (cf. 5.6.3.3.3.: agapeïsche transcendentie). De ander spreekt ons aan vanuit een onvervreemdbare eigen waarde die hij in zich draagt. Op vergelijkbare wijze⁵⁹⁴ is in Levinas' filosofie niet dé mens het uitgangspunt, maar de concrete relatie tussen ik en de ander, waarbij de ander niet gereduceerd kan worden tot een *alter ego*, maar verschijnt als iemand met een radicale alteriteit, die een onherleidbare waarde op zichzelf heeft.

Volgens Levinas heeft de westerse filosofie echter 'het andere' tot 'hetzelfde', het 'niet-ik' tot het 'ik' gereduceerd. Zij hanteert een ontologie zonder verder verschiets, een egologie zonder openheid op de ander. De kernvraag in Levinas' denken is juist de vraag naar die ander⁵⁹⁵. Hiertoe maakte hij een studie van het menselijk zijn waarin hij drie etappes onderscheidt, waarvan ik er nu twee beschrijf. In een eerste fase probeert de mens een identiteit (*ipseitas*) te verwerven binnen het onmetelijke geheel van het abstracte zijn waarin niets een eigen gezicht

⁵⁹⁴ Zoals reeds aangestipt verwijst Taylor niet vaak naar Levinas. Toch zijn er, naast verschillen uiteraard, ook overeenkomsten tussen beiden zoals bijvoorbeeld de primordialiteit van de ethische dimensie in hun antropologische opvattingen en de aandacht voor taal en dialoog. Voor een vergelijkende studie tussen Taylor en Levinas, zie Kim (2021).

⁵⁹⁵ Voor de beknopte beschrijving die volgt, maak ik dankbaar gebruik van Taels (1995, deel II, pp. 31-38).

heeft. Het is de totaliserende mens die een 'economische' (< Grieks οἶκος, 'huis') relatie met zijn omgeving heeft aangezien hij zichzelf als wet en maat van alle dingen stelt en alle alteriteit herleidt tot hetzelfde. In een tweede fase ontmoet het zich ontplooiende ik andere zichzelf ontwikkelende individuen waardoor hij zich geconfronteerd ziet met de vraag of hij de ander zonder meer zal inschakelen in zijn eigen ontwikkelingsproject en de ander op die manier zal onderwerpen aan zijn egologische begeerte. Dit conflict kan op twee manieren worden bezworen: ofwel houden individuen zich vast aan hun oorspronkelijke, egologische begeertes, maar milderen zij hun aanspraken op macht en bezit door een evenwicht te zoeken in een rationele orde die gebaseerd is op rechtsregels; ofwel wordt de begeerte overstegen in een verlangen dat men opent op een wereld van alteriteit die niet wordt ingehaald binnen de wereld van het ik en nooit kan worden gestild, maar integendeel steeds opnieuw wordt opgewekt en uitgediept. Deze ethische erkenning van de ander als ander is primordiaal, indien dit niet wordt erkend, blijft onze omgang met de wereld in zekere zin totalitair.

Levinas' filosofie zou je kunnen beschouwen als een 'vertaling' naar het Grieks van de specificiteit van de relatie tussen ik en de ander zoals die in de Bijbelse traditie verschijnt en waarin deze ook verschilt van een moderne liberaal-humanistische orde die gebaseerd is op een symmetrische relatie van wederzijdse rechten en plichten. De relatie die Levinas beschrijft, is echter wezenlijk asymmetrisch: zij slaat op *mijn* verantwoordelijkheid ten opzichte van de ander. Dit wil zeggen dat ze niet omkeerbaar is: als ik inga op het appel dat uitgaat van het gelaat van de ander, impliceert dit niet dat de ander hetzelfde moet doen. Dit appel is immers geen verplichting, het is een uitnodiging waarover wij vrij kunnen kiezen of we erop ingaan. Het gaat om een radicaliteit die vergelijkbaar is met de paradoxale omkeringen die Michel Henry detecteert in Christus' woorden (cf. 6.4.3.1.6.). Het Nieuwe Testament bevat niet alleen deze paradoxale omkeringen, maar ook passages die duiden op deze asymmetrische verantwoordelijkheid: bijvoorbeeld, "Waarom kijkt gij naar de splinter in het oog van uw broeder en merkt gij de balk niet op in uw eigen oog? Of hoe kunt ge tot uw broeder zeggen: laat mij de splinter uit uw oog halen, en zie, in uw eigen oog zit de balk nog!" (Matteüs 7,3-4). Op het moment dat ik van deze uitspraak een algemene (symmetrische) regel zou willen maken of een aanmaning gericht op iemand anders, verander ik mijn eigen balk weer in een splinter en de splinter van de ander in een balk. Het is deze strategie die Nietzsche ertoe bracht de christelijke naastenliefde te veroordelen als een verborgen eigenbelang, een kritiek die alleen opgaat wanneer deze zou worden gepredikt aan anderen in plaats van te worden toegepast op zichzelf (Poorthuis, 2021, p. 125). Religie gaat in eerste instantie over onszelf en niet over morele regels die we anderen opleggen. "C'est à toi que l'on s'adresse", zo zegt Latour met betrekking tot de fatische functie van religieus taalgebruik (cf. infra 6.4.3.1.3.). Het gaat in eerste instantie over onszelf en over de relatie die wij onderhouden met andere(n).

Ook de laatste stap van Levinas' genetische studie van het menselijk zijn, moet ter sprake worden gebracht. Volgens Levinas kan het verlangen, dat steeds opnieuw uitzielt naar het andere in zijn andersheid, tot slot immers nog een verlangen wekken met een laatste en diepste

Andersheid: er ontstaat dan een metafysisch verlangen naar een goddelijke Andersheid of transcendentie. Het is het gelaat van de ander met zijn oproep uit een andere wereld dat het ik voor zijn verantwoordelijkheid stelt. Het gelaat is een bijzondere openheid op een transcendente werkelijkheid die nooit kan worden eigen gemaakt. Die transcendentie doorheen het gelaat heeft een persoonsdimensie en bezit een geïncarneerd karakter en ontsnapt zodoende aan de bipolariteit van immanentie en transcendentie.

6.4.2.2.3. Een schoolse hermeneutische benadering

Het hermeneutisch-metafysische denken⁵⁹⁶ dat ik hierboven heb voorgesteld, legt op een aantal vlakken andere accenten dan de hermeneutisch(-communicatieve) methodes die we regelmatig in de onderwijsdocumenten van de verschillende levensbeschouwelijke strekkingen terugvinden (cf. 6.4.2.1.). Ik som er enkele op.

Ten eerste vinden we in de leerplannen voornamelijk een invulling van hermeneutiek terug die – in de lijn van de constructivistische leeropvatting – niet de tekst centraal plaatst, maar (het leven van) de leerling. In de lessen levensbeschouwelijke vorming bevindt de leerling zich in een (symbolische) omgeving waarin voortdurend andere en nieuwe betekenissen circuleren en waar hij zijn eigen denken kan ontleden en onder kritiek kan stellen om vandaaruit zelf een nieuwe zin en betekenis te construeren. De leerling wordt zich op die manier reflexief bewust dat hij zijn leven kan sturen in de richting die hij zelf wil en is in die zin mede zijn eigen project (Vansieleghem, 2008, p. 139). In het hermeneutisch-metafysische model dat ik voorstel, worden in eerste instantie echter niet de leerlingen, hun leefwereld en hun eigen particuliere visies en ervaringen centraal gesteld, maar de tekst of een ervaring met de werkelijkheid waarvan de tekst getuigenis aflegt. De attitude die bij een interpretatie past, is volgens Ricoeur – zowel op hermeneutische als religieuze gronden – een houding van luisteren waarover hij het volgende stelt:

Ecouter exclut se fonder. Le mouvement vers l'écoute requiert donc un . . . dépouillement . . . Il requiert le dessaisissement du soi humain, dans sa volonté de maîtrise, de suffisance et d'autonomie. A ce dessaisissement s'applique le mot de l'Evangile: 'Qui voudra sauver sa vie la perdra'. (Ricoeur, 1994, p. 290)

Uiteraard kunnen leerlingen wel op een actieve wijze worden betrokken bij de interpretatie van de tekst, bij het denkproces, bij het blootleggen van mogelijke relevante betekenissen voor de wereld vandaag. Interactieve, inductieve didactische methodes e.d. mogen niet verward worden met een individuele, al te persoonlijke invulling van de lessen. De betrokkenheid van

⁵⁹⁶ Ik zal dit in het vervolg zo blijven noemen om een onderscheid te maken met de hermeneutisch(-communicatieve) modellen van de verschillende levensbeschouwelijke denominaties.

leerlingen mag niet worden verward met de voortdurende focus op de eigen leefwereld en de eigen visie.

Ten tweede gaat het om betekenissen die in de tékst verscholen liggen en niet om de particuliere visie van elke leerling, die hij/zij vervolgens naast die van medeleerlingen legt om die tot slot eventueel op te nemen in zijn persoonlijke levensovertuiging. Leerlingen vormen zich a.d.h.v. wat er zich in de klas afspeelt, maar de school is fundamenteel geen instelling die aan individuele dienstverlening doet (in dit geval leerlingen voorzien van een eigen levensbeschouwelijke identiteit), maar draagt een collectieve stempel, die verbonden is met hoe verschillende actoren in deze wereld met elkaar (kunnen) samenleven (cf. 4.3.6.). Het gaat om wat ons als samenleving bindt, wat niet begrepen moet worden als de identificatie met een culturele of religieuze groep en hun vastgelegde interpretaties. Het is de wereld die we delen en die als gemeenschappelijke ruimte *tussen* ons ligt. In gezamenlijke confrontatie met wat op school op tafel ligt, de (levensbeschouwelijke) tekst (het beeld, het kunstwerk enz.) in dit geval, waarin een bepaalde verhouding tot die wereld uitgedrukt wordt, leren we op school om iets te delen, om samen naar (nieuwe) betekenissen en verbanden te zoeken: Welk appel gaat ervan uit? Wat geeft de tekst ons te denken?

Ten derde wordt hermeneutiek soms gezien als een methode die moet leiden tot de juiste interpretatie van bijvoorbeeld een levensbeschouwelijke tekst. Levinas benadrukt net de alteriteit van de tekst - die nooit volledig kan worden opgeheven of eigen worden gemaakt⁵⁹⁷ - en het anarchistische karakter van de openbaring, die de gebruikelijke orde vaak verstoort en gangbare conventies op hun kop zet en onder kritiek stelt. Zijn Talmoed(studie) biedt toegang tot een levende werkelijkheid in al haar details en tegenstrijdigheden. Het gaat eerder om het denken dat van een orde is zoals Hannah Arendt (2013) die beschreven heeft: een denken dat niet via een rechtlijnige beweging resulteert in een eindproduct (bijvoorbeeld welomschreven kennis of definitieve waarheidsaanspraken), maar dat eerder een cirkelachtige beweging maakt die nooit een einde kent, “een zoektocht naar betekenis die het leven de mens als denkend wezen vergezelt” (p. 166), een zoektocht die geen eindproduct produceert die overblijft na de activiteit van het denken, maar die telkens opnieuw moet worden hernomen.

Ten vierde: de klassieke historisch-filologische hermeneutische benadering (bv. LEF) kan een leerzame tussenfase zijn, maar raakt niet aan de kern van levensbeschouwelijke vorming, dat eerder een bepaalde manier van reflectie en betrokken zijn op de wereld behelst. Het houdt een oproep in – geen verplichting, dit laat zich immers niet afdwingen – om de wereld te vernieuwen (Arendt) of – om het religieus te formuleren, de schepping verder te zetten door te reflecteren over ons aanwezig zijn in de wereld en onze relatie met de andere(n).

⁵⁹⁷ Levinas' talmoedbenadering is dus geen leeservaring waarin het subject zich makkelijk kan nestelen en in zijn persoonlijke overtuigingen bevestigd kan zien (Poorthuis, 2021, p. 122). Anders dan in Gadamer's hermeneutische opvattingen is er dus geen volledige *fusion of horizons* mogelijk (Poorthuis, 1992, p. 270; Duyndam & Poorthuis, 2003, p. 116).

Wil dit alles nu zeggen dat het doel van levensbeschouwelijke vorming is dat leerlingen zich aangesproken moeten voelen, op dit appel moeten ingaan in hun persoonlijke levenskeuzes? Natuurlijk niet, dit is immers niet iets wat men kan afdwingen. Bovendien zou men daarmee niet alleen ingaan tegen de vrijheid die leerlingen hebben om zichzelf te vormen, maar ook de eigenheid van religie en het denken zelf teniet doen? Religie zou dan immers herleid worden tot moraliteit of erger nog, het schijnheilig volgen van opgelegde regeltjes. Denken zou vervallen in een activiteit die definitieve en absolute waarheden oplevert.

6.4.3. De tweede weg: poëtisch-constitutieve taal als bron voor reflectie

Ik heb erop gewezen dat religie, moraal en kunst/fictie niet aan elkaar gelijk te stellen zijn. Ook Kierkegaard⁵⁹⁸ waarschuwde ons reeds dat een apostel geen (literair) genie is en dat we religie niet mogen gelijkstellen met literatuur/kunst (zie ook 6.4.1.1.2.). Aan de andere kant is het zo dat religieus taalgebruik van een andere orde is dan het descriptieve en verklarende taalgebruik dat we in een wetenschappelijk discours terugvinden, en in die zin overeenkomsten vertoont met poëtische teksten (cf. 6.4.1.2.2.1.). Om religieuze teksten in hun juiste 'toonaard' te kunnen lezen, moeten we aandacht hebben voor hun poëtische karakter:

[I]l fallait remonter en deçà du discours scientifique descriptif et explicatif, et même en deçà du discours apologétique, argumentatif et dogmatique, jusqu'au langage métaphorique dont la poésie est l'équivalent profane le plus proche. (LaCocque & Ricoeur, 1998, p. 13)

Een heilig boek is gewoonlijk met minstens dezelfde intensiteit geschreven als poëzie, zodat het net als poëzie heel nauw verbonden is met de eigenschappen van de taal waarin het geschreven is. (Frye, 1986, p. 37)

"[L]a nomination de Dieu ressortit au verbe poétique", zegt Ricoeur (1994, p. 300), maar hij maakt wel enkele proviso's: dit poëtische taalgebruik viert niet de taal op zich, maar opent een nieuwe wereld, die van de tekst; de wereld van de tekst spoort op haar beurt de lezer aan om na te denken en zodoende inzicht in zichzelf te krijgen en zichzelf te ontwikkelen; het woord 'poëtisch' duidt dus niet zozeer op een literair genre (cf. infra Jakobson), maar op het functioneren van de taal "en tant que siège de l'innovation sémantique, de la proposition d'un monde, de la suscitation d'une nouvelle compréhension de soi" (p. 301). Ik zal hieronder de eigenheid van deze poëtische taal verder proberen te omschrijven.

⁵⁹⁸ Hij schrijft dit in het opstel 'Of the Difference between a Genius and an Apostle' (2019): "If the sphere of paradox-religion [Christianity] is abolished, or explained away in aesthetics, an Apostle becomes neither more nor less than a genius, and then – good night, Christianity! *Esprit* and the Spirit, revelation and originality, a call from God and genius, all end by meaning more or less the same thing" (p. 63).

6.4.3.0. Inleiding: de eigenheid van poëtisch-constitutieve taal

We hebben reeds gezien dat in een hermeneutisch-metafysische benadering taal een belangrijke rol speelt in het articuleren van wat zich in de ervaring aandient en waardoor we worden bewogen. Het gaat echter om een taal die niet louter informatie doorgeeft of een bepaalde stand van zaken afbeeldt, maar die iets tracht te onthullen van wat doorgaans niet of anders wordt gezien. Om dit nieuwe ter sprake te brengen kunnen we geen beroep doen op louter descriptief-argumentatief taalgebruik, maar moeten we ons wenden tot een ‘dichterlijke’ vorm van taal. Vaak heeft men de *muthos* (de mythe, het verhaal) buiten de filosofie - die werd aanzien als het domein van de *logos* - willen sluiten, maar de *muthos* wint (opnieuw⁵⁹⁹) aan belang om de gebeurtenissen die we ondergaan en onze ervaring in relatie tot de werkelijkheid te begrijpen en tot uitdrukking te brengen: “[D]e grote filosofische en literaire werken vormen een denkend-dichtende vertolking van hoe zijn en werkelijkheid ervaren, ondergaan en vernomen zijn” (Van der Heiden, 2021, p. 220). Voor deze combinatie van denken en dichten gebruikt Van der Heiden het woord ‘getuigen’ (cf. 6.4.2.2.4.) waarbij hij wijst op de etymologische oorsprong van het woord ‘getuigen’: het is een afleiding van het woord *tijgen*, dat ‘trekken, halen’ betekende (zie lemma ‘getuigen’ in Philippa et al., 2003-2009). Getuigen had oorspronkelijk de betekenis van ‘als getuige erbij halen, als getuigen samenbrengen’, het diende om aan te geven dat iemand betrokken werd “bij een *zaak die in het geding was*”:

Het denken legt getuigenis af van de ervaringen en gebeurtenissen die het heeft ondergaan en waarmee het betrokken is geraakt . . . De taal – het wezen van de taal, zoals Heidegger zal zeggen – is daarmee in oorspronkelijke zin het *bekend- en openbaar maken* van deze betrokkenheid op het zijn en de erin vernomen zin. (Van der Heiden, 2021, p. 220)

In wat volgt, zal ik bespreken op welke wijze dit ‘dichterlijke’ taalgebruik bij Taylor en Latour wordt gethematiseerd om dit vervolgens verder uit te werken in verband met levensbeschouwing.

Zowel Taylor als Latour verzetten zich tegen de moderne ontologische visie die de secundaire eigenschappen van de werkelijkheid scherpt afbakt van haar primaire kwaliteiten en enkel

⁵⁹⁹ Ook voor Plato vormde de *muthos* reeds een onmisbaar supplement op de *logos*, zo zegt Van der Heiden (2021, p. 164), in tegenstelling tot wat vaak wordt beweerd. Zo vereist het volledige spreken over de waarheid betreffende het onderwerp dat centraal staat in *De Staat*, dat het strikt filosofische discours (de *logos*) wordt aangevuld met een gedicht. Het gaat om een dichtkunst die niet gekenmerkt wordt door afstand tot de waarheid, maar die de waarheid verbeeldt en zo laat verschijnen.

aan deze laatste een ontologisch statuut toekent (cf. 5.5.3.)⁶⁰⁰. Zij treden hiermee in het spoor van filosofen zoals A.N. Whitehead en R.G. Collingwood die vanaf de eerste helft van de 20e eeuw allerlei pogingen hebben ondernomen om alternatieve ontologische opvattingen te ontwerpen, die een middenweg zochten tussen een extreem realisme à la Plato (ideeën zijn afzonderlijke essenties) en het nominalisme (ideeën zijn louter menselijke constructies). Deze tussenweg hield meer concreet in dat ideeën op zich geen realiteitswaarde hebben, maar dat zij als onmisbare mogelijkhedenvoorwaarden fungeren voor het stand tot komen en de ontwikkeling van de concrete werkelijkheid: “Ideeën en idealen krijgen in deze optiek slechts een ontologisch statuut in wisselwerking met de zichtbare fenomenen” (Vanheeswijck, 2021, p. 7).

Latour wil deze moderne bifurcatie tussen natuur en cultuur uitvlakken door een geëffend speelveld te ontwerpen waar actoren van allerlei slag eenzelfde ontologische status hebben (cf. 5.5.2.1.). Op het eerste gezicht wantrouwt hij taal als vertegenwoordiger van het voormalige cultureel-constructivistische domein (cf. 5.2.2.). Taylor daarentegen ziet taal net als een weg om terug contact te maken met de werkelijkheid en de innige band tussen mens en wereld te articuleren. Taal maakt een belangrijk bestanddeel uit van de ‘contacttheorie’ die hij samen met Hubert Dreyfus ontwikkelt als alternatief voor de dominante epistemologische representatietheorie.

Toch stelt Latour (2013b) dat als er één *mode of existence* is die thuis is in natuurlijke taal, dat dit [REL] is (p. 306): zij delen met elkaar dezelfde fluïditeit. De natuurlijke taal zet hij af tegen de zuivere taal van de Modernen die we bijvoorbeeld tegenkomen bij analytische taalfilosofen en die ons net belet om iets wezenlijks te zeggen:

How strange they [the Moderns] are: they had language, and they did not hesitate to deprive themselves of it, to take up a different one, impossible, unpronounceable! By seeking to invent a language that would be absolutely true, outside of any context, apart from any translation, by a rigorous stringing-together of identical entities, they heaped scorn on *natural language*, the only one available to us. (Latour, 2013b, pp. 138-139)

⁶⁰⁰ Ze uiten ook hun kritiek op analytische taalfilosofie. Latour (2013b): “the analytic philosophers, who, by dint of cleaning, scrubbing, disinfecting philosophy’s dirty dishes, have forgotten to fill the plates at its banquet . . . By seeking to invent a language that would be absolutely true, outside of any context, apart from any translation, by a rigorous stringing-together of identical entities, they heaped scorn on natural language, the only one available to us” (pp. 138-139). Taylor op zijn beurt antwoordt in een interview (Smith, 2014a) op een vraag over zijn beginjaren als jonge academicus: “I did have a straight-up analytic training, and I reacted against that. I thought, ‘This can’t be right! I mean this just doesn’t get in touch with anything. This is ridiculous!’ I came to Oxford . . . and I was fed a lot of the typical ‘sense datum’ stuff—the most low-level, stupid, epistemological representational system, which I thought just can’t be right. You can’t discuss any important issues of human life.”

Tegenover deze opvatting stelt Latour dat taal geen medium is dat verplaatsingen (*displacements*) uitvoert zonder dat er iets verandert (*without translation/transformation*), immers

[t]o say something is to say differently, in other words it is to comment, transform, transport, distort, interpret, restate, translate, transpose, *that is to say* metamorphose, change form, yes if you insist, 'metaphorize.' To speak literally one would either have to keep totally silent or else settle for stammering uh, uh, ah, uh, uh... (Latour, 2013b, p. 139)

Taal laat ons dus niet toe om identieke entiteiten te volgen, maar wel om de verplaatsingen te volgen, tenminste als men rekening houdt met de verschillende *modes of veridiction*.

Moraal en religie, althans als ze in de juiste *key* worden gebruikt, zijn "exercises in sensitization" (Hache & Latour, 2010), aldus Latour. Dit impliceert voor hem dat er niet zozeer *over* religie en moraal wordt gesproken, maar dat we *op religieuze en ethische wijze* spreken (*speaking religiously / morally*) (cf. 5.2.2.4.).

6.4.3.0.1. Taylors expressief-constitutieve taalopvatting

Zoals reeds aangehaald (zie bijvoorbeeld 5.6.3.5.1.2.) brachten volgens Taylor de Duitse romantici van de jaren 1790 een echte ommekeer teweeg in de manier waarop we taal, kunst en onze relatie tot de natuur kunnen begrijpen⁶⁰¹. Deze romantici (en ook Taylor in hun spoor) stellen dat ons contact met de natuur is verstoord door onze rationeel-instrumentele omgang ermee. Het concept *Dichtung* (poëzie begrepen in brede zin) - een sleutelidee in de romantische visie - kan ons in staat stellen om die dimensies van de natuur die we uit het zicht verloren hebben, te onthullen door middel van symbolen. Symbolen - in de romantische conceptie - moeten begrepen worden als poëtische creaties die ons zowel een realiteit openbaren die we voorheen niet zagen, als ons connecteren met deze realiteit. Op deze wijze kwam een visie op taal tot stand die Taylor (2017) de "dual language thesis" (p. 126) noemt: enerzijds is taal een instrument waarmee we de realiteit die reeds duidelijk voor ons is, kunnen beschrijven, waarmee we informatie kunnen encoderen en communiceren naar anderen; anderzijds heeft taal een revelerend en verbindend vermogen dat we vinden in het symbool. Taylor (2017) somt een aantal bronnen op waaruit de romantici bij het uitwerken van hun ideeën putten. Een aantal basisideeën keren bij deze theorieën in allerlei varianten terug: het universum kan gezien worden als een "locus of 'signs'"; deze tekens (taal) reflecteren een bepaalde orde die aanwezig is in het universum; het lezen, interpreteren van deze tekens reveleert deze orde. Het gaat

⁶⁰¹ Taylor volgt echter niet die romantici die God zagen als een soort van kosmisch subject waarvan mensen als eindige wezens emanaties zijn. Deze wijze van denken wordt door Taylor (1985a) omschreven als een "too indulgent pantheism" (p. 238).

hierbij dus niet zozeer over individuele tekens, maar vooral over de connecties, verwantschappen en overeenstemmingen (*correspondances*) die deze items met elkaar en met het geheel verbinden. Hierin ligt ook het ethische belang van deze visie, aldus Taylor.

Dit soort visies op taal werd op gehoon onthaald door denkers als Hobbes, Locke en Condillac, die er zelf een instrumentele visie op taal op nahielden. Maar ook later in de tekentheorie bijvoorbeeld van Ferdinand de Saussure is het niet in de eerste plaats om *de dingen in de wereld* te doen, maar om de *concepten* die in de taal aanwezig zijn⁶⁰². Voor de Saussure zijn linguïstische tekens/woorden binaire eenheden die bestaan uit een *signifiant* en een *signifié*: de *signifié* is het mentale concept waarnaar de betekenaar (de akoestische representatie, *signifiants*) verwijst; de relatie tussen deze beide bestanddelen van het taalteken is 'ongemotiveerd'. Hiernaast plaatst Taylor dus een andere taalopvatting waarin het verband tussen vorm en inhoud wel gemotiveerd is⁶⁰³. De vorm die gezocht wordt, is niet arbitrair, maar tracht *in* de verwoording iets wezenlijks te onthullen. Woorden, precies in *deze* vorm, met *deze* verwoording, bieden een inzicht dat verloren zou gaan indien er andere woorden met min of meer dezelfde denotatieve betekenis in de plaats zouden worden gesteld⁶⁰⁴. Zoals al eerder aangegeven beperkt Taylor deze eigenschappen niet tot taal, ook in andere uitdrukkingvormen zoals muziek, beeldende kunsten of performancekunsten wordt de inhoud geïncarneerd in de vorm, zelfs in eenvoudige dagelijkse gebaren: "the expressive-enactive gesture is also far from the 'arbitrarily imposed' sign; it also discloses its meaning" (Taylor, 2017, p. 132).

We hebben hierboven reeds gezien dat de Duitse romantici voor het uitwerken van hun ideeën teruggrepen naar oude theorieën waarin het universum werd gezien als een orde of een Plan die door de juiste lezing en interpretatie van een code (bv. tekens, kabbalistische getallen, correspondenties) kunnen worden onthuld. Maar zij brachten ook belangrijke wijzigingen aan

⁶⁰² Taaltekens verwijzen uiteraard wel naar een buitentalige referent, maar onderhouden daar eerder een geabstraheerde relatie mee.

⁶⁰³ Hij plaatst deze binnen een traditie van taalopvattingen die taal niet louter zag als tekens (woorden) die men op arbitraire wijze koppelde aan zaken uit de realiteit, maar die stelde dat woorden niet op arbitraire wijze gekozen waren en op die grond iets wezenlijks uit de werkelijkheid weerspiegelden of openbaarden (bv. de idee dat er reeds een volmaakte taal bestond in het Aards Paradijs op basis van *Genesis 2:19*, het zogenaamde adamische taalgebruik; de ideeën geformuleerd in Plato's *Cratylus*, de correspondentietheorie uit de renaissance, de kabbalistische numerologie enz.).

⁶⁰⁴ Een soortgelijke visie vinden we ook terug bij Kořakowski wanneer hij reageert op de stelling van sommige theologen dat de 'antropomorfe' taal van de Heilige Schrift een aanpassing is aan de beperktheid van onze geest, die de verborgen metafysische betekenis niet kan vatten. Tegelijkertijd beweren deze godgeleerden dat zij een woordenboek bezitten waarmee het woord God kan worden vertaald in het goede, exacte idioom van hun wetenschap, zo voegt hij er laconiek aan toe. Over mythen zegt Kořakowski (1988) vervolgens het volgende: "Myths are not 'really' theories. They are not translatable into a non-mythical tongue, supposedly apt to convey their genuine content. To believe that we can clarify this content or make it intelligible by this kind of translation is no more credible than to expect that we can hand over to someone the meaning of a musical work by telling them 'what it is about'. Myths would be dispensable if they had metaphysical equivalents. If they both express and conceal an ultimate reality this is because this reality is not expressible *in abstracto*, not reducible to any theoretical parlance" (p. 88).

in deze zienswijze (Taylor, 2017, p. 13). Ten eerste zagen zij het Plan niet langer volgens een Platoonse model waarin eeuwige en volmaakte Ideeën aanwezig waren, maar eerder als een Plan dat zich ontwikkelt en groeit. Ten tweede kunnen we dit Plan nooit exact noch volledig vatten, maar zal er altijd een soort ‘vertaling’ (Hamann) nodig zijn. Er is dus sprake van een ontische onbepaaldheid, die tevens repercussies heeft voor de manier waarop taal opgevat wordt.

6.4.3.0.2. Latours beings of fiction en de expressieve vermogens van taal

Eerder hebben we gewezen op het verschil tussen Taylor en Latour wat betreft het belang dat zij aan taal hechten (cf. 5.2.3.). Toch lijkt hun visie op dit vlak in bepaalde opzichten minder ver uit elkaar te liggen, meer specifiek in hun kritiek op representatieve visies op taal en in hun pogingen om taal en wereld opnieuw met elkaar te verbinden.

Latour staat er veeleer weigerachtig tegenover om een te groot belang aan taal te hechten, omdat het een grote hypotheek legt op de waardering van de verschillende *modes of existence* en de rol van actoren die niet beschikken over een (menselijk) talig vermogen. Het houdt volgens hem de bifurcatie tussen wereld en woorden in stand, tussen een stomme en sprakeloze *res extensa* en sprekende subjecten⁶⁰⁵. In de opdeling van de werkelijkheid door de Modernen hebben we enerzijds het rijk van de objectieve, primaire kwaliteiten en anderzijds de secundaire kwaliteiten waarop onze geleefde ervaring steunt (de subjectieve representaties van datgene wat bestaat, gevoelens, betekenissen enz.) (cf. 5.1.1.)⁶⁰⁶. Vervolgens hebben de Modernen enkel de primaire kwaliteiten ontologisch gewicht gegeven: dat is wat écht bestaat. Levend in een wereld die ontdaan is van elke menselijke betekenis, moesten de Modernen betekenis elders gaan zoeken:

Thus the Moderns find themselves faced with the rather thankless task of restoring meaning, or direction, in spite of everything, to what they had nevertheless, through that Bifurcation, deprived of direction, that is, of reason: in other words, of prepositions. (Latour, 2013b, pp. 235-236).

Zij vonden de oplossing in het creëren van een wereld van ‘symbolische’ realiteiten, een “*bric-à-brac of everything that had no place in ‘Nature’ or the ‘real world’*” (Latour, 2013b, p. 236).

⁶⁰⁵ Behalve in de uitdrukking ‘de feiten spreken voor zich’, zo voegt Latour (2013b) er fijntjes aan toe (pp. 234-235).

⁶⁰⁶ In de uitspraak ‘de feiten spreken voor zich’ verenigen de modernen in feite twee domeinen (natuur vs. cultuur/taal) die ze elders absoluut gescheiden willen houden – ontologische en epistemologische kwesties moeten duidelijk onderscheiden worden. Dit is kenmerkend voor de moderniteit: enerzijds purificatie door alles netjes op te willen delen in aparte domeinen, anderzijds het creëren van hybriden en het mixen van domeinen in de praktijk (Latour, 2013b, p.138).

Het is een oplossing waarin Latour zich niet kan vinden: “Who could be resigned to living in that sort of rump State, this Liechtenstein of thought?”

Latour situeert de oorsprong van deze problematische visie, die voor een bifurcatie had gezorgd tussen aan de ene kant een betekenisloze materiële wereld en aan de andere kant een symbolische wereld, in het begin van de moderne tijd, toen wetenschappers en kunstenaars *dezelfde wereld* gingen exploreren, namelijk “the one right in front of them, which they take to be a *spectacle* seen through a window” (Latour, 2013b, p.253).



Deze gravures van Albrecht Dürer (1471-1528) tonen mijns inziens waar Latour het over heeft. Instrumenten – ramen - worden letterlijk geplaatst tussen de kunstenaar en het stukje werkelijkheid dat hij tekent.⁶⁰⁷

Op dit beslissende moment⁶⁰⁸ werd volgens Latour (2013b) ook de idee van ‘correspondentie’ getransformeerd in een opvatting van correspondentie die uitgaat van een *mimetische*

⁶⁰⁷ Jacques Claes bespreekt in zijn boek *De wieg van het verdriet: Een verhaal over melancholie en troost* (1983) nog een andere gravure van Dürer, *Melencolia I* (1514), die eveneens deze veranderende omgang met de wereld en dingen laat zien. Zij toont een weemoedige gevleugelde figuur tussen een onsamenvangende verzameling van wat eens doelmatige meetinstrumenten en bouwgereedschappen (een meetlineaal, een winkelhaak, een passer enz.) moeten zijn geweest. “Al deze tuigen”, zo zegt Claes (p. 52), “die normaal in een verband van actie zitten, hebben nog slechts een ding gemeen: hun diaspora en hun inertie.” Niet omdat Melencolia lui is geworden, maar omdat de arbeid voor haar zinledig is geworden. Het gaat om een vorm van melancholie, zo analyseert Claes, die samenhangt met een (nieuw) soort van denken en omgaan met de dingen: “Die metende en makende omgang met de dingen is er een die zich richt op beheersing. Daar zijn in de prent verschillende tekenen voor. In de eerste plaats is er de linkerhand die het hoofd stut en die tot vuist gebald is. Zulke gesloten, verkrampde hand is een symbool voor hebzucht en begeerte. Men was de mening toegedaan dat mensen, bij wie de melancholie tot waanzin zou leiden, vroeg of laat in het onvermogen belandden hun vuist nog te openen: zij waren verkrampd in de passie een schat of zelf de hele wereld te omklemmen” (p. 58).

⁶⁰⁸ Volgens Latour was dit ook het beginpunt van wat Philippe Descola ‘naturalisme’ noemt. In een interview situeert Descola het tot wasdom komen van het naturalisme – althans in de definitie die hij eraan geeft – in de 17^e eeuw (Cahiers philosophiques, 2011). Twee opvattingen komen erin samen: enerzijds de idee dat de menselijke geest een uitgesproken eigen karakter heeft; anderzijds de idee dat menselijke wezens, ondanks hun unieke morele karakter, een fysieke constitutie hebben die niet wezenlijk verschilt van die van andere wezens. In de eeuwen die erop volgen, evolueert het naturalisme steeds meer richting een groter wordende dominantie van de fysieke op de morele pool tot het uiteindelijk uitmondt in opvattingen waarin de geest volledig genaturaliseerd wordt. Dit traject, dat naturalistische opvattingen afleggen, omschrijft hij als een *épistémè* (Foucault). Descola’s opvatting en analyse vertonen volgens mij grote overeenkomsten met die van Taylor.

overeenkomst tussen het model en zijn kopie (p. 253). Dit alles heeft geleid tot mistige ideeën en *category mistakes* wat betreft de kwestie waar symbolische representaties eigenlijk over gaan. Latour stelt zichzelf tot doel om de mist die over deze kwestie hangt te verdrijven: “Not to discover the ‘external world’ . . . but to find the mechanism, the ‘fog machine’, that has spread that world everywhere” (p. 254).

Hij begint zijn analyse met de klassieke definitie van een teken (*sign*) als iets wat *in de plaats* van iets anders staat. Het is een algemene omschrijving die kan leiden tot allerlei soorten betekenissen (*senses*). Latour licht zijn visie verder toe a.d.h.v. het teken van het symbool⁶⁰⁹. Etymologisch duidt het woord symbool (< Grieks σύν en βάλλω, ‘samen’ en ‘ik werp’) (cf. 4.3.4.3.) op een teken dat bestond uit een voorwerp dat in tweeën was gedeeld en waarvan twee personen een helft bezaten; het was dus een soort van herkenningsteken, omdat alleen deze twee halve delen precies in elkaar pasten. Maar, zo wijst Latour erop, er zijn veel manieren om dingen te scheiden, de stukken terug bij elkaar te brengen en met elkaar te verbinden. En, zo voegt hij eraan toe:

to be interested only in the relation of signs among themselves would be to take as the point of departure something that would be literally devoid of meaning, and even at bottom senseless, since the sense would *already* have been lost – the *sense*, that is, what it anticipates and what follows and is necessary to continued existence. (Latour, 2013b, p. 255)

Hoe kunnen we dit begrijpen? Welnu, betekenis moet volgens Latour niet (alleen) worden gezocht in de connectie tussen het ene woord en het andere, dat zou zinloos (*senseless*) zijn. Latour speelt hier met de verschillende betekenissen van het woord *sense*, die in de Franse versie (*le sens*) nog beter tot hun recht komen. *Sense/sens* betekent immers niet alleen ‘betekenis/zin’ (bv. *a word with several senses*; *le sens d’un mot*) of ‘gevoel/begrip/besef’ (bv. *a sense of direction*; *le sens de mesure*), in het Frans betekent het ook ‘richting’ (bv. *sens unique*). Het is vooral in deze laatste zin dat de betekenis van tekens, woorden, [FIC] moet worden

⁶⁰⁹ Ik heb niet de indruk dat Latour een significant onderscheid maakt tussen verschillende soorten tekens zoals dat in de semiotiek of semiologie gebruikelijk is. Daar maakt men bijvoorbeeld een onderscheid tussen een index, een teken dat zelf direct waarneembaar is, maar dat wijst op iets dat het niet is (bv. rook is de index van vuur); een signaal, dat een teken is dat kunstmatig gecreëerd wordt om als index te fungeren (bv. een rode vlag bij gevaar); een icoon (een teken dat functioneert op basis van gelijkenisrelatie en een representatief beeld geeft van wat wordt uitgebeeld (bv. een plattegrond); een symbool, een teken dat eerder ontstaat als een vorm van indirecte betekenis-toekenning en dat een beeld (een handeling, gebaar, voorwerp enz.) verbindt met een begrip (bv. Prieto, 1968). Men maakt een onderscheid tussen universele symbolen, die verband houden met archetypische voorstellingen (bv. slaap voor de dood); culturele symbolen, die moeten worden geïnterpreteerd tegen de achtergrond van een bepaalde cultuur (bv. het kruis als symbool van lijden, dood en verlossing in het christendom); symbolen die resulteren uit een persoonlijk-expressieve verbinding van een beeld met een begrip of gevoel (Van Gorp et al., 1991, p. 388). Taylor zal zich vooral toespitsen op dit laatste symboolbegrip dat ontstaan is in de romantiek. In deze cultuurbeweging neemt het symbool een centrale plaats in binnen de esthetische en semiotische theorievorming (Todorov, 1977, p. 179 e.v.).

gezocht. Zoals alle andere *beings* die Latours *modes of existence* bevolken, ontleen tekens hun wezenlijke betekenis niet aan een onveranderlijke substantie, of in het geval van woorden een vaste definitie – dan zouden zij stollen tot *beings-as-beings* (cf. 5.5.2.8.) – maar putten zij hun betekenis uit het *traject* dat zij afleggen – in de werkelijkheid – en niet slechts in de menselijke geest:

If smoke follows fire, it is not because smoke is the ‘indication’ of fire in the eyes of the human subject but because, for the beings of reproduction, such are the lines of force that dry wood struck by lightning is bound to follow. Smoke is indeed the sense, the direction, the movement in which fire hurls itself – yes, fire itself. (Latour, 2013b, p. 237)

Immers, ook *beings of fiction* moeten, net als alle *beings* die Latours *modes of existence* bevolken, begrepen worden als *beings-as-other*, d.w.z. “it is never *in itself* but always *in and through others*” (Latour, 2013b, p. 255). Elke prepositie bepaalt in welke richting (*sense/direction*) het traject (*trajectory*) van een *being* uitgaat en bepaalt in die zin ook de betekenis (*sense/meaning*) ervan binnen een bepaalde *mode of existence*. Om misverstanden tussen verschillende *modes of existence* te voorkomen moet duidelijk worden onderscheiden in welke tonaliteit, volgens welke sleutel (*key*) iets moet worden begrepen: “For every mode, there is a distinct theory of meaning, a particular semiotics” (Latour, 2013b, p. 237) (cf. 5.5.2.3.).

Dit is de betekenis die Latour geeft aan *sense*. En alles is ook betekenisvol, “everything *makes sense*”, zo stelt Latour overeenkomstig het principe van irreductionisme dat hij volgt (cf. 5.5.2.1.), maar dat wil niet zeggen dat alles ook tekens (*signs*) produceert (Latour, 2013b, p. 237). *Senses* lopen vooruit op de tekens, geven het traject van een bepaalde *mode of existence* aan: “the adverb ‘fictitiously’ immediately engages *all that follows* in a certain form of reality” (p. 239). Tekens vloeien voort (*emanate*) uit een bepaalde *mode of existence* in een gepaste vorm: “a sign would be a particular mode of meaning . . . that would form a sort of *regional semiology and ontology proper to a particular mode*” (p. 237). Overeenkomstig de fundamenteel pluralistische visie die hij aanhangt (cf. 5.5.2.), onderstreept Latour dat er niet eerst een soort van externe wereld is – materie, laten we zeggen – die vervolgens gevormd wordt en/of een symbolische inkleding krijgt, zoals de Modernen er vaak van uitgaan. Om ook deze misvatting uit te klaren roept Latour een ander soort van wezens in leven, de *beings of fiction*.

In tegenstelling tot de gebruikelijke connotaties die men heeft bij het horen van het woord ‘fictie’ – illusoir, niet echt – wijst Latour dat erop zijn *beings of fiction* anders moeten worden begrepen. Om de specificiteit van de *beings of fiction* te omschrijven herneemt hij de klassieke idee dat vorm en inhoud samengaan in kunstwerken (Latour, 2013b, p. 243). Maar zoals hij dit ook al deed met andere concepten als natuur-cultuur (zie o.a. 5.3.2.) en subject-object (cf. 5.2.2.3. en 5.5.2.7.), die het moderne denken in een te strikte en reducerende dichotomieën plaatst, geeft hij ook zijn eigen draai aan het begrippenpaar inhoud-vorm. Hij gebruikt het

begrippenpaar 'raw materials' en 'figures' om zijn visie aan op te hangen. Net zoals het een moderne misvatting is om subjecten en objecten strikt gescheiden tegenover elkaar te plaatsen, is het volgens Latour een vergissing om te stellen dat een kunstwerk eerst bestaat uit het ruwe materiaal (woorden, het lichaam van een danser, verf op een canvas, een blok marmer enz.) dat vervolgens een bepaalde vorm krijgt, als een soort van bonus, een toevoeging, een extra laag die men erbovenop heeft gelegd. De figuur kan zich immers nooit losmaken van het ruwe materiaal:

If we attach ourselves to the raw material alone, the figure disappears, the sound becomes noise, the statue becomes clay, the painting is no more than a scribble, the words are reduced to flyspecks. The sense has disappeared. (Latour, 2013b, p. 244)

Here we have a mode of existence like no other, defined by hesitation, vacillation, back-and-forth movements, the establishment of resonance between successive layers of raw material from which are drawn, provisionally, figurations that nevertheless cannot separate themselves from this material. (Latour, 2013b, p. 244)

De betekenis van een kunstwerk, wat het uitdrukt, is onlosmakelijk verbonden met de specifieke gestalte (*figure*) waarin het materiaal is vormgegeven, het kan hiervan niet los worden gezien (Latour, 2013b, p. 255). Het is daarom bijvoorbeeld onmogelijk om *A la recherche du temps perdu* van Marcel Proust precies samen te vatten, hoe goed de deelnemers van Monty Pythons *Summarize Proust Competition* ook hun best doen⁶¹⁰. Daarom is het ook absurd te stellen dat *Las Meninas* van Diego Velázquez (1656) en *Las Meninas* van Pablo Picasso (1957) in feite hetzelfde uitbeelden (de vijfjarige Margaretha, infante van Spanje, tussen haar hofdames), zij het in een andere stijl, die slechts een bijkomstigheid zou zijn.

Greimas⁶¹¹ heeft aangetoond dat de klassieke beschrijving van een communicatieve situatie (met een zender, medium, boodschap, ontvanger) niet opgaat voor de semiotiek van een kunstwerk. De aanname dat er een zender is die een welbepaalde boodschap doorgeeft die de ontvanger vervolgens op de juiste manier moet interpreteren, is een vorm van DC-denken. Er is geen boodschap die *vooraf* gaat aan een kunstwerk, de werkzaamheid van de *beings of fiction*

⁶¹⁰ Te bekijken via <https://www.dailymotion.com/video/x6qscza>

⁶¹¹ De Litouws-Franse semioticus Algirdas Julien Greimas is een van de belangrijkste vertegenwoordigers van het structuralisme. Met zijn actantieel model wilde Greimas de dieptestructuur van narratieve teksten beschrijven. In dit model beschrijft hij niet zozeer acteurs/personages, maar eerder actantiële rollen die een bepaalde functie in het verhaal vervullen die hij plaatst op drie assen: de as van het *verlangen* (met een *subject* dat streeft naar een bepaald *object* van waarde), de as van de *macht* en de *strijd* (met een *helper* en een *tegenstander*) en de as van *communicatie* (met een *begunstiger* die het subject opdraagt om een object te bekomen dat hij vervolgens aan de *begunstigde* geeft). Hieruit volgt dat een bepaalde actantenrol kan worden ingenomen door verschillende acteurs en dat eenzelfde acteur verscheidende actantenrollen kan innemen: bv. begunstige en subject in een verhaal waarin A (als subject) streeft naar het bezit van B (object) voor zichzelf (A = begunstigde). Greimas' model, dat voornamelijk de relaties tussen verschillende actantiële rollen onderzoekt, wordt ook toegepast in andere disciplines. Zie o.a. Greimas, 1966.

vloeit voort uit (*emanate*) het werk. Fictie ‘maakt’ ons op die manier (Latour, 2013b, p. 247). Het houdt ook in dat de betekenis van een werk alsmede zijn bestaanswijze hangt af van een voortdurend hernomen interpreteren:

This is indeed objectivity [FIC], but in its own mode, which requires being taken up again, accompanied, interpreted . . . A terrible obligation, Péguy called it, the one that makes every reader responsible for Homer: the absence of Homer’s reader reduces it to rubble. If we call the beings of fiction fictive or fictional, it is not because they are false, unreliable, or imaginary; it is, on the contrary because they ask so very much from us and from those to whom we have the obligation to pass them along so they can prolong their existence. (Latour, 2013a, p. 249)

De *beings of fiction* zijn niet enkel werkzaam in het domein van de kunsten, maar ook binnen andere *modes of existence*, zoals wetenschap, moraal en religie: “They have a kind of ubiquity that allows all the other modes to *figure* their own reality for themselves” (Latour, 2013b, p. 249). Hoe moeten we dit begrijpen? Niet dat we in een ‘symbolische’ wereld leven, integendeel: “Making room for the being of fiction amounts, paradoxically, to authorizing ourselves to be materialists at last” (p. 252). Wel in de zin dat *modes of existence* onder elkaar bepaalde vermogens (*virtues*) uitwisselen. Het vermogen dat [FIC] toekent aan andere *modes of existence* is gelegen in haar ‘figuratieve’ werkzaamheid, niet begrepen als een decoratief element dat er achteraf als een extra opsmuk wordt toegevoegd, maar in de zin van “*mise en figure*” (Pavel, 2017, p. 151), fictie in haar oorspronkelijke, etymologische betekenis (< Latijn *ingere*, ‘vormen, maken, boetseren, vorm geven’): in, doorheen en dankzij het vormgeven komt iets tot stand. Pavel wijst erop dat Latours eigen *Inquiry into Modes of Existence* een voorbeeld van [FIC] is (2017, p. 152 e.v.). Om zijn ideeën en ervaringen m.b.t. de verschillende *modes of existence* weer te geven, ontwikkelt Latour een taal, modelleert hij verscheidene multimodale fictieve figuren (*beings*). Deze figuren zijn geen *flat characters*, maar “well-nourished, fattened up, plump-cheeked” (p. 177):

To push this inquiry forward, we are going to have to go through ontological *fattening* therapies. Our anthropologist doesn’t want to have anything more to do with ‘representations,’ those succubi engorged with wind that disappear like Dracula at the break of day, leaving you bloodless. (Latour, 2013b, p. 177).

Een rationele, theoretische benadering en dito taalgebruik zijn volgens Latour niet in staat om alle praktijken – *modes of existence* – waarin we verwickeld zijn, te vatten. Daarvoor moet er een nieuwe set van coördinaten worden ontworpen die deze verschillende ervaringen en praktijken een plaats kan geven; daarvoor moet eveneens een nieuwe taal worden ontwikkeld, “language has to be made capable of absorbing the pluralism of values” (Latour, 2013b, p. 19).

Latour stelt zijn AIME-project voor als een onderneming waarin een architect een huis opnieuw indeelt of waarin een urbanist een stad herinricht door haar vormgeving en de functies die men aan verschillende zones, wijken en gebouwen geeft te herbekijken: “Why not transform this

whole business of recalling modernity into a grand question of *design*?" (Latour, 2013b, p. 23). Hij zoekt naar een nieuwe vormgeving die voor ons 'huis', onze 'stad', onze wereld. Een van de vragen die aan de basis liggen van dit project, is (het motto van het AIME-project indachtig): 'How do we compose a common world?' Hiertoe ontwerpt hij een 'diplomatieke scène' waarop de *beings of fiction* mediators zijn die bijdragen tot het vormgeven en zodoende zichtbaar maken en representeren van allerlei actoren en bestaanswijzen, elk met hun eigen type van figuratie en hun eigen wijze van *agency*.

Zoals we hierboven hebben beschreven zijn de *beings of fiction* zijn niet alleen bedrijvig in het afgebakende domein van de kunsten, maar ook binnen andere *modes of existence*, zoals wetenschap, moraal en religie. Over de *crossing* [FIC • MOR] zegt Latour bijvoorbeeld: "As for all the modes, without [FIC] it is totally impossible for [MOR] to get moving again" (AIME-website). Ook voor zijn eigen ecologische project waarin hij de kosmos opnieuw wil articuleren door de verschillende actanten, hun onderlinge relaties en *mode of existence* in beeld te brengen (cf. 5.5.3. *cosmopolitique*), is er een enorme inventiviteit nodig die vaak afkomstig is van de kunsten ([FIC • MOR], AIME-website)⁶¹². De kunsten kunnen ons bovendien middelen aanreiken om grip te krijgen op wat wetenschappers of filosofen enkel conceptueel aanhalen⁶¹³. In de *crossing* [FIC • REL] komt niet alleen een groot deel van de kunstgeschiedenis, maar ook van de geschiedenis van het denken samen. Ook *religious beings* kunnen niet bestaan zonder het vormgevende vermogen van [FIC] dat uitdrukking aan hen geeft ([FIC • REL], AIME-website). In de *crossing* [FIC • REF] werken deze twee *modes of existence* samen zodat we een idee krijgen van de wereld en haar schoonheid. Er is geen andere wereld 'boven' of 'onder' onze wereld, er zijn *beings of fiction* en *beings of reference* die over deze wereld berichten (Latour, 2013b, p. 250). Geen enkele (wetenschappelijke) referentieketen kan worden ontwikkeld zonder een narratief dat wordt bevolkt door *beings of fiction*:

⁶¹² Latour zelf is een grote bewonderaar van het werk van de Amerikaanse romanschrijver Richard Powers en de realistische stijl waarin deze schrijft. Realisme is in Latours visie – zoals intussen wel duidelijk is – een rijk geschakeerde term: er bestaan evenveel realismen als er beschrijvingen zijn van de wijzen waarop dingen bestaan. En dit is net waar Powers grandioos in slaagt volgens Latour. Hij verbindt en brengt verschillende werkelijkheidsdomeinen samen en stelt daarmee de vraag centraal wat het betekent om te bestaan: "Power's novel stages just this question: how many distinct layers, routines, and transformations are necessary for a character to have 'a life of its own'" (Latour, 2008c, p. 4). Hij geeft daarom uitdrukking aan wat Latour omschrijft als *matters of concern*.

⁶¹³ Over de hulp die Powers biedt m.b.t. tot zijn eigen empirisch-ontologische beschrijving zegt Latour (2008c) dat Powers zorgt voor de "resources for giving our own descriptions the kind of grasp on reality that we can understand conceptually through the work of William James and Alfred North Whitehead" (p. 2). In 2020 heeft Latour met o.a. Frédérique Aït-Touati de *conférence-performance* 'Moving Earths' gemaakt. Met betrekking tot de zoektocht over de wijze waarop bepaalde ideeën theateraard konden worden vertaald, zegt Latour: "J'ai remarqué qu'il y a une boucle de rétroaction entre mon travail au théâtre et mes écrits universitaires . . . la construction d'une pièce de théâtre me pousse à aiguiser les concepts philosophiques . . . le travail artistique pratique m'aide à saisir des idées qui sont encore à moitié obscures, cachées dans l'ombre" (Latour & Aït-Touati, 2020, p. 11).

How can we speak about remote galaxies, particles of matter, upheavals of mountains, valleys, viruses, DNA, or ribosomes without having at our disposal characters apt to undergo such adventures? They are all beings of paper and words, which have to be launched through the world like so many carrier pigeons. (Latour, 2013b, p. 250)

What would scholars⁶¹⁴ be without imagination? With what would they think? What stories would they be able to tell? What would they talk about? In what world would they move around? (Latour, 2013b, p. 251)

Wetenschapshistorici en -filosofen wijzen erop dat bij het tot stand komen van hypothesen niet alleen ‘feiten’ (nieuwe observaties de ontwikkeling van technieken en technologieën die andere waarnemingen mogelijk maken, bevindingen uit verwante disciplines enz.) een rol spelen, maar ook andere factoren, zoals verbeelding⁶¹⁵.

Er zijn wel duidelijke verschillen tussen deze twee *modes of existence*. *Beings of fiction* “voeren ons mee” naar nieuwe horizonten; *beings of reference* zijn gebonden aan de referentieketens die ze instaureren, zij moeten terug huiswaarts keren om “rapport uit te brengen” over de stand van zaken van hun onderzoek dat ze moeten weergeven in een verifieerbaar keten van gegevens, berekeningen, rapporten enz. : “their comings and goings alone ensure the objective quality of access to remote state of affairs” (Latour, 2013b, p. 251).

The characters of fiction, like those of reference, take off (they *shift* toward other spaces, other times, other actants), but whereas we readily allow the former to leave

⁶¹⁴ Wellicht is dit een vertaalfout in de Engelstalige versie en zou hier ‘scientists’ moeten staan. Het Franse ‘un savant’ kan betrekking hebben op een geesteswetenschapper (*scholar*) als een exacte wetenschapper (*scientist*). Mijn inziens heeft Latour het hier in eerste instantie over de exacte wetenschappen.

⁶¹⁵ Paul Ricoeur (1975) spreekt bijvoorbeeld van “la fiction heuristique” in wetenschappelijk onderzoek (p. 308). Fernand Halpin (1987) analyseerde d.m.v. methodes uit de literatuurwetenschap de beelden, symbolen en formele creativiteit van wetenschappelijke teksten van o.a. Kepler, Galilei en Copernicus en kwam zo tot een ‘poëtica’ van het wetenschappelijke discours van de 16^e en 17^e-eeuwse kosmologie. Meer recent legt Frédérique Aït-Touati (2011), gespecialiseerd in vergelijkende literatuurwetenschap en wetenschapsgeschiedenis met wie Latour af en toe samenwerkt, de veelvuldige wederzijdse ontleningen tussen wetenschappelijke en literaire vertogen bloot. Op deze manier probeert ze tevens een nieuw licht te werpen op de praktijken van wetenschappelijke hypothesevorming. Ook Burggraeve (2020) onderstreept dat een strikte scheiding tussen descriptief en poëtisch taalgebruik in de praktijk niet houdbaar lijkt: “If we examine our everyday language more closely, we discover constantly that poetic language forms (metaphors, comparisons, long or short stories, emotional expressions, etc.) are interwoven continually in descriptive, factual, matter-of-fact language . . . A merely descriptive language is not possible, just as a merely poetic language without any content on the level of matter-of-fact reality is impossible. This mixture even holds for strict scientific language. Notwithstanding that the positive and the human sciences strive for objectivity, empirical and demonstrable factuality, they often use evocative – i.e. poetic – language forms and images in order to render their most abstract claims and insights accessible” (p. 20).

without thinking about their return, we need a whole delicate procedure to bring back the latter (to *shift them back in*). (Latour, 2013b, pp. 251-252)

Ook dit, het ‘plooiën’ van deze gegevens in een ondubbelzinnige, verifieerbare keten van data, verslagen, papers e.d., is een vorm van fictie, in haar oorspronkelijke zin: “The sciences may be fictions, but they are domesticated enough to report, refer, inform; yes, they in-form” (2013b, p. 252)⁶¹⁶.

Het verschil tussen het ‘figuratieve’ en het ‘letterlijke’ is er volgens Latour dan ook in gelegen dat het letterlijke niets anders is dan de “the *disciplined and domesticated* replaying of the flight of the figures” (p. 252).

Op het moment dat hypotheses worden gevormd – C.S. Peirce noemt dit abductie⁶¹⁷ – zijn er verschillende operaties actief (waaronder [FIC]) die bijdragen tot het tot stand komen van nieuwe concepten en theorieën. Maar ook op het ogenblik dat deze wetenschappelijke theorieën verspreid worden voor een groter publiek treden weer nieuwe figuraties en translaties op⁶¹⁸.

6.4.3.0.3. Het dichten van de kloof tussen taal en werkelijkheid

Zowel Latour als Taylor bekritisieren – elk op hun eigen wijze – een structuralistische taaltheorie. De grondlegger van de structuralistische linguïstiek is Ferdinand de Saussure die van 1906 tot 1911 in Genève in een aantal lezingen een nieuwe, systematische benadering van taal uit de doeken deed. Op basis van collegeaantekeningen stelden een paar van zijn studenten de *Cours de linguistique générale* (1916/1967) samen die in 1916 werd gepubliceerd. Zijn ideeën beïnvloedden hele generaties geesteswetenschappers die men aanduidt met de noemers structuralisten en poststructuralisten. In zijn lezingen beschouwt de Saussure (1967) taal

⁶¹⁶ Over zijn eigen sociologische werk zegt hij: “If the social circulates and is visible only when it shines through the concatenations of mediators, then this is what has to be replicated, cultivated, elicited, and expressed by our textual accounts. The task is to *deploy* actors *as* networks of mediations – hence the hyphen in the composite word ‘actor-network’. Deployment is not the same as ‘mere description’ . . . A good text is never an unmediated portrait of what it describes – nor for that matter is a portrait” (Latour, 2005c, p. 136).

⁶¹⁷ Voor Peirce houdt abductie zich op in het rijk van het mogelijke; deductie ressorteert onder het noodzakelijke (zij drukt de gevolgen uit die voortvloeien uit een bevestigde hypothese); inductie valt onder het reële (zij leidt de overeenkomst van de realiteit met een hypothese of theorie af) (Hallyn, 1987, p. 32).

⁶¹⁸ De *lecture performance* ‘Inside’ (2017) kan worden gezien als zo’n nieuwe figuratie. Samen met regisseur Frédérique Aït-Touati reflecteert Latour met behulp van een reeks modellen en visuele simulaties over de relatie tussen de mens en zijn omgeving, over wat het betekent om niet ‘op’ de aarde te leven, maar ‘erin’. Het is niet louter een andere, theatrale figuratie van hun bevindingen, ook de heuristische en modellerende capaciteiten van het theater staan erin centraal. Ze is te bekijken via <http://www.bruno-latour.fr/node/755.html>.

(*langue*) als een homogeen, afgelijnd en gesloten tekensysteem dat men kan bestuderen zonder beroep te doen op andere elementen (pp. 31-32). Hij onderscheidt dit van historische processen en gebeurtenissen en concrete taaluitingen (*paroles*). Centraal in zijn model staat het linguïstische teken/woord opgevat als een binaire eenheid die bestaat uit een *signifiant* en een *signifié*: de *signifié* is het mentale concept waarnaar de betekenaar (de akoestische representatie, *signifiant*) verwijst. Deze linguïstische tekens zijn dus een puur geestelijke (*psychique*) aangelegenheid; ook de *signifiants* zijn eigenlijk het mentale beeld van de uitspraak van het woord dat naar een concept verwijst.

Zoals reeds aangestipt hebben de Saussures ideeën veel invloed uitgeoefend op denkers na hem, o.a. op de naoorlogse denkrichting die bekend staat als het poststructuralisme. Waar het structuralisme nog vertrok van de aanname dat allerlei cultuuruitingen te vatten zouden zijn via een serie vaste (meestal binaire) kenstructuren (bv. *Le Cru et le Cuit* (1964) van Claude Lévi-Strauss), stellen de poststructuralisten dat betekenissen en codes steeds in beweging zijn en dus ontsnappen aan deze structuren. In de literaire theorie (met o.a. Paul de Man en Roland Barthes) werden teksten gezien als een op zichzelf staand en zelfreferentieel corpus. De betekenis van teksten lag volgens hen nooit als een ankerpunt *buiten* de teksten (“*Il n’y a pas de hors-texte*”, Derrida (1967, p. 227) in *De la grammatologie*). Zij focussen dan ook vooral op het in kaart brengen van deze instabiele, onbeheersbare talige processen. Deze opvatting van (taal)tekens als een gesloten, zelfreferentieel systeem dat een wereld op zich vormt en geen interactie aangaat met andere - historische, politieke, sociale, materiële – realiteiten staat haaks op Latours ontologische denkbeelden waarin allerhande actanten voortdurend in interactie zijn met elkaar. Elke entiteit is er als het ware een symbool verdeeld tussen wat het verzendt en wat erop volgt, maar het is verleidelijk om deze sprong (*hiatus*) tussen de prepositie (*the sense*) en wat erop volgt te vervangen door de afstand die er bestaat tussen het teken en wat het betekent, zeker wanneer, zo voegt Latour (2013b) eraan toe, “one can link signs to one another as if, after all, they formed a world, a system, or a STRUCTURE” (p. 255). In dit laatste citaat schemert een kritiek door op het structuralistische denken over taal, dat de band met een buitentalige realiteit heeft doorgeknipt. Je krijgt alzo een ‘twee-werelden-denken’ met aan de ene kant de materiële wereld en aan de andere kant een symbolische wereld. Hoe meer men in de moderne tijd nadruk is gaan leggen op de materiële wereld, hoe meer men de andere talig-symbolische wereld ook enige geloofwaardigheid en aannemelijkheid wilde geven: “[L]et us act in spite of everything as though these insignificant signs formed a world *of their own*, connected not by some reality but by their own *rules* of association and transformation” (Latour, 2013b, p. 256).

Kunnen we aan dit hellend vlak ontkomen, zo vraagt Latour. Ja, antwoordt hij onomwonden, tenminste als we de *category mistake* vermijden die we maken als we onszelf afvragen wat er ‘in de plaats’ komt van iets anders. Telkens wanneer ons gevraagd wordt om iets *voor iets anders* te nemen, moeten we op onze hoede zijn, waarschuwt Latour (2013b), ook in het geval van tekens: “The sign is not necessarily there ‘for something else’ – and still less for another sign

with which it would form a 'minimal pair'⁶¹⁹, a somewhat desperate endeavor to make sense with non-sense" (p. 256). (Taal)tekens veroorzaken iets en zijn daarom niet arbitrair⁶²⁰, enkel degenen die de ervaring van interactieve relaties tussen verschillende actanten vergeten zijn, zeggen dit, terwijl ze relaties die voortkomen uit de menselijke geest proberen te injecteren in de materiële wereld die ze eerst hadden ontdaan van elke betekenis (*articulations*). Zij zien niet dat "it is *the world itself that is articulated*" (Latour, 2013b, p. 256).

If living beings manage to make out an 'index' in the link between smoke and fire, it is because since the dawn of time fire has leaped, launched itself, announced, uttered, expressed, exhausted itself in smoke. Give existents back their ins and outs, what goes before and what comes after, and you will find that they are full of meaning, that they collect many differences besides that of the 'minimal pair' dear to advocates of structure, that they register the world's alterations admirably well. Yes, of course, *cheval* in French is 'horse' in English! What conclusion are we to draw from this, except that there are many ways for a large number of horses galloping on the plains to enter into relation with many tribes garbling French and English? Why draw from this rich fabric made of multiple intersections only the lesson of the 'arbitrariness of signs'? Why remain so indifferent to the *other* differences? (Latour, 2013b, pp. 256-257)

In plaats van de hypothese die de mens voorstelt als een wezen dat vanuit zijn hoofd betekenissen projecteert die echter geen echte vat hebben op een stomme, betekenisloze materiële wereld, toont Latour een werkelijkheid waarin alles stroomt, de wereld en de woorden, waarin verschillende soorten wezens/actanten zichzelf uiten. Uitingen/articulaties die we soms kunnen capteren en waarop we kunnen reageren. Net hierdoor zijn we in staat om van tijd tot tijd naar waarheid over iets te spreken, op voorwaarde dat we dit keer op keer opnieuw doen. Als we taal echter opsluiten in een domein van vastgelegde en geïsoleerde betekenissen en haar bewegingen als *being-as-other* ontkennen, zitten we in feite met betekenisloze tekens (*signs emptied of sense*), die een (symbolische) wereld op zich vormt, maar die een arme wereld is, zo luidt het verdict van Latour (2013b), "a world that has lost the world" (p. 257).

⁶¹⁹ Woorden die één foneem van elkaar verschillen, vormen een 'minimaal paar'. *Hans* en *hand* vormen dus een minimaal paar omdat de fonemen *s* en *d* een verschil maken in betekenis. In de structuralistische taaltheorie is de vorm, de interne organisatie het doorslaggevende element.

⁶²⁰ In de structuralistische taalopvatting zijn taaltekens arbitrair, er is m.a.w. geen enkel logisch verband tussen *signifiant* en *signifié*, zelfs niet in het geval van onomatopoeën. De haan doet *cocorico* in het Frans, *kikeriki* in het Duits, *kukeluku* in het Nederlands en *cock-doodle-do* in het Engels. Vanwaar deze verschillen?

6.4.3.1. De werking van poëtisch-constitutieve taal

6.4.3.1.1. Prolegomena

6.4.3.1.1.1. De zes functies van taal van Jakobson

Om de specificiteit van het levensbeschouwelijk taalgebruik beter te kunnen begrijpen wil ik een beroep doen op wat de Russisch-Amerikaanse taalkundige en literatuurtheoreticus Roman Jakobson (1960) als de zes functies van taal omschrijft, die elk gerelateerd zijn aan de verschillende elementen die bij communicatie een rol spelen: de wereld, de zender, de ontvanger, het contact, het medium en de tekst. Ten eerste is een taaluiting meestal gericht op iets in de wereld waarover ze informatie meedeelt (de referentiële functie, de denotatieve of cognitieve aspecten). De emotieve (of expressieve) functie concentreert zich op de zender en heeft betrekking op de uiting van de gevoelens of houding die de spreker aanneemt t.o.v. hetgeen waar hij over spreekt (bv. woede, ironie). De conatieve functie betreft het effect dat men wil bekomen bij de ontvanger (bv. het veroorzaken van een handeling d.m.v. een bevel). De fatische functie vervolgens is gericht op het contact tijdens het communicatieproces: het controleren van het spraakkanaal zelf (bv. 'Hallo, hoort u mij') of het leggen van contact tussen de sprekers (bv. 'Wel, hier zijn we nu.'). De metalinguale functie wordt geactiveerd wanneer we bijvoorbeeld nagaan of we dezelfde code of taal spreken (bv. 'Ik kan je niet volgen'; 'Snap je wat ik bedoel?' of wanneer we omschrijven wat we onder een bepaald woord verstaan). Tot slot is er nog de poëtische functie waaronder de aandacht voor het bericht zelf wordt bedoeld, meer bepaald de vorm waarin men iets verwoordt. Jakobson onderstreept dat deze laatste functie niet kan worden herleid tot de sfeer van de poëzie, dat zou bedrieglijk simplistisch zijn, zo stelt hij⁶²¹. Bovendien stelt hij dat in poëzie de poëtische functie niet de enige functie, maar wel de meest dominante is; dit impliceert dan ook dat niet alleen de poëtische functie moet worden onderzocht bij de bestudering van poëzie. In nagenoeg elke verbale taaluiting zijn de zes functies aanwezig, maar ze kennen telkens een andere hiërarchische ordening; geen enkele van deze functies heeft het absolute monopolie.

⁶²¹ Hij geeft enkele voorbeelden buiten de poëzie (1960, p. 357). Wanneer in een gewone conversatie iemand spreekt over '*that horrible Harry*', dan zegt zij bijvoorbeeld dat ze hem haat (emotieve functie). Maar ze had evengoed de woorden *dreadful*, *terrible*, *frightful* of *disgusting* kunnen gebruiken. Toch doet ze dit niet waardoor ze meer nadruk legt op de klankovereenkomst tussen de twee woorden. De politieke slagzin '*I like Ike*' die in de verkiezingscampagne van Eisenhower werd gebruikt, trekt met zijn drie eenlettergrepige woorden en drie identieke tweeklanken eveneens de aandacht op de specifieke vorm van de boodschap. Een vorm die ervoor zorgt dat de boodschap blijft 'hangen'.

6.4.3.1.2. Viktor Sjklovski: waarneming en denken op losse schroeven gezet

In 6.4.1.2. heb ik erop gewezen dat er tussen [REL], [MOR] en [FIC] bepaalde overeenkomsten en kruisbestuivingen zijn. De poëtische functie geeft een specifieke vorm aan teksten/kunstwerken die hun een bepaalde onherleidbare uitdrukingskracht verleent.

Kunstwerken/teksten zijn door hun literair-poëtische vorm niet te herleiden tot een descriptief/denotatief equivalent, waardoor ze op een heel eigen manier ‘denken’ en ‘te denken geven’. Dit hangt vaak samen met het (existentiële, morele) onderwerp dat in het werk aan bod komt waardoor het als een ruimte verschijnt waarin zowel door de maker/auteur als door de toeschouwer/lezer kan worden nagedacht over de menselijke ervaring en existentieel-morele kwesties (bv. Wat is verzoening? Wat is vriendschap? Wat is rechtvaardigheid?⁶²²). Kunstwerken appelleren vaak aan mensen als reflecterende en handelende wezens.

Het is echter van belang te onderstrepen dat kunstwerken niet zomaar doorgeefluiken zijn van kant-en-klare ideeën (van morele of levensbeschouwelijke snit) die ook op een andere manier zouden kunnen worden overgebracht (cf. supra)⁶²³. Het is net door hun eigen poëtische vorm dat ze ‘te denken geven’. Ernst van Alphen (2005) vergelijkt kunst in dit geval met een laboratorium waarin experimenten worden uitgevoerd die naar beeldende (talig, visueel, corporeel enz.) uitdrukingsvormen zoeken voor bepaalde ervaringen (p. xiii). Het is een benadering van kunst die een andere dimensie blootlegt dan de louter kunsthistorische, expressieve of conceptuele benadering. Kunst is in deze opvatting niet zomaar een product of een resultaat, maar wordt een *agent* en krijgt een performatieve functie omdat er in het maken, maar ook in het interpreteren ervan iets tot stand wordt gebracht, een denkbeweging wordt opgestart.

Veel discussies over dit onderwerp zijn terug te voeren naar de literatuurtheorie van Viktor Sjklovski (1893-1984), een representant van het Russisch formalisme⁶²⁴. Sjklovski vond dat in de moderne tijd alles in het leven geautomatiseerd was geraakt – hij heeft het o.a. over de algebruïsering van de dingen. Mensen deden alles op automatische piloot: men hoorde en zag, ging uit van bepaalde vooroordelen, sprak woorden en zinnen uit, voerde handelingen uit, maar zonder erbij stil te staan. Hun waarneming, denken en taal waren afgevlakt: door de macht der gewoonte kon men de wereld niet meer echt ervaren of zien. Kunst moest mensen opnieuw

⁶²² Een klassiek voorbeeld is *Misdaad en straf* (1866) van Dostojevski. In deze roman staan de morele dilemma's van Raskolnikov centraal, een verarmde jongeman die een oudere, hardvochtige pandjesbaas vermoordt om zelf vooruit te komen. Na de moord blijft hij echter in de war achter en wordt hij verteerd door schuldgevoelens die strijden met de morele rechtvaardigingen die hij zoekt voor de moord.

⁶²³ Dit geldt uiteraard niet voor alle kunstwerken.

⁶²⁴ Voor de korte schets van de ideeën van Sjklovski die hier volgt, baseer ik me op Rigney (2006, p. 57).

aan het denken zetten, moest een nieuw perspectief openen op al te vertrouwde zaken en ruimte creëren voor reflectie zonder te bepalen wat of hoe ze moesten denken. Ze moest vervreemding tot stand brengen die zou leiden tot een deautomatisering van onze waarneming en ons denken⁶²⁵. Sjklovski noemt dit 'ostranenie'⁶²⁶. Kunst moest vaste denkkaders op losse schroeven zetten door haar specifieke vorm. Vorm en reflectie hangen dus samen.

Als wij de algemene wetten der waarneming beschouwen, zien we dat handelingen als ze gewoonte geworden zijn automatisch worden. Zo vallen bijvoorbeeld al onze vaardigheden in de sfeer van het onbewust-automatische . . . Door de . . . automatisering van dingen wordt de grootst mogelijke economie van waarnemingsinspanning bereikt, de dingen worden aangegeven of door slechts een van hun kenmerken, bijvoorbeeld hun nummer, of worden volgens een formule uitgevoerd zonder zelfs maar tot het bewustzijn te zijn doorgedrongen. . . . Zo gaat het leven verloren, verdwijnend in het niets. De automatisering slokt de dingen op . . . En juist om het gevoel van leven weer terug te geven, dingen te voelen, om de steen tot steen te maken, bestaat er iets dat kunst wordt genoemd. Doel van de kunst is om een dingen te doen ervaren als iets dat gezien en niet alleen maar herkend wordt; wat de kunst doet is de dingen 'vervreemden' en de vorm moeilijk maken, de moeilijkheid en de duur van de gewaarwording vergroten. (Sjklovski, 2001, pp. 108-109)

Zodra de poëtisch-vormelijke dimensie van taal wordt geactiveerd, laat de tekst zich niet meer zo makkelijk consumeren. Er worden 'hindernissen' aangebracht die de opnieuw aandacht vasthouden. Deze hindernissen kunnen van allerlei aard zijn. Sjklovski noemt er een paar op die hij ontleent aan het werk van Lev Tolstoj. Een techniek – een *priom* noemt Sjklovski dit – die Tolstoj toepast, is het beschrijven van iets alsof je het voor de eerste keer ziet, zonder het bij zijn naam te noemen. In het artikel *Schande* vervreemdt Tolstoj het begrip 'geseling' als volgt:

Mensen die wetten hebben overtreden ontbloten, op de grond gooien en met twijgen op hun achterwerk slaan . . . zweepslagen op hun blote billen geven . . . En waarom juist

⁶²⁵ Over het algemeen wordt gesteld dat vooral moderne 19e-eeuwse en 20e-eeuwse kunst dit soort vervreemdende procedés hanteert. Dit is niet geheel onjuist uiteraard; oudere kunst bevordert ook reflectie, maar zal dit doorgaans minder expliciet doen door 'tegen de verwachtingen' in te gaan. Het is ook niet de bedoeling om koste wat kost 'tegen de haren' in te strijken, maar om de poëtische vorm van de tekst aan te grijpen als punt van reflectie, zoals Christo en zijn partner Jeanne-Claude gebouwen als de Reichstag - symbool van de Duitse democratie en het echec ervan - in een groot doek inpakten om via deze vervreemdende vorm het gebouw weer onder de aandacht te brengen en tot onderwerp van gesprek en reflectie te maken.

⁶²⁶ Ostranenie wordt ook in verband gebracht met procedés die bijvoorbeeld romantische dichters als Coleridge gebruikten. In zijn *Biographia Literaria* (1817) schrijft deze: "To carry on the feelings of childhood into the powers of manhood; to combine the child's sense of wonder and novelty with the appearances which every day for perhaps forty years had rendered familiar . . . this is the character and privilege of genius" (p. 85). Ook Bertolt Brechts vervreemdingstechnieken kunnen hiervan een illustratie zijn.

deze domme, ruwe manier van iemand pijn toebrengen en geen andere: naalden in een schouder of ander lichaamsdeel steken, handen en voeten in een schroef klemmen of iets in die geest? (Tolstoi geciteerd in Sjklovski, 2001, p. 110)

Een ander procedé is het veranderen van het waarnemingsperspectief. Zo wordt in Tolstoi's verhaal *Kolstjomer* (1886) de wereld beschreven vanuit het oogpunt van een paard.

Van een bepaald ding spreken ze [de mensen] af dat slechts één iemand kan zeggen: *mijn*. En wie van het grootste aantal dingen volgens dit onderling overeengekomen spel zegt: mijn, die beschouwen ze als de gelukkigste. Waarom dit zo is weet ik niet, maar het is zo. Ik heb lange tijd geprobeerd dit voor mij zelf te verklaren uit een of ander voordeel, maar dat bleek niet juist te zijn. Veel van de mensen die mij bijvoorbeeld hun paard noemden, reden niet op mij, er reden heel andere mensen op mij. Mij voeden deden ook niet zij, maar weer anderen. Iets goeds voor mij deden ook niet de mensen die mij hun paard noemden maar alleen de koetsiers, paardendokters en buitenstaanders in het algemeen. (Tolstoi geciteerd in Sjklovski, 2001, p. 111)

Deze technieken gebruikte Sjklovski (2001) vooral om de poëtische taal te onderscheiden van proza (waar Jakobsons referentiële functie prioritair is): "Proza is gewone taal: economisch, makkelijk, exact (*dea prosae* is de godin van de makkelijke, volgens de regels verlopende geboorte, de 'rechte' ligging van het kind)" (p. 120). Poëzie is volgens hem een geconstrueerde taal en zodoende ook "een kromme taal" of nog een "taal met hindernissen". Het zijn net deze hindernissen die als een soort van weerhaakje fungeren, die ons doen stilstaan en doen nadenken waardoor ze een kritische functie krijgen. De vorm (Jakobsons poëtische functie, Sjklovski's literariteit) heeft dus tot doel om ons beter te laten kijken, dingen opnieuw tegenwoordig te stellen, ons denken aan te wakkeren.

6.4.3.1.2. Het tegenwoordig stellende karakter van poëtisch-constitutieve taal

Welke gevolgen heeft de theorie van Jakobson voor hetgeen we over religieus-moreel taalgebruik reeds hebben gezegd a.d.h.v. Taylor en Latour? Ten eerste is het vernieuwende van Jakobsons theorie dat zij het 'poëtische' niet beschrijft als een indicatie voor een geheel ander soort taalgebruik, maar als een markante profilering van alledaagse taal: het 'poëtische' effect kan in allerlei soorten teksten voorkomen. Met zijn idee van 'dominante' en 'niet-dominante' functies heeft Jakobson de literatuurwetenschap bevrijd van de dwang om elke tekst in één hokje te plaatsen (Rigney, 2006, p. 49).

Zoals reeds aangehaald, zou het fout zijn om literatuur/kunst, religie en moraal aan elkaar gelijk te stellen, maar toch speelt het poëtische een rol in moraal en religie. Laten we deze rol even exploreren in het licht van wat Taylor en Latour hebben gezegd over religie en moraal. Ik begin hiervoor met de vraag hoe het poëtische in werking treedt: hoe treedt de bijzondere

verwoording op de voorgrond? Kort gezegd doet het dit door af te wijken van wat standaard is, doordat de verwoording opvalt door haar 'anders' zijn. In de literatuurwetenschap noemt men dit fenomeen 'foregrounding', d.w.z. het proces waarbij taal als taal op de voorgrond treedt en de aandacht vestigt op zichzelf, op zijn vorm of materialiteit. Dit kan op verschillende manieren gebeuren: ritme, klank, betekenis, zinstructuur, de paginaopmaak, stijlfiguren, verhaalvormen, verteltechnieken⁶²⁷ enz. Het zorgt ervoor dat de lezer er niet zomaar 'overheen' kan lezen. Het is geen wegwerptaal, het is geen verpakking die je na gebruik snel weggooit, maar het houdt de aandacht vast, het doet je opnieuw lezen. Het doet je opnieuw kijken naar de bijzondere verwoording, maar daardoor ook naar datgene waar de tekst over gaat (het stukje werkelijkheid, cf. de referentiële functie). Zo kan het zijn dat je na het lezen van een passage die Alain de Botton in *The Art of Travel* wijdt aan de schoonheid van de cipressen in de Provence, hun kleur, hun vorm en de wijze waarop ze met de wind meebewegen, zelf met een andere, hernieuwde blik naar een landschap met cipressen kijkt.

With its cone-like shape (cypresses rarely exceed a metre in diameter), the tree takes on the appearance of a flame flickering nervously in the wind. (de Botton, 2002, p. 194)

De Botton zelf zegt dit alles enkel op te kunnen merken dankzij het werk van Vincent van Gogh, die verschillende schilderijen aan cipressen heeft gewijd. Dankzij de mediatie van kunst en literatuur worden deze bomen (opnieuw) *zichtbaar*: objecten die je kunt bewonderen, waarover je je kunt verwonderen en die daardoor (opnieuw) een unieke presentie krijgen. Of beter nog – naar het visie van Boff (cf. 5.6.3.6.3.) – de bomen zijn niet langer louter objecten, maar worden subjecten (of quasi-objecten in Latours terminologie) die ons uitnodigen en oproepen. De poëtische verwoording is een 'eye-opener' en heeft in die zin – nog steeds Boff volgend – een performatief karakter, omdat zij (mogelijkerwijs) een verandering bewerkstelligt. Dit alles sluit eveneens aan bij de theorie van het symbool of de epifanie bij Taylor (cf. 5.6.3.5.1.2.). Symbolen laten datgene wat erin is uitgedrukt onze wereld binnenkomen. In symbolen wordt iets op een onreducerbare wijze aanwezig gesteld: het krijgt een waarde, wordt een 'wonder' (De Dijn, cf. 5.6.3.5.3.5.), een 'Ding' (Heidegger, cf. 5.6.3.6.3.). Op gelijkaardige wijze beschrijft een epifanie een diep inwerkende ervaring waarin iets uit de gewone, alledaagse werkelijkheid getransformeerd wordt en een betekenis of waarde krijgt die het doorgaans niet heeft en ook niet via een louter rationele redenering kan worden verkregen⁶²⁸.

⁶²⁷ Een roman is in deze zin 'poëtisch' te noemen als er sprake is van verrassende perspectieven of onvermoede wendingen in de plot die ertoe leiden dat de aandacht van de lezer gericht is op de wijze waarop het verhaal wordt verteld (Rigley, 2006, p. 52).

⁶²⁸ De beroemde madeleinescène uit *A la recherche du temps perdu* van Marcel Proust is zo'n epifanisch moment. De verteller, Marcel, eet een madeleine die hij in wat lindethee had gedoopt. Door de smaak ervan komen alle herinneringen naar boven aan het dorpje Combray waar hij tijdens zijn kindertijd veel tijd doorbracht bij zijn oudtante Léonie. Door de werking van wat Proust *la mémoire involontaire* noemt, wordt het verleden in alle geuren en kleuren, in zijn volledige rijkdom activeert; iets wat niet mogelijk was toen hij zich het verleden bewust, met behulp van zijn verstand (*la mémoire volontaire*) probeerde te herinneren.

[T]here are forms [of language] which are the sites of epiphanies. These constitute language as living, revivifying. Epiphanies in this sense don't just add to our knowledge, they inspire us; catching a glimpse of these connections powerfully moves us; the current between us and nature flows once more. We are in the domain of resonance. (Taylor, 2017, p. 138)

De wereld waarnaar poëtische taal verwijst is niet de wereld van objecten die we gebruiken; zij verzet zich hier eerder tegen en brengt andere wijzen waarop we ons tot de werkelijkheid verhouden tot uitdrukking. De gebruikelijke relatie waarin wij ons als autonome subjecten op instrumenteel-manipulatieve wijze *tegenover* de wereld plaatsen - die we dan presenteren als feiten, objecten - wordt in feite opgeheven om ons op een meer participatieve wijze (Burggraeve, 2020, p. 19) tot de werkelijkheid te verhouden. Dit is wat Taylor met resonantie bedoelt. Ook Ricoeur beschrijft een soortgelijke werking van poëtische teksten wanneer hij het heeft over hun *second order of reference* (cf. 6.4.0.2.2.). Poëtische teksten verwijzen niet op directe wijze naar een welbepaalde wereld, maar drukken manieren uit waarop de dingen voor ons verschijnen en waarop we ons ertoe verhouden. De 'waarheid' van poëtisch-religieuze teksten is dan ook niet van de orde van "adequation", maar van "manifestation" (Ricoeur, 1995, p. 36). De specifieke poëtische vorm is niet zomaar een ornamentale opsmuk van de tekst of een uiting van onze subjectieve gevoelens, maar is een uiting van "des modalités de notre rapport au monde" (Ricoeur, 1994, p. 288). Daarom hebben poëtische teksten ook een openbarende werking, ook in niet strikt religieuze zin:

Révéler, c'est découvrir ce qui jusqu'alors demeurait caché . . . 'Révélation', en ce sens, désigne l'émergence d'un autre concept de vérité que la vérité-adequation, réglée par les critères de vérification et de falsification: un concept de vérité-manifestation, au sens de laisser être ce qui se montre. Ce qui se montre, c'est chaque fois la proposition d'un monde, d'un monde tel que je puisse y projeter mes possibles les plus propres. (Ricoeur, 1994, pp. 288-289)

Wat er moet worden geïnterpreteerd omschrijft Ricoeur (2016) daarom dan ook als "the type of being-in-the-world unfolded *in front of the text*" (p. 103).

6.4.3.1.3. Het oproepende karakter van poëtisch-constitutieve taal

Epifanisch taalgebruik stelt niet alleen in staat om terug connectie te maken, het roept ook op: "Epiphanic languages give us a sense that we are called; we *receive a call* [nadruk toegevoegd]" (Taylor, 2017, p. 14). Je zou dit met de fatische functie kunnen verbinden. De fatische communicatie, zo hebben we gezien (cf. 6.4.3.1.1.), is er niet zozeer op gericht om informatie over te brengen, maar om een soort van contact te bewerkstelligen: ik ben belangstellend, ik wil het ergens over hebben... Etnoloog Bronisław Malinowski (1936), die de term heeft

geïntroduceerd en op wiens werk Jakobson o.a. voortbouwde, sprak van “phatic communion”: “a type of speech in which ties of union are created” (p. 315). Hij wilde hiermee o.a. aanduiden dat er door dit type van taaluitingen soort van gemeenschappelijkheid werd geïnstalleerd. Getransponeerd naar de context van levensbeschouwelijke vorming zou je kunnen stellen dat men wordt opgeroepen om in een gezamenlijke gerichtheid zaken te (her)bekijken.

Ook Latour (2001) heeft het over de fatische functie van religieuze taal (pp. 19-20). Engelen, de hemelse boodschappers, spreken ons aan, richten zich tot ons:

‘C’est à toi que l’on s’adresse’ . . . ‘Ave’ . . . Le premier mot des échanges téléphoniques, ‘Allô’, ce que les linguistes appellent la fonction phatique, n’en dit pas moins: ‘La communication est établie’; ‘On vous demande au téléphone’. (Latour, 2013a, p. 42)

Dit is in Latours vergelijking van de religieuze taal met het liefdesdiscours ook de betekenis van de vraag van de vrouw aan haar geliefde om nogmaals uit te spreken dat hij van haar houdt. Ze zoekt hiermee verbinding en wil vooral opnieuw het contact herstellen.

Op gelijkaardige wijze is ook een getuigenis, waarover we al gesproken (cf. 6.4.2.2.5.2.), meer dan een informatieve mededeling, zij houdt ook een oproep in om ons oordeel te herzien (cf. de fatische en/of conatieve functie). Zij wil ons laten zien dat de situatie waarin wij of andere(n) leven anders is dan wij verwachten of voor mogelijk houden. In een getuigenis staat er iets op het spel (Van Heiden, 2021, p. 310). Een getuigenis serieus nemen betekent dat we ons oordeel over de situatie waarin wijzelf of andere(n) leven, aandachtig herbekijken. Net hierover zou het in levensbeschouwelijke vorming op school moeten gaan: de heersende orde, de gangbare manier van kijken worden uit hun hengsels gelicht en op het spel gezet (cf. 4.3.1.2.).

Deze fatische functie is in zekere zin ook in de Bijbel aanwezig. Raes (2011) stelt dat de Bijbel niet zozeer een verzameling van boeken (< Grieks, βιβλία, ‘boeken’)⁶²⁹ is, maar teksten die aan ons *gericht* zijn (p. 21). De Bijbel is geen onpersoonlijk historisch verslag of een wetenschappelijk rapport over het ontstaan van de mens en de wereld, maar eerder een reeks ‘brieven’⁶³⁰. Een brief heeft een persoonlijk karakter: hij is geschreven door iemand voor iemand anders. Als je de betekenis van de Bijbel wil achterhalen, moet je hem dus als ‘brief’ willen ontvangen. Je moet het Woord beluisteren en trachten te achterhalen wat het appel is dat erin schuilt. Om de boodschap te kunnen verstaan en interpreteren moeten we aandacht hebben voor de verschillende genres (verhalende, profetische, wijsheidsteksten, hymnen, brieven, parabels enz.), de historische, sociaal-politieke en culturele context waarin de woorden zijn neergeschreven, maar deze zijn nooit het hoofddoel van levensbeschouwelijke vorming. Het zijn slechts hulpmiddelen om te onderzoeken waartoe deze teksten ons mogelijkwerwijs oproepen. De leeshouding van levensbeschouwelijke teksten is er niet zozeer een van toe-eigening, d.w.z. de tekst in de grip krijgen door er een definitieve, juiste interpretatie aan te geven, maar eerder

⁶²⁹ Zie in dit verband ook Frye (1986, p. 21).

⁶³⁰ Raes ontleent dit beeld aan Augustinus: “Van de hemelse stad waar wij als pelgrims naar onderweg zijn, zijn ons brieven gezonden. Het zijn de Schriften zelf. Ze sporen ons aan om goed te leven.”

omgekeerd, een zich afvragen wat de tekst *ons* te zeggen heeft. Het doel is niet om de tekst in onze interpretatieve greep te hebben en de waarheid ervan te onthullen, maar eerder, zoals Jean-Louis Chrétien (2015) het omschrijft “to be mastered by it... to allow oneself to be read by the gaze that it directs toward us” (p. 10). Maar opdat dit zou kunnen gebeuren, moeten we onszelf en onze eigen particuliere visies en opinies eerst opzij zetten om de tekst in het centrum van onze aandacht te brengen. Pas dan kan de tekst *tot ons* spreken en een revelerende werking hebben. Vandaar dat Ricoeur ook stelt dat de betekenis niet *achter* de tekst ligt (bv. in de oorspronkelijke intentie van de auteur), noch *in* de tekst als structuur, maar dat zij zich ontvouwt *voor* de tekst (*in front of the text*), op de plek waar de wereld van de tekst en de lezer elkaar raken (cf. Ricoeurs teksthermeneutiek 6.4.0.2.2.).

Bovendien zijn het ‘brieven’ die echter niet rechtstreeks, op een onbemiddelde manier van God komen – zoals het [DC]-regime beweert (cf. 5.6.3.5.2.1.1.) – maar die geschreven werden door mensen onder ingeving van de (Heilige) Geest van God, zo stelt de christelijke traditie. God heeft de harten en de geesten van deze schrijvers beroerd en deze zijn in hun eigen historische context en hun eigen taal aan het schrijven gegaan. In de Bijbel spreekt God doorheen een polyfonie van stemmen, zo zegt Chrétien (2015): “This polyphony . . . is inscribed in the Bible itself, since the Good News . . . does not reach us only in a single narrative” (p. 4). Net daarom zet de Bijbel volgens Chrétien aan tot confrontatie, vergelijking, bevraging en interpretatie. Ook Paul Ricoeur (2021) spreekt over het polyfone karakter van de Bijbel: “Sans aller jusqu’à l’éclatement du texte, on insiste . . . sur l’absence de centre théologique de la Bible hébraïque . . . Si quelque unité peut être reconnue dans la Bible, celle-ci est plutôt d’ordre polyphonique” (p. 299). Over Ricoeurs bijbelhermeneutiek die specifiek ingaat op deze diversiteit van genres waarin de Bijbel is geschreven, zegt Wallace (1995) in dit verband: “In this approach the Bible emerges as an asymmetrical intertext of oppositional genres – genres that alternately complement and conflict with one another – rather than a stable book unified by a particular discourse or singular perspective” (p. 17). Ook het lezen van deze teksten kan nooit een individuele act zijn, maar past binnen een geschiedenis van niet aflatende interpretaties en translaties (cf. *reprise*: 5.6.3.5.2.2.3.). Het zich toe-eigenen van de definitieve waarheid van de tekst, het bevriezen van de betekenis ervan (cf. Latours *freeze-frame*: 5.6.3.2.1.2.) zou je een vorm van ‘idolatrie’ (cf. Latour: 5.6.3.5.2.2.2.) kunnen noemen, met alle gevaren voor fanatisme van dien (cf. Taylor 5.6.3.7.3.3.).

6.4.3.1.4. Het engagerende karakter van poëtisch-constitutieve taal

Als remedie tegen de moderne bifurcatie die fictie/kunst wegsteekt in de vitrinekast van de menselijke geest stelt Latour voor om de *category mistakes* rondom het ‘symbolische’ uit te klaren, zoals hij dat eerder ook al had gedaan met de ‘Natuur’ (cf. supra Nature vs. matter). Zodoende wil hij helder maken op welke manier de *beings of fiction*, zoals hij ze noemt – [FIC] –

begrepen moeten worden (Latour, 2013b, p. 238 e.v.). Deze moeten niet gezien worden als iets wat illusoir of vals is, maar als iets wat gefabriceerd én echt is. Zij moeten niet worden gezien – overeenkomstig de wijze waarop volgens Latour de Modernen het symbolische opvatten – als iets wat losstaat van de wereld, maar worden begrepen volgens hun eigen *mode of existence* (cf. 6.4.1.2.3.). De Modernen ontzeggen fictie immers elke vorm van werkelijkheidswaarde: ‘het is maar fictie’, het zijn slechts fantomen die voortspruiten uit de ‘menselijke geest’, “that famous interiority, that artifact of Bifurcation, the bookend paired with exteriority”, zo vult Latour (2013b, p. 240) meesmuilend aan. In het beste geval worden ze nog omschreven als een vorm van “truthful lying” of wordt hun nog een tijdelijk bestaan gegund dankzij een “suspension of disbelief” (p.240). Het is echter een misverstand om de *beings of fiction* te zien als louter producten van onze verbeelding, zo poneert Latour, ze zijn immers begiftigd met een eigen vorm van realiteit waarmee een bepaalde mate van uitwendigheid mee verbonden is:

[I]t would surely be unjust to classify [the beings of fiction] under imagination alone, since they emerge, they survive, they impose themselves ‘from the outside’. (Latour, 2013b, pp. 177-178)

[T]hey *offer* us an imagination that we would not have had without them. (Latour, 2013b, p. 240)

Imagination is never the source but rather the receptacle of beings of fiction. (Latour, 2013b, p. 246)

Zij dringen zich in zekere zin aan ons op, zowel aan de kunstenaar/schrijver als aan de toeschouwer/lezer. Een kunstenaar is immers niet zozeer de *creator*, maar eerder de *instaurator* van het werk dat tot hem komt, maar dat zonder hem niet tot stand kan komen (cf. 5.5.2.5.). Het zijn de karakters van zijn romans die Balzac *doen* schrijven, er zijn honderden manieren om *Die Zauberflöte* op te voeren, maar het is de opera zelf die *ons ertoe aanzet* om tot al deze verschillende opvoeringen te komen.

A work of art *engages* us, and if it is quite true that it has to be interpreted, at no point do we have the feeling that we are free to do ‘whatever we want’ with it. If the work needs a *subjective* interpretation, it is in a very special sense of the adjective: we are *subject* to it, or rather we *win* our subjectivity through it. (Latour, 2013b, p. 241).

Als we *gegrepen* worden door een kunstwerk, is dat niet louter omdat we er ons eigen subjectieve gevoel op projecteren, maar omdat het werk ons daartoe oproept. Wanneer we gegrepen worden door een kunstwerk, ‘downloaden’ bij wijze van spreken iets van dat kunstwerk op onze eigen ‘hardware’, onze subjectiviteit wordt erdoor verrijkt: we worden een persoon die door dat beeld, dat stukje muziek, die formulering kan worden *geraakt*.

Dit komt er echter niet vanzelf, “we have to learn how to *make ourselves sensitive* to works of art” (Latour, 2013b, p. 241):

To say that beings of fiction populate the world is to say that they come to us and impose themselves, but with a particular wrinkle: as Souriau pointed out so rightly, they need our *solicitude*. (Latour, 2013b, p. 242)

Het poëtische is niet gericht op het louter overbrengen van informatie, maar streeft ernaar om de lezer/toehoorder te laten participeren in de werkelijkheid die ‘ont-dekt’ is: “Poetic discourse displays its evocative unveiling as an invitation, thus not only as an expressed, but also as an addressed word” (Burggraeve, 2020, p. 24).

De betekenis van een tekst/werk vatten is dus geen vrijblijvende bezigheid – alsof taal niets met onze verwevenheid met de werkelijkheid zou te maken hebben - maar heeft ontologische implicaties: “Interpreting meaning is thus not to set aside all ontological questions while isolating the symbolic domain but on the contrary to take up the stray thread of ontology again” (Latour, 2013b, p. 254).

Latours antropologe (2013b) omschrijft de Modernen o.a. als volgt: “Definition of the Moderns: they believe in language as an autonomous domain that is carrying on in the face of mute world” (p. 145). Wat later voegt ze hieraan laconiek aan toe: “A world probably *made* mute for *argumentative* reasons!” en “To silence their adversaries, they have preferred to silence the world and to deprive themselves of speech even as they let facts speak on their own!” Het is echter een misvatting van de Modernen om taal en werkelijkheid van elkaar te willen scheiden en Latour (2013b) stelt voor om terug te keren naar de werkelijkheid in en door taal (p. 141). De talige mens en de werkelijkheid haken op elkaar in, beide drukken zich uit, daarom zouden we het woord *articulate* ook moeten gebruiken om zowel de wereld als taal aan te duiden, stelt Latour (2013b) voor: “If we speak in an articulated manner, it is because the world, too, is made up of articulations in which we are beginning to identify the junctures proper to each mode of existence” (p. 144). In Latours ontologische landschap heeft het woord ‘teken’ dan ook geen echte tegenvoeter, en al zeker niet het woord ‘ding’. De grens, die de Modernen tussen de woorden en de dingen hebben opgetrokken, blijkt poreus te zijn:

If the abyss between the world and things appears immense, from one articulation to the next, it is no longer an abyss at all. The word ‘dog’ may not bark, but it takes only a few hours of training before the summons ‘Fido’ brings to your feet the warm ball of fur that you have designated by that name and that has gradually taken on reality despite the supposed chasm between words and things. (Latour, 2013b, p. 146)⁶³¹

Mutatis mutandis stelt ook Ricoeur (1994) dat de uiteindelijke betekenis van teksten niet enkel ligt *in* de taal, maar in de praktijk van de toepassing (*l’application*) van de tekst op het leven: “Ces textes . . . visent un monde, le quel appelle de notre part une manière d’habiter selon... Il

⁶³¹ Het is om het onderscheid tussen woorden en dingen op te heffen dat hij ervoor heeft gekozen om het begrip *modes of existence* te gebruiken, zo voegt Latour eraan toe.

est de l'essence de la poétique de 'refaire' le monde selon la visée essentielle du poème [biblique]⁶³² (p. 303). Evenals Taylor en Latour, uit hij zijn kritiek op de structuralistische visie die taal reduceert tot het functioneren van tekens binnen een gesloten systeem en benadrukt hij de ontologische kracht van taal (Thomasset, 1996, p. 251). Het is dan pas ook in de laatste fase van de *appropriation* (cf. 6.4.0.2.2.), waarin de betekenis van de tekst door de lezer wordt geactualiseerd, dat het hermeneutische proces zijn voltooiing vindt en de tekst zijn uiteindelijke betekenis krijgt. De tekst verstaan is synoniem voor "se comprendre devant le texte" (Ricoeur, 1994, p. 303). Het gaat hierbij niet om een bepaalde gedragscode die uit de Schrift moet worden gedistilleerd, noch om het achterhalen van de oorspronkelijke intentie van de auteur, maar om de wereld die zich voor tekst aftekent:

C'est sur ce monde du texte qu'elle [l'herméneutique] modèle la compréhension de soi. Si le langage n'est pas pour lui-même, mais en vue du monde qu'il ouvre et découvre, alors l'interprétation du langage n'est pas distincte de l'interprétation du monde . . . Loin donc de se refermer sur la personne et le dialogue, cette compréhension aura le caractère multidimensionnel de la poétique biblique: cosmique, éthique et politique. Je tiens donc qu'une herméneutique qui prend pour catégorie centrale le monde du texte ne risque plus de privilégier le rapport dialogal entre l'auteur et le lecteur, ni la décision personnelle en face du texte. L'amplitude du monde du texte requiert une amplitude égale du côté de l'*applicatio*, laquelle sera autant *praxis* politique que travail de pensée et de langage. (Ricoeur, 1994, p. 304)

Het menselijk bestaan is immers een politiek bestaan, aldus Ricoeur. Bijbelhermeneutiek heeft een politieke dimensie, maar zij wordt er niet door geabsorbeerd; beide behoren tot een andere *mode of existence* om het in Latours terminologie uit te drukken: teksten zijn slechts politiek in de mate dat zij poëtisch zijn, in de zin dat de poëtisch-creatieve dimensie van taal mogelijke nieuwe werelden schept. Het is net daarom dat Ricoeur houdt aan een poëtische omschrijving van het woord God (zie infra 6.4.3.2.3.). De Bijbelse teksten schorten de alledaagse wereld op, confronteren de lezer met een andere wereld en nodigen hem uit tot reflectie en mogelijkwerijs tot een transformatie van zijn eigen bestaan. Mogelijkwerijs, want de lezer heeft altijd de keuze of hij zich laat transformeren door de teksten. De laatste fase van Ricoeurs hermeneutische boog, de existentiële appropriatie, het punt waar de Bijbelse wereld en die van de lezer elkaar ontmoeten en de lezer zich laat 'bekeren' ligt niet in het bereik van levensbeschouwelijke vorming noch is het de doelstelling ervan.

⁶³² Op pagina 304 gebruikt Ricoeur de uitdrukking "poème biblique".

6.4.3.1.5. Het constituerende vermogen van poëtisch-constitutieve taal

6.4.3.1.5.1. Latour: *het grenzeloze scheppen van de beings of fiction*

Net zoals de *beings of religion* moeten de *beings of fiction* worden hernomen: “[T]heir objectivity depends on their being *reprised*, taken up again by subjectivities that would not exist themselves if these beings had not given to us” (Latour, 2013b, p. 242). In het traject dat de *beings of fiction* in hun bestaan afleggen constitueren enerzijds de auteur en de lezer/toeschouwer en anderzijds het (kunst)werk zelf elkaar wederzijds. We worden deel van het instauratieproces van het (kunst)werk: wij maken het (kunst)werk en het (kunst)werk maakt ons: “It is the *anthropos* stunned by the offerings made by his own hands who is made to draw back in surprise in the face of what is *morphing* him” (Latour, 2013b, p. 246). Deze voortdurend op en neer gaande beweging van wederzijdse beïnvloeding tussen quasi-subjecten en quasi-objecten duidt Latour aan met de uitdrukking *faire faire* (cf. 5.5.2.5.), die we zowel in het maakproces als het interpretatieproces tegenkomen. In feite is het bestaan van de *beings of fiction* nooit voltooid – Latour spreekt van een continu creatieproces – meer nog, ze creëren netwerken die de grenzen tussen wat tot het werk op zich behoort, zijn interpretatie, de materiële en sociale context waarin het is ontstaan, doen vervagen. Conform Latours iconofiele benadering van (artistieke, wetenschappelijke of religieuze) beelden (cf. 5.6.3.7.2.3.) ligt ook de waarde van deze *beings of fiction* niet zozeer in een bepaalde essentie die zij in zich dragen, maar in de beweging die zij bewerkstellingen en de transformatie die zij teweeg brengen. Steeds gaat het daarbij ook om figuraties waarbij de vorm en materie (zij het woorden, een lichaam, marmer, geluid...) inherent met elkaar verbonden zijn; de betekenis van Latours figuren is niet gelegen in “a disembodied tension towards form”, maar is “an embodied alteration of matter” (Pavel, 2017, p. 159). Op gelijkaardige wijze kan men stellen – meer toegespitst op poëtisch-religieuze teksten – dat deze een ‘creatieve’ werking hebben: “Even though we create the poetic, conversely, it also creates us” (Burggraeve, 2020, p. 25). Het poëtisch-religieuze woord heeft tot doel om te ‘raken’, te beroeren, een transformatie te bewerkstellingen, een nieuw/vernieuwde verhouding tot mezelf en de werkelijkheid rondom mij teweeg te brengen. Of zoals Pierre Reverdy (1989) het formuleert in *Le Livre de mon bord*: “La poésie est à la vie ce que le feu est au bois. Elle en émane et la transforme” (p.51).

6.4.3.1.5.2. Taylor: *the figuring dimension of language*

Zoals we reeds gezien hebben (cf. 5.6.3.5.1.1. en 6.4.3.0.1.) maakt Taylor ernstige bezwaren bij wat hij de ‘HCL-taalopvattingen’ noemt, die ontwikkeld werden door denkers als Hobbes, Locke en Condillac, maar die later – mutatis mutandis – verder werden uitgewerkt door wat we gemakshalve de analytische taalfilosofie noemen. Deze HCL-theoretici stelden, aldus Taylor

(2016a, p.129 e.v.), dat woorden heldere definities moesten krijgen; zij verwerven hun betekenis doordat ze verbonden worden met ideeën (die zich in onze geest bevinden) die een stukje van de realiteit representeren. Vervolgens moeten deze woorden op een ondubbelzinnige wijze worden gebruikt. De vertegenwoordigers van de HCL-opvattingen hanteren dus een soort van ‘gedisciplineerde taal’ die het mogelijk maakt om aan de hand van duidelijk omschreven woorden – die evenwel op volstrekt arbitraire wijze aan een bepaald idee zijn gekoppeld (cf. de Saussures opvatting van tekens) – heldere onderscheidingen te maken. Dit houdt onder andere in dat men zich ver moet weghouden van metaforen en tropen in het algemeen die de taal en onze redeneringen enkel maar zouden vertroebelen.

Taylor stelt dat de HCL-opvatting van taal uitgaat van twee vooronderstellingen, die hij vervolgens zal amenderen. Ten eerste worden nieuwe woorden geïntroduceerd in de taal om zaken/eigenschappen aan te duiden die op een of andere manier reeds onder onze aandacht waren gekomen. Ten tweede hebben metaforen e.d. geen enkele informatieve waarde die iets aan onze empirische beschrijving van de wereld zou kunnen toevoegen; ze drukken slechts onze subjectieve gevoelens over de wereld uit. Taylor bekritiseert op zijn beurt deze assumpties. Soms, zegt hij, hebben we ook het gevoel dat er iets nieuws moet worden gezegd, iets wat aanvankelijk nog vaag en onrijp is, iets waar we naar tasten en zoeken zonder precies te weten wat... tot we er ten langen leste het ‘juiste’ woord voor hebben gevonden - hij noemt dit de *Cratylist or ‘figuring’ dimension of language* (Taylor, 2016a, p. 133). ‘Juist’ moet dan niet worden opgevat volgens de HCL-criteria, d.w.z. overeenkomstig de definitie die we hebben vastgelegd in het woordenboek, maar in de zin dat “[they] rather render the phenomenon accurately; they ‘fit’, ‘portray’, in short ‘figure’ it” (Taylor, 2016a, p. 137). Taylor noemt zo’n passende omschrijvingen *articulations*: “they render us articulate in a new way or a new domain” (p. 137).

Een metafoor is het voorbeeld bij uitstek waarbij een nieuw aspect of een nieuwe dimensie wordt gearticuleerd. Bij een metafoor wordt aan A een eigenschap toegeschreven van B die niet geschikt lijkt om A te beschrijven, gezien vanuit het gangbare taalgebruik lijkt zij er niet echt toe te behoren. Toch verwoordt/verbeeldt (*figures*) een aspect van A dat we voordien niet konden uitdrukken⁶³³. Taylor (2016a) illustreert dit a.d.h.v. een voorbeeld dat hij ontleent uit Max Black's *Models and Metaphors*: ‘de voorzitter ploegt door de vergadering’ (p. 139). In deze zin wordt het optreden van de voorzitter uitgedrukt a.d.h.v. de handelingen die een boer uitvoert wanneer hij zijn veld ploegt. Wat gebeurt er hierdoor? Men kan onder woorden willen brengen dat de voorzitter wilde voortmaken, dat hij hierdoor voor bepaalde zaken geen aandacht heeft. De metafoor drukt deze boodschap echter uit in een meer levendige vorm: het beeld van de

⁶³³ Er zijn ook nieuwe woorden of nieuwe betekenissen van woorden die niet een dergelijke articulatie met zich meebrengen. Taylor (2016a) geeft het voorbeeld van het woord ‘sleutel’ (p. 138): wanneer we – naar analogie met de oorspronkelijke betekenis – zeggen dat een document de ‘sleutel’ biedt tot het ontcijferen en zo toegankelijk maken van een code, ligt de betekenis ervan voor de hand. Taylor noemt dit een *handy term* die we gebruiken voor iets wat we anders op een meer omslachtige manier zouden moeten omschrijven.

boer die rechte voren ploegt en obstakels van zijn pad veegt, brengt naar voren dat de voorzitter vastberaden was, ongevoelig misschien ook voor topics die anderen aanbelangden enz. Een metafoor kan maar deze beeldende, expressieve werking hebben als er in de toeschrijving van een bepaalde eigenschap of karakteristiek iets misplaatst of ongepast zit. Metaforisch taalgebruik doet een spanning ontstaan met de wijze waarop gewoonlijk dingen worden beschreven en articuleert hierdoor iets nieuws: “[It] opens a hitherto unnoticed facet of A (a new domain) by casting in terms of B (an already familiar domain). This move enables a new, otherwise unavailable articulation of A” (Taylor, 2016a, pp. 144-145). Het is dus meer dan wat toevoegen van wat poëtische ornamenten aan iets wat eigenlijk evenzeer had kunnen worden gezegd in prozaïsch-descriptieve taal.

Metaforen kunnen evenwel ook hun vitale, expressieve kracht verliezen en verworden tot wat Ricoeur ‘dode metaforen’ noemt. Metaforen maken dan een soort van normalisatieproces door en gaan behoren tot het doorsnee taalgebruik. Maar zelfs dan, zegt Taylor (2016a), heeft deze metafoor iets toegevoegd aan de taal en de manier waarop dingen benoemen: “[I]ts death has fertilized the field of routine expressions with which we describe our world” (p. 145).

6.4.3.1.5.3.Ricoeur: het metaforisch proces als vitale brug voor levensbeschouwelijke teksten

Hoe kunnen we deze expressief-constitutieve werking van de metaforisch taalgebruik begrijpen wanneer we levensbeschouwelijke teksten interpreteren? Hiervoor wend ik me tot Ricoeur (2011) en meer specifiek tot wat hij zegt over het metaforisch proces dat werkzaam is in parabels (p. 147 e.v.). Het metaforisch proces dat in de structuur van het verhaal werkzaam is, is volgens Ricoeur de verbinding tussen een formeel-literaire analyse en existentiële interpretatie van de tekst (fase twee en drie van Ricoeurs hermeneutische boog, cf. 6.4.0.2.2.).

6.4.3.1.5.3.1.De metafoor als semantische innovatie

Laten we eerst enkele reflecties van Ricoeur over de metafoor onder de loep nemen (Ricoeur, 2011, p. 188 e.v.). Evenals Taylor benadrukt Ricoeur dat metaforen meer zijn dan stijlfiguren die een discours moeten opsmukken om het meer elegantie of overtuigingskracht te geven; metaforen bevatten semantische innovaties en behelzen een referentiële functie, namelijk het vermogen om de werkelijkheid te herdefiniëren (2011, p.189). De basiseenheid van metaforisch taalgebruik is volgens Ricoeur echter niet het woord, dat in voorkomend geval een metaforische of overdrachtelijke betekenis heeft, maar de zin/taaluiting (*énoncés métaphoriques*). De strategie die wordt gehanteerd, om een metaforische zin/taaluiting zijn betekenis te laten krijgen is volgens Ricoeur het inschakelen van een absurditeit, die een letterlijke interpretatie nonsensicaal maakt. Hij spreekt in dit verband van een “*impertinence sémantique*” (Ricoeur,

2011, p. 191) of een “*erreur calculée*” (p. 192) die erin bestaat om zaken die normaliter niet samen horen, net wel met elkaar te vergelijken of in verband te brengen. Maar het is net door dit ongebruikelijke samengaan dat de metafoor een betekenisvolle relatie onthult die voordien nog niet op die wijze was waargenomen. Wanneer een dichter bijvoorbeeld zegt dat ‘de tijd een bedelaar is’, is deze zin in zijn letterlijke betekenis absurd: ook al is de zin grammaticaal correct, de combinatie van de woorden ‘tijd’ en ‘bedelaar’ snijdt geen hout. In een lezing *ad litteram* verschijnt de zin als een schok tussen twee categorieën: het gezegde ‘bedelaar’ behoort tot de categorie van de mensen, terwijl ‘tijd’ tot een ander semantisch veld behoort. Wanneer een schrijver deze twee uit elkaar liggende categorieën toch bij elkaar brengt, nodigt hij ons uit om te ‘zien als(of)’, om de tijd te zien *als* of gelijkend op een bedelaar. Hierdoor worden twee woorden of klassen die eerst van elkaar verwijderd waren, toch met elkaar in aanraking gebracht: “Rendre proche ce qui était ‘distant’, voilà le travail de la ressemblance” (Ricoeur, 2011, p. 192). Dit proces is niet enkel een kwestie van beter en anders zien en dit vervolgens vastleggen in een metafoor, maar het stelt ook iets nieuws in: “[C]e voir est en même temps une construction: les bonnes métaphores sont celles qui *instituent* [nadruk toegevoegd] une ressemblance plutôt que celles qui ne font qu’en enregistrer une” (pp. 192-193). Een metafoor kan daarom ook nooit eenvoudigweg door een andere omschrijving vervangen worden: “[L]a substitution est une opération stérile, mais dans la métaphore, au contraire la tension entre les mots . . . donne lieu à une véritable création de signification” (p. 193). Het gaat dus om een semantische innovatie waarvan de interpretatie volgens Ricoeur eerder lijkt op het oplossen van een raadsel (van de semantische dissonantie). Echte, levende metaforen, waarvan de spanning nog is opgelost⁶³⁴, zijn onvertaalbaar. Dit wil niet zeggen dat een parafrase niet mogelijk is, maar deze zal het creatieve potentieel van de metafoor nooit volledig kunnen uitputten.

De betekenisvernieuwing die een metafoor in zich draagt, blijft niet beperkt tot een fenomeen binnen de taal, tot zijn *Sinn* – “le sens est ce qu’un énoncé dit” - de metafoor heeft ook een *Bedeutung*⁶³⁵ – “la référence est *ce sur quoi* il le dit” - zo stelt Ricoeur (2011, p. 194). Hiermee

⁶³⁴ Ricoeur stelt dat er ook ‘dode metaforen’ zijn waarvan de oorspronkelijke – toen nog creatieve - betekenisextensie, tot de polysemie van een woord is gaan behoren. Bijvoorbeeld de poot van een tafel of een stoel, “mais il n’y a pas de métaphores vives dans le dictionnaire” (Ricoeur, 2011, p. 193) (cf. supra Taylor).

⁶³⁵ Het onderscheid tussen zin en referentie werd oorspronkelijk aangebracht door de Duitse filosoof Gottlob Frege in *Über Sinn und Bedeutung*. Ook Taylor verwijst naar diens taalopvattingen, o.m. in *The Language Animal*. Hij licht het onderscheid als volgt toe: “Sense/reference: ‘chair’ rightly applies to chairs. It applies for a reason. You can articulate this, getting the ‘connotation’ of the word. But ‘furniture’ also applies to chairs. It also applies for a reason, but the reason is not the same; there is a different connotation, but some of the same extension. This chair is a piece of furniture. So we have the same object here, and two words, with two meanings. You can’t just define meaning in terms of the designatum, of the objects. You need a three-term relation. A word applies to something in virtue of its meaning. You can make a reference to something with it, but you make this through its sense. The sense is the ‘route’ you take to get to it. You can get to the same object through more than one route

sluit hij – net zoals Taylor – zich aan bij denkers als Humboldt voor wie taal als functie heeft om onze ervaring met de wereld te articuleren en er vorm aan te geven. Het discours dat Ricoeur centraal stelt in zijn hermeneutiek – in contrast met het gesloten systeem van de *langue* – staat immer open naar een wereld die het wil uitdrukken via taal. Dit impliceert dat het duiden van de betekenis van een metafoor niet enkel een taalinterne aangelegenheid is, maar ook gericht op de wereld die zij ter sprake brengt: “La distinction frégienne nous invite plutôt à suivre le mouvent qui exprime le sens, c’est-à-dire le mouvement de la structure interne de l’œuvre vers sa référence, vers la sorte de monde que l’œuvre ouvre *devant* le texte.” Tegenover de invulling die vaak aan Jakobsons poëtische functie wordt gegeven – de aandacht voor de taal zelf ten nadele van de referentiële functie – plaatst Ricoeur (2011) een andere stelling (pp. 196-197): de opschorting van de referentiële functie van het normale taalgebruik – die Ricoeur bestempelt als referentie van de eerste orde - betekent niet de opheffing van elke referentie, integendeel, deze opschorting is de negatieve voorwaarde opdat een andere referentiële functie – van de tweede orde- en een andere dimensie van de realiteit zich kan manifesteren. Poëtische taal refereert dus wel degelijk aan de werkelijkheid, maar niet op de louter beschrijvende of instrumentele wijze die we vanuit het dagelijkse of wetenschappelijke taalgebruik kennen, zij openbaart de wereld op een andere wijze (cf. 6.4.3.1.2.).

Teksten hebben dus wel degelijk een referentiële functie volgens Ricoeur. De betekenis van de tekst komt immers tot stand op het kruispunt tussen de wereld van de tekst en die van de lezer (cf. 6.4.0.2.2.).

The attempt to bracket reference and to keep sense, i.e., to raise only questions of meaning and to drop questions about historical reality, fails somewhere, because it runs against my main contention that even fictions are about a world. One of the ways out of this labyrinth would be to say that the world displayed by biblical stories and which shatters our ordinary beliefs about the "real" world, is not a historical world, a world of real events, but the world of the text. (Ricoeur, 1980, z.p.)

Laten we nog verder inzoomen op deze referentie van de tweede orde. Waarnaar wordt precies gerefereerd? Om dit te verduidelijken maakt Ricoeur (2011) gebruik van de overeenkomst tussen de metafoor en het (wetenschappelijke) model⁶³⁶: “la métaphore est au langage poétique ce que le modèle est au langage scientifique” (pp. 197-198). Hoe moeten we dit begrijpen? In het wetenschappelijke taalgebruik is een model een heuristisch instrument dat kan helpen om een ontoereikende interpretatie naar een nieuwe, meer adequate interpretatie te leiden. Het is een “instrument de ‘re-description’” (p. 198). Theoretische modellen bijvoorbeeld bestaan in de constructie van een denkbeeldig object dat de beschrijving van een (onderzoeks)object in de realiteit toegankelijker maakt. Een aspect van de werkelijkheid

... The straight designative theory, where the meaning of the word = associated thing (or idea), that is, a simple twoplace relation, becomes impossible” (Taylor, 2016a, p. 113).

⁶³⁶ Ricoeur maakt hierbij voornamelijk gebruik van Max Black's ideeën uit *Models and Metaphors*.

beschrijven in termen van een theoretisch, denkbeeldig model is een bepaalde manier om de dingen ‘anders’ te zien doordat we ons taalgebruik m.b.t. deze dingen veranderen⁶³⁷. De verandering van taalgebruik wordt bereikt door de constructie van “une *fiction heuristique*” (p. 198) en de transpositie ervan op de realiteit, die op deze wijze anders, vanuit een nieuwe invalshoek wordt beschreven. Een soortgelijke beweging zien we bij de metafoor (< Grieks μεταφορά, ‘het naar elders overbrengen’), becommentariëren Black en Ricoeur: een metafoor brengt een cognitieve en affectieve verbinding tot stand tussen twee uit elkaar liggende domeinen door een taal te hanteren die eerder tot domein B behoort, maar die nu gebruikt wordt als lens om naar domein A te kijken; door de omweg van deze heuristische fictie kunnen we nieuwe connecties tussen de dingen waarnemen (cf. Taylor, 6.4.3.1.5.2.).

Ook het poëtisch taalgebruik spreekt dus over de realiteit al doet het dat op een ander niveau dan het wetenschappelijk taalgebruik. Wetenschappelijk taalgebruik wil de wereld beschrijven die er al is – i.e. de eerste orde van referentie die door het poëtische discours wordt opgeheven; die laatste richt zich op een meer oorspronkelijke relatie met de wereld, verwant met wat Husserl *Lebenswelt* of Heidegger *in-der-Welt-sein* noemt: “C’est un monde qui éclipse les objets manipulables, un monde qui éclaire la vie, un être-au-monde non manipulable qui me semble être l’apport ontologique fondamental du langage poétique” (Ricoeur, 2011, p. 200). Ricoeur (2011) brengt deze idee in verband met Aristoteles’ visie op poëzie als *mimèsis* van het menselijke handelen⁶³⁸; *mimèsis* die wordt verkregen door het maken (*poièsis*) van een verhaal of een mythe die de creatie van een schrijver is: “[L]a poésie imite la réalité seulement en la recréant à un niveau mythique du discours. Ici fiction et redescription vont main dans la main. C’est la fiction heuristique qui porte la fonction de la découverte dans le langage poétique” (p. 200).

6.4.3.1.5.3.2. De parabel als narratieve vorm van het metaforisch proces

Laten we overgaan naar Ricoeurs analyse van de Bijbelse parabellen. Hij beschouwt deze als een genre waarin een metaforisch proces zich ent op een narratieve vorm en dat daarom het vermogen heeft om de werkelijkheid/het bestaan te herschrijven (Ricoeur, 2011, p. 201 e.v.). Net zomin als een goede metafoor niet zomaar de vervanging is van het ene woord door een

⁶³⁷ Black geeft het voorbeeld van Maxwells voorstelling van een elektrisch veld m.b.v. de eigenschappen van een denkbeeldige onsamendrukbare vloeistof. Hij citeert volgende passage uit Maxwells geschriften: “By referring everything to the purely geometrical idea of the motion of an imaginary fluid, I hope to attain generality and precision, and to avoid the dangers arising from a premature theory professing to explain the cause of the phenomena . . . It is merely a collection of imaginary properties which may be employed for establishing certain theorems in pure mathematics in a way more intelligible to many minds and more applicable to physical problems than that in which algebraic symbols alone are used” (Black, 1962, pp. 226-227) .

⁶³⁸ Aristoteles spreekt over de tragedie.

ander (mooier) woord, zo is de parabel ook niet louter een verhaaltje waarin een bepaald idee verborgen zit, maar heeft zij een ‘figuratieve’ werking: zij is “une ‘figure’ d’un mode d’être qui peut être déployé dans l’expérience humaine” (p. 204).

Hoe maakt Ricoeur precies de overgang van de metafoor naar de parabel? De basiseenheid van een metafoor is de zin waarbinnen zij een spanning teweeg brengt tussen twee woorden (cf. supra). In het geval van de parabel is de basiseenheid het verhaal in zijn geheel of zijn narratieve structuur; de spanning op haar beurt wordt veroorzaakt tussen het alledaagse stramien van het verhaal en de opmerkelijke ontknoping ervan: “Chacun des récits paraboliques est marqué d’un trait d’extravagance qui fait surgir de l’extraordinaire dans une narration banale au premier abord” (Amherdt, 2011, p. 42). Laten we dit met Ricoeur (2011) als gids a.d.h.v. een paar voorbeelden bekijken (p. 256 e.v.).

Ten eerste valt op dat parabels een profane setting kennen: er zijn geen goden, engelen, demonen, maar gewone mensen, kooplui, landeigenaars, arbeiders, zaaiers, vaders, zonen... gewone mensen die gewone dingen doen. Het opmerkelijke is dat net Gods Rijk hiermee wordt vergeleken.

Nog een andere gelijkenis vertelde Hij hun: ‘Het Rijk der hemelen lijkt op gist, die een vrouw in drie maten bloem verwerkte, totdat deze in hun geheel gegist waren. (Matteüs 13:33)

Ook lijkt het Rijk der hemelen op een koopman, op zoek naar mooie parels. Toen hij een parel van grote waarde had gevonden, ging hij alles verkopen wat hij bezat en kocht haar. (Matteüs 13:45-46)

“L’extraordinaire est comme l’ordinaire”, zo becommentarieert Ricoeur (2011, p. 257). Het is net dit spanningsveld tussen het soort dingen *waarover* men praat, het Rijk der hemelen, en het soort dingen *waarmee* het wordt vergeleken, dat de zoektocht naar de betekenis van deze verzen in gang zet.

In tweede instantie valt op dat het Koninkrijk der hemelen niet eenvoudigweg wordt vergeleken met een bepaalde situatie of een vrouw of man die zich op een navolgenswaardige, voorbeeldige manier gedraagt, maar met iets *wat er gebeurt* in het verhaal. Het gaat om een bepaald plotverloop dat ook in andere parabels voortkomt: er wordt iets ontdekt wat leidt tot een merkwaardige reactie. Zo ook in Matteüs 13:44:

Het Rijk der hemelen lijkt op een schat, verborgen in een akker. Toen iemand hem vond, verborg hij hem weer, en in zijn blijdschap ging hij alles te gelde maken wat hij bezat en kocht die akker.

Het stramien lijkt telkens in drie actes te verlopen: er gebeurt iets (*événement*), er is een ontdekking (*découverte*) die een verandering (*conversion*) teweeg brengt, die op haar beurt leidt tot het besluit (*décision*) om op een bepaalde manier te handelen. De verandering waarvan sprake is meer dan zomaar een nieuwe keuze die wordt gemaakt, zo specificeert Ricoeur, het

gaat om een echte ommekeer, een wijziging van blikrichting, die doet besluiten tot een specifieke manier van handelen. Het ontspruiten van het Koninkrijk Gods lijkt telkens in verband⁶³⁹ te kunnen worden gebracht met de opeenvolging van deze drie actes. Het accent moet dus niet enkel op de laatste fase worden gelegd, op datgene wat de persoon in kwestie doet, volgens Ricoeur (2011, p. 260); dan zou de parabel immers dan niet meer zijn dan een fabel met een bepaalde moraal. De parabel van de goede Samaritaan zou dan niet meer behelzen dan de boodschap dat we hetzelfde moeten doen als hij, terwijl het volgens Ricoeur de voorgaande etappes in de plot evenzeer van belang zijn: “[A]yant reconnu la structure dramatique, l’articulation de l’intrigue qui fait sens, nous sommes prêts pour une nouvelle découverte, pour une nouvelle surprise” (p. 260). Het evangelie zegt immers niet wat het Rijk der hemelen *is*, maar op wat het *gelijkt*. Dit laat zich niet zomaar gemakkelijk in een klare en duidelijke boodschap of een concept vatten, maar zo stelt Ricoeur “[i]l y a plus à *penser à travers* la richesse des images que dans la cohérence d’un simple concept” (p. 261).

De parabels leren ons iets, maar niet in de zin van regels of zedenlessen die onverkort moeten worden opgevolgd. Om tot een beter begrip te komen van wat een parabel ons leert, is het daarom goed om te kijken naar het geheel van de parabels of andere genres of passages uit de Bijbel. Ricoeur (2011) spreekt in dit verband over een “corpus” van teksten die naar elkaar verwijzen (*intersignification*), die een dynamische relatie van overeenkomsten en verschillen vertonen en daardoor ook een dam opwerpen tegen een letterlijke of al te eenduidige interpretatie (p. 212). Een aantal stijlkenmerken die in heel wat van deze genres en passages voorkomen, zijn het gebruik van de paradox of de hyperbool (Ricoeur, 2011, p. 263). Bijvoorbeeld:

Wie zijn leven vindt, zal het verliezen, en wie zijn leven verliest om Mijnen wil, zal het vinden. (Matteüs 10:39)

Maar Ik zeg u: Bemint uw vijanden en bidt voor wie u vervolgen. (Matteüs 5:44)

Je vijanden geen kwaad doen, eventueel vergeven, tot daar nog aan toe, maar ze beminnen en ervoor bidden?! “Le défi lancé à la sagesse conventionnelle est en même temps un mode de vie. Nous sommes d’abord désorientés avant d’être réorientés”, zo commentarieert Ricoeur (2011, p. 263). Net zomin als in metaforen het woord A simpelweg vervangen kan worden door woord B, zo kan deze – mogelijke – reoriëntatie evenmin worden opgevat als een set leefregels die moeten worden nagevolgd; eerder dan het geven van morele lessen openen de parabels en andere Bijbelpassages door hun excentriciteit onze verbeelding voor iets nieuws. Op die manier

⁶³⁹ Ricoeur (2011) wijst erop dat de parabels niet op mechanische wijze op telkens identiek dezelfde leest gemaakt zijn, maar dat een van deze drie cruciale momenten wel telkens in scène wordt gezet (p. 259). In de parabel van het mosterdzaadje wordt het effect van de ontdekking, de onverhoedse groei, benadrukt; in de parabel van de verloren zoon gaat het om de zoon die van gedachte verandert en vooral om de gebeurtenis van de verwelkoming waarin de ommezwaai van de zoon en de verwachting van de vader samenvloeien.

fungeren ze als heuristische tools die hun licht werpen op een bepaalde houding, levensvisie of leefwijze en – eventueel - de weg openen voor vernieuwde visie hierop.

6.4.3.1.6. Poëtisch-constitutieve taal creëert ruimte voor reflectie

In 6.4.3.1.1.2. hebben we reeds gezien dat de specifieke vorm waarin iets wordt geformuleerd (cf. de poëtische functie) vaak hindernissen aanbrengt in de tekst waardoor een al te snelle interpretatie en consumptie ervan worden gestremd. *Hoe* iets wordt gezegd, doet ons op die wijze stilstaan bij *wat* er wordt gezegd.

Laat ik een paar voorbeelden uit het levensbeschouwelijke repertoire nemen om dit concreter te maken. Ik begin met de stijlfiguur van paradox, die bestaat uit een uitspraak die op het eerste gezicht een tegenstrijdigheid bevat (< Grieks παρά, ‘tegen, naast’; δόξα, ‘verwachting, opinie’), die om reflectie vraagt. In de Bijbel, vooral het Nieuwe Testament staan er nogal wat van die paradoxen. In Marcus 10:44 zegt Jezus bijvoorbeeld: “Wie onder u de eerste wil zijn moet de slaaf van allen zijn.” Jezus stelt ook paradoxale handelingen door bijvoorbeeld als ‘leraar’ de voeten van zijn discipelen te wassen, zoals alleen slaven dat in die tijd deden (Johannes 13:5-17). Dit geeft te denken. Waarom zou er dit zo staan? Waarom zou Hij dat doen? Robert Dion omschrijft de werking van paradoxen als volgt:

Le paradoxe prend donc en écharpe le discours établi et en désigne le caractère doxique par le seul fait de le renverser . . . Il semble bien que l’efficace critique du paradoxe tienne à son caractère souvent saugrenu, à sa capacité de s’opposer *sans se laisser enfermer dans une logique de la contestation terme à terme* [nadruk toegevoegd]. (Dion, 2016, p. 547)

De paradox, althans in literaire zin, nodigt dus niet zozeer uit tot een logisch-rationeel debat, maar brengt een visie op de werkelijkheid naar boven waarvan de betekenis verder moet worden verhelderd.

De Franse filosoof Michel Henry bespreekt in zijn boek *Woorden van Christus* (2016) een aantal van dit soort radicale passages in de Bijbel. Een aantal uitspraken in het Nieuwe Testament geven blijk van een ethiek die – althans in de ogen van een hedendaagse lezer - vrij menselijk overkomen, zo begint Henry. Hij geeft het voorbeeld van een uitspraak als “alles wat gij wilt dat de mensen voor u doen, doet dat ook voor hen” (Matteüs 12:12). Kants categorische imperatief is hierop in feite een variant. Henry spreekt dan ook van een humanistische wijsheid die grotendeels overeenkomt met “de eigenheid van het natuurlijke mensenleven” (Henry, 2016, p. 52). Andere woorden van Jezus zijn echter veel disruptiever van toon, stelt Henry:

Zo zullen de laatsten de eersten en de eersten de laatsten zijn. (uit de parabel van de arbeiders in de wijngaard, Matteüs 20:16)

Want wie zijn leven wil redden, zal het verliezen. Maar wie zijn leven verliest om Mijntentwil, die zal het redden. (Lucas 9:24)

Bemint uw vijanden, doet wel aan die u haten, zegent hen die u vervloeken en bidt voor hen die u mishandelen. Als iemand u op de ene wang slaat, keert u hem ook de andere toe; en als iemand uw bovenkleed van u afneemt, belet hem niet ook uw onderkleed te nemen. (Lucas 6: 27-29)

Dit zijn paradoxale omkeringen die alles op zijn kop zetten. Dit zijn onwaarschijnlijke uitspraken die het gangbare denken overhoop halen.

Als gij bemint wie u beminnen, wat voor recht op dank hebt ge dan? Ook de zondaars beminnen wie hen liefhebben. Als gij weldoet aan wie u weldaden bewijzen, wat voor recht op dank hebt ge dan? Dat doen de zondaars ook. Als gij leent aan hen van wie ge hoopt terug te krijgen, wat voor recht op dank hebt ge dan? . . . Neen, bemint uw vijanden, doet goed en leent uit zonder er op te rekenen iets terug te krijgen. (Lucas 6:32-35)

De wederkerigheid, waarop menselijke relaties vaak zijn gebaseerd, die doorgaans een waarborg vormt voor het onderling vertrouwen tussen mensen, waarop onze handelseconomie is gebaseerd, wordt door deze paradox onder spanning gezet.

Uit het bovenstaande komt naar voren dat geloof niet zozeer moet worden benaderd als een epistemologische vraag, maar eerder als een existentiële kwestie, die vragen wil opwerpen, die een sensibiliteit voor andere actoren wil opwekken, ons wil doen nadenken over de wijze waarop we in de werkelijkheid staan. Maar, en daar legt Taylor vooral de nadruk op, ook metafysisch-ontologische vragen kunnen niet worden ontweken wanneer we levensbeschouwingen ter sprake brengen. We kunnen de vraag naar wie of wat God is, de vraag naar wat christenen als de grondslag van de werkelijkheid noemen en op welke wijze dit de verhouding tot elkaar en de wereld bepaalt, niet uit de weg gaan⁶⁴⁰. Het ontwijken van deze vraag is vergelijkbaar met het spreken over *Hamlet* zonder de prins zelf ter sprake te brengen, zo stelt Taylor (1997 ; zie ook 5.4.1.).

⁶⁴⁰ Ook Latours experimentele metafysica en zijn ontologische concepties zijn een voorbeeld van denkbeelden die uitgaan van bepaalde presupposities.

6.4.3.2.Referentiële elementen in religieuze teksten

6.4.3.2.1.Het verleden: verrassende historische feiten

Latour, Taylor en anderen wijzen erop dat religieuze teksten geen wetenschappelijke traktaten zijn. Empirisch verifieerbare vragen over deze teksten raken dan ook niet aan de eigenlijke betekenissen die deze teksten in zich dragen (cf. 5.6.3.5.3.2.). Daarom heb ik reeds gesteld dat historisch-filologische analyses niet voldoende zijn om aan de inhoud van deze teksten werkelijk recht te doen (cf. 6.4.0.). Toch kan het soms interessant zijn om ook oog te hebben voor de historische, culturele, sociale en politieke context waarin deze teksten ontstaan zijn. De informatie uit dit soort rationeel-wetenschappelijke tekstexegese kan immers verhelderend – en soms zelfs uitdagend – werken voor een verder reflexief ontsluiten van mogelijke betekenissen van een tekst. Zij kunnen lezers ‘oog geven’ voor dingen die anders mogelijk aan hun aandacht zouden ontsnappen.

Een interessant voorbeeld hiervan geeft Hans Achterhuis in *Erfenis zonder testament* (2016, pp. 183-202) in zijn bespreking van het achtste gebod, ‘Gij zult niet stelen’ (Exodus 20:15 en Deuteronomium 5:19). De regel lijkt volstrekt duidelijk en klinkt voor onze moderne oren geheel aannemelijk. Wij leven in een markteconomie waarin privé-eigendom als een belangrijk goed wordt aanzien. Maar eigenlijk werpt het gebod een kritische blik op ons maatschappelijk-economische bestel, attendeert Achterhuis. Hij licht dit toe aan de hand van de context waarin de schriftelijke versies van de tien geboden zijn ontstaan.

Zij dateren uit de tijd van de Joodse ballingschap in de 6e eeuw voor Christus of korte tijd daarna. Eerdere versies van delen van de geboden zijn echter al te vinden in de 8e eeuw bij de profeten. Een voorbeeld hiervan is de volgende tekst van de profeet Hosea:

Hoort het woord van Jahwe, zonen van Israël! Jahwe heeft een aanklacht tegen de bewoners van het land: er bestaat geen trouw en geen vroomheid meer, en van God wil men niet meer weten in het land. Zweren en liegen, moorden, stelen en echtbreken zijn er schering en inslag, bloedbad volgt er op bloedbad. (Hosea 4:1-2)

Hosea, evenals de profeet Amos, leefde in een tijd waarin zich heel wat veranderingen afspeelden. De aanvankelijk nomadische stammen hadden zich blijvend in Kanaän gevestigd en er ontwikkelde zich een landbouw- en handelssamenleving waarin oude gebruiken verloren gingen. Er ontstond een klasse van welvarende handelaren en grootgrondbezitters die de armen onder de bevolking niet meer ondersteunden en met hen hun bezit deelden, zoals eerder gangbaar was, maar die hen misbruikten en exploiteerden. Amos beschrijft deze lieden als volgt:

Gij die de zwakke vertrapt en van graanoogst schatting heft, gij bouwt wel huizen van steen, maar erin wonen zult ge niet; gij plant wel fraaie wijngaarden, maar de wijn daarvan drinken zult ge niet. (Amos 5:11)

Hoort dit, gij die strikken spant voor de armen om de misdeelden in het land te verdelgen, gij die redeneert: 'Wanneer is de nieuwe maan voorbij? Dan kunnen wij ons koren verkopen! En wanneer de sabbat? Dan kunnen wij ons graan uitstallen. Dan verkleinen wij de efa⁶⁴¹, dan verhogen wij de prijs en bedriegen wij met een vervalste weegschaal. Dan kopen wij de kleine man voor geld, de arme voor een paar schoenen. (Amos 8:4-6)

In deze context van een opkomende rijke klasse van grondbezitters en handelaars moet het gebod 'Gij zult niet stelen' worden gesitueerd. Volgens veel exegeten moet het voornamelijk worden gelezen als een verbod om stamgenoten in schuldslavernij te brengen (cf. de laatste zin in het citaat van Amos hierboven). Wanneer iemand een schuld niet bijtijds kon aflossen, werd hij verplicht om zichzelf of familieleden als afbetaling aan te bieden. Dit was volgens de traditionele nomadische gebruiken echter onaanvaardbaar. Slavernij was in die tijd wel algemeen aanvaard, maar enkel wanneer het ging om vreemden die in een oorlog waren gevangen genomen of onderworpen. Wanneer ook eigen stamgenoten tot slaaf gemaakt werden, was dit bedreigend en gevaarlijk voor de broederschap binnen de gemeenschap. Er worden twee argumenten gegeven voor deze interpretatie. Ten eerste wordt in het Hebreeuws voor 'stelen' *ganab* gebruikt, een woord dat gewoonlijk werd gebruikt voor een menselijk wezen en niet voor dingen of zaken. Ten tweede staat dit gebod op de tweede tafel tussen andere geboden die gaan over onze omgang met onze medemensen (bv. 'Gij zult niet doden'; 'Gij zult geen echtbreuk plegen'; 'Gij zult tegen uw naaste niet leugenachtig getuigen').

Om de volledige betekenis en draagwijdte van dit gebod te achterhalen is het volgens Achterhuis van belang om ook te kijken naar de wijze waarop in het oude Israël de relatie tussen rijk en arm werd geregeld en naar de rol die eigendom hierin speelde. Eigendom was er immers niet absoluut. Bezit was niet louter een privékwestie, maar stond eveneens open voor de armen, die er gebruik van konden maken om te overleven. Wanneer in Leviticus de geboden terug worden hernomen, krijgt het gebod 'Gij zult niet stelen' de volgende, interessante uitwerking:

Als gij uw oogst van het land haalt, moogt gij uw akker niet tot de rand afmaaïen en wat is blijven liggen niet bijeenrapen. Gij moogt in uw wijngaard geen nalezing houden en de afgevalen druiven niet bijeenrapen. Dat alles is bestemd voor de arme en de vreemdeling. (Leviticus 19:9-10)

Wie de volledige oogst van zijn land voor zichzelf wilde houden, was klaarblijkelijk aan het stelen. De eigenaar die de ander de toegang tot zijn bezittingen ontzegde, werd als een dief

⁶⁴¹ De efa was het vat waarmee graan werd afgemeten en fungeerde dus als een inhoudsmaat.

aanzien, en niet de arme die gebruik maakte van de achtergebleven restjes. Dit staat welhaast diametraal tegenover onze moderne opvattingen over stelen.

Bovendien, zo vervolgt Achterhuis, was het in het oude Israël zo – net als in andere omringende Mediterrane landen – dat de eigendom van grond onvervreemdbaar was. Men mocht grond niet verkopen, hij diende om de familie te onderhouden en moest zekerheid bieden aan het nageslacht. Daarom verzetten de profeten zich ook zo fel tegen de nieuwe rijken die hun bezit wilde vermeederen door ‘huis na huis op te kopen’ en ‘akker na akker te rijgen’ (Jesaja 5, 8). Ook in het verhaal van de wijngaard van Nabot (1 Koningen 21) komt deze problematiek aan bod. Koning Achab wilde de wijngaard van Nabot, die aan zijn paleis grensde, kopen en bood in ruil een beter stuk grond of een ruime som geld. Nabot weigerde echter om het “erfdeel van mijn vaderen” af te staan. Uiteindelijk zullen Achab en zijn vrouw Izebel zich toch Nabots wijngaard op lepe en meedogenloze wijze toe-eigenen.

Deze traditionele joodse houding tegenover ‘stelen’ en eigendom verschilt erg van onze moderne opvattingen. Ook degenen die hun bezittingen niet delen en hun eigendom niet openstellen voor anderen, worden kennelijk omschreven als een dief. Achterhuis (2016, p.189) brengt deze visie in verband met een andere traditie die vroeger gebruikelijk was, maar die wij nu nog nauwelijks kennen: de meent of gemeenschap, beter bekend in het Engels als de *commons*. Het gaat om een gewoonterecht dat in de middeleeuwen gebruikelijk was waarbij (vooral arme) leden van de gemeenschap recht hadden op het gebruik van een stuk grond. Het eigendomsrecht werd dus niet als absoluut gezien. Er waren duidelijk afgebakende stukken van de omgeving waarvan de *commoners* gebruik konden maken om te voorzien in hun levensonderhoud. Concreet ging het om het recht om te vissen, om sprokkelhout uit de bossen te halen, om turf als brandstof te steken en om vee te laten grazen. Het is een soort variant van het communaal recht dat we ook in het oude Israël zagen waarbij mensen recht hadden op – met opzet – achtergelaten vruchten en gewassen.

Ook dit gebruik was gereguleerd: het diende voor het levensonderhoud, men mocht er geen winst mee maken. Dit strookte ook met de sociale leer van de katholieke Kerk die uitging van het eigendomsbegrip dat in het achtste gebod werd verondersteld: het recht op privé-eigendom werd erkend, maar men benadrukte ook dat dit zodanig moest worden aangewend dat het levensonderhoud van de armen en de behoeftigen werd gegarandeerd⁶⁴². Dit wordt door Thomas van Aquino in zijn *Summa theologiae* ook theologisch beargumenteerd. God heeft de aarde als een gemeenschappelijk bezit geschapen, maar na de zondeval werd het recht op privé-eigendom ingesteld om aan onze menselijke natuur tegemoet te komen. Mensen kunnen dus persoonlijk een deel van Gods schepping bezitten en ervan genieten. Via het privé-eigendom werd er een maatschappelijke orde gecreëerd waarin mensen de vruchten van de aarde met elkaar kunnen delen. Aangezien God oorspronkelijk de aarde voor

⁶⁴² Men mag dus van de rijken nemen om het aan de armen te geven. De figuur van Robin Hood in het middeleeuwse Engeland past in zekere zin in deze lijn, zo stelt Achterhuis (2016, p.194).

gemeenschappelijk gebruik heeft geschapen, zal ook privé-eigendom uiteindelijk dit goddelijke doel moeten blijven dienen. In een tijd waarin handel en nijverheid groeien, zal Thomas deze ideeën verder uitwerken in verband met de marktordering: aangezien het om goederen gaat die wij te danken hebben aan Gods schepping, moet handel ook het gezamenlijke menselijke belang dienen en moet er een rechtvaardige prijs worden gevraagd. Vraagt een verkoper dus veel meer dan het goed eigenlijk waard is, overtreedt hij eigenlijk het achtste gebod.

Deze ideeën over de omgang met eigendom geven dus te denken. Wie behoren de grond of waterlopen toe? Wat betekent het dat men iets in eigendom heeft? Wat is rechtvaardig handel drijven? De laatste tijd is de idee van *commons* terug voorwerp van reflectie en worden er initiatieven genomen om deze oude gedachte opnieuw leven in te blazen. Tegenwoordig wordt het ook in ruimere zin gebruikt (als het collectieve recht op schoon water, propere lucht, bronnen van kennis, informatie en cultuur). Het maakt zodoende deel uit van een bredere discussie over het behoedzaam omspringen met de omgeving, het zorgzaam omgaan met onze medemensen en het opnemen van een gezamenlijke verantwoordelijkheid⁶⁴³.

Bepaalde gegevens die voortkomen uit historisch, taalkundig of literair onderzoek kunnen dus zeker een bijdrage leveren aan het ontsluiten van de tekst, maar dit soort onderzoek heeft eerder “een propedeutische of voorbereidende waarde” (Burggraeve, 1991, p. 20). Het leidt niet per se tot de reflexieve benadering.

6.4.3.2.2. Toekomstmogelijkheden: Ricoeurs bijbelhermeneutiek

Laten we nog even de implicaties onder de loep nemen van de toepassing van Ricoeurs algemene tekstermeneutiek op Bijbelse teksten en de centrale plaats die de wereld van de tekst erin inneemt. Ten eerste ligt het brandpunt van het hermeneutische proces in de wereld van de tekst die zich in de interpretatie ontplooit. De eerste taak van de hermeneutiek ligt dan ook niet in een bepaalde boodschap, een les of oordeel waartoe de lezer moet worden gebracht bij het lezen van de tekst, maar om het mogelijk te maken dat de wereld die in de tekst besloten ligt, zich ontvouwt: “[A]bove and beyond emotions, disposition, belief, or nonbelief, is the proposition of a world that in the biblical language is called a new world, a new covenant, the kingdom of God, a new birth” (Ricoeur, 1995, p. 44). Ten tweede ligt het centrum van de

⁶⁴³ In het project ‘Agape in de market, *civil society* en staat’ bijvoorbeeld verkende filosoof Govert Buijs de actuele betekenis van het begrip agape voor deze drie grote domeinen van de hedendaagse samenleving: hoe kunnen deze domeinen ieder op eigen wijze bijdragen aan menselijke waardigheid en menselijke bloei? In tegenstelling tot het moderne invulling die we doorgaans aan ‘liefde’ geven - een woord dat we voornamelijk in de privésfeer plaatsen en verbinden met romantische gevoelens - werd in dit project het begrip agape gebruikt omdat dit van oudsher ook een publieke betekenis had en eerder gaat over wat iemand concreet voor iemand anders doet - op weg naar een nieuwe, gezamenlijke toekomst - dan wat iemand voor iemand anders voelt. Zie <https://goldschmeding.foundation/project/agape-in-de-market-society-staat/>

aandacht dan ook niet bij de vraag naar het auteurschap van de tekst in termen van een Auteur die - in de psychologiserende termen – de betekenis van de tekst in het oor van de schrijver zou hebben ingefluisterd en die zichzelf in de tekst projecteert. Als de Bijbel iets reveleert, zo stelt Ricoeur (1995), is het datgene wat zich openbaart in het onderwerpen waarover de teksten spreken en in de specifieke (literaire) vormen waarin dit spreken zich ontvouwt: “[T]he new being unfolded there is itself revelatory with respect to the world, to all of reality, including my existence and my history. In other words, revelation, if the expression is meaningful, is a trait of the biblical *world*” (p. 44). Ten derde is de wereld van de literaire/Bijbelse tekst van een andere, poëtische⁶⁴⁴ orde dan de dagelijkse realiteit, maar net deze orde draagt een disruptief en vernieuwend potentieel in zich: “[W]hat is thus opened up in everyday reality is another reality, the reality of the *possible*” (p.45).

6.4.3.3. De heikele kwestie van heteronomie en transcendentie

6.4.3.3.1. Heteronomie

We hebben gezien dat er voor Taylor een innig verband bestaat tussen de vraag naar wie we zijn en de vraag hoe we ons oriënteren ten opzichte van het goede (cf. 5.3.1.): hoe dient de wereld eruit te zien, wat is een menswaardig leven, wat is een juiste bestaanskeuze enz.? Filosofen staan vaak huiverig tegenover een inhoudelijke discussie over het goede en beperken zich liever tot het bepalen van discussieregels en procedures die ervoor moeten zorgen dat men op een machtsvrije en redelijke wijze het gesprek hierover kan voeren, zo stelt Taylor in het begin van *Sources of the Self*. De inhoudelijke kant wordt overgelaten aan het vrije spel van de gesprekspartners. In het algemeen staat de moderne mens weigerachtig tegenover een inhoudelijke invulling over het goede. Het wordt snel als paternalistisch of dirigistisch gezien: “Wat goed is, is wat iemand voor zichzelf beslist dat voor hém goed is, zo luidt het credo van het individuele zelfbeschikkingsrecht” (Groot, 2018, p. 46). Autonomie wordt in de moderne samenleving als een belangrijke verworvenheid beschouwd. Taylor zal dit niet tegenspreken, maar wijst ook op de schaduwzijde ervan, nl. het gebrek aan verankering aan iets buiten het individuele subject. In de loop van de geschiedenis is men steeds belangrijker gaan vinden dat men ‘zichzelf’ kon zijn, maar daarenboven ging ook de wereld zelf steunen op het individuele ‘zelf’ (*punctual self*) dat er het ultieme fundament van werd. Een orde die ‘van buitenaf’ oplegt wat goed is, wordt als vervreemdend, bedreigend of als onaangename dwingelandij ervaren.

⁶⁴⁴ Ricoeur (1994) doelt met ‘poëtisch’ niet zozeer op het literaire genre, maar op “le fonctionnement global de tous ces genres en tant que siège de l’innovation sémantique, de la proposition d’un monde, de la suscitation d’une nouvelle compréhension de soi” (p. 301).

Toch kan men het vraagstuk van heteronomie en transcendentie niet uit de weg wanneer we het hebben over levensbeschouwelijke vorming. Wanneer Taylor het heeft over het concept *strong evaluations* karakteriseert, benadrukt hij telkens de inbreng van een heteronome component in dit proces:

these ends or goods stand independent of our own desires, inclinations, or choices
(Taylor, 1989, p. 20)

the notion of inventing a qualitative distinction out of whole cloth makes no sense
(Taylor, 1989, p. 30)

De vraag naar de 'waarde' of 'betekenis' van het leven is een moderne vraag, maar neemt volgens Taylor nog steeds vaak de vorm aan van een vraag naar iets hogers, iets wat onszelf overstijgt, ook al kunnen we dit 'iets' vaak nog moeilijk omschrijven of onder woorden brengen - sommigen zoeken hun toevlucht hiervoor in een absolute, hogere Instantie. Ook de hedendaagse mens wil het gevoel hebben dat zijn leven rijk of van waarde is (geweest), aldus Taylor (1989, p. 43): volgt de ene dag op de andere zonder doel of zin, of volgt het toch een bepaald patroon van hoger handelen? Deze 'hogere' dimensie, of eerder het gebrek aan eraan, wordt mijns inziens uitgedrukt in het gedicht *Geluk* van Charles Ducal:

Geluk

Omdat ik geen honger, geen dorst lijd,
een huis heb, een baan, een voorbeeldig gezin,
duizend boeken, van Sade tot Grimm,
gezondheid, een trouwe maîtresse, veel tijd

voor kunst en liefde of wat daarop lijkt,
de wereld kan zien, mijn tuin cultiveren,
duizend gedichten opnieuw kan proberen
een God te zijn in het diepste geheim,

daarom is het dat ik mijn nagels bijt
in een kamer die niet wordt gelucht,
weerloos geworpen in zoveel geluk
dat ik slechts aan mezelf nog lijd.

(uit Charles Ducal, *Het Huwelijk*, opgenomen in Komrij, 1998, p. 170)

Aan deze "aspiration to fullness", zoals Taylor het noemt (1989, p. 43), kan worden beantwoord door bepaalde betekenis in je leven in te bouwen, door je leven te verbinden met een jezelf overstijgende werkelijkheid.

Het streven en het verlangen naar *fullness* is iets wat gelovigen en ongelovigen met elkaar delen, aldus Taylor. Dit verlangen, dat vroeger gelieerd was aan een transcendente werkelijkheid, wordt in de moderne tijd meer en meer immanent ingevuld. Christelijk gelovigen ervaren

fullness als iets dat ze *ontvangen* van “another being capable of love and giving” (Taylor, 2007, p. 8). Ze zijn er zich van bewust in zichzelf besloten te zijn, gebonden aan onbelangrijker zaken en niet in staat om zich volledig uit zichzelf te openen en te geven en te ontvangen zoals ze dat zouden doen op de plaats van volheid. Er is dus een sterk besef dat ze kracht of volheid *ontvangen* in een relatie (met een persoonlijke God) die ervoor zorgt dat ze geopend, getransformeerd, boven zichzelf uit geheven *worden*. In het boeddhisme, zo stelt Taylor, valt de persoonlijke relatie als centraal gegeven weg, maar de nadruk ligt er des te meer op het transcenderen van het zelf, het openen ervan om uiteindelijk een kracht te ontvangen die het zelf overstijgt. Voor ongelovigen, zo gaat Taylor verder, is het vermogen om volheid te bereiken innerlijk. Zij richten zich bijvoorbeeld op onze aard als rationele wezens. Een variant hiervan is de moraal van Kant: mensen volgen niet zomaar hun ‘natuur’, hun verlangens, maar hebben als rationele wezens het vermogen om wetten te maken volgens welke zij leven. Als we dit vermogen zuiver beschouwen, dan hebben we ervoor ontzag (*Achtung*). De plaats van volheid situeert zich daar waar we erin slagen om dit vermogen helemaal te ontwikkelen en ernaar te leven. Ook daar, zo zegt Taylor (2007a), “we have a feeling of *receptivity* [nadruk toegevoegd], when with our full sense of our own fragility and pathos as desiring beings, we look up to the power of law-giving with admiration and awe” (p. 8). Ze hebben niet de ervaring dat ze iets van buitenaf ontvangen, de kracht die zij ervaren zit binnenin.

Ook in Taylors taalopvattingen vinden we dit uitstaan naar iets wat buiten ons ligt terug. We hebben reeds gezien dat Taylor taal niet alleen beschrijvende capaciteiten toekent, maar ook en vooral expressieve vermogens. Maar wat wordt er precies in taal uitgedrukt? Voor veel romantici in de 19e eeuw was dit duidelijk volgens Taylor (1985a, p. 238): expressie was zelfexpressie, expressie van mijn verlangens, aspiraties en gevoelens. Tegenover dit al te subjectivistische expressivisme stelt Taylor (1985a) de vraag of datgene wat we in taal uitdrukken, enkel te herleiden is tot de wijze waarop *wij* de wereld ervaren of dat we daarentegen reageren op een realiteit waarvan we deel uitmaken, maar die niet reduceerbaar is tot onze ervaring ervan: “In this kind of expression, we are responding to the way things are, rather than just exteriorizing our feelings” (p. 239). In dit verband citeert hij uit Heideggers *Dichterisch wohnet der Mensch*: “it is language which speaks . . . Language makes us a sign and it is language which first and last conducts us in this way towards the being of a thing.” Taylor is met andere woorden op zoek naar iets boven-subjectiefs. Hij wijst hierbij de eenzijdige benaderingen van zowel een sciëntistisch objectivisme als een sentimentalistisch subjectivisme af en zoekt naar een “contemporary expressivism which tries to go beyond subjectivism in discovering and articulating what is expressed” (1985a, p. 247). Het gaat om een religieus-spirituele houding tot de werkelijkheid, die niet louter transcendent is, maar steeds verbonden met de wereld. Deze religieus-spirituele opstelling gaat dus steeds om een verhouding tot *iets*, een onvoorwaardelijke aandacht voor de of een werkelijkheid. Het gaat om een beweging waarin het ik gedecentreerd wordt, niet louter intellectueel, maar ook imaginatief en affectief.

6.4.3.3.2. Het vraagstuk van transcendentie niet uit de weg gaan

Opgroeien, jezelf ontwikkelen, doe je steeds in een spanningsveld tussen samenvallen met en afstand nemen van de ander en je omgeving, stelt klinisch psycholoog en psychoanalyticus Paul Verhaeghe (2012, p.17). Er zijn momenten waarop we ons sterk identificeren en vereenzelvigen met onze omgeving; er zijn echter evenzeer periodes waarin we afstand nemen (separatie), ons afscheiden, op zelfstandigheid aansturen of ons ronduit afzetten tegen onze omgeving. Vooral tijdens de pubertijd en adolescentie gaan jongeren op zoek naar wie ze zijn. Dit leidt vaak tot wat Erikson (1970) 'identiteitscrisis' noemt. Vaak gaat dit immers gepaard met twijfels, gevoelens van onmacht, het in vraag stellen van de normen en waarden van de omgeving (het gezin, de school, de maatschappij), het zoeken naar zekerheden binnen een bepaalde groep, waar (andere) normen en waarden vaak duidelijk omschreven zijn. Deze 'crisis' is op zich niet slecht, het hoort bij de ontwikkeling en in een leven zullen er zich meer van crisismomenten aandienen. Vaak gaat deze crisis ook gepaard met het gevoel dat de samenleving moet veranderen, dat het anders moet, rechtvaardiger, met meer solidariteit, gelijkheid, tolerantie... Dit kan leiden tot een alles-of-nietshouding: *fuck the system of get fucked by it*. In extreme gevallen brengt het jongeren/mensen tot een fnuikend defeatisme of het brengt hen ertoe dat ze zich afkeren van de samenleving en hun heil zoeken bij extremistische (religieuze of seculiere) groeperingen.

Het klassieke antwoord op deze extremistische uitwassen is meestal deradicalisering. Het echte probleem, zo stelt Stijn Siebelinck (2020), is echter niet radicaliteit op zich, maar wel dat men geweld als een legitiem middel ziet om wereld te herscheppen naar een bepaald seculier of religieus ideaalbeeld (p. 49). De redenering achter deze ietwat provocerende stelling is dat achter deze radicale houding ook een betrokkenheid schuilgaat: men weigert de wereld te accepteren zoals die op dit moment is. Het probleem is niet zozeer het engagement op zich, maar het antwoord en de acties waarin men dit engagement wil vertalen. Siebelincks visie sluit mijns inziens enigszins aan bij Taylor houding ten aanzien van *fullness* (cf. 5.6.1.3.) en transcendentie (cf. 5.6.3.2.). *Fullness*, het verlangen naar een vol/vervuld, betekenisvol leven, is volgens Taylor iets wat velen, godsdienstig of niet-godsdienstig, herkennen. Velen kennen ook een spirituele honger en een hang naar iets wat ons transcendeert, iets wat het al te menselijke overstijgt, een verlangen om een verschil te maken en een verandering teweeg te brengen⁶⁴⁵.

⁶⁴⁵ Een soortgelijke gedachte vinden we bijvoorbeeld ook terug bij een niet-gelovige humanist als Luc Ferry en in diens concept van 'immanente transcendentie'. De traditionele humanistische moraal heeft geen antwoord op onze diepe, existentiële vragen, aldus Ferry. Ook voor niet-gelovigen kunnen velerlei zaken 'heilig' zijn. Het heilig of transcendent zijn van zulke zaken hangt niet af van een beschikking van de mens. Het humanisme moet daarom volgens Ferry op zijn eigen wijze de religie heruitvinden en een eigen spiritualiteit ontwikkelen (Ferry, 1996).

Ik volg Taylor in zijn visie waarin hij stelt dat de mens een zinzoeker is, die nood heeft aan een referentiekader, aan een oriëntatie in een morele ruimte (cf. 5.6.1.1.); of nog een *homo religiosus* – godsdienstig of seculier ingevuld – die streeft naar iets dat ons optilt of zin heeft (Taylor, 2011a, p. 180; cf. 5.6.3.2.1.)⁶⁴⁶. Het probleem en het gevaar, waar Taylor en Latour beiden voor waarschuwen, is dat het antwoord dat men formuleert, transcendente vormen aanneemt, die absoluut, zeker en onbetwistbaar zijn (cf. 5.6.3.1.2.): abstracte overtuigingen, ideaalbeelden, geloofsdoctrines die losgekoppeld zijn van een levende, kwetsbare werkelijkheid (cf. 5.6.3.1.3.).

Goede ideeën kunnen van oorsprong positief zijn, maar zijn geen garantie om in de praktijk niet verstrikt te geraken in een of andere vorm van geweld⁶⁴⁷. Het is vaak het beeld dat iemand van zichzelf heeft als aanhanger van de ware of goede levensovertuiging dat hem/haar ertoe brengt om zich volledig te identificeren met het zuivere en om te willen strijden tegen kwaad dat hij/zij projecteert op een tegenstander. Taylor waarschuwt voor dit gevaar:

The higher the morality, the more vicious the hatred and hence destruction we can, indeed must wreak. When the Crusade comes to its fullness in the moralism of the modern world, even the last vestiges of chivalric respect for an enemy, as in the days of Salah-ud-din and Richard Coeur de Lion, have disappeared. There is nothing left but the grim, relentless struggle against evil. (Taylor, 2007a, p. 709)

⁶⁴⁶ Hetzelfde streven vindt men ook terug bij zogenaamde geradicaliseerden. Zo bleek uit de analyse van 4000 formulieren die waren ingevuld door buitenlandse IS-strijders, dat kansarmoede, werkloosheid of een laag diploma weinig doorslaggevende factoren zijn die meespelen in het radicaliseringsproces. De meesten bleken bovendien weinig van de Koran te kennen. Zo is ook het verhaal bekend van vier jongemannen uit Birmingham die, vlak voor ze naar Syrië trokken, twee boeken bestelden bij Barnes & Noble: *Islam for dummies* en *The Quran for dummies*. Het gevoel dat hun leven op een dood spoor is beland en dat ze een leeg leven kunnen inruilen voor een ideologische strijd, lijkt een belangrijke catalysator te zijn in het radicaliseringsproces (Debeuf, 2021). Terrorismedeskundige Beatrice de Graaf verzet zich ook tegen denkrichtingen die de oorzaken van radicalisering enkel bij de maatschappelijke factoren legt of enkel bij religieuze drijfveren, alhoewel zij ook niet mogen worden veronachtzaamd. Uit haar gesprekken met veroordeelden bleek dat deze vaak spraken over hoe ze een persoonlijk, bijna existentieel tekort voelden (De Graaf, 2021). Ook Stijn Siebelinck (2020) pleit er in zijn reflecties over de aanpak van radicaliserende jongeren voor om niet te deradicaliseren, maar reradicaliseren. Het interessante aan zijn voorstel is dat hij het verlangen naar transcendentie en strijdvaardigheid bij jongeren au sérieux neemt. We moeten hen net ondersteunen in hun zoektocht en struggle, niet door hen te kortwieken, maar door van scholen laboratoria van samenleven te maken. Dit wil zeggen plaatsen waar (revolutionaire) opvattingen worden gehoord, maar ook ter discussie worden gesteld, en waarvan men de complexiteit en implicaties ervan probeert in kaart te brengen.

⁶⁴⁷ Controversieel en ongemakkelijk in dit verband zijn de passages uit de Bijbel en de Koran waarin geweld voorkomt. Toch moeten deze passages niet uit de weg worden gegaan. We moeten ze bestuderen, de context en de literaire functie ervan nagaan. Geweld is eigen aan de mens; de Bijbel is zich daarvan bewust en toont ook hoe het anders kan (zie bijvoorbeeld de analyses van René Girard). Daarom is het van belang de héle Bijbel in ogenschouw te nemen bij het interpreteren van een fragment.

Niet alleen religies, maar elk streven naar een ideaal kan potentieel met dit virus worden besmet wanneer men goede intenties in de praktijk probeert om te zetten; denk maar aan Robespierres streven naar een republiek (zonder doodstraf) of Herders idee van naties die in diversiteit vreedzaam naast elkaar leven. Taylor wijst erop dat er geen algemene remedie is tegen deze ontsporingen. Het enige wat we, aldus hem, kunnen doen – altijd binnen een bepaalde context – is afzien van het recht om de dader, de schuldige, de onzuivere te straffen en te laten boeten en overgaan naar een houding van vergevingsgezindheid, die op een dieper niveau gebaseerd is op de erkenning van een gemeenschappelijke, gebrekkige menselijkheid (2007, p.709)⁶⁴⁸. Het gaat in tegen de behoefte om je af te zetten tegen de ander, die mogelijkwerwijs kan leiden tot een vorm van ‘geweld’ (uitsluiting, discriminatie, diabolisering of erger); in plaats daarvan gaat men op zoek naar een gemeenschappelijke basis om een nieuwe grondslag te vinden waarin we de verantwoordelijkheid voor een nieuwe, gemeenschappelijke wereld met de ander delen. Het gaat om het vinden van dat derde element, een nieuwe, gemeenschappelijke wereld.

De pedagogische uitdaging ligt er dan ook niet zozeer in om dit engagement te fnuiken, maar om dit om te buigen naar een houding van gedeelde verantwoordelijkheid voor diezelfde – weliswaar – onvolmaakte wereld, zo zegt Siebelinck (2020, pp. 48-49). Hij verwijst hiervoor naar een uitspraak van de Poolse arts en pedagoog Janusz Korczak - “Elk kind heeft wortels en vleugels nodig” (p. 51) – en stelt hierbij de vraag of net niet daar waar wortels en vleugels ontbreken, de (fanatieke) waan het makkelijkst kan toeslaan. Als men deze strevingen bij jongeren in de wind slaat, onderdrukt of afdoet als onnozele en gevaarlijke praatjes, kortwiek men hen. Bovendien negeert men een reëel verlangen in het leven van veel mensen. Hoe moeilijk het begrip transcendentie ook is (cf. supra Taylors en Latours worsteling met de term), hoe erg de uitwassen van een bepaald soort van transcendentiedenken – religieus of seculier – ook zijn, het lijkt vaak deel uit te maken van het menselijk bestaan. Bovendien is de kwestie van transcendentie moeilijk uit de weg te gaan wanneer men de religieuze bestaanswijze wil ter sprake brengen⁶⁴⁹. Waarom dan dit (algemeen) menselijke streven naar *fullness* en

⁶⁴⁸ Taylor geeft als voorbeelden Mandela’s Waarheids- en verzoeningscommissie waarbij men de gepleegde misdaden (niet alleen van de heersende partij) aan het licht probeerde te brengen, maar niet noodzakelijk in een context van vergelding of de reactie van de Dalai Lama op de Chinese onderdrukking in Tibet.

⁶⁴⁹ Taylor (2010a) zegt bijvoorbeeld dat begrippen als transcendentie (en immanentie) lastig zijn, maar moeilijk te vermijden wanneer men het over religie heeft (pp. 410-411). Kofakowski (2015) stelt in zijn boek over Jezus dat de spanning tussen het heilige en het profane onvermijdelijk is in de (christelijke) cultuur. Pogingen om een van beide polen af te schaffen leiden tot een “groteske vorm [van] ‘eenheid der tegengestelden’”, zo waarschuwt hij: “het heilige ondergaat, nadat het eenmaal is afgeschaft, een pseudomorfose om zich te incarneren in onderdrukkende goden; het profane, nadat het eenmaal is afgeschaft, maakt zich van zijn uitroeiers meester en stelt ze in zijn dienst. Het resultaat is eender: de dictatuur van de schijn, want noch het heilige noch het profane laat zich vernietigen, beide zijn werkelijk, dus onontkoombaar” (p. 34). In het eerste geval kennen profane instellingen en doelstellingen zich de eigenschappen van het heilige toe en krijgen alzo een totalitair karakter; in het tweede geval gaat het in realiteit om mensen die zich Gods privileges toe-eigenen door in naam van de Schepper *hun eigen* absolute macht op te leggen.

transcendentie niet op tafel leggen, niet in de vorm van een antwoord, maar in de vorm van een vraag?

Lataurs en zeker Taylors cultuurfilosofische studies over de veranderende verhouding tussen transcendentie en immanentie, hun analyses over de invulling en de uitwerkingen van deze concepten zijn hiervoor interessante bronnen om te gebruiken.

6.4.3.3.Ricoeur: de God-referentie

Laten we tot slot eens kijken op welke manier Ricoeur in zijn interpretatietheorie het vraagstuk van God benadert. Ik heb reeds opgemerkt dat Ricoeur bijbelhermeneutiek beschouwt als een soort van subdivisie van een meer algemene teksthermeneutiek (cf. 6.4.0.2.2.). Een van de bijzonderheden van bijbelhermeneutiek – en datgene waarvan louter poëtische teksten zich onderscheiden van religieuze – is volgens hem “the central place of God-reference” (Ricoeur, 1995, p. 45). Overeenkomstig zijn algemene teksthermeneutiek en de centraliteit van de wereld van de tekst erin komt God tot uiting in de meervoudige, maar tegelijkertijd convergerende betekenissen die er aan deze referent in de literaire vormen van vertellingen, profetieën, hymnen enz. worden gegeven:

‘God-talk’ . . . proceeds from the concurrence and convergence of these partial discourses. The God-referent is at once the coordinator of these varied discourses and the index of their incompleteness, the point at which something escapes them. (Ricoeur, 1995, p. 45)

Om het woord ‘God’ te verstaan moeten dus de verschillende betekenissen die aan dit woord in verschillende types van teksten worden gegeven, in ogenschouw worden genomen. Door het polyfone karakter van de Bijbel is ook het benoemen van God sterk gediversifieerd:

Throughout these discourses, God appears differently each time: sometimes as a hero of the saving act, sometimes as wrathful and compassionate, sometimes as the one to whom one can speak in a relation of an I-Thou type, or sometimes as the one whom I meet only in a cosmic order that ignores me. (Ricoeur, 1995, p. 41)

Tegelijkertijd laten heel wat teksten ook de onvolledigheid van dit spreken zien en openen zo de horizon voor verder zoeken. Een zoeken dat nooit ten einde zal zijn. “Si comprehendis non est Deus”⁶⁵⁰, zei Augustinus (geciteerd in Grondin, 2017, p. 2).

Op gelijkaardige wijze moeten we het woord ‘Christus’ benaderen. Alle christologische titels komen voort uit herinterpretaties van figuren die we ontleen aan de schriftelijke Hebreeuwse

⁶⁵⁰ “Als je (het) begrijpt, is het niet God.”

en Griekse cultuur (Ricoeur, 1986, p. 138). Telkens we deze religieuze figuren benoemen, gebeurt hetzelfde:

Le Nom travaille le schème, le modèle, en le faisant bouger, en le dynamisant, en l'inversant dans une image opposée (ainsi Dieu assume-t-il toutes les positions de la figure familiale: père, mère, époux, frère et finalement Fils de l'homme) . . . le Nom subvertit tous les modèles, mais en s'appuyant sur eux. (Ricoeur, 1994, p. 302)⁶⁵¹

Ricoeur laat zien dat door deze dynamiek de God van de Bijbel telkens ontsnapt aan elke poging tot systematisering en dat Hij daardoor net een subversieve rol kan spelen, elke vorm van idolatrie bestrijdt en uitnodigt tot verder zoeken (cf. 5.6.3.7.3.3.).

Op een soortgelijke manier kunnen we evenmin op een monolithische manier spreken over de Bijbelse openbaring; dit is evenzeer een polysemisch concept dat opduikt in een polyfonie van teksten: "[I]f the forms of religious discourse are so pregnant with meaning, the notion of revelation may no longer be formulated in a uniform and monotonous fashion which we presuppose when we speak of *the* biblical revelation" (Ricoeur, 1977, p. 16). De specifieke taak van de bijbelhermeneutiek is dus o.a. in gelegen "to unfold all these implications of this constitution and of this articulation of God-talk" (Ricoeur, 1995, p. 46).

In een hermeneutisch-filosofische benadering van religie zoals die door Ricoeur wordt ontwikkeld, verschijnt geloof niet als een onmiddellijke ervaring, maar wordt het gemedieerd door een bepaalde taal die het articuleert. Tegelijkertijd stelt Ricoeur (1995) dat geloof nooit volledig kan worden herleid tot taal of hermeneutiek (p. 35). Religie, geloof heeft ook iets te maken met een respons op iets dat veroorzaakt noch uitgeput wordt door hermeneutische commentaren. Dat iets benoemt hij onder andere als een "ultimate concern" of een "unconditional trust" dat verbonden is met hoop: "[A] movement of hope that makes its way in spite of the contradictions of experience and that turns reasons for despair into reasons for hope" (p. 47). Ook al kan het hiertoe niet gereduceerd worden, toch kan geloof zijn niet los gezien worden van een aanhoudende interpreterende houding, die Ricoeur omschrijft als de "hermeneutical constitution of the biblical faith" (p. 46), d.w.z. de houding van iemand die de wereld van de tekst probeert te interpreteren en tegelijkertijd en daardoor ook zichzelf laat interpreteren. God, Christus en co zouden stom blijven indien we de kracht van dit woord – van deze *religious beings* (Latour) – niet voortdurend zouden vernieuwen door het almaar te interpreteren, zoals keer op keer generaties voor ons – met vallen en opstaan – hebben gedaan:

The feeling . . . would remain a weak and unarticulated sentiment if it were not the response to the proposition of a new being that open new possibilities of existence for me. Hope, unconditional trust, would be empty if it did not rely on a constantly

⁶⁵¹ Zie ook de commentaar van Latour m.b.t. *Laudato si* waarin paus Franciscus volgens hem een nieuwe figuur van een traditioneel schema creëert (cf. 5.6.3.6.2.2.).

renewed interpretation of sign-events reported by the writings, such as the exodus in the Old Testament and the resurrection in the New Testament. (Ricoeur, 1995, p. 47)

Of datgene wat in het Woord gearticuleerd wordt, ook daadwerkelijk tot een respons zal leiden bij leerlingen, blijft open. Zowel vanuit pedagogisch als vanuit religieus perspectief laat zich dit dwingen; daarom mag en moet dit ook niet de doelstelling zijn van levensbeschouwelijke vorming.

6.4.4. De derde weg: sensorisch sensibiliserende activiteiten

De derde weg is de sensorisch sensibiliserende weg. Het is een weg die niet zozeer vertrekt vanuit theorieën en concepten, maar van de 'natuurlijke'⁶⁵², perceptibele, alledaagse werkelijkheid. Het gaat dan ook meer om lichamelijke, zintuiglijke activiteiten die erop gericht zijn om onze ontvankelijkheid te verruimen en onze gevoeligheid aan te scherpen en die zodoende – mogelijkwerwijs - een tegenwoordig stellende werking hebben. We zijn immers niet enkel cognitieve wezens – geesten die rondzweven in de wereld zonder erdoor geaffecteerd te zijn – maar ook zintuiglijke wezens. Of met de woorden van Emanuele Coccia, collega van Latour in Sciences Po:

Nous considérons que nous sommes des êtres rationnels, pensants et parlants, et pourtant, pour nous, vivre signifie avant toutes choses regarder, goûter, toucher ou sentir le monde. Nous ne savons vivre, nous ne pouvons vivre qu'à travers le sensible, et non pas seulement pour connaître ce qui nous entoure. (Coccia, 2018, p. 9)

Om verschillende redenen lijkt me dit dan ook een weg te zijn die in deze studie over levensbeschouwelijke vorming past.

Ten eerste doet dit pad recht aan de levensbeschouwelijke *mode of existence*. De religieuze notie van incarnatie, in haar brede betekenis, als een specifieke wijze om in de wereld te leven en de werkelijkheid te benaderen (cf. 5.6.3.4.), ondersteunt het voorstel van deze weg. Verschillende religieus-spirituele tradities getuigen immers van een bepaalde manier om hun ideeën over wat het betekent om naar de Geest te luisteren om te zetten – te incarneren – in een concrete manier van leven en om op een welbepaalde wijze met de werkelijkheid doende te zijn⁶⁵³. "Spiritualiteit", zo onderstreept Frans Maas (2009, p.35), "is niet alleen een mentaal

⁶⁵² Met 'natuurlijke' werkelijkheid wil ik uiteraard niet het domein van de Natuur aanduiden dat de Modernen plaatsen tegenover Cultuur. Natuur en cultuur zijn immers onlosmakelijk met elkaar verbonden. Latour (2017a) spreekt in dit verband over het concept 'Natuur/Cultuur', dat hij beschouwt als één "concept, onderverdeeld in twee delen, die als ware door een sterk elastiek met elkaar zijn verbonden" (p. 32).

⁶⁵³ Franciscanen vertalen dit in hun liefde en werk voor de armen en het milieu. De spiritualiteit van de jezuïeten zou je kunnen samenvatten met de frases 'contemplatie in actie' en 'en todo amar y servir'

betekenis- en vormingsproces, zij krijgt ook lijfelijk, sociaal en tastbaar gestalte.” Ook Latour en Taylor verwijzen naar de incarnatie-idee in hun betrachtingen om hun ideeën over religie te articuleren (5.6.3.4.). Het verloren gaan van de materieel-lichamelijke component in bepaalde moderne manifestaties en denktrends over religie, duiden ze aan als problematisch (5.6.3.7.1.2.). “Retrouvez le corps vécu”, zo roept Taylor ons op (2016b, p. 43) - “A religion of Incarnation cannot simply sideline the body” (Taylor, 2007, p. 640). Taylor spreekt dan ook zijn waardering uit voor een rehabilitatie van het leven-in-de-wereld en de bevestiging van het gewone leven⁶⁵⁴ in de religieuze ontwikkelingen van de moderniteit⁶⁵⁵. Uit de idee van de incarnatie, de menswording van Jezus, volgt, stelt Jef Van Gerwen sj, dat de Geest graag overal woont:

Zeer materieel, zeer lokaal, zeer sterk vlees-en-bloed. Volledig opgaan in de materie . .
 . God wil onderduiken, incognito zijn in deze materie, in deze mensen overal. Ook in ons beroepsleven, ons groepsleven, in onze instellingen, onze ziekenhuizen en bedrijven, in onze materie, overal . . . Met welk recht hebben wij zijn aanwezigheid te beperken tot het domein van onze persoon, tot ons bewustzijn of ons zielenleven? God is allang voor ons uit, weg uit de tempel, ver buiten de kerk, de materiële wereld in. (Van Gerwen, 1990, pp. 105-106)

Bovendien sluit het concept van incarnatie mijn inziens in zekere zin aan bij de meer algemene, antropologische en ontologische visies van Latour en Taylor en de correcties die zij op dit vlak aanbrengen ten aanzien van het moderne denken (o.a. het lichaam-geestdualisme). Zo kant Taylor zich tegen de moderne epistemologische opvatting die stelt dat de mens – het moderne,

(in alles liefhebben en dienen): Ignatius vroeg zijn metgezellen om de wereld als hun klooster te zien en alles binnen hun gezichtsveld te laten vallen (Martin, 2016). Je vond/vindt jezuïeten dan ook overal: aan hoven van koningen en keizers, in hun scholen waar ze de opleiding verzorgden van Voltaire, Hitchcock, Joyce en vele anderen; in Quito waren ze schaapsherders, in Mexico hacienda-eigenaars, in Australië wijnboeren; aan verschillende wetenschappelijke instituten ontwikkelden ze theorieën over ziekten en de wetten van de optiek en elektriciteit – naar verluidt zijn vijfendertig kraters op de maan genoemd naar jezuïeten die wetenschappers waren; ze bedreven zelf kunst en literatuur... (Wright, 2005, p.8-9). Het centrale beginsel van de benedictijnse spiritualiteit omschrijft Derkse (2001, p.8-9) als ‘leven uit één stuk’, dit wil zeggen dat *alles, elke* activiteit *geheiligd* kan worden. De spiritualiteit van de benedictijnen is dan ook heel *down to earth*, zo stelt hij, “niet gericht op de mystieke queeste van het individu, maar op de groei van de persoon levend en ingebed in een gemeenschap, met zijn alledaagse en vaak heel ‘wereldse’ bezigheden.”

⁶⁵⁴ Ook paus Franciscus spreekt in *Amoris laetitia* (2016, p. 78) over de levensvreugde die we kunnen ervaren wanneer we ook in kleine, dagelijkse dingen goed doen voor elkaar en elkaar gelukkig maken. Hij verwijst in dit verband naar de vreugdescène in de film *Babettes gæstebud* (Axel, 1987) waar de gulle kokkin een warme knuffel en lof krijgt van haar aanvankelijk sceptische gasten.

⁶⁵⁵ De oorsprong hiervan moet volgens Taylor worden gezocht in de joods-christelijke spiritualiteit, nl. het geloof dat de door God geschapen wereld als goed wordt gezien. De hele schepping kan daarom worden gezien als een teken dat naar God wijst. Al moet ook worden gezegd dat Taylor zich kritisch uitlaat tegenover bepaalde varianten van deze bevestiging van het gewone leven. Zo leidt de visie van de puriteinen en de calvinisten tot een vormen van disciplineren en ‘binnenwereldse ascese’ en is deze vooral gericht op de bouw van een nieuwe sociale orde, aldus Taylor.

punctuele zelf - in zijn denken de werkelijkheid op afstandelijke wijze representeert. In reactie hierop ontwikkelt hij (met Merleau-Ponty en Heidegger) een visie die de mens laat zien als een wezen dat met zijn zintuigen direct en lichamelijk betrokken is op de wereld: perceptie is onze primaire toegang tot de wereld (5.3.1.3.); de reflecties en het talige vermogen van de mens zijn innig verbonden met de wereld (5.6.3.5.1.1.).

Latour op zijn beurt amendeert de bifurcatie tussen subject en object (zie bv. 5.5.2.5.), die o.a. tot uiting komt in de moderne scheiding van lichaam en geest. Net zoals natuur en cultuur onafscheidelijk zijn als een Siamese tweeling – ze troetelen elkaar of bakkeleien onderling, maar ze blijven dezelfde romp delen (Latour, 2017a, p. 32) – zo zijn lichaam en geest ook onlosmakelijk met elkaar gelinkt:

If the opposite of being a body is dead, there is no life to expect apart from the body, especially not . . . a life of the mind: either you have, you are a body, or you are dead, you have become a corpse, you enter into some sort of macabre body count. (Latour, 2004c, p. 205)

Dat we een lichaam hebben of zijn, zo gaat Latour (2004c) verder in een artikel dat ik in wat volgt kort uit de doeken zal doen, houdt ook het volgende in: “to have a body *is to learn to be affected*, meaning ‘effectuated’, moved, put into motion by other entities, humans or non-humans. If you are not engaged in this learning you become insensitive, dumb, you drop dead” (p. 205). Het lichaam is voor Latour dus niet zomaar een tijdelijke verblijfplaats van iets hogers – een onsterfelijke ziel, het universele, zuivere gedachten – maar een soort van *interface* waarmee we leren registreren en gevoelig worden voor datgene waaruit de wereld is gemaakt. Een interface die bovendien geen onveranderlijk registratie-instrument is, maar die zich in een dynamische wisselwerking met zijn omgeving bevindt, iets wat “learns to be affected by more and more elements” (Latour, 2004c, p.206). Hij licht dit toe met een zogenaamde geurdoos (*mallette à odeurs*), een koffertje waarin verschillende geuren zitten om ‘neuzen’ te trainen in de parfumindustrie. Waar iemand aanvankelijk niet meer dan een zoete van een zurige geur weet te onderscheiden, leert hij uiteindelijk een neus te hebben voor tal van subtiele verschillen. Door zich te oefenen *bekomt* hij een neus die hem in staat stelt om een olfactorisch rijk gedifferentieerde wereld te bewonen: “Acquiring a body is thus a progressive enterprise that produces at once a sensory medium *and* a sensitive world” (Latour, 2004c, p.207)⁶⁵⁶.

De Moderne Constitutie bemoeilijkt dit alles echter. In dit model is er immers enerzijds een subject (met een lichaam) en anderzijds de wereld (objecten); hiertussen is er een bemiddelende instantie (bijvoorbeeld taal) die een verbinding legt tussen de wereld en het subject. Het is een statisch model dat een dynamische omgang tussen deze twee componenten belemmert:

⁶⁵⁶ Ook mensen die aan reukverlies lijden, kunnen zich trainen om opnieuw meer geuren waar te nemen (Hummel et al., 2009).

If we use this model, we will find it very difficult to render the learning by the body dynamic: the subject is 'in there' as a definite essence, and learning is not essential to its becoming; the world is out there, and affecting others is not essential to its essence. As to the intermediaries – language, odour kits – they disappear once the connection has been established since they do nothing but convey a linkage. (Latour, 2004c, p. 208)

De moderne epistemologie richt haar pijlen doorgaans op de vraag naar de betrouwbaarheid en accuraatheid van de perceptie van onze zintuigen, c.q. ons reukorgaan. Al snel blijkt dan dat sommige personen bepaalde geurverschillen niet registreren of omgekeerd, dat ze verschillen waarnemen die niet overeenkomen met de chemische structuur van de geraffineerde parfums. De moderne oplossing voor dit probleem is het opsplitsen van geur in twee categorieën. Aan de ene kant zijn er de geuren zoals ze verblijf houden in de realiteit; zij kunnen worden geregistreerd door chemische analyses; het is de wetenschap die deze primaire kwaliteiten vaststelt. Aan de andere kant zijn er secundaire kwaliteiten die enkel in de geest of de verbeelding van het subject bestaan. Deze ingreep die de modernen hebben doorgevoerd, is echter niet zonder gevolgen, aldus Latour:

In the course of this operation, *the interesting body will have disappeared* . . . The stage is prepared for lengthy discussion of 'the' mind-body problem . . . A direct and unmediated access to the primary qualities of odours could only be detected by a bodiless nose. But the opposite of embodied is dead, not omniscient. (Latour, 2004c, p.208-209)

Om dit lichaam-geestdualisme te boven te komen moeten we een dynamische definitie van het lichaam hanteren, nl. een lichaam dat 'leert om geraakt te worden' (*the body as 'learning to be affected'*). We moeten een "articulate subject" (Latour, 2004c, p. 210) worden: *articulate*, hier niet alleen in de betekenis van een bewust en (wel)bespraakt wezen, maar ook in de zin van een wezen dat zich laat raken en zich daardoor ook laat 'articuleren' door andere(n). Een "inarticulate subject" omschrijft Latour als volgt:

Whatever happened to the world, only the same obstinately boring subject manifested itself. An inarticulate subject is someone who whatever the other says or acts always feels, acts, and says the same thing (for instance, repeating *ego cogito* to everything that affects the subject is a clear proof of inarticulate dumbness!). (Latour, 2004c, p. 210)

Een subject staat immers niet op zichzelf, maar wordt maar boeiender, rijker wanneer het resoneert met andere(n), dat wil zeggen wanneer het wordt getroffen, wordt bewogen door andere entiteiten waarvan de verschillen worden waargenomen op nieuwe en onverwachte wijzen.

Zoals zonet reeds aangehaald is articulatie voor Latour ook een ruimer en rijker begrip dan welbespraaktheid, het vermogen om de werkelijkheid in taal te beschrijven. Ten eerste is taal,

zijn woorden al te vaak losgezongen van de werkelijkheid; door aandacht te hebben voor de zintuiglijke realiteit krijgen ijle woorden mogelijkwerijs opnieuw een zekere 'materiële werkelijkheidswaarde':

Once we have gone through the training session, the word 'violet' carries at last the fragrance of the violet and all of its chemical undertones. Through the materiality of the language tools, words finally carry worlds. What we say, feel and act, is geared on differences registered in the world. (Latour, 2004c, p. 210)

Bovendien is taal op meer wijzen in de werkelijkheid geworteld dan wat taalfilosofische afbeeldingstheorieën⁶⁵⁷ ons willen laten geloven: "Contrary to Wittgenstein's famous saying (that day, he should have remained silent!), what cannot be said can be articulated" (Latour, 2004c, p. 210). Het articulatievermogen van ons lichaam overstijgt met andere woorden ons talige vermogen, zeker als taal in haar capaciteiten wordt ingesnoerd zoals in de *picture theory of meaning* van bijvoorbeeld de vroege Wittgenstein waarnaar Latour verwijst, waarbij proposities een mogelijke stand van zaken in de realiteit afbeelden:

The decisive advantage of articulation over accuracy of reference is that there is no end to articulation whereas there is an end to accuracy. Once the correspondence between the statement and the state of affairs has been validated, it is the end of story – except if a gnawing doubt about faithfulness is introduced to corrupt the quality of the correspondence. (Latour, 2004c, pp. 210-211)

Zij die beweren dat beweringen simpelweg overeenkomen met de realiteit, spreken zichzelf in zekere zin tegen, zo voegt Latour er fijntjes aan toe: zij willen het origineel (uit de realiteit) kopiëren naar een talig model - wat een tautologische onderneming is – een onmogelijk karwei, wat de voortdurende worsteling van ontevreden epistemologen verklaart.

⁶⁵⁷ In 5.6.3.5.3.2. wordt de afbeeldingstheorie van Wittgenstein kort voorgesteld. Zie in dit verband ook de kritiek van Taylor op de zogenaamde HCL-taaltheoretici (cf. 5.6.3.5.1.1.).

7.Een verkenning van enkele vormen van levensbeschouwelijke vorming

7.0.Inleiding

In dit laatste deel zal ik enkele pedagogische vormen van levensbeschouwelijke vorming uitwerken. Deze vormen zijn een concretisering van de drie wegen die reeds eerder zijn uitgewerkt (cf. 6.4). Ik deel ze in drie groepen in: vormen van grammaticale beschrijving, vormen van observatie en sensibilisering en ten slotte vormen van articulatie en ontwerp. De eerste vormen richten zich op het expliciteren van de manier waarop mensen zich op religieuze wijze tot de wereld verhouden en de ontologisch-metafysische vooronderstellingen die eraan ten grondslag liggen. De tweede vormen zijn gericht op het ontwikkelen van aandacht om ons gevoeliger en bewuster te maken voor al wat ons omringt, maar ook voor wat cultuurproducten (al dan niet religieuze teksten, kunstwerken, films e.d.) tonen. De derde vormen zijn eerder gericht op een verdere reflectie doorheen een bepaalde vormgeving van wat we waargenomen en geobserveerd hebben. Dit kan een tekst zijn die leerlingen schrijven, maar evenzeer een tentoonstelling die zij op poten zetten of een kunstwerk of een collage die zij maken. De vormgeving is daarbij niet louter de leuke verpakking van een bepaalde inhoud, maar bepaalt mede deze inhoud en is bovendien een manier om bepaalde kwesties op een andere manier te benaderen, niet alleen discursief-cognitief, maar ook sensibel-intuïtief. Waar de eerste vormen voornamelijk reflexief van aard zijn (nadenken *over* de eigenheid van de religieuze *mode of existence* en aard van de *religious beings*), benaderen de laatste twee vormen de religieuze *mode of existence* ook *van binnenuit*: het zijn activiteiten die van binnenuit de transformatorische kracht van religies willen onderzoeken zonder dat deze activiteiten tot de religieuze praxis in enge zin behoren (bv. biecht, voorbereiding op het vormsel enz.). In de praktijk zullen deze drie soorten vormen door elkaar lopen: observeren bijvoorbeeld gebeurt immers niet zomaar, maar zal altijd ook een neerslag krijgen in een bepaalde vorm (bv. notities, foto's, opnames enz.). Meer cognitief gerichte activiteiten kunnen op hun beurt 'in het gareel worden gehouden' doordat al te snelle vooronderstellingen, ideeën, concepties, conclusies e.d. kunnen tegengesproken of bevraagd worden door datgene wat zich in onze waarnemingen, observaties en ervaringen heeft aangediend.

7.1.De school als open oefenplaats voor levensbeschouwelijke vorming

7.1.1.Vier typemodellen als antwoord op de secularisering van de samenleving

De secularisatie heeft niet alleen in de brede samenleving de vraag naar de plaats en rol van religie op scherp gesteld (cf. 6.1.2.1.), ook in het onderwijs heeft zij tot verschillende houdingen en posities geleid. Deze kunnen als volgt worden voorgesteld⁶⁵⁸.

Ten eerste is er **institutionele secularisering met een passief pluralistische houding**. Het gaat om scholen waar de levensbeschouwelijke achtergrond en inspiratie de facto geen rol meer spelen in de school of het onderwijs dat er geboden wordt⁶⁵⁹. Levensbeschouwingen worden gedoogd, maar worden eerder tot de privésfeer gerekend. Ze hebben geen echte rol in de pedagogische visie en werking van de school. Vanuit de grondwettelijke verplichting tot het aanbieden van levensbeschouwelijk onderwijs komt het levensbeschouwelijke enkel binnen de grenzen van de levensbeschouwelijke vakken aan bod. Dit is niet altijd het gevolg van een expliciete seculiere visie, maar kan evengoed het gevolg zijn van de geseculariseerde context waarin het levensbeschouwelijke een marginale plaats kent.

Ten tweede is er de **institutionele (re)confessionalisering**. Hier kiest men voor een expliciet levensbeschouwelijk profiel. De levensbeschouwelijke component kent hier een duidelijke confessionele, catechetische invulling, vaak vergezeld van pastorale activiteiten zoals in de katholieke levensbeschouwing bijvoorbeeld de biecht, misvieringen, voorbereidingen op communie en vormsel, enz. Het doel is dan om leerlingen te vormen met een uitgesproken levensbeschouwelijke identiteit.

⁶⁵⁸ Ik bouw hier verder op het artikel '*Katholieke' universiteit: vier denkpistes* van Lieven Boeve (2000) (cf. 2.1.2.), maar wijk hier ook van af. In dit artikel schetst en becommentarieert hij vier posities om over de vraag naar de katholieke identiteit van de KU Leuven in een seculariserende, diverser wordende samenleving na te denken. In dit artikel gaat het over de identiteit van de universiteit en de katholieke levensbeschouwing, maar de vier denkpistes zijn evenzeer van toepassing op het basis- en middelbaar onderwijs en andere levensbeschouwingen. Ik zal daarom de algemene term 'school' gebruiken in de bespreking.

⁶⁵⁹ Dit kan dus evenzeer het geval zijn voor scholen die tot bijvoorbeeld de katholieke koepel behoren, maar die de facto zich nog weinig laten inspireren door de christelijke boodschap in hun onderwijs en schoolwerking.

Op de derde plaats is er een **institutionele secularisering met een actief pluralistische houding**. Dit zijn scholen die zelf levensbeschouwelijk neutraal-pluralistisch⁶⁶⁰ zijn, d.w.z. dat de werking van deze scholen en hun pedagogische visie los staan van een particuliere levensbeschouwing, maar dat ze het levensbeschouwelijke wel belangrijk vinden en de levensbeschouwelijke dialoog actief aanmoedigen⁶⁶¹. Cultureel wordt hiermee het seculariseringsproces dat zich in de samenleving afspeelt, doorgetrokken in de school. Binnen deze actief pluralistische houding kan er nog een onderscheid worden gemaakt tussen extern en intern actief pluralisme. Bij de eerste variant wordt er *over* verschillende levensbeschouwelijke overtuigingen gesproken vanuit een extern, 'neutraal' standpunt; religies worden beschouwd als een culturele fenomenen die men historisch, sociologisch, evolutionair-biologisch enz. kan bestuderen of onderling kan vergelijken. Bij een intern actief pluralisme wordt er *vanuit* bepaalde levensbeschouwelijke wereldbeelden gesproken met openheid voor andere levensbeschouwingen.

De vierde optie is de **hertaling van bepaalde levensbeschouwelijke inhouden in universele, humanistische waarden**, zoals (mede)menselijkheid, solidariteit, respect enz. Dit sluit aan bij het seculariseringsproces waarin uitgesproken levensbeschouwelijke (bv. christelijke) waarden een louter ethische of morele invulling krijgen.

7.1.2. Een vijfde model: de school als open oefenplaats voor levensbeschouwelijke reflectie en praktijken

De vijfde mogelijkheid, waartoe ik in deze studie enkele wegen wil aanreiken, is deze waarin de school fungeert als een **open oefenplaats voor levensbeschouwelijke reflectie en praxis: vorming vanuit [REL] en [MOR]**. In wat volgt zal ik dit model al wat nader proberen te omschrijven en enkele verschillen proberen aan te duiden met de modellen die ik hierboven geschetst heb. In een volgend deel (7.2. en 7.3) zal ik dit nog verder concretiseren in de

⁶⁶⁰ Neutraal, niet in de zin dat het levensbeschouwelijke volledig weren, maar in de zin dat ze zelf geen voorkeursoptie uitspreken voor deze of gene levensbeschouwing of, indien ze dit wel doen, nemen ze tevens een open, pluralistische houding aannemen ten aanzien van leerlingen met een andere levensbeschouwelijke achtergrond.

⁶⁶¹ De Universiteit Antwerpen positioneert zich expliciet als een actief pluralistische instelling : "Actief pluralisme is zelf *geen levensbeschouwing*, maar een *houding* ten aanzien van (de eigen en andere) levensbeschouwingen. Zij insisteert op een inhoudelijke dialoog *binnen* en *tussen* levensbeschouwingen en op een concreet engagement dat levensbeschouwingen als fenomeen, als overtuiging én als praktijk, ernstig wil nemen." (<https://www.uantwerpen.be/nl/overuantwerpen/missie-en-visie/actief-pluralisme/>). Het GO! kan in theorie ook onder deze categorie vallen. In de neutraliteitsverklaring, die personeelsleden moeten ondertekenen, lezen we immers: "Ik wil bijdragen tot het wederzijdse begrip tussen mensen met verschillende levensbeschouwelijke en maatschappelijke visies door lerenden te wijzen op onderlinge verschillen en gelijkenissen en die aan te grijpen om te werken aan verbondenheid" (https://www.g-o.be/media/1543/neutraliteitsverklaring_2016_def.pdf).

beschrijving van enkele pedagogische vormen die zouden kunnen worden gehanteerd voor levensbeschouwelijke vorming.

7.1.2.1. Niet de vraag naar het 'ik' staat centraal, maar de zoektocht naar verbondenheid

Het is een benadering die religie (in ruime zin, d.w.z. zowel theïstische als niet-theïstische levensbeschouwingen) niet terugdringt naar het (moderne) domein van de privésfeer (optie 1), maar die haar net een publieke functie toebedeelt in onze zoektocht naar het antwoord op de vraag naar wie wij zijn, wie de andere(n) zijn, hoe wij samenleven, wat onze plaats in de wereld is, enz. De vraag naar wie wij of de andere(n) zijn, is hier geen vraag naar identiteit in een klassiek sociologische zin: tot welke levensbeschouwelijke groep behoor ik en met welke waarden en normen dien ik me derhalve te identificeren (optie 2)? Het is een vraag die peilt naar degene(n) met wie ik mij verbind: met wie of wat ben ik verbonden? (cf. 6.3.2.2.5.4.).

Het zijn ook niet de verschillende (levensbeschouwelijke) visies van de leerlingen *op* het leven of de werkelijkheid die centraal staan, maar de werkelijkheid zelf en onze relatie ermee. De werkelijkheid waarvan wij samen met tal van andere menselijke en niet-menselijke actoren deel uitmaken en die ons oproept om als studiegemeenschap te onderzoeken op welke manier wij kunnen samenleven, op welke wijze wij de wereld kunnen vormgeven en tot ons gezamenlijke 'huis' kunnen maken en welke rol religies hierbij spelen. Het is een van de vragen die aan de basis lag van Latours AIME-project ('How do we compose a common world?'; cf. 6.4.3.0.2.); het is tevens de ondertitel van paus Franciscus' encycliek *Laudato si'*: 'Over de zorg voor het gemeenschappelijk huis'.

Deze zoektocht heeft noch als vertrekpunt noch als eindpunt een overkoepelend betekenisgevend kader dat definitieve antwoorden aanreikt op onze bestaansvragen. Het antwoord op deze vraag kan nooit definitief verworven zijn, maar moet steeds opnieuw zorgvuldig worden bekeken met consideratie voor de concrete, levende werkelijkheid (6.4.2.2.2.). Latour wees er al met Serres op dat religie het tegenovergestelde is van onverschilligheid (5.6.3.3.5.); ook paus Franciscus (2015) stelt dat "[n]iets in deze wereld ons onverschillig mag laten" (p. 7). Religie is er dus eerder op gericht dat we een gevoeligheid en aandacht ontwikkelen voor wat andere(n) nodig hebben, dat we menselijke en niet-menselijke actoren opnieuw een tegenwoordigheid geven (5.6.3.4.2.).

De leraar is dan ook niet een figuur die definitieve antwoorden geeft of een levensbeschouwelijke visie oplegt, maar iemand die samen met zijn leerlingen de werkelijkheid en onze relatie ermee in al haar aspecten bestudeert, dus ook in levensbeschouwelijk opzicht. De werkelijkheid en onze levensbeschouwelijke verhouding ermee wordt als een gemeenschappelijke zaak 'op tafel gelegd' (4.3.2.4.). De leraar legt haar als een vraagstuk op

tafel opdat men er opnieuw (*reprise*) naar zou kunnen kijken. Hij heeft de waarheid hierover dus niet in pacht, maar presenteert haar als een vraagstuk opdat de nieuwe generatie, de leerlingen, er opnieuw vorm aan kunnen geven. Hij probeert door vragen, opdrachten en activiteiten de religieuze en morele *modes of existence* tot 'zeggen-schap', tot spreken laten komen opdat ze de leerlingen zouden beginnen 'aan te spreken' (cf. Claes: 4.3.5.3.).

Het is dus niet zozeer een (moderne) dialoog die gevoerd wordt tussen leerlingen onderling over verschillende levensbeschouwelijke zienswijzes over de werkelijkheid met de leerkracht als coach om de dialoog in goede banen te leiden. Het is de werkelijkheid die als 'gemeenschappelijke referent' centraal staat, waaromheen we – leerlingen en leerkrachten – staan om de religieuze verhouding tot de werkelijkheid te bestuderen. De leerkracht stelt vragen, geeft opdrachten, bedenkt activiteiten, voorziet materiaal die met meer aandacht doen kijken naar, doen ervaren en doen nadenken over deze religieuze verhouding, organiseert het gesprek hierover. Ik zet 'dialoog' hier af tegen 'gesprek' of 'conversatie'. Dialoog krijgt hierbij meer de lading van uiteenlopende visies (< Grieks, διά-, uiteen; λόγος, woord) die over de werkelijkheid of levensbeschouwelijke visies worden uitgewisseld. Conversatie duidt er meer op dat men gezamenlijk betrokken is op de wijze waarop religies een bepaalde verhouding creëren t.a.v. de werkelijkheid, dat men er zich mee *inlaat* (< Latijn, *com-*, samen; *versari*, zich bewegen, zich bevinden, zich bezighouden met, betrokken zijn in). Vorming is immers niet alleen een aangelegenheid van kennisvermeerdering of een uitwisselen van visies over verschillende levensbeschouwelijke zienswijze op de werkelijkheid, maar ook een kwestie van aandacht en verwondering voor wat er zich *in* deze levensbeschouwelijke *modes of existence* afspeelt. Levensbeschouwelijke vorming is dus niet in de eerste plaats een kwestie van kennisverwerving (over religieuze feiten en fenomenen).

In de conversatie die hierover in verschillende vormen (cf. *infra*) gevoerd wordt, staat dus niet *mijn* wereld en mijn levensbeschouwelijke visie op de werkelijkheid centraal, maar *onze* wereld, die wij met elkaar delen en de wijze waarop levensbeschouwelijke tradities op een bepaalde wijze een verhouding tot de wereld bewerkstellingen. Dit wil uiteraard niet zeggen dat er in het gesprek enkel eensluidende stemmen moeten te horen zijn of dat de les moet uitmonden in een gezamenlijk antwoord dat de zaak definitief beslecht. Verre van, de houding die bij vorming hoort, is eerder een soort van "bevrijdingspedagogie" (Claes), waarbij de leerstof wordt getoond in haar oneindige mogelijkheden waardoor de werkelijkheid in al haar facetten en dimensies en tegelijkertijd de leerlingen bevrijd worden tot groei. Goed onderwijs geeft *verschiet*, zo poneert Claes (4.3.2.3.), dit is bij levensbeschouwelijk onderwijs niet anders. We zullen ons dus eerder telkens opnieuw afvragen of iets wel zo is, of we het niet bij het verkeerde eind hebben, of we wel nauwgezet genoeg hebben gekeken en nagedacht, of we met alles hebben rekening gehouden, of de levensbeschouwelijke 'waarheid' toch niet anders in elkaar zit... "[Goed

onderwijs]⁶⁶² leeft niet van bezit of verovering, maar van het eindeloze uitzicht en zij cultiveert de eindeloosheid van dat uitzicht”, zo stelt Verhoeven (1999, p. 10).

7.1.2.2. *Niet over religies spreken, maar het religieuze spreken bestuderen*

De aanpak die ik bepleit, benadert levensbeschouwingen niet als een statische overdracht van onbetwifelbare (geloofs)waarheden, een ethisch systeem of morele richtlijnen die vervolgens door de leerlingen moeten worden toegepast. Als antwoord op het gevoel van malaise dat sommigen hebben bij bepaalde evoluties in de samenleving – een narcistisch, nihilistisch klimaat, sociale en morele erosie – horen we soms de roep om leerlingen opnieuw normen en waarden mee te geven in opvoeding en onderwijs. Overgeleverd aan ‘desoriëntatie’ (Taylor, 1989; cf. 5.6.1.1.) en ‘onoverzichtelijkheid’ (Habermas, 1989) pleiten sommigen ervoor om leerlingen morele principes mee te geven die ze als houvast kunnen gebruiken: we moeten ze opnieuw beoordelingsmaatstaven en -criteria meegeven aan de hand waarvan ze situaties kunnen evalueren. Maar “[h]ebben de onverschilligheid en het onvermogen goed van kwaad te onderscheiden daadwerkelijk te maken . . . met het feit dat er geen gedeelde waarden en normen meer zouden zijn?”, zo vraagt Jan Masschelein (1996a, p. 290) zich terecht af. Levensbeschouwelijke vorming komt niet zozeer neer op het doorgeven van bijvoorbeeld christelijke waarden en een dito wereldbeeld die leerlingen later als oordeelbasis moeten gebruiken. Dit beweren zou getuigen van een moralistische houding. [MOR] is echter het uitstellen van het al te snelle en makkelijke oordeel. Evenmin komt dit overeen met [REL]: het religieuze woord heeft immers nood aan *reprise*, moet steeds *opnieuw* worden hernomen en geïnterpreteerd, het volstaat niet om het als zodanig door te geven, het moet ‘tot leven’ worden gewekt (cf. 5.6.3.5.2.2.3.), opdat het – misschien – een transformerende kracht zou kunnen bekomen. Over de Bergrede schrijft Kořakowski bijvoorbeeld:

De Bergrede is niet een morele ‘code’ of wet . . . het woord van God . . . verschaft ons niet eenvoudigweg een dwingende waarheid, zoals die van een propositie waarvan we de waarheid hebben vastgesteld na er het onweerlegbare bewijs voor te hebben gevonden: het verschaft de kracht die onze ziel verandert en deze toebereidt om een bepaalde levensweg te volgen . . . De Bergrede is niet . . . een ethisch ‘systeem’.
(Kořakowski, 2015, p. 75)

Het is niet zo dat normen en waarden niet ter sprake zouden kunnen worden gebracht, maar wel dat dit op een specifieke manier gebeurt. Teksten uit levensbeschouwelijke tradities zijn immers niet zomaar theoretisch-filosofische traktaten, maar veelal gebonden aan een concrete

⁶⁶² Verhoeven spreekt hier over de wijsbegeerte, maar zijn uitspraak is evenzeer geldig voor de filosofische houding die bij goed onderwijs hoort, lijkt me.

realiteit. Ze zijn het poëtisch-mythische relaas van een religieus-existentiële zoektocht. Net het narratieve en poëtisch-reflectieve karakter van deze teksten linkt hen aan een bepaalde concrete situatie zonder dat de betekenis ervan enkel hieraan gebonden is: net dit geïncarneerde karakter zorgt ervoor dat ze niet als zodanig universeel transposeerbaar zijn naar andere situaties, maar dat ze vanuit elke concrete situatie opnieuw moeten worden geïnterpreteerd en tot nieuw leven moeten worden gewekt. Ze geven eerder aanleiding tot reflecties over de wereld, onze geschiedenis en toekomst, de betekenis van ons bestaan... en wie weet tot een transformerende bron waaruit we kunnen putten. Kunnen, want net zoals leerlingen uiteindelijk zichzelf vormen (cf. 6.3.2.2.1.), ligt het niet binnen het bereik noch binnen de doelstelling van de school om dit te bepalen. Wel willen we leerlingen hiervoor toerusten, opdat ze een manier van kijken en reflecteren ontwikkelen, een taal kunnen verwerven die de religieuze *mode of existence* in acht neemt.

7.1.2.3.Spreken vanuit tradities en het ontgrendelen ervan

Tradities komen niet omwille van zichzelf aan bod, omdat zij als zodanig in stand moeten worden gehouden. De school, zo hebben we gezien, is immers een vrijplaats (cf. fundament 1, 4.3.1.4.). Ze staat niet ten dienste van externe belanghebbenden, zoals de levensbeschouwelijke instanties. Ze is er niet op gericht om nieuwe zieltjes in te lijven bij de eigen levensbeschouwelijke kudde. Alhoewel een soort ‘catechetische’ invulling in principe mogelijk zou zijn bij de levensbeschouwelijk meer homogeen samengestelde klassen van het officieel onderwijs, staat deze vorm van socialiserend onderwijs haaks op de school. De school is er niet op gericht om leerlingen op te nemen in een bepaalde levensbeschouwelijke orde. Het doel van levensbeschouwelijk onderwijs is dan ook niet om leerlingen een vaststaand moreel kader en een set voorschriften mee te geven over de vraag hoe te leven volgens een bepaald levensbeschouwelijk (religieus of seculier) ideaal. Leerlingen zitten niet in de eerste plaats in de klas als representanten van een bepaalde levensbeschouwelijke overtuiging, maar primair als leerlingen die zich levensbeschouwelijk vormen. Dit houdt in dat ze inzicht krijgen in de religieuze en morele *modes of existence*: wat zij teweegbrengen, welke verhouding ze creëren tot de werkelijkheid, wat eigen is aan *religious beings*, wat de *felicity conditions* zijn van het religieuze spreken, welke *category mistakes* men kan maken enz.

We hebben de school getypeerd als een “tussenruimte”, een transfergebied tussen gezin en samenleving. Volgens Arendt behoort de school tot de sociale sfeer, die zij op gelijkaardige wijze omschrijft als een overgangsgebied tussen het private en het publieke domein. Dit komt in zekere zin overeen met de juridische vrijheid van onderwijs. Enerzijds hebben mensen in het sociale domein het recht op vrijheid van vereniging (Arendt, 1959a), wat correspondeert met de actieve vrijheid van onderwijs; anderzijds hebben mensen volgens haar het recht om te beslissen tot welke groep ze willen behoren, een recht dat resoneert in de passieve vrijheid van

onderwijs. Het is echter van belang te onderstrepen dat de school een institutie is die weliswaar in het verlengde ligt van het gezin, maar zich hiervan ook onderscheidt. Onderwijs moet er immers voor zorgen dat jongeren op hun beurt de wereld kunnen vernieuwen (Arendt, 1994, p. 120). Hiertoe, zo stelt Masschelein, moet de leerstof ontgrendeld worden, d.w.z. losgemaakt van de visie en de interpretatie die er doorgaans aan gegeven wordt (bijvoorbeeld binnen het gezinsverband). Deze pedagogische vrijheid gaat verder dan de juridische actieve vrijheid van bijvoorbeeld levensbeschouwelijke instanties om onderwijs in te richten volgens een eigen levensbeschouwelijk-pedagogische project én verder dan de passieve vrijheid van ouders om een school te kiezen waarvan de visie aansluit bij hun eigen levensbeschouwelijke overtuigingen. Naast juridische vrijheid die er is voor onderwijs, is er immers ook de pedagogische vrijheid die mogelijk wordt gemaakt *door* onderwijs (Wouters, Geerinck & Lievens, 2017, p. 127; Geerinck & Wouters, 2018, pp. 12-23). De school claimt vanuit deze pedagogische vrijheid een vrijheid die gericht is op het vernieuwende potentieel van het kind en de wereld. We hebben de school in dit opzicht omschreven als een specifieke “chronotoop” (Masschelein) waarin jongeren zich voorbereiden, zich in vorm brengen, ook levensbeschouwelijk. Vanuit schools perspectief kan de traditie dus niet als een kant-en-klaar pakketje van denkbeelden, waarden en normen van generatie op generatie worden doorgegeven. De school conserveert en emancipeert, zo hebben we haar onder andere omschreven (4.3.5.4.). De school, en in het bijzonder de leraar, treedt hierbij op als een bemiddelaar: ze laat de nieuwe generatie thuiskomen (‘domestication’, Meirieu) in een wereld die reeds voor haar bestond, maar op zo’n manier dat de nieuwe generatie er ook op eigen wijze vorm aan kan geven. Welke pedagogische vormen hierbij kunnen horen, zal ik verderop bespreken.

7.1.2.4. Een kritische omgang met tradities vanuit [REL] en [MOR]

Een (te) sterke nadruk op één welbepaalde levensbeschouwelijke traditie zou volgens critici tot minder openheid en meer fanatisme, radicalisering en intolerantie kunnen leiden. Zowel Latour als Taylor erkennen het gevaar dat er schuilt in religie; niet alleen religie, maar ook in andere, seculiere of atheïstische overtuigingen waarbij men zich openstelt voor krachtige idealen. Taylor wijst er echter op (2007, p.769) dat degenen die in de God van de Bijbel geloven er vaak op wijzen hoe weinig ze van Hem weten, hoe onvolkomen ze Hem begrijpen. Fanatici vergeten dit vaak en vallen terug in een andere *bubble*, geheel overtuigd van hun eigen onwrikbare waarheden. Het is gevaarlijk als we onze desoriëntatie proberen te beteugelen door schijnbare zekerheden en vervolgens trachten die zekerheden te bevestigen door de eigen onzekerheden en verwarring te projecteren op de ander, een vijand. Zij klampen zich vast aan een ‘afgod’, om het met een oudtestamentisch begrip te formuleren, maar zo waarschuwt Taylor (2007a): “Idolatry breeds violence” (p. 769). Is het niet net de taak van een school om ook op

levensbeschouwelijke vlak het verschiert op openheid te creëren? Gaat men radicalisering en indoctrinatie niet net tegen door te wijzen op ons onvolmaakte begrip van God (of andere 'religieuze' figuren/denkbeelden) en op de snelheid waarmee we soms (religieuze of seculiere) 'afgoden' vereren i.p.v. te blijven zoeken?

Elke vorm van absoluut gezag bestempelt Taylor als een gevaarlijke illusie of het nu om de paus, de Bijbel of de leer van een seculiere ideologie gaat. Een variant hierop is de rigiditeit en eenzijdigheid waarmee religieuze hervormingsbewegingen en seculiere revoluties vaak gepaard gaan. Ook een traditie is niet iets wat we klakkeloos moeten overnemen en als zodanig moeten volgen, al kan zij ons wel bepaalde ijkpunten aanreiken waarmee we het geloof vandaag op eigen wijze gestalte kunnen geven. Een traditie is op die wijze op te vatten als een immer voortdurende zoektocht naar manieren om het geloof vorm te geven in "a conversation that ranges over the whole of the last 20 centuries (and even in some ways before)" (Taylor, 2007a, p. 754). Een traditie bestaat net uit een spectrum aan complementaire gestaltes en stemmen die met elkaar in gesprek zijn, die elkaar tegenspreken of aanvullen; een gesprek dat teniet wordt gedaan door het absolute geloof in de eigen waarheid. In dit verband zegt Taylor (2007a) over de Kerk: "the Church, as a communion of different peoples and ages, in mutual understanding and enrichment, is damaged, limited, and divided by an unfounded total belief in one's own truth, which really better deserves the name of heresy" (p. 755).

Bovendien is het eigen aan heel wat spirituele tradities dat er losgekomen wordt van een identiteit die bepaald was door afkomst of die was meegegeven vanuit een bepaalde historische gemeenschap. Als voorbeelden geeft Taylor (1989, p. 37) de psalmen, de geschriften van de profeten waarin we worden aangesproken door mensen die de hoon van anderen doorstonden om de boodschap van God te kunnen openbaren, of Socrates die standpunten innam die ingingen tegen andere intellectuelen (sofisten) en de opinie van vooraanstaande Atheners. Maar, zo benadrukt Taylor, ook al strijken zij tegen de haren in, ook al varen zij een eigen, onafhankelijke koers, zij blijven zich in een netwerk van gesprek ('inescapable framework') bevinden, dat evenwel door hun toedoen soms aanzienlijk andere vormen kan aannemen.

Het gaat met andere woorden om een omgang met de traditie die eerder dan antwoorden te presenteren, vragen opwerpt (cf. 6.4.2.2.5.2.). Dergelijke benadering komt enerzijds meer tegemoet aan de levensbeschouwelijke *mode of existence* (cf. 5.6.3.7.3.3.) en anderzijds sluit ze ook meer aan bij het eigen karakter van schoolse vorming: "De opvoeding geeft, juist als zij vorming wil zijn, de geschiedenis uit handen aan een volgende generatie. Op die manier zet zij de menselijke identiteit op het spel in plaats van de continuïteit ervan als iets vanzelfsprekends te garanderen" (Verhoeven, 1980, p. 20).

7.2. Wat vormt leerlingen levensbeschouwelijk?

Wilhelm meets Alexander von Humboldt

De broers Wilhelm en Alexander von Humboldt zouden elkeen als representanten van een bepaald domein binnen de moderne Constitutie kunnen worden gezien. Wilhelm, de oudste Von Humboldt, was filosoof en taalwetenschapper. Toen hij in dienst was van het Pruisische ministerie van Onderwijs ontwierp hij een nieuwe organisatie voor het onderwijs in de geest van het zogenaamde Weimar humanisme (Vanheste, 2008). Zijn vormingsideaal is bekend geworden als het 'Bildungsideaal'. Zijn twee jaar jongere broer Alexander was een ontdekkingsreiziger en natuurvorser. Waar Wilhelm model zou kunnen staan voor cultuur, boeken en de geest, zou Alexander dit kunnen zijn voor de natuur en de directe ervaring.

Mutatis mutandis zal men de opvattingen van Taylor spontaan eerder aan de kant van Wilhelm situeren en de ideeën van Latour aan Alexanders kant. Net zoals de broers niet zomaar voor één gat te vangen zijn⁶⁶³, zijn er in de loop van deze studie toch meer raakvlakken tussen beide denkers en werelden aan de oppervlakte gekomen dan aanvankelijk gedacht. Beiden, Latour en Taylor, kanten zich immers tegen de moderne opsplitsing van tal van domeinen: lichaam-geest, mens-wereld, natuur-cultuur... Wat in deze studie misschien nog al te zeer apart werd behandeld en besproken – omwille van de structurele helderheid van mijn betoog – blijkt in werkelijkheid wellicht meer verbonden te zijn en elkaar vaker te doorkruisen dan op het eerste gezicht lijkt.

In wat volgt, zal ik betogen dat niet alleen datgene wat traditioneel tot het levensbeschouwelijke domein wordt gerekend (bv. riten, symbolen, religieuze teksten), een levensbeschouwelijk vormende waarde heeft, maar dat dit ook daarbuiten kan worden gevonden. Met andere woorden, ook elementen buiten het klassieke levensbeschouwelijke domein hebben hierdoor een plaats binnen het levensbeschouwelijke vak of – omgekeerd – heeft de levensbeschouwelijke *mode of existence* misschien ook wel een plaats in andere vakken of de

⁶⁶³ Zo is het verwijft dat Wilhelm een eenzijdige intellectuele ontwikkeling voorstond, ongegrond. Voor hem waren er drie wezenlijke menselijke vermogens: het vermogen tot fysieke beweging, tot zintuigelijke gewaarwording en tot rationeel denken. Het onderwijs moest deze drie vermogens tot ontwikkeling brengen (Lechner, 2003, p. 123). Alexander op zijn beurt was ervan overtuigd dat je aan boeken alleen niet genoeg hebt als wetenschapper. Daarom trok hij erop uit om de natuur te voelen en ervaren om haar werkelijk te begrijpen. Hierbij vulde hij zijn nauwgezette observaties en metingen aan met reisverslagen, poëtische beschouwingen en gedetailleerde illustraties. Hij combineerde het systematische, objectiverende oog van de wetenschapper met dat van een schilder en de sensibele van een dichter (Wulf, 2016). Kennis moet worden gedeeld, zo stelden beide broers, en voor iedereen toegankelijk worden gemaakt. In het uitwisselen van kennis, het samenkomen van verschillende disciplines en een verscheidenheid aan opvattingen lag volgens hen de weg naar nieuwe en grotere ontdekkingen.

schoolwerking (cf. het pedagogisch project van een school⁶⁶⁴) in het algemeen. Voorwaarde is wel dat dit ook zo kenbaar wordt gemaakt: dat men een gedicht bijvoorbeeld niet alleen literair(-historisch) gaat lezen, maar ook vanuit moreel of religieus perspectief. Ik zal deze idee verderop concreter maken.

7.2.1. Inleiding: een veranderende kosmologie

Het tijdperk van het antropoceen noopt ons ertoe om onze Aarde te herontdekken en een project op poten te zetten waarin we op zoek gaan hoe we samen met alle entiteiten die de wereld bevolken, kunnen leven op deze planeet en hoe we geleidelijk kunnen werken aan een gemeenschappelijke wereld (Latour, 2016b). Van veel zaken zijn we ons echter niet (meer) bewust, aan veel dingen gaan we achteloos voorbij, uit gewoonte, omdat we opgeslorpt worden door andere besognes, omdat het te veel moeite kost om erbij te stil staan, omdat we het gevoel hebben dat we er toch niets aan kunnen doen, omdat we nooit geleerd hebben om er aandacht aan te schenken, omdat ons nooit gevraagd is om er aandacht voor te hebben, omdat – ach – het altijd al zo geweest is en altijd zo zal zijn... Latour heeft er in zijn analyse van de Moderne Constitutie reeds op gewezen dat niet-menselijke entiteiten vaak slechts fungeerden als middelen of decorstukken tegen de achtergrond van de menselijke geschiedenis. In het Nieuwe Klimaatregime waarin we ons bevinden, roeren deze entiteiten zich echter, ze manifesteren zich als “een *actor* die weerstand biedt”, als een “zich opdringende *aanwezigheid*, die alle andere betrokken actoren voelen”, zo stelt Latour in een interview met de *Ambassade van de Noordzee* (Burgers et al., 2020, p. 15 en p. 17). We moeten de stem van diegene(n) die zolang genegeerd zijn – zeeën, rivieren, wouden, dieren, maar ook armen, migranten... “de schreeuw van de aarde én van de armen” (Franciscus) - opnieuw leren horen. We moeten hen leren zien en leren kijken en luisteren naar wat ze ons te vertellen hebben.

Voor Latour bestaan er verschillende *regimes of enunciation* (Latour, 1999; cf. 5.1.2.), wijzen om over de werkelijkheid te spreken overeenkomstig de verschillende bestaanswijzen waarop de dingen kunnen bestaan. Herhaaldelijk heeft hij gewezen op *category mistakes*, het feit dat we de verkeerde ‘sleutel’ (*key*) hanteren bij het interpreteren van bepaalde uitspraken. Maar tegelijkertijd wijst hij ook op de waarde die elk van deze *regimes of enunciation* hebben; voor Latour maakt de ontmoeting van verschillende *regimes of enunciation* het mogelijk een gemeenschappelijke wereld samen te stellen, met behoud van de verscheidenheid die nodig is voor de rijkdom van de wereld. Als elk vakgebied of elke cultuur als het ware zijn eigen waarheid kan hebben, dan is dat niet vanwege een meningsverschil over de wereld zelf, maar omdat ieder er op zijn eigen manier over kan spreken om bepaalde aspecten te onderstrepen of verbanden

⁶⁶⁴ Het pedagogisch project vormt de levensbeschouwelijke of filosofische basis voor het onderwijs in scholen (<https://onderwijs.vlaanderen.be/nl/schoolvakanties/structuur/het-pedagogisch-project-van-een-school>).

aan het licht te brengen tussen dingen die belangrijk lijken (Basque & Bencherki, 2018). “Il est important que le théâtre, la musique et la danse, les conférences, les petites formes, les débats et les rencontres, entrent en résonance et construisent une sensibilité commune, ce qu’on appelle la culture. Favorisons les interférences !”, zo roept Latour ons op (Enjalbert, 2013).

Religies/levensbeschouwingen kunnen op dat vlak (terug) een publieke rol spelen – *le Dieu barré* (5.4.2.2.) kan opnieuw een plek innemen op het speelveld - omdat ze op een bepaalde wijze, doorheen bepaalde *modes of existence*, actoren uit de wereld ter sprake brengen en (opnieuw) aanwezig stellen: “[L]earning to redirect attention is religion itself” (Latour, 2013b, p. 300). [REL] en [MOR] maken de dingen op een specifieke wijze publiek, roepen hen op een bepaalde manier tot leven. Ze brengen een extra laag aan in het ‘ding’-karakter van de verschillende menselijke en niet-menselijke actoren in de wereld (cf. 5.5.3.2.) en dragen er op die manier toe bij om hen als *matters of concern* te benaderen, als actoren die een appel op ons doen opdat we verantwoordelijkheid zouden opnemen voor hun existentie. Latours vergelijking van [REL] met het liefdesdiscours leerde ons immers dat religie personen/dingen opnieuw tegenwoordig stelt in elkaars aanwezigheid, opnieuw ‘re-presenteert’ (5.6.3.4.2.). Religie heeft in die zin vooral een transformatorische waarde (5.6.3.3.): menselijke en niet-menselijke actoren maken een relationele transformatie door, ze worden opnieuw opgenomen in het netwerk (van agape), ze houden op louter objecten of een *quantité négligeable* te zijn en krijgen een unieke, onvervreembare presentie (5.6.3.5.3.5.). [REL] is erop gericht om partners/actoren terug in elkaars aanwezigheid te brengen, om een (ver)nieuw(d)e configuratie (van agape) te creëren. De schepping is immers niet af (cf. 5.6.3.5.2.), de werkelijkheid *verwerkelijk* zich nog altijd, ze is nog steeds ‘in arbeid’ (cf. 4.3.2.3.). Op welke wijze is een open vraag, die elke generatie zich opnieuw stelt, maar binnen dit collectieve experiment (Latour, 2005) is een rol voor religies weggelegd. Religieus zijn, zo benadrukt Latour (cf. 5.6.3.7.2.4.), betekent immers dat men gevoelig wordt voor datgene wat voor andere(n) van belang is, een belangrijke eigenschap in de diplomatieke onderhandelingen over de wijze waarop wij met andere(n) samenleven. Het is misschien net het inherent kritische karakter van [REL] (cf. 5.6.3.7.3.3.) - samen met [MOR] - dat ons behoedt voor het gevaar van absolute waarheidsclaims, voor het risico dat iets of iemand een prerogatief voor zich opeist.

In verschillende teksten⁶⁶⁵ *hernieuwt* Latour de christelijke boodschap in het licht van het nieuwe Regime waarin we ons bevinden. Hij herdenkt concepten als de naastenliefde, de apocalyps en de eschatologie. Zo stelt Latour in een recente lezing dat de veranderingen waarmee onze kosmologische denkbeelden worden geconfronteerd, er ons ook toe aanzetten om de inhoud en de vorm van de christelijke boodschap te vernieuwen. We zijn immers overgegaan van een mechanisch-rekenend, Galileïsch model naar een model waarin levende organismen (bv. virussen, bacteriën) ook het wereldtoneel bezetten. Het zijn organismen die in

⁶⁶⁵ Een aantal van deze teksten, waarnaar ik in deze studie ook al heb verwezen, zijn gebundeld in een boek (Latour, 2022b) met een voorwoord van Frédéric Louzeau.

staat zijn om hun bestaanscondities aan te passen en voortdurend te muteren, die maatschappijen ertoe aanzetten om hun gedrag te veranderen enz. :

The Galilean tradition of an earth moving through infinite space is now replaced with an earth that 'is moved', in every sense of the word, an earth that reacts to the actions of those particular living things called humans beings, and that raises the existential question of whether or not these humans will be able to maintain the conditions of its habitability. (Latour, 2021a, p. 2)

De grenzen die het autonome, moderne individu tussen verschillende domeinen, tussen zichzelf en de wereld had aangebracht, zijn gebarsten. De moderne orde waaraan we *geloof* hechtten, het traditionele spatio-temporele kader is gebroken. Wat betekent deze discontinuïteit voor de *religious beings* die Latour omschrijft als *presence-bearers*, wezens die in staat zijn om mensen/actoren te transformeren en terug tegenwoordig te stellen? "[T]he act of faith demands that we convert those we are addressing, that we become their neighbour", stelt Latour (2021a, p. 3). Net zoals Taylor refereert hij hier naar het verhaal van de barmhartige Samaritaan (en aan Illich in wiens werk deze vertelling centraal staat). In dit verhaal wordt de vraag naar wie onze 'naaste' is gesteld: wie komt op de eerste plaats, wie gaat voor? Door de bank genomen is dit iemand van de eigen kliek, de geloofs-, volks- of soortgenoot. In de joods-christelijke traditie wordt net deze liefde voor de 'naaste' als de meest nabije of op ons gelijkende opengebroken. In het verhaal lopen eerst twee hooggeplaatste Joden (een priester en een leviet) langs het slachtoffer van een geweldsmisdrijf, ze laten hem links liggen, ze zijn ongevoelig voor de nood waarin hij verkeert; anders reageert later een Samaritaan (een destijds door de Joden geminacht volk), hij ontfermt zich wel over de vreemdeling.

[T]he Good Samaritan becomes the neighbour of the wounded man who has been left behind by the priests, and it is in this very act that lies the truth of the interaction; not in the matter of ethnicity or adherence to any worldview. Becoming the neighbour of the wounded man, without hesitation and without worrying about his own urgent affairs, defines the situation and consequently breaks the spatio-temporal framework in which the other three protagonists, as well as the Samaritan, are situated. (Latour, 2021a, p. 3)

De Samaritaan en de gewonde man hebben niets met elkaar gemeen - volgens de gangbare opvattingen behoren ze tot verschillende clans – behalve de act van zorg en ontferming die hen bindt, niettegenstaande het gebruikelijke onderscheid dat tussen hen wordt aangebracht. Het nieuwe regime waarin wij verkeren, waarin de Aarde zich bevindt, waarin verschillende actoren met elkaar vervlochten zijn, noopt ons ertoe om zorg op te nemen voor elkaar, diverse actoren, ondanks de grenzen die er gewoonlijk - volgens het oude, moderne, Galileïsche regime - tussen ons getrokken worden:

Today, ecology is no longer a matter of Nature at all, but of caring for the beings on which we depend and which depend on us, and whose destiny is not regulated in

advance by any higher Law. The incarnation immerses us in a story of intermingling with the living beings whose salvation now depends in part on the acts of charity that we can perform. (Latour, 2021a, p. 8)

Het Bijbelse verhaal stelt de kwestie van grenzen⁶⁶⁶, van omgaan met de/het vreemde aan de orde⁶⁶⁷. Latour herinterpreteert centrale christelijke denkbeelden op een integrale manier. Ik wil hiermee aangeven dat hij ideeën als verlossing en incarnatie niet alleen ziet als een kwestie die enkel mensen aangaat, maar de hele schepping. Het antropoceen heeft het kosmologische kader immers danig gewijzigd: we kunnen de Aarde niet langer van buitenaf bekijken (zoals Galilei), maar moeten haar van binnenuit exploreren. Dan zien we een leefgebied van slechts enkele kilometers dik (de zogenaamde *critical zones*, zie Latour & Weibel, 2020) dat wordt voortgebracht en in stand gehouden door allerlei entiteiten, die voor hun voortbestaan afhankelijk zijn van elkaar.

Hors de cette toute petite peau, pas de vie, pas d'incarnation, pas de salut. (Breitwiller et al., 2021, p. 199)

Si la puissance de la Résurrection est destinée à saisir tout homme et tout ce qu'il est, à le délivrer de la mort, à le sanctifier, à le faire passer "en Dieu", elle l'est également pour tous les êtres avec qui, par qui et pour qui les hommes se maintiennent et sont maintenus dans l'existence. (Breitwiller et al., 2021, p. 200)

Theologische concepties die religie reduceren tot het redden van onze individuele zielen (cf. 5.6.3.6.2.2.), zijn abuis. Als elke mens uiteindelijk rekenschap zal moeten afleggen voor God (Romeinen 14:12 ; Hebreeën 4:13), zal het steeds volgens het criterium van de *liefde voor onze naasten* zijn, zo stellen Breitwiller, Latour en Louzeau (2021, p. 200).

Zorgt dat jij niemand iets schuldig zijt. Uw enige schuld blijve de onderlinge liefde. Wie zijn naaste bemint, heeft de wet vervuld. Want de geboden: *gij zult niet echtbreken, niet doden, niet stelen, niet begeren*, en alle andere kan men samenvatten in dit ene

⁶⁶⁶ Deze kwestie wordt uiteraard niet alleen door [REL] en [MOR] aangekaart; ook de aardsysteemwetenschappen stellen dit – uiteraard via een andere mode of existence, [REF] – eveneens in vraag. In levensbeschouwelijke vorming worden metafysisch-levensbeschouwelijke vragen volgens hun eigen waarheidscondities onderzocht.

⁶⁶⁷ Genesis (1:26) wordt vaak gezien als medeoorzaak van de huidige milieucrisis omdat van de mens wordt gezegd dat hij zal heersen over de natuur. Duyndam en Poorthuis (2003) wijzen er echter op dat de Bijbel geen antropocentrisme kent zoals het moderne westerse denken; zowel het woord 'natuur' als het woord 'milieu' zijn vreemd aan de Bijbel, die eerder spreekt over de schepping en de schepselen: "Voorafgaand aan de subject-objectrelatie die mens en wereld scheidt, treft de mens zich aan als toebehoren aan diezelfde wereld" (p. 140). Zo is de zevende dag van de schepping de dag waarop mens én dier op adem kunnen komen (Exodus 20:10). De sabbat, de dag waarop gerust en genoten wordt, is met andere woorden geen specifiek menselijke activiteit, maar behelst heel de schepping waaraan de mens als schepsel ook deel heeft.

woord: *Bemin uw naaste als uzelf*. De liefde berokkent de naaste geen enkel kwaad. Liefde vervult de gehele wet. (Romeinen 13:8-10)

Door het nieuwe kosmologische kader waarin we ons bevinden, moeten we de vraag naar onze naaste(n), onze zusters en broeders hernemen (*reprise*). In het licht hiervan herinterpreteren Breitwiller, Latour en Louzeau de vraag die God aan Kaïn stelt: ‘Waar is uw broer Abel?’ (Genesis 4:9). Ten eerste merken zij op dat het niet zozeer een vraag is naar de plaats waar Abel zich bevindt – God weet heel goed waar hij is: ‘Hoor, het bloed van uw broer roept uit de grond tot mij!’ Genesis 4:10); zo weet Hij ook waar Adam is als Hij na de zondeval aan hem vraagt waar hij is (Genesis 3:9). Het is eerder een vraag naar verantwoording en verantwoordelijkheid (‘Waarom ben je daar? Waarom verberg je je voor mij? Kom uit je schuilplaats!’). Ten tweede stellen ze dat we ook moeten nagaan wie onze broeders en zusters, onze naasten precies zijn wanneer God ons de vraag stelt of we onze naasten hebben bemind. In het gewijzigde kosmologische regime waarin we ons bevinden, zullen we het antwoord moeten uitbreiden naar alle wezens waarmee wij de Aarde delen, zo luidt hun conclusie: “A l’heure de l’Anthropocène, l’amour du prochain implique ainsi de multiplier les attachements avec des humains et des non-humains, de recevoir avec gratitude et respect les conditions d’habitabilité de son existence, et de travailler à les maintenir pour d’autres” (Breitwiller et al., 2021, p. 201)⁶⁶⁸. We zullen voor de Rechter staan in aanwezigheid van een ontelbare massa menselijke en niet-menselijke wezens die met ons in een weefsel van talrijke relaties in wisselwerking zijn getreden, waaraan wij ons bestaan hebben te danken en die ons als ‘persoon’⁶⁶⁹ hebben gevormd. Dit houdt in dat we

⁶⁶⁸ Verschillende keren in deze studie heb ik al verwezen naar de encycliek *Laudato si* waarin Franciscus een soortgelijke gedachte naar voren schuift (zie bv. 5.6.3.6.3. en 6.4.2.2.2.4.). We zitten allemaal in hetzelfde schuitje: de klimaatkwestie is ook een sociaal-economische kwestie. Er zijn reeds verschillende studies voorhanden die laten zien dat klimaatverandering en ongelijkheid sterk met elkaar verbonden zijn zowel op mondiaal niveau als tussen verschillende groepen binnen landen (bv. Vanhille et al., 2019; Van Lancker & Otto, 2022). Zo zijn de gevolgen van klimaatverandering sterker voelbaar voor sommige bevolkingsgroepen dan voor andere; nu al kwetsbare groepen dreigen het hardst te worden getroffen. Daarnaast zijn de mogelijkheden van deze personen om zich te beschermen beperkter. Tot slot laat de financiële impact van het klimaatbeleid zich in ongelijke mate voelen. Zo kregen eigenaars van zonnepanelen met een digitale meter van de bevoegde minister recht op een compensatie in de vorm een premie die een rendement van 5 procent op 15 jaar voor hun panelen moet garanderen. Het ontlokte Dikke Freddy – het literaire alter ego van Erik Vlamincx (2021) – de volgende reactie in een brief: “Laat duidelijk zijn dat ik die misleide mensen hun compensatie van harte gun. Maar toch voel ik mij enigszins misdeeld. Als armoezaaiër bezit ik helaas geen dak waar ik als investering zonnepanelen op kan leggen. Mijn investeringen zitten in een ander segment van de economie. Bij Spullenhulp heb ik geïnvesteerd in schoenen omdat er een irritant gat in de zool van het vorige paar was. Bij de Kringloopwinkel heb ik geïnvesteerd in een elektrisch kookplaatje opdat ik de rijst en de macaroni die ik bij de Voedselbank krijg zou kunnen opwarmen. Bij Zeeman heb ik in drie paar sokken geïnvesteerd (ik moest wel nieuwe kopen want noch bij Spullenhulp, noch bij de Kringloopwinkel hebben ze tweedehandse sokken in de aanbieding). Mijn beleefde vraag is nu of ik eveneens compensaties zou kunnen krijgen die ervoor kunnen zorgen dat voormelde investeringen 5 procent opbrengen.” Vlamincx brengt hiermee tegelijkertijd een bepaald politiek beleid onder de aandacht als personen aan de zelfkant van de samenleving, die vaak dreigen te worden vergeten.

⁶⁶⁹ Zie 5.2.2.2. voor Latours opvattingen over de menselijke persoon.

eerst in detail alle wezens waarvan we afhangen en die van ons afhangen voor hun bestaan alsmede de wijzen waarop we met elkaar interageren, moeten beschrijven. Steeds worden hier – mede door de inzichten van de wetenschap - nieuwe variabelen/actoren aan toegevoegd en worden de modellen van de wereld complexer. Dit *compliceren* van de modellen, het op een of andere wijze *impliceren* van de talrijke variabelen en actoren die we waarnemen en het streven naar een vergelijk (*componeren*) is iets wat zowel de wetenschappen, de kunsten als de politiek met elkaar gemeen hebben, aldus Latour (2017, p. 360). Ze zorgen ervoor dat actoren gerepresenteerd worden. Religies/levensbeschouwingen op hun beurt zorgen ervoor dat ze worden ‘ge-re-presenteerd’, dit wil zeggen dat ze niet enkel objectief-wetenschappelijk worden beschreven of in een bepaalde esthetische vorm worden uitgedrukt, maar dat we er onze liefdevolle aandacht aan wijden en dat ze werkelijk een plaats, een presentie krijgen binnen de werkelijkheid/schepping (cf. agape).

De vraag naar hoe we op een actieve wijze een relatie met de toekomst kunnen creëren, komt regelmatig terug in Latours geschriften en activiteiten (Bordeleau, 2015b, p. 39). Theologisch gezien plaatst hij zijn beschouwingen hierover in het teken van de apocalyps, een term die hij niet verbindt met het gangbare, populaire idee van een catastrofe, maar die hij begrijpt in zijn oorspronkelijke betekenis van ‘openbaring’, ‘onthulling’ (< Grieks ἀποκάλυψις). De idee van de apocalyps sluit voor Latour nauw aan bij de wijze waarop de ‘aardgebondenen’ hun manier om de toekomst tegemoet te zien en – vooral - om in het heden te vertoeven kunnen vernieuwen. “L'apocalypse signifie la certitude que le futur a changé de forme, et qu'on peut faire quelque chose. C'est comme si la forme du temps avait changé et que l'on pouvait donc maintenant enfin faire quelque chose”, zegt hij in een interview met Nicolas Weill (2013). De openbaring speelt zich immers niet af *na* de tijd – wat de term ‘eindtijd misschien verkeerdelijk doet vermoeden - maar *binnen* de tijd, *deze* tijd (cf. 5.6.3.6.2.2.). Latour sluit hiermee aan bij theologen die benadrukken dat de eindtijd met de wederkomst van Christus zich nu al voltrekt. De *parousie* (< Grieks παρουσία, tegenwoordigheid), zo benadrukt theoloog Fabien Revol (2015), duidt niet zozeer op de terugkeer van Christus⁶⁷⁰, maar op zijn aanwezigheid, op welk moment dan ook (p. 97). De tekenen van de eindtijd, die men in verschillende tijdperken kan bespeuren, zijn uiteindelijk tekens die in elk tijdsgewricht uitnodigen tot oplettendheid; tot waakzaamheid en bekering, conversie, d.w.z. tot een verandering die onze relaties tot elkaar hier en nu, in deze tijd transformeert. Het is door deze oplettendheid en de mogelijke conversie en transformatie die ermee gepaard gaan, dat we bijdragen aan de voltooiing van de schepping en de komst van het Rijk Gods.

Religie moet zich niet zozeer richten op het hiernamaals of op de hemel dan wel op de aarde, zo stelt Latour. Deze verandering van oriëntatie omschrijft hij als een ‘terrestrialisatie’ (cf.

⁶⁷⁰ In het Latijn wordt *parousia* vaak met *adventus* (‘aankomst’, ‘komst’) vertaald. Ofschoon Jezus’ tegenwoordigheid zijn aankomst op de plaats waar hij tegenwoordig is veronderstelt, legt men door deze vertaling alle nadruk op de aankomst en wordt de daarop aansluitende tegenwoordigheid naar de achtergrond geschoven.

5.4.2.4.). Dit houdt in dat religie zich buigt over de plek waar we leven. Lange tijd hebben theologen de temporele dimensie van de eschatologie beklemtoond en haar ruimtelijke aspect verwaarloosd. Dit is ook de kritiek die geuit wordt door theoloog Vitor Westhelle (2012): de moderne, westerse theologie heeft Gods acties voornamelijk gezien als een tussenkomst in de tijd, in de geschiedenis en heeft de plaats waar het gebeurt, eerder als bijkomstig beschouwd. Hierin wordt een merkwaardige ontwikkeling in het moderne, westerse denken gereflecteerd waar zich een steeds groter wordende scheiding tussen tijd en plaats heeft voorgedaan⁶⁷¹. Westhelle (2000) betoogt dat de leer van de eschatologie ook een ruimtelijk perspectief moet omvatten omdat Gods oordelen, aanwezigheid en interventies ook steeds gelokaliseerd zijn en niet kunnen worden geabstraheerd van de plaats waar ze zich afspelen: “Events are at the same time temporally and spatially circumscribed. Place, locale, cannot be circumvented. God’s revelation requires *place*. What happens, happens in time because of a given space” (p. 89). Op gelijkaardige wijze stellen Breitwiller, Latour en Louzeau dat we de *plaats/zone* die we met andere(n) bewonen, present moeten maken, d.w.z. dat we ons eraan moeten herinneren dat deze bewoonbare zone afhankelijk is van grenzen waarvoor wij zelf verantwoordelijk zijn en waarbuiten geen leven mogelijk is; we moeten ons bewust zijn van de talloze andere wezens en entiteiten waarmee wij ons bestaan delen, en hun/onze onderlinge interacties beschrijven.

7.2.2. Culturele en religieuze tradities zijn niet enkel menselijke aangelegenheden

Hierboven (7.1.2.3.) heb ik betoogd dat in de school een traditie wordt doorgegeven, maar hier zijn nog een paar belangrijke kanttekeningen bij te maken. Ten eerste moet het woord traditie ruim worden opgevat. Van Dale omschrijft het woord ‘traditie’ als volgt: “van generatie op generatie overgeleverde gewoonten of cultuurgoederen.” Vaak wordt cultuur gedefinieerd als datgene wat de mens zowel materieel als immaterieel heeft voorgebracht en wordt zij afgezet tegen de natuur, die dan wordt gezien als iets wat zonder menselijk toedoen is ontstaan. Latour heeft ons laten zien dat deze opsplitsing tussen natuur en cultuur een moderne illusie is (zie o.a. 5.3.2.). De etymologische oorsprong van het woord cultuur suggereert dit misschien ook (< Latijn *colere*, bewerken, bebouwen van het land, maar ook bewonen, verzorgen). Aan cultuur doen - of het nu in vorm van kunst, wetenschap, ambachten, technologie of religie is – is geen louter menselijke activiteit, maar een hybride activiteit waarin tal van ook niet-menselijke actoren hun zegje hebben. Vraag dit maar aan de boer die zijn gewassen zaait, aan de

⁶⁷¹ Dit is ook een van de observaties van Anthony Giddens wanneer hij de moderne tijd karakteriseert: “the separation of time and space” (1991, p.16). In premoderne culturen waren tijd en ruimte verbonden door hun gesitueerdheid op een bepaalde plaats. Bovendien hield de scheiding van tijd en ruimte vooral de ontwikkeling in van een ‘lege’ dimensie van tijd.

beeldhouwer die een stukje hout of marmer bewerkt of aan de wetenschapper die buiten de muren van de gecontroleerde omgeving van een laboratorium de fenomenen die hij bestudeert, hun gang ziet gaan. Cultuur gaat daarom misschien vooral – en dan komen de laatst vernoemde betekenissen van *colere* in het vizier – om de manier waarop wij met de werkelijkheid en de verschillende menselijke en niet-menselijke actoren die haar bewonen omgaan, hoe wij zorg dragen voor elkaar. Wanneer we een traditie doorgeven, is het dus niet enkel van belang om de cultuurgoederen die deze traditie heeft voortgebracht in de vorm van wetenschappelijke theorieën, technologische uitvindingen, politieke systemen, kunstproducten enz. te presenteren, maar ook om leerlingen te laten nadenken over wat dit zegt over de manier waarop we de wereld bewonen en hoe we het samenleven met elkaar vormgeven.

Een tweede kanttekening, die deels uit de eerste voortvloeit, is dat bij het doorgeven van een traditie niet enkel literaire, filosofische of religieuze teksten en kunstwerken worden bestudeerd – producten die doorgaans tot cultuur in enge zin worden gerekend. Uiteraard geven deze vaak uitdrukking aan de manier waarop het samenleven, het bestaan en de werkelijkheid worden gezien en zijn dit belangrijke middelen/manieren waarop de mens hieraan vorm en uitdrukking geeft. Daarom moeten ze zij ook voorwerp van studie uitmaken. Maar Latour heeft ons eveneens laten zien dat niet alleen de mens een talig-hermeneutisch wezen is (cf. 6.4.2.2.4.), maar dat ook andere actoren – zij het op hun eigen wijze – dit zijn. Ons bestaan is hiermee ten diepste doorgelicht. Cultuur is geen apart domein, maar is innig verstrengeld met wat de natuurlijke werkelijkheid heet⁶⁷²: “Le monde du sens et le monde de l'être sont un seul et même monde, c'est-à-dire celui de la traduction, c'est-à-dire celui de la substitution, de la délégation, de la passe — autrement dit, du c'est-à-dire...”, zo stelt Latour conform zijn anti-essentialistische filosofie (Latour, 1999, p. 4; zie ook 5.5.2.). Het is daarom ook dat zij samen in ogenschouw moeten worden genomen.

⁶⁷² Dit blijkt ook uit het werk van verschillende historici. De ondertitel van Michael Pyes boek *Aan de rand van de wereld* (2020), *Hoe de Noordzee ons vormde*, laat zien hoe de Noordzee als handelend quasi-subject optreedt om het in Latouriaanse termen te formuleren. Een ander voorbeeld is het monumentale werk van de Franse historicus Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Het vloeit voort uit de doctoraats thesis die hij onder leiding van Lucien Febvre heeft gemaakt en die hij in 1947 heeft verdedigd. De oorspronkelijke onderzoekstitel luidde: « La politique diplomatique méditerranéenne de Philippe II ». Maar zijn promotor reageerde: « *Philippe II et la Méditerranée* : beau sujet. Mais pourquoi pas *la Méditerranée et Philippe II* ? Un autrement grand sujet encore ? Car entre ces deux protagonistes, Philippe et la Mer Intérieure, la partie n'est pas égale... » (Febvre, 1950, p. 217). Deze suggestie zorgde ervoor dat de Middellandse Zee een hoofdrol gaat spelen in de geschiedenis die Braudel beschrijft. De eerste delen zijn dan ook getiteld: *La Part du milieu* en *Destins collectifs et mouvements d'ensemble*; het is pas in het derde deel, *Les événements, la politique et les hommes*, dat mensen echt als historische actoren naar voren komen.

7.2.3. Voorbij het traditionele levensbeschouwelijke domein

Wat betreft het actiedomein van religie wijzen zowel Latour als Taylor voorbij het domein wat strikt genomen tot het religieuze wordt gerekend. Hiermee doel ik niet enkel op de moderne bifurcatie tussen het geestelijke en het materiële. Deze kloof hebben zij beiden op de korrel genomen en trachten zij beiden te dichten. Het houdt onder meer ook in dat zij wat doorgaans tot het religieuze domein wordt gerekend – heilige teksten, commentaren, rituele handelingen enz. – niet afwijzen, maar wel dat zij de oplossing ook buiten dit domein zoeken.

In Taylors analyse hebben de moderne wederwaardigheden van religie o.a. geleid tot disciplineren en regelfetisjisme en tot een veronachtzaming van de materiële werkelijkheid. Hij zoekt dan ook naar manieren om de band met de concrete, levende werkelijkheid te herstellen. We moeten ‘herstelwerkzaamheden’ verrichten om de *networks of living concern* (of het netwerk van agape) te repareren. Een van de wegen hiernaartoe ziet Taylor in het ontwikkelen van ‘subtiële talen’. Hij vindt hiervoor inspiratie in de (post)romantische poëtica die d.m.v. taal (maar ook via andere symbolische uitdrukkingsvormen) opnieuw onze band met de werkelijkheid probeert tot uitdrukking te brengen (expressief) en er op die manier ook een (nieuwe) vorm aan probeert te geven (constitutief). Taylors opvatting heeft dus ontologische implicaties (cf. 5.6.3.5.1.3.): wij worden getransformeerd en de werkelijkheid met ons. Het transformerende vermogen is een van de sleutelkenmerken van religie, aldus Taylor. Dit articulatieproces via subtiële talen mag niet als een subjectivistisch eenrichtingsverkeer worden gezien, dat alleen zou uitgaan van de mens, die als enige begiftigd zou zijn met een talig vermogen; het is daarentegen iets dat zich afspeelt binnen ons *in-de-wereld-zijn*, als een *respons* op de werkelijkheid. Literatuur en andere kunstvormen kunnen dus tot de levensbeschouwelijke *mode of existence* behoren, zo zou men kunnen stellen: zij bezitten het vermogen om datgene wat we veronachtzaamd hadden of vergeten waren, terug tegenwoordig te stellen, op te nemen in het *network of living concern*.

Latour verruimt deze opvatting nog volgens mij. Zoals reeds eerder aangestipt, ziet Latour religie – net als alle andere *modes of existence* – als een kwestie van subsistentie, niet van substantie (cf. 5.5.2.8.). Dientengevolge kan het religieuze niet zozeer worden afgeleid vanuit datgene wat gewoonlijk tot het religieuze (studie)domein wordt gerekend of conventioneel gezien als religieus wordt opgevat (bv. heilige geschriften, liturgische praktijken). Voor Latour kan niets definitief als ‘heilig’ of ‘profaan’ worden bestempeld louter op basis van een bepaalde eigenschap of essentie die betrekking zou hebben op zijn vermeend wezen (*being-as-being*). De betekenis van actoren is immers niet gelegen in een bepaalde *essentie* op basis waarvan ze in een bepaalde categorie kunnen worden ondergebracht (religie, recht, wetenschap, politiek enz.), maar in hun *existentie*, d.w.z. in de manier waarop ze bestaan; hij spreekt van *beings-as-other* die voor hun bestaan niet afhangen van een vaste substantie, maar van hun *subsistentie* (5.5.2.). Een *mode of existence*, een bestaanswijze dus, is de specifieke manier waarop actoren met elkaar interveniëren en iets door hun netwerk laten circuleren. Een actor heeft dus geen

‘natuurlijke’ plek binnen een bepaald netwerk, maar elke actor leidt wel een bepaald netwerkbestaan, wat Latour aanduidt met [NET] (Latour, 2013b, p.33 e.v.). Dit netwerkbestaan kan evenwel wijzigen naargelang het netwerk waarin de actor zich bevindt (Kleinherenbrink, 2022, p. 85). Zo kan een priester wetenschap bedrijven, kan een wetenschapper het geloof verspreiden en kan een godsdienstig ritueel het onderzoeksvoorwerp van een antropoloog zijn. Actoren kunnen zich dus in verschillende netwerken bevinden die elk hun eigen *(in)felicity conditions* en waarheidsopvattingen hebben (cf. 5.1.1.4.).

Latour gaat na hoe verschillende entiteiten - misschien zelfs onverwachte entiteiten - in hun hoedanigheid als actoren (*being-as-other*) fungeren als overbrengers van religieuze betekenissen en waarheid op basis van hun werking, d.w.z. de specifieke interacties die zij aangaan met andere entiteiten. Of, anders gezegd, verschillende objecten, opgevat als actoren, kunnen een compositorische orde voortbrengen die religieus van vorm is. Latours punt is dus dat het mogelijk is om het soort entiteiten dat in aanmerking komt als afgezanten van religieuze betekenis en waarheid te ‘democratiseren’. Elke entiteit in de wereld, elke menselijke of niet-menselijke actor kan een ‘engel’ worden of een religieuze lading krijgen, afhankelijk van zijn/haar functie als bemiddelaar binnen een netwerk.

In levensbeschouwelijke tradities staan religieuze teksten vaak centraal. Overeenkomstig Latours theorie kan een religieuze tekst verschillende bestaansvormen aannemen: bv. in het netwerk van [REF] zullen bijvoorbeeld historici en filologen de ontstaanscontext en genese van teksten minutieus proberen in kaart te brengen, in [REL] krijgt een tekst een bijzondere, performatieve werking (5.6.3.5.3.5.). De religieuze tekst brengt een transformatie teweeg waarbij de gesprekspartners/ actoren opnieuw in elkaars tegenwoordigheid worden gebracht. Dit wil zeggen een échte, liefdevolle aanwezigheid. Waar zij eerst naast elkaar leefden, kil, functioneel, zonder aandacht voor elkaar, zonder écht om elkaar te geven, zien ze elkaar nu werkelijk opnieuw, hebben ze oog voor elkaar en weten ze terug waar het om draait:

It’s you, it’s me, it’s us . . . “I felt far away”; I didn’t care about anything”; I was as good as dead”; “Time was standing still; now I’m really here, present, beside you”; Here we are, together”; “We’ve grown closer. (Latour, 2013b, p. 302)

Eigen aan de religieuze speech act is dat het “person-giving or presence-enhancing” is (Latour, 2001, p. 4). De relatie tussen personen/actoren, die voordien reeds in hetzelfde ‘huis’ verbleven, maar vervreemd van elkaar, is hersteld of is althans aan een helingsproces bezig; de geliefden/actoren bevinden zich (opnieuw) in hetzelfde netwerk van agape, om het in Taylors termen uit te drukken. “[A]gape creates value in its object as a result of loving it”, zo stelt Soble (1989, p. xxiii) in het spoor van Nygren (1989) die het als volgt formuleert: “Agape does not recognize value, but creates it . . . Agape is a value-creating principle” (p. 87).

7.2.4. Open en dynamische tradities

Een ander gevolg van Latours visie dat alle actoren een religieus bestaan kunnen leiden, is dat men niet alleen moet kijken naar wat er binnen de eigen traditie voorhanden is. Dit is geen pleidooi om de lessen levensbeschouwelijke vorming systematisch vanuit een vergelijkend perspectief te organiseren zodat uiteindelijk de leerling kan beslissen met welke elementen uit de verschillende levensbeschouwelijke tradities hij/zij zijn eigen levensbeschouwelijke visie of identiteit kan ontwikkelen. Wel dat levensbeschouwelijke lessen niet uitsluitend vanuit één traditie moeten worden gegeven.

Ten eerste zijn tradities geen monolithische blokken die maar uit één (zuiver) element bestaan. Denk maar aan het rooms-katholicisme dat het resultaat is van Joodse, Griekse en Romeinse elementen. Over het christendom kan je immers moeilijk spreken zonder ook deze elementen ter sprake te brengen. Bovendien zijn (levensbeschouwelijke) tradities geen stabiele entiteiten en kunnen ze hun vitaliteit maar behouden wanneer ze vernieuwd worden. We moeten *nieuwe en andere vormen* en elementen vinden om *dezelfde boodschap* te vertolken, wat mijns inziens ook inhoudt dat elementen uit andere tradities, die ook of misschien nog beter deze boodschap vertolken, deel worden van [REL]. Zo wijst Latour op onze ongezonde angst voor het heidendom, alsof we door deze 'vreemde' elementen te omarmen zouden 'terugvallen' tot het niveau van afgodendienaars, terwijl we eigenlijk van deze religies kunnen leren:

Whereas, just a few decades ago, indigenous peoples were considered to belong to the past of peoples who were unanimously marching toward progress, now those same indigenous peoples are *ahead of us* in the search for a way of caring for the world that we now share with them. (Latour, 2021a, p. 9)

We zouden kunnen onderzoeken op welke manier [REL] in andere religies dan het christendom werkt. Hoe nemen zij actoren op in een liefdevol netwerk?⁶⁷³ Veelzeggend in dit opzicht is de vraag van paus Franciscus aan twee inheemse bewoners van het Amazonegebied om samen bij aanvang van de Synode van Bisschoppen voor de Panamazonische regio in oktober 2019 een steeneik te planten in de Vaticaanse tuinen. De synode ging onder meer over de ecologische urgentie die de hele wereld richting het Amazonegebied doet kijken. Franciscus benadert de ecologische problematiek op een integrale manier: zorg voor de natuur kan niet los worden gezien van sociale en economische rechtvaardigheid. Maar het is ook aan christenen om respect op te brengen en te luisteren naar de leefwijze en kennis van inheemse Amazonevolkeren. In zijn post-synodale apostolische exhortatie *Querida Amazonia* zegt hij hierover:

⁶⁷³ Zowel bij Taylor als Latour gaat het in eerste instantie om de christelijke traditie. De werkhypothese is natuurlijk dan ook dat andere levensbeschouwingen op dezelfde wijze en volgens dezelfde *felicity conditions* als [REL] werken. Het is daarom in schools opzicht ook van belang van de eigen vooronderstellingen te expliciteren en op de tafel te leggen en te vergelijken met andere opvattingen (zie infra: 7.3.1.).

[T]he Church also needs to grow in the Amazon region. In doing so, she constantly reshapes her identity *through listening and dialogue* with the people, the realities and the history of the lands in which she finds herself. In this way, she is able to engage increasingly in a necessary process of inculturation that *rejects nothing of the goodness that already exists in Amazonian cultures*, but brings it to fulfilment in the light of the Gospel . . . In this regard, the indigenous peoples of the Amazon Region express the authentic quality of life as “good living”. This involves personal, familial, communal and cosmic harmony and finds expression in a communitarian approach to existence, the ability to find joy and fulfillment in an austere and simple life, and a responsible care of nature that preserves resources for future generations. The aboriginal peoples *give us the example* of a joyful sobriety and in this sense, “they have *much to teach us*” [nadruk toegevoegd]. (Franciscus, 2020, p.48 en 52)

Tijdens zijn bezoek aan Canada in juli 2022 deed hij een soortgelijke uitspraak tijdens een toespraak: “They [the indigenous cultures] can inspire us all, and help to heal harmful tendencies to exploitation. Exploiting creation, relationships, time and basing human activity solely on what proves useful and profitable” (Franciscus, 2022, p. 2). Hij erkende hierbij dat deze inheemse tradities vroeger op gewelddadige wijze werden onderdrukt, maar moedigt nu initiatieven aan om deze culturen terug een plaats te geven. Ook in zijn encycliciek *Laudato si* (2015) wanneer hij schrijft dat we God kunnen ontmoeten “in alle dingen” (p. 150) verwijst hij naar en citeert hij Ali Al-Khawwas, een soefimeester.

Een traditie kan maar blijven echt blijven verder bestaan en haar zeggingskracht blijven behouden indien ze vernieuwd wordt. Dit is een fragiele onderneming: “This balance between what is kept and what is modified being called a tradition” (Latour, 2001a, p. 18). Wil levensbeschouwelijke vorming niet een potpourri worden van allerlei visies *op* de werkelijkheid waaruit leerlingen die elementen kunnen kiezen die *hen* het meest aanspreken, dan lijkt me eerder de vraag voor te liggen hoe – via welke vormen, welke elementen, ook eventueel uit andere tradities - je een bepaalde traditie kan ‘doorgeven’ (*reprise*) met respect voor de eigenheid van [REL], d.w.z. een *mode of existence* die actoren terug zorgzaam aanwezig stelt – Latour (2001) noemt dit ook een “metaphysics of presence” (p. 37) - en opneemt in een netwerk van liefde (agape).

7.2.5. Op zoek naar andere vormgevingen en plaatsen voor [REL] en [MOR]

Een gevolg van Latours ontologische zienswijze is dat ook andere actoren die traditioneel niet tot het religieuze domein worden gerekend, een religieuze werking kunnen hebben of een religieus bestaan kunnen leiden. In wat vooraf gaat, heb ik hier reeds op gewezen, nl. dat ook andere media (kunst, literatuur) een morele of religieuze transformatie kunnen teweegbrengen (6.4.1.1.2.2.). Mijn inziens gaat Latour nog verder dan Taylor met zijn visie op subtiële talen en kunnen voor hem niet alleen kunst en literatuur, maar kan werkelijk elke actor potentieel metamorfoserend in een *religious being*, d.w.z. een transformerende werking hebben. Zo zijn er de laatste decennia nieuwe (digitale) vormen van media bij gekomen, die op hun beurt een nieuw soort van religieuze bemiddelaars kunnen vormen. In een stuk dat Latour (2000b, zonder paginering) heeft geschreven voor een catalogus n.a.v. een tentoonstelling over de manier waarop het menselijke brein met behulp van technologische instrumenten data verwerkt, roept hij op om op zoek te gaan naar nieuwe manieren om het religieuze voor te stellen: “We must give life and movement, we must re-animate what it means to experience the Assumption again.” Hij komt hiertoe, zo schrijft hij, door een bevreemdende ervaring waarin - zonder enig aanwijsbare oorzaak - de zin “Finish the article about the Assumption of the Virgin Mary before x” steeds opnieuw op zijn computerscherm verscheen, met telkens een andere datum (‘x’). Maar hij had dit artikel over Maria – de Mediatrix - reeds twee jaar voordien geschreven. Met andere woorden, niet alleen moet de beweging van religie telkenmale worden hernomen, men moet ook op zoek gaan naar nieuwe vormen waarlangs het religieuze zich kan manifesteren. “This is the work of theology in the age of electronic reproduction: to re-produce again, this time with bytes and baud, the miracle of our transformation by those messages: to escape, while still in our own flesh, the sad, mortal fate of double-click information.”

We moeten met andere woorden (andere) expressievormen vinden om de religieuze boodschap, die op zich geen nieuwe ‘informatie’ bevat, vandaag terug te laten resoneren (cf. 5.6.3.5.2.2.1.): “As every lover knows so well: the mode of expression, the tone, is everything and the information content of what is uttered is nothing” (Latour, 2001, p. 37). Dit is wat de geschiedenis van de Kerk en de religieuze kunst ons in feite laat zien:

Christian iconography in all its forms has been obsessed by this question of representing anew what it is about and to make visually sure that there is no misunderstanding in the messages transmitted, that it is really a messenger that is transforming what is in question in the speech-act. (Latour, 2005d, p. 41)

Zonder deze vernieuwing, zonder deze *reprise* stopt de traditie en verwordt ze tot een fossiel dat enkel nog interessant is om bestudeerd te worden door historici. Maar het is tevens een fragiele onderneming, waarvoor er geen regels zijn. Bij elke herneming, interpretatie, nieuwe vorm waarlangs men er uitdrukking aan wil geven past een zekere aarzeling (*hésitation*) (cf.

5.6.3.5.3.3.). In de lessen levensbeschouwelijke vorming zouden deze nieuwe vormen kunnen worden bestudeerd en zou kunnen worden bekeken op welke wijze zij al dan niet een religieuze of morele werking hebben.

Laat me enkele voorbeelden geven van elementen die traditioneel niet tot de levensbeschouwelijke canon behoren, maar die wel een [REL]-actor kunnen zijn. Het zijn respectievelijk een boek, films en een theatervoorstelling die mijns inziens mee opgenomen kunnen worden in het vak levensbeschouwelijke vorming óf een levensbeschouwelijk element zouden kunnen zijn binnen een ander vak, bijvoorbeeld biologie, Frans of Nederlands. Het zijn voorbeelden die passen binnen de heroriëntatie waartoe het Nieuwe Klimaatregime ons volgens Latour aanmaant: in het licht van de klimaatverandering is onze kijk op de natuur aan een fundamentele revisie toe. De opvatting van de natuur als de loutere achtergrond waartegen de menselijke geschiedenis zich afspeelt, is volgens hem niet meer houdbaar. De situatie is veranderd: “Net alsof het decor op het toneel zou zijn geklommen om met de acteurs mee te doen in de intrige” (Latour, 2017a, p.16). Onze kosmologische opvattingen zijn aan herziening toe (cf. supra, 7.2.1.). We moeten terug ‘landen’. Wat de religie betreft, betekent dit dan dat ons niet zozeer richten op de hemel dan wel op de aarde (cf. 5.4.2.4. ‘terretrialisatie’), wat hij verbindt met de idee van incarnatie (cf. 5.6.3.4.): “[L]a figure de l’incarnation résonne avec celle de l’atterrissage” (Latour, 2021b, p. 74). De kunsten kunnen deze nieuwe situatie waarin we ons bevinden, helpen exploreren en tot uitdrukking brengen. De esthetica, waaronder Latour (2021c, p.24) de capaciteit verstaat om ons gevoelig voor iets/iemand te maken (“rendre sensible à”). Conform Latours opvattingen over de *beings of fiction* ([FIC]), die niet alleen werkzaam zijn in de kunsten, kan de esthetica op verschillende domeinen een rol spelen:

Je fais référence ici à la capacité de « faire ensemble », de se rendre sensible à des voix, des acteurs ou des phénomènes qui n’avaient pas de poids auparavant – qu’il s’agisse du climat, des migrants, du ver de terre, ou de ce que l’on regroupe derrière la question écologique. Cette approche est importante car elle permet de situer l’esthétique artistique parmi les autres esthétiques (politique, scientifique). C’est une forme d’exploration et d’enquête. Elle n’a évidemment pas les mêmes moyens ni le même but général, mais elle permet de rendre sensibles les phénomènes dans lesquels nous nous trouvons. (Latour, 2021c, p. 25)

Een artistieke, politieke, wetenschappelijke esthetica... maar ook een morele en religieuze esthetica, zou ik eraan toevoegen. Deze *modes of existence* zijn erop gericht - zoals we reeds hebben gezien – om ons al te snelle oordeel uit te stellen en gevoelig te worden voor het appel dat uitgaat van andere actoren wier stem we vaak niet horen ([MOR, cf. 5.2.2.4]; om ons ‘diplomatiek’ te leren gedragen, d.w.z. gevoelig te worden voor datgene waaraan andere(n) gehecht zijn, om mensen en dingen terug aanwezig te stellen ([REL], cf. 5.6.3.7.2.4.). Bij het ontwikkelen van deze morele of religieuze gevoeligheid en het (opnieuw) zichtbaar en hoorbaar maken van actoren die tot nog toe een verborgen en stilzwijgend leven leidden, verleent de

(artistieke) esthetica, verlenen de kunsten, de *beings of fiction* hun diensten aan religie en moraal.

Het is tijd om enkele voorbeelden uit de doeken te doen die traditioneel niet tot het morele of religieuze domein zullen gerekend. Het zijn voorbeelden uit de literatuur, de filmkunst en het theater.

De Franstalige Gentse schrijver Maurice Maeterlinck, in 1911 bekroond met de Nobelprijs voor Literatuur, schreef in 1901 *La vie des abeilles*. Wetenschappelijke ontdekkingen heeft Maeterlinck niet gedaan en de feiten die hij vermeldde, waren de biologen niet onbekend (Bodifée, 1994, p. 75). Indien objectiviteit en reproduceerbaarheid de criteria zouden zijn (cf. [REF], 5.6.3.5.2.1.2.), dan faalt hij, maar dat was ook niet zijn opzet:

Il ne s'agit pas davantage d'une monographie scientifique de l'*apis mellifica ligustica fasciata* etc., ni d'un recueil d'observations ou d'études nouvelles. Je ne dirai presque rien qui ne soit connu de tous ceux qui ont quelque peu pratiqué les abeilles. (Maeterlinck, 2020, p. 9)

Maeterlinck heeft zich dus niet als doel gesteld om een puur wetenschappelijk rapport te schrijven, maar wel om de wondere leefwijze van bijen tot uitdrukking te brengen en deze dieren zo een 'presentie' te geven. Meer nog, anders dan de moderne visie die wetenschap aan de kant van de zuivere waarheid situeert en literatuur aan de zijde van de schoonheid, versterken voor hem wetenschap en literatuur elkaar. De poëtische beschrijvingen van de wereld van de bijen zijn niet louter de vormelijke ornamenten die als attributen dienen van een meer wezenlijke inhoud, de harde wetenschappelijke feiten; integendeel, ze zijn een onmisbaar instrument om een waarachtige kennis over de bijen te ontwikkelen. In plaats van de afstand tussen het onderzoekende subject en het onderzochte object te bewaren, weigert Maeterlinck deze neutrale houding aan te nemen. In de wijze waarop hij de empirische data van de bijen weergeeft, neemt hij een *betrokken houding* aan: "Il [le discours littéraire] reflète le parcours du sujet *dans* [nadruk toegevoegd] son objet" (Mouze, 2006, p. 5). *La vie des abeilles* is dan ook niet geconstrueerd als een methodische verhandeling, het boek neemt eerder de vorm aan van een relaas van iemand die 'rondwandelt' of 'rond dwaalt' in de wereld van de bijen, zo karakteriseert L  titia Mouze (2006) Maeterlincks stijl. In plaats van het stramien van een wetenschappelijk traktaat te volgen, *wordt* Maeterlinck *ge  inspireerd* door de feiten die hij beschrijft – in de oorspronkelijke zin van het woord (inspiratie < Latijn *inspirare*, blazen in): het is niet zomaar een arbitraire associatie van idee  n die hij weergeeft, hij *laat* zich inspireren en leiden door de bijen in zijn beschrijvingen. Eerder dan een droge opsomming te geven van de kenmerken van de habitat en de leefwijze van de bijen, hanteert hij in zijn beschrijvingen een beeldende en metaforische taal. Bovendien wil hij al te veel entomologisch jargon vermijden en zich niet verliezen in al te technische details (Maeterlinck, 2020, pp. 114-115). Hij wil niet zozeer het wetenschappelijke object, de familie van de 'apidae', beschrijven, maar eerder de "blondes avettes" van Ronsard (Maeterlinck, 2020, p. 9) portretteren. Met deze verwijzing naar deze

Frans dichter uit de renaissance benadrukt Maeterlinck het poëtische karakter van zijn tekst, zonder evenwel aan wetenschappelijke accuraatheid te willen inboeten:

Je ne compte pas orner la vérité ni substituer . . . un merveilleux complaisant et imaginaire au merveilleux réel. Il y a beaucoup de merveilleux dans la ruche, ce n'est pas une raison pour y en ajouter . . . Ma part se bornera de présenter les faits d'une manière aussi exacte, mais un peu plus vive, à les mêler de quelques réflexions plus développées et plus libres, à les grouper d'une façon un peu plus harmonieuse qu'on ne le peut faire dans un guide, dans un manuel pratique ou dans une monographie scientifique. Qui aura lu ce livre ne sera pas en état de conduire une ruche, mais connaîtra à peu près tout ce qu'on sait de certain, de curieux, de profond et d'intime sur ses habitants. (Maeterlinck, 2020, pp. 9-10)

Het doel van deze poëtische onderneming verwoordt hij als volgt: “Je veux parler simplement . . . à ceux qui ne le connaissent point, d'un objet qu'on connaît et qu'on *aime* [nadruk toegevoegd]” (2020, p. 9). De grondslag van zijn schrijven is de *liefde* die hij ondervindt voor deze diertjes. Zijn voornemen is dan ook niet zozeer om ons enkel te informeren, maar vooral om ons te *interesseren* en onze verwondering te wekken voor deze diertjes die hij liefheeft. Hiertoe somt hij niet enkel de droge feiten op, hij tracht zijn nauwkeurige observaties te vertalen in een poëtische taal om de bijzondere leefwijze van deze insecten te tonen. Aan de hand van beeldrijke beschrijvingen wil hij *getuigen* van het leven van deze diertjes, wil hij ons een wereld doen ontdekken die we amper kennen, onze horizon openen en onze nieuwsgierigheid wekken. De literaire stijl heeft dus niet tot doel om een strik te voorzien rond een kant-en-klaar pakketje entomologische gegevens, maar nodigt daarentegen uit tot verdere verwondering en reflectie. Wetenschap en literatuur zijn niet radicaal tegengesteld, maar liggen in elkaars verlengden: Maeterlinck wil ons de bijen leren kennen op een manier die de rede én het hart aanspreekt (Maeterlinck, 2020, p. 178). Waar wetenschap vaak gezien wordt als iets dat erop gericht is om het mysterie van de dingen steeds verder terug te dringen en te vervangen door verklaringen, wil Maeterlinck de verwondering, die trouwens vaak ook de motor is van veel wetenschappelijk onderzoek, open houden. Het is de schoonheid die wordt opwekt door de literaire beschrijvingen en die verwondering in ons teweegbrengt, die ons ertoe uitnodigt om verder door te gaan met onze observaties en ons onderzoek. De literaire vorm van de tekst is geworteld in een sensibiliteit die Maeterlinck eveneens wil overbrengen en wil laten verder bestaan in de lezer: “[Le] texte s'enracine dans la sensibilité et s'adresse à la sensibilité” (Mouze, 2006, p.4). Meer dan kennis overbrengen, wil Maeterlinck onze gevoeligheid aanwakkeren en ons aanzetten tot verdere reflecties.

Voor de volgende voorbeelden wend ik me tot de filmkunst. Voor een eerste voorbeeld in deze discipline blijven we in de apicultuur. Het gaat om de documentaire *Honeyland* (Kotevska & Stefanov, 2019). Het is een film over onze omgang met de natuur en met elkaar. In de film zien we Hatidze Muratova, een vrouw die woont in een afgelegen dorpje in Noord-Macedonië. Zij zorgt er voor haar oude moeder en verkoopt honing van wilde bijen om in hun levensonderhoud

te kunnen voorzien. Tijdens de film zien we hoe ze met veel respect voor de diertjes aan bijenteelt doet erover wakend dat ze de helft van de oogst voor de bijen zelf laat. Deze respectvolle omgang wordt mooi in beeld gebracht door lange sequenties die de kijker uitnodigen om haar handelingen en gestes te observeren: de bedaarde wijze waarop ze in de weer is met de bijen, haar handelingen die bijna lijken op een magisch ritueel...

Deze aandacht voor het zintuiglijk-lichamelijke zien we bijvoorbeeld ook terug in *Tori et Lokita* (2022) van de gebroeders Dardenne. Het is niet alleen een film over de wederwaardigheden van twee uitgebuite, vernederde minderjarige vreemdelingen, maar ook en misschien vooral een film over een mooie en intense vriendschap die de regisseurs tastbaar maken door de wijze waarop ze de fysieke aspecten van de relatie en onderlinge communicatie in beeld brengen. Zelf zeggen ze hierover in het persdossier:

La manière dont nous avons décrit dans notre scénario la relation entre les corps de Tori et Lokita, l'importance que nous avons donnée à leurs jeux, leurs échanges d'accessoires, leurs chansons à deux voix, les gestes maternels qu'ils ont l'un pour l'autre vous fera sentir combien notre caméra et notre micro vont être à l'écoute de tous les détails des corps, des gestes, des regards, des voix qui disent, suggèrent cette amitié permettant de résister aux épreuves de leur difficile condition d'exilés et se révélant être le refuge d'une précieuse dignité humaine préservée au milieu d'une société de plus en plus gagnée par l'indifférence sinon par le cynisme de ses intérêts. (Dardenne & Dardenne, 2020, p.3)

Voor een volgend voorbeeld trekken we naar Oudemirdum, een dorpje aan het IJsselmeer in de Nederlandse provincie Friesland. Daar voerde het theatergezelschap Orkater in de late zomer van 2022 – om de vogels tijdens het broedseizoen niet te storen – de voorstelling *Het verdriet van de Zuiderzee* op. Het verhaal begint op het moment dat Cornelis Lely, de waterbouwkundige en politicus waarnaar Lelystad in Flevoland werd vernoemd, zijn plannen ontvouwde om een deel van de toenmalige Zuiderzee af te sluiten waardoor het IJsselmeer zou ontstaan. Een knap staaltje waterwerken waar de hele wereld van opkeek. Maar met de bouw van de Afsluitdijk stierf ook een zee. De voorstelling staat stil bij de gevolgen voor de mensen, de vissen en de vogels en bij de transformatie van het water en het landschap zelf. Het was een bijzondere voorstelling. Ten eerste werd ze op de locatie gespeeld waar deze geschiedenis zich had afgespeeld, op het Oudemirdumerklif te midden van de actoren – zo zou Latour zeggen – die een ingrijpende verandering hadden ondergaan door deze ingreep: de Zuiderzee/het IJsselmeer, de fauna en flora, de nazaten van de mensen die het allemaal hadden meegemaakt... Bij aanvang van het stuk zeggen vogels – waarover zo dadelijk meer – ook tegen de toeschouwers: “Kijk waar we zijn / Oer-oude grond / Duizenden jaren / Boven het water / Kijk waar we zijn” (Lageveen, 2022, p. 5). De actoren die ten tonele worden gevoerd, krijgen hierdoor een bijzondere aanwezigheid. Meer nog, in het stuk wordt hun een stem gegeven. Het zijn immers vogels die in het begin van het stuk en tussendoor – als het koor van een klassiek Grieks stuk – commentaar leveren op wat er gebeurt en het publiek aanspreken: “Laten we

vandaag een taal spreken. Als we willen dat we elkaar begrijpen. Maar kijk eerst waar we zijn” (Lageveen, 2022, pp. 5-6). Het is een voorstelling die verschillende actoren tegenwoordig stelt en een stem geeft, waarin de vraag wordt opgeworpen hoe wij met de natuur, met elkaar omgaan. Het is geen voorstelling die een definitief oordeel wil vellen over de bouw van de Afsluitdijk, maar het wil vragen opwerpen. “De begingedachte is altijd geweest: wat maak je kapot als je aan je omgeving gaat morrelen? Dan gaat het me niet specifiek om dat de dijk nooit gebouwd had moeten worden of nu moet worden afgebroken, maar het is wel tijd om na te denken hoe we verder moeten”, zo stelt schrijver en regisseur Geert Lageveen (Koops-Tippersma, et al., 2022, zonder pagina). Geen moraliserend stuk dus, maar een voorstelling die volgens de *felicity conditions* van [MOR] te werk gaat: het uitstellen van het oordeel, aandachtig kijken, ons laten aanspreken en raken door de andere(n) (cf. 5.2.2.4.). Evenals Latour⁶⁷⁴ wilden ook de makers niet een pessimistische boodschap brengen, maar met een hoopgevend alternatief komen. In het stuk is er immers flessenpost van de Zuiderzee waarin ze haar plan uit de doeken doet om Wolkenkoekoekstad te bouwen. Het is een knipoog naar de droomstad uit het blijspel *De vogels* van Aristophanes. Op het einde van het stuk zegt de Nachtegaal:

Ik heb een droom / Van een stad in de wolken / Een heel groot nest / Waarin we samen wonen / Een stad als een boom / Met eindeloos veel takken / Plaats voor ons allemaal / Die stad bouwen we samen . . . Wij hebben een droom / Van een stad die we vernoemen naar een vogel / Die geen enkele aanvechting kent / Om wat dan ook te bouwen / Omdat hij het huis van een ander / volledig vertrouwt / Wolkenkoekoekstad bouwen we samen . . . Jullie zullen vleugels krijgen / Zodat jullie eindelijk uit kunnen stijgen boven jezelf / En naast ons kunnen gaan zitten / Op de takken van onze stad / Waar alles smaakt / Zoals het moet / Waar je niet meer / Eet of drinkt, bezit of verlangt / Dan wat je nodig hebt. (Lageveen, 2022, pp. 87-89)

Het verdriet van de Zuiderzee zou je kunnen zien als een soort van Gesamtkunstwerk, een voorstelling waarin verschillende elementen een samenspel met elkaar aangaan om iets tot uitdrukking te brengen: de acteurs die een stem geven aan de verschillende mensen van wie

⁶⁷⁴ “[T]his refreshing of the old trope of discovering a new land, a new planet, also has the advantage of *mobilizing an immense reserve of hope and energy* [nadruk toegevoegd] that is entirely missing from so much ecological doomsday literature”, zo stelt Latour (2016b, p. 2) in een lezing. Dergelijke apocalyptische literatuur of kunst heeft evenmin een ‘politiek’ effect, vertelt hij in een interview waarin hij de categorie van ‘het sublieme’ becommentarieert: “Het sublieme is vervangen door een soort pornografie van de catastrofe. Ik denk dan aan het soort gruwelijk ecotheater dat het publiek wil confronteren met de milieucatastrofe, geschreven en vormgegeven door mensen die geen kennis en interesse in wetenschap hebben. Op een holle, abstracte manier evoceren ze grenzeloze krachten. In de beeldende kunst zie je vaak de onmetelijkheid van bijvoorbeeld stortplaatsen of olievelden. Je ziet het ook in veel eco-ideologische propaganda. Ik vergelijk het met een type boeken dat zich op perverse wijze verdiept in nazidokters. Daar schuilt een vorm van inschikkelijkheid in, waarbij je je goed voelt bij de catastrofe. En dat heeft absoluut geen politiek effect wanneer het erop aankomt het bewustzijn te verhogen” (Hendrickx & Van Baarle, 2018, p. 19).

het leven danig werd veranderd door de komst van de Afsluitdijk, aan de vogels – die je ook echt ziet voorbij vliegen - van wie de habitat werd gewijzigd; de Zuiderzee zelf waarvan het zilte water is verzoet waardoor het uiteindelijk transformeerde in het grootste zoetwatermeer van Nederland, het IJsselmeer. Het is net door de wisselwerking tussen de tekst – die aandacht vraagt voor bepaalde elementen – en de werkelijke aanwezigheid van deze elementen dat we ons ervan bewust worden dat het water, de lucht, de fauna en flora meer zijn dan het prachtige, maar inerte decor waartegen de voorstelling zich afspeelt; deze decorelementen worden zelf actoren in het stuk en krijgen een bijzondere presentie in de problematiek die wordt aangesneden. Zoals Latour en Aït-Touati met hun theaterproject *Gaia Global Circus* (2010-2013) de kwestie van de klimaatverandering ensceueerden⁶⁷⁵, zo zetten de makers van *Het verdriet van de Zuiderzee* op hun manier⁶⁷⁶ de kwestie van het IJsselmeer in scène. Van belang is dat beide projecten via hun eigen theateridroom zoeken naar manieren om actoren van allerlei slag, die traditioneel vaak dienden als louter decoratieve elementen, tegenwoordig te stellen en een actieve(re) rol te geven.

Deze voorbeelden laten twee zaken zien. Ten eerste laten ze zien dat het levensbeschouwelijke niet enkel verbonden is aan religieuze of levensbeschouwelijke teksten (de Bijbel, de Koran, vrijzinnig filosofische teksten enz.) of fenomenen (rituelen enz.) in enge zin, maar dat verschillende actoren een religieuze of morele *mode of existence* kunnen aannemen. Ook onderwerpen en studieobjecten die doorgaans in andere vakken worden behandeld, kunnen voorwerp uitmaken van een [REL] en [MOR]. Aansluitend bij een les biologie waarin men de werking van ecosystemen uitlegt en planten of dieren de revue passeren die met uitsterven worden bedreigd door de kaalslag die de mens aanricht in bepaalde habitats, kan er bijvoorbeeld bestudeerd worden op welke wijze de teloorgang van de biodiversiteit in de encyciek *Laudato si* (Franciscus & Van Looy, 2015, zie pp. 26-31) ter sprake wordt gebracht. Of, stel dat de bedreigde soort van de lentevuurspin ter sprake komt, kan men het gedicht *De Kobb*

⁶⁷⁵ De motivatie voor deze ensceuering kwam voort uit de wanverhouding tussen datgene wat er met de klimaatverandering op het spel staat en de beperktheid van het repertoire van gewaarwordingen en gevoeligheden waarmee we met deze kwestie omgaan, zegt Latour in een interview (Enjalbert, 2013).

⁶⁷⁶ Het zou te ver leiden om in het kader van dit onderzoek een gedetailleerde vergelijking te maken tussen de werkwijze van Latour en Aït-Touati enerzijds en die van de makers van *Het verdriet van de Zuiderzee* anderzijds. Waarin ze overeenkomen, is dat het decor niet langer zomaar een decor is, maar *in* de voorstelling wordt betrokken. “Decor is geen decor meer . . . de achtergrond versmelt met de voorgrond en wordt zo actief”, zo legt Aït-Touati in een interview uit (Hendrickx & Van Baarle, 2018, p. 17). Het grote verschil zit vooral in de wijze waarop niet-menselijke actoren een stem en een actieve plaats krijgen *in* de voorstelling. “Ons punt is niet om de mens te verwijderen, maar net om het begrip ‘mens’ uit te breiden om het niet-menselijke erin mee te nemen”, zo vult Latour in hetzelfde interview aan, “Een volledige afwezigheid zou nogal belachelijk zijn . . . We zoeken naar een andere relatie tot scenografie door inderdaad de mens niet langer in het centrum te plaatsen, door hem of haar een beetje off-stage te positioneren. Eigenlijk is dat iets wat doorheen de hele geschiedenis van het theater loopt. De mens was nooit echt het centrum van de actie, er waren altijd andere krachten aan het werk: geloof en goden waren andere factoren die in de teksten meespeelden.”

van Guido Gezelle lezen waarin hij het leven van deze insectensoort beeldrijk uit de doeken doet en het diertje op die wijze een bijzondere presentie geeft:

Vrouw kobbe zat weleer, eens voorjaarmorgens vroeg,
dat 't koolzaad blommen droeg,
gedoken in heur holleken,
zoo stille, of waar' ze dood;
een bolleken,
geen' errewete groot;
maar waken deed ze wel: vrouw kobbe is slim genoeg!

Heur nette spande alom, van onbermhertig
fijn, onzichtbaar schier, satijn,
gesponnen zonder spinnewiel,
nen koolzaadtop omtrent;

...

“Alles in deze poëzie”, zo becommentarieert Anton Van Wilderode (1974, pp. 52-53) de gedichten van Gezelle, “is meer dan ‘woord’, het wordt teken en symbool . . . Gezelles gedichten worden liederen, zijn liederen worden gebeden.”

Ten tweede laten ze zien dat het levensbeschouwelijke op school niet zozeer verschijnt als een les(senreeks) waarin verschillende religieus-filosofische visies systematisch de revue passeren. Het levensbeschouwelijke betreft hier ook niet de afzonderlijke persoonlijke geloofsovertuigingen van de leerlingen als zodanig, maar is verbonden met de vraag hoe wij gezamenlijk onze verhouding tot de andere(n) en de werkelijkheid kunnen articuleren. Het is net in de niet aflatende articulatie hiervan dat het levensbeschouwelijke gestalte krijgt.

Op welke wijze kan dit alles nu worden geïntegreerd in een concrete onderwijspraktijk? Laat ik hiervan een paar voorbeelden geven.

7.3.Vormen van levensbeschouwelijke vorming

7.3.0.Inleiding

De vormen van levensbeschouwelijk onderwijs die ik hier wil voorstellen, stellen het ontwikkelen van een vorm van ontvankelijkheid voorop, proberen een taal te zoeken om situatie, onze omgang met de dingen te bevragen en te onderzoeken. Het gaat uit van het metafysisch-religieus perspectief van de werkelijkheid als een *creatio continua* (cf. 6.4.2.2.3.), d.w.z. dat de wereld niet wordt gezien als een orde die vastligt in eeuwige structuren, maar wordt gekenmerkt door een “anders-kunnen-zijn” (Van der Heiden, 2021, p. 9). Er is geen

voorafgaande gemeenschappelijke wereld, zo stelt Latour, evenmin zijn er eeuwig geldende principes, vaststaande wetten of definitief geopenbaarde waarheden. Deze gemeenschappelijke wereld moet geleidelijk worden vormgegeven en gecreëerd worden.

Le monde commun est à *composer*, tout est là. Il n'est pas déjà là enfoui dans une nature, dans un universel, dissimulé sous les voiles chiffonnés des idéologies et des croyances et qu'il suffirait d'écarter pour que l'accord se fasse. Il est à faire, il est à créer, il est à instaurer. (Latour, 2022a, p. 15)

Elk voorwerp van zorg, elke mens, elk dier, elke plant, elk object zal dus steeds opnieuw in zijn bijzonderheid moeten worden onderzocht. Er is niets dat men zomaar probleemloos kan extrapoleren naar een andere situatie. Telkens zal er opnieuw moeten worden begonnen, zal er opnieuw moeten worden gekeken, geluisterd, nagedacht en afgewogen: "[A] chaque fois, il va falloir ajuster et pas appliquer, découvrir et pas déduire, spécifier et pas normer, décrire" (Latour, 2022a, p. 16).

De visie die ik hier tracht te ontwikkelen, gaat bovendien niet uit van de aanname dat enkel de mens een wezen is dat 'spreekt', maar voert aan dat heel de werkelijkheid – zij het op verschillende wijzen – zich uitdrukt (cf. 6.4.2.2.4.). Het Nieuwe Klimaatregime maant ons ertoe aan om de Aarde, die we reeds dachten te kennen, te herontdekken (Latour, 2016b, p. 1). Latour zet zich in de wijze waarop we dit kunnen doen, uitdrukkelijk af tegen het dualisme globaal-lokaal, dat volgens hem gebaseerd is op illusies: het lokale denken dat doorgaans uitgaat van een vaststaande identiteit en grenzen, terwijl de werkelijkheid een dynamisch gebeuren is en de uitdagingen waarmee we worden geconfronteerd grensoverschrijdend zijn; het globalistische denken dat uitgaat van het ideaal van een uniforme manier van denken en handelen, terwijl elke plaats zijn ideosyncratische kenmerken heeft. We moeten dus volgens hem op zoek gaan naar een andere maatstaf, wat hij het *terrestriale* noemt.

In deze laatste onderdelen zal ik enkele alternatieve pedagogische vormen van levensbeschouwelijke vorming schetsen. Deze vormen zijn een aanvulling op de drie wegen die ik eerder heb beschreven (cf. 6.4.2. - 6.4.4.) en vloeien hier ook uit voort. Ik deel ze in drie groepen in: vormen van grammaticale beschrijving, vormen van observatie en sensibilisering en tot slot vormen van articulatie en ontwerp. De eerste vormen zijn gericht op het expliciteren van de manier waarop mensen zich op religieuze wijze tot de wereld verhouden en de ontologisch-metafysische vooronderstellingen die eraan ten grondslag liggen. De tweede vormen zijn gericht op het ontwikkelen van aandacht, om ons gevoeliger en bewuster te maken van al wat ons omringt, maar ook voor wat cultuurproducten (al dan niet religieuze teksten, kunstwerken, film e.d.) tonen. De derde vormen zijn eerder gericht op een verdere reflectie doorheen een bepaalde vormgeving van wat we waargenomen en geobserveerd hebben. Dit kan een tekst zijn die leerlingen schrijven, maar evenzeer een tentoonstelling die zij op poten zetten, een kunstwerk of een collage die zij maken. De vormgeving is daarbij niet zomaar de leuke verpakking van een bepaalde inhoud, maar bepaalt mede deze inhoud en is bovendien

een manier om bepaalde kwesties op een andere manier te benaderen, niet alleen discursief-cognitief, maar ook sensibel-intuïtief. Waar de eerste vormen voornamelijk reflexief van aard zijn (nadenken *over* de eigenheid van de religieuze *mode of existence* en aard van de *religious beings*), benaderen de laatste twee vormen de religieuze *mode of existence* ook *van binnenuit*: het zijn activiteiten die van binnenuit de transformatorische kracht van religies willen onderzoeken zonder dat deze activiteiten tot de religieuze praxis in enge zin behoren (bv. biecht, voorbereiding op het vormsel enz.)⁶⁷⁷. Tot slot nog een laatste opmerking: in de praktijk zullen deze drie soorten vormen door elkaar lopen: observeren bijvoorbeeld gebeurt immers niet zomaar, maar zal altijd reeds een neerslag krijgen in een bepaalde vorm (bv. notities, foto's, opnames enz.). Meer cognitief gerichte activiteiten kunnen op hun beurt 'in het gareel worden gehouden' doordat al te snelle vooronderstellingen, ideeën, concepties, conclusies e.d. kunnen tegengesproken of bevraagd worden door datgene wat zich in onze waarnemingen, observaties en ervaringen heeft aangediend.

7.3.1. Vormen van grammaticale beschrijving

In deel II van deze studie heb ik de school beschreven als een 'midden-plaats' waar dingen op tafel worden gelegd om te worden bestudeerd (cf. 4.3.2.1.). We trachten er leerlingen 'in vorm' te laten komen, d.w.z. dat ze zich leren verhouden tot de dingen die zich in de wereld op verschillende wijzen – *modes of existence*, zo men wil – aandienen (cf. 4.3.4.2.). We hebben tevens opgemerkt dat dit geen louter analyserend-objectiverende relatie tot deze dingen impliceert, maar dat we eveneens onze leerlingen ervoor trachten te boeien en interesseren. Dit evenwicht tussen betrokkenheid en afstandname is een delicate opgave. Enerzijds willen we immers onze kinderen 'ter wereld laten komen' (Arendt), d.w.z. de bestaande wereld leren kennen (cf. Meirieu's *domestication*); anderzijds willen we de nodige afstand inbouwen opdat ze er op eigen wijze gebruik van kunnen maken en in staat zijn om de wereld te vernieuwen.

In wat volgt, tracht ik hiervoor een aantal pistes uit te tekenen voor het levensbeschouwelijk onderwijs. Onderstaande pedagogische vormen (7.3.2 en 7.3.3) overschrijden het strikt levensbeschouwelijke domein/vak, wat kan gerechtvaardigd worden door enerzijds de incarnatorische dimensie van het christendom te beklemtonen (cf. 5.6.3.4.) en anderzijds door de wegen waartoe Latours en Taylors zoektocht hebben geleid, nl. naar andere vormen die ook recht doen aan respectievelijk de religieuze *mode of existence* dan de traditionele levensbeschouwelijke teksten en gebruiken (zie o.a. 6.4.3.; 6.4.4.; 7.2.5) - wat niet wil zeggen dat deze overboord zouden moeten worden gegooid en niet zouden moeten worden

⁶⁷⁷ Men kan mijns inziens de religieuze *mode of existence* maar echt kennen en er begrip en waardering voor opbrengen als je bepaalde oefeningen en praktijken die er deel van uitmaken, ook van binnenuit leert kennen. Op gelijkaardige wijze leer je ook de wetenschappelijke *mode of existence* [REF] kennen. Niet alleen door deze *mode of existence* te beschrijven, maar ook door zelf de oefening te doen, door zelf bijvoorbeeld een fysisch of scheikundig onderzoek te doen.

bestudeerd. Het gaat bovendien om 'open' vormen, d.w.z. dat ze qua uitkomst niet leiden tot van tevoren vastgelegde lessen, inzichten of regels. Deze aanpak komt overeen met de pedagogische vrijheid die we voorop stellen (cf. 6.3.2.2.5.3.), en vloeit voort uit de tegenkantingen van Taylor en Latour tegen absolute metafysische aannames en dito transcendente figuren alsook uit de opgaven om het religieuze Woord te blijven vernieuwen (cf. 5.6.3.5.) en onze omgang ermee te blijven bevragen (cf. 5.6.3.7.). Beiden gaan – onvermijdelijk – ook uit van een aantal vooronderstellingen die niet alleen het religieuze betreffen, maar ook van ontologisch-metafysische aard zijn (cf. 5.5). Het is vooral in het licht hiervan dat we de religieuze 'grammatica' en de vooronderstellingen die eraan ten grondslag liggen, moeten expliciteren en bestuderen opdat de leerlingen zich ook hiertoe leren verhouden en op hun beurt deze zoektocht kunnen verderzetten. Hiervoor lijkt me het levensbeschouwelijke vak de uitgelezen plek te zijn.

7.3.1.1. De diachrone studie van de onderliggende metafysische vooronderstellingen

Latours en Taylors analyses, beschouwingen en ideeën zijn niet hét definitieve antwoord op wat religie (of moraal) nu precies is, wat onze houding tegenover het religieuze zou moeten zijn of wat de religieuze houding tegenover de wereld bepaalt. Hun reflecties zijn evengoed voorlopige antwoorden op vragen waarmee de mens al sinds mensenheugenis geconfronteerd wordt. Zowel Latour als Taylor hebben een analyse gemaakt van de wijze waarop onze verhouding tot de werkelijkheid, ons denken en onze metafysische vooronderstellingen op tal van vlakken zijn geëvolueerd gedurende de moderniteit (zie o.a. 5.6.3.7.1.1.). Niet alleen hebben ze deze ontwikkelingen ontleed, maar ze hebben eveneens de metafysisch-ontologische denkbeelden van de moderniteit geamendeerd en alternatieven voorgesteld voor de Moderne Constitutie (Latour) of 'herstelwerkzaamheden' uitgevoerd (Taylor) (cf. 5.3. en 5.4).

Het onderwijs heeft vaak de neiging om een bepaalde zienswijze of theorie netjes, op didactisch verantwoorde wijze te presenteren waardoor men de indruk heeft dat alles tot deze (definitieve) uitkomst moest leiden. In werkelijkheid gaat het vaak om moeizame zoektochten waarbij er tal van actoren een rol hebben gespeeld en is er eerder sprake van een complex 'brouwproces' (Latour, cf. 5.5.2.6.) of een 'zigzag parcours' dat is afgelegd (Taylor, cf. 5.4.1.) dan van een klare en progressieve ontwikkelingsgang. Deze evolutie, dit *work in progress* tonen draagt ertoe bij om transmissie en emancipatie hand in hand te laten gaan (cf. 4.3.5.4.).

7.3.1.2. Het tonen van de vragen en de worsteling met de antwoorden

Dagsluiting

Eigenlijk geloof ik niets,
en twijfel ik aan alles,
zelfs aan U.
Maar soms,
wanneer ik denk dat Gij waarachtig leeft,
dan denk ik, dat Gij Liefde zijt, en eenzaam,
en dat, in zelfde wanhoop,
Gij mij zoekt,
zoals ik U.

Gerard Reve (1966, p. 152)

In dit gedicht verwoordt *enfant terrible* van de Nederlandse letteren en de katholieke Kerk, Gerard Reve, goed de malaise waarin de hedendaagse mens verkeert om God of het transcendente nog te ervaren of ter sprake te brengen, tenminste indien hij niet in een *Closed World Structure* (CWS) leeft om het met een term van Taylor uit te drukken (cf. 5.3.3.). We leven nu eenmaal allemaal – gelovig of ongelovig - in een immanent kader, dit is onvermijdelijk, zo stelt Taylor (2007a): “the immanent frame is common to all of us in modern West” (p. 543). De vraag is niet *of*, maar *hoe* we dit immanente kader bekijken en beleven: als gesloten, d.i. de naturalistische visie die stelt dat er buiten de materiële werkelijkheid niets is; of als open voor iets dat dit overstijgt. De verschillende houdingen die hiertegenover worden ingenomen, zijn natuurlijk genuanceerder dan wat deze tweedeling laat uitschijnen (zie 5.4.1.6.).

Wil men vormend werken, dan is het eveneens belangrijk dat men zichtbaar maakt waarmee men nog moeilijkheden ondervindt en worstelt en dat men soms een rem zet op de al te makkelijke hanteerbaarheid van datgene wat we bestuderen, die lijkt uit te schijnen dat de ontwikkeling die we hebben doorgemaakt haar noodzakelijke eindpunt heeft bereikt in de huidige denkbeelden (cf. 4.3.5.4.). Denk in verband met het onderwerp van deze studie maar aan de reeds hierboven vermelde vraag hoe men het religieuze nog ter sprake kan brengen en een plaats en een rol kan toekennen. Het is een van de vragen die aan de basis liggen van *A Secular Age*: “One way to put the question that I want to answer here is this: why was it virtually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?” (Taylor, 2007a, p.25). Latour verwoordt het hedendaagse ongemak om het religieuze nog ter sprake te brengen als volgt in het begin van *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*:

Voilà ce dont il voudrait parler. Voilà ce dont il ne parvient pas à parler. Il a comme un bœuf sur la langue, un embarras de parole. Impossible d'articuler. Il ne parvient pas à partager ce qui, depuis si longtemps, lui tient tellement à cœur. Devant ses parents, ses proches, il est obligé de dissimuler. Il ne peut que bégayer. Comment avouer à ses amis, ses collègues, ses neveux, ses élèves? (Latour, 2013a, p. 7)

Deze ongerieflijkheid uit zich bijvoorbeeld in hun worsteling met de term 'transcendentie' en de antwoorden die ze erop hebben geformuleerd en die juist daarom ook aan bod moet komen. Bij beiden is het herijken van het concept 'transcendentie' een reactie op de vorm die transcendentie in de moderniteit heeft aangenomen (zie in dit verband hun struggle met deze term: 5.6.3.2.). Het is een kwestie die menig theoloog en godsdienstfilosoof bezighoudt. Tomáš Halík bijvoorbeeld verwoordt dit probleem op de volgende wijze:

De opvatting van God als een 'bovennatuurlijk wezen' en de hele opdeling van de werkelijkheid in 'natuur' en 'bovennatuur' is heel misleidend. Dat geldt nog sterker sinds de opvatting van de Verlichting over 'natuur' en 'natuurlijkheid', die alles omvatten wat 'werkelijk of echt' is, gemeengoed is geworden. Zo kwam de 'bovennatuurlijke God' samen met het Christuskind van kerstavond en de kerstman in het gezelschap van feeën, bosgeesten, watermannetjes en ridders zonder hoofd terecht. (Halík, 2021, p. 48)

Ook Taylor (2007a) haalt dit misleidende onderscheid tussen 'natuur' en 'bovennatuur' aan, dat hij beschouwt als een gevolg van wat hij het immanente kader (*immanent frame*) noemt: "[T]his frame constitutes "natural" order, to be contrasted to a "supernatural" one, an "immanent" world, over against a possible "transcendent" one" (p. 542). Dit onderscheid tussen een natuurlijke en bovennatuurlijke orde werd aan het einde van de middeleeuwen/begin van de moderne tijd gemaakt om de autonomie van het bovennatuurlijke en de soevereine macht van God aan te duiden. Dit uit zich bijvoorbeeld in de moderne opvatting van het mirakel als een soort van gat dat van buitenuit geslagen wordt in de natuurlijke orde van de dingen, d.w.z. vanuit een bovennatuurlijke, transcendente orde (cf. 5.6.3.1.1.). Men kan echter ook vanuit het christelijke geloof tot de aardse/materiële werkelijkheid behoren, zo stelt Taylor, bijvoorbeeld wanneer we breken met het onderscheid tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke en net het gewone verloop van de dingen als een 'mirakel' of een wonder gaan zien. Taylor (2007a) lijkt hier een andere invulling te geven aan het transcendente, niet langer als iets bovennatuurlijks, maar als een manier om de werkelijkheid te zien als iets dat boven de materialistisch-naturalistische visie op de wereld uitwijst: "[A] larger, more encompassing one [order], which includes it [the immanent order] while disrupting it" (p. 732). In dit proces wordt in Taylors opvatting het immanente kader niet zomaar afgelegd, maar maakt het een transformatie door - hij noemt het ook een 'paradigmashift' (2007a, p. 731) - waardoor de elementen binnen dit kader een nieuwe plaats en betekenis krijgen (cf. 5.6.3.3.1.). Ook hier staat Taylor open voor verschillende mogelijke houdingen en ervaringen, die hij niet als *experiences* bestempelt, maar waarvoor hij de term *fullness* (cf. 5.6.1.3.) of *epiphany*

(5.6.3.5.1.2.) gebruikt om niet de indruk te wekken dat het hier om op zich zelf staande subjectieve belevenissen zou gaan. Taylor gebruikt de generieke term *fullness* om een volgens hem universele ervaring aan te geven die duidt op bepaalde momenten of plaatsen, in bepaalde activiteiten of situaties het bestaan als voller, dieper, rijker ervaren (Taylor, 2007a, p.5). Dit besef van volheid kan theïstisch worden geduid (christendom, jodendom, islam) of op non-theïstische wijze (boeddhisme, taoïsme). Theïstische gelovigen ervaren vaak dat volheid naar hen toekomt binnen een context van een persoonlijke verhouding met het goddelijke; non-theïstische gelovigen ondervinden ook een transcendentie van het eigen zelf, als een soort van opening naar een veelomvattendere werkelijkheid die het individu overstijgt, maar niet in een persoonlijke relatie met een goddelijke figuur. Een centrale idee voor Taylor is dat het niet enkel gaat om het bereiken van een bepaalde innerlijke gesteldheid, maar eveneens om het in contact staan met de wereld buiten het zelf. “Daarom”, stelt Epema (2018), “is beter niet spreken van transcendente ervaringen (subjectief), maar van momenten waarop het transcendente karakter van de werkelijkheid (objectief) wordt ervaren” (pp. 175-176).

De oplossing waarvoor Latour gekozen heeft, is het wegvagen van het onderscheid tussen transcendentie en immanentie: een materiële (natuurlijke) wereld waaraan we nog een transcendente (bovennatuurlijke) dimensie (“la transcendence du Dieu barré”, 1991, p. 176) moeten toevoegen. Dit wil niet zeggen dat Latour pleit voor immanentie, en al zeker niet in haar moderne gedaante van de Natuur. “Qui nous a dit que la transcendence devait avoir un contraire?”, zo vraagt hij zich af (1991, p. 176). In Latours ontologisch-metafysische visie van netwerken en actoren is elke actor op te vatten als een *being-as-other*, d.w.z. dat hij voor zijn (voort)bestaan in een netwerk afhankelijk is van (zijn relatie met) andere actoren (cf. 5.5.2.8.). Ook God is zo’n actor, die niet kan bestaan zonder de mediatie van andere actoren zoals rituelen, teksten, kunstwerken enz. die Hem tegenwoordig stellen: “[W]ithout a path of mediation you can’t access any foundations, especially the True, but also the Good, the Just, the Useful, the *Well Made*, God too, perhaps” (Latour, 2013b, p. 157). God is voor zijn bestaan (*subsistentie*) afhankelijk van andere actoren die Hem *doen* bestaan en van wie Hij het bestaan op zijn beurt ook beïnvloedt. In Latours visie is de wereld een multiversum waarin actoren verschillende soorten transcendenties moeten overwinnen naargelang de beproevingen (cf. *hiatus*: 5.5.2.8.) die zij moeten ondergaan volgens de *felicity conditions* van het netwerk waarin ze zich bevinden (2013b, p.211). Maar men moet erover waken dat men geen categoriefouten maakt (2013b, p.267). De verandering van toon die religie induceert, is dat de dingen niet langer op een transparante manier worden voorgesteld, d.w.z. direct voorhanden, instrumentaliseerbaar, als louter object, maar op zo een wijze dat ze een eigen waarde krijgen (cf. 5.6.3.4.3.). “This sea of welling, intimate, translucent⁶⁷⁸ objects is what the tradition calls Spirit” (Miller, 2013, p. 147). Je zou trouwens kunnen stellen dat het onderzoek of zoektocht

⁶⁷⁸ Het onderscheid tussen *transparent* en *translucent* komt mijns inziens overeen met het verschil tussen volledige doorzichtig glas en opalineglas.

van Latour en Taylor nog niet ten einde is. Je kan je bijvoorbeeld de vraag stellen wat de liefde/agape die zij centraal stellen, precies karakteriseert en impliceert⁶⁷⁹.

7.3.1.3. *De synchrone studie van de religieuze ‘grammatica(s)’: de ‘mechaniek’ van [REL] en de aard van religious beings.*

Ik kies hier voor de term ‘grammatica’ omwille van twee redenen. Ten eerste sluit dit aan bij de wijze waarop in de school aspecten van de werkelijkheid worden gepresenteerd: zoals het leren van de grammatica van een taal er niet is op gericht om welbepaalde zinnen met een vooraf vastgestelde inhoud te kunnen fabriceren, maar om inzicht in de werking van een taal te verwerven (het *hoe*) om er uiteindelijk zelf op creatieve wijze gebruik van te kunnen maken (cf. 4.3.4.3.), zo moeten leerlingen ook inzicht verwerven in het religieuze fenomeen en de ‘taal’ die er gebezigd wordt. Ten tweede is de term losjes geïnspireerd op de wijze waarop Wittgenstein zijn latere filosofische werkzaamheden karakteriseerde⁶⁸⁰, nl. als ‘grammaticaal onderzoek’. Hij trachtte de ‘grammatica’ van verschillende fenomenen – waaronder religie – te typeren door te beschrijven *op welke wijze* uitdrukkingen, woorden e.d. in een bepaalde context – taalspel – worden gebruikt. Het betreft dus niet zozeer een theoretische studie van religie (de waarheid *van* religie), maar een onderzoek naar de concrete werking van religie (waarheid *in* religie): *hoe* krijgen taal, symbolen, rituelen, praktijken, kunstuitingen e.d. een zinvolle betekenis *binnen* de religieuze levensvorm. Van Herck merkt op dat dit soort benadering zowel door gelovigen als ongelovigen kan worden aangewend. Er wordt enkel voorondersteld dat men een bepaalde vertrouwdheid heeft met religieuze taal en gebruiken. Je kan de grammatica van een taal beschrijven en begrijpen zonder een ‘native speaker’ te zijn (en zonder het vooropgestelde plan om zelf tot deze sprekersgemeenschap te behoren): “Het is mogelijk zijn weg te vinden in de religieuze stad zonder die stad ook te bewonen” (Van Herck, 1998, p. 499). Het is niet zozeer gericht op overreding of bekering als wel op begrip en waardering van een bepaalde levensvorm.

⁶⁷⁹ Sluit hun omschrijving bijvoorbeeld aan bij Spinoza’s omschrijving van de liefde: “Liefde is blijheid, vergezeld door de voorstelling van een uitwendige oorzaak” (Ethica, boek III). In zijn beschouwing over de liefde becommentarieert Cornelis Verhoeven (2002) deze omschrijving als volgt: “Het komt erop neer dat liefde in haar meest wezenlijke vorm een blijdschap is, opgewekt door het bestaan van iemand anders die als de bron en het voorwerp daarvan wordt beschouwd . . . zij is eenvoudige blijdschap om het pure feit dat die ander er is . . . Er ligt niets hebbelijks in de liefde en het liefhebben volgens Spinoza. Bij nader inzien is het minimum dat hij omschrijft, tegelijk het hoogste en meest belangeloze niveau dat de genegenheid kan bereiken, bijna goddelijk eenzijdig” (p. 236).

⁶⁸⁰ In *Filosofische onderzoekingen* (1976) schrijft hij: “Het wezen is uitgesproken in de grammatica.” (§ 371) en “Wat voor soort ding iets is, vertelt de grammatica.” (§ 373). Voor meer info over Wittgensteins opvattingen over filosofie als ‘grammaticaal onderzoek’ waarop ik me hier onder meer baseer: Van Herck, 1998; De Mesel, 2020.

Mijns inziens sluit Wittgensteins 'grammaticaal onderzoek' – mutatis mutandis – ook aan bij wat Latour en Taylor doen (cf. 5.6.3.5.3.5.). Taylor onderzoekt zo bijvoorbeeld de eigenschappen van wat hij 'subtle languages' noemt en duidt o.a. op het performatieve karakter van dit taalgebruik: het brengt een transformatie teweeg in de wijze waarop we ons tot de wereld verhouden (zie o.a. 6.4.3.1.). Via zijn empirische methode beschrijft Latour op zijn beurt de verschillende manieren van spreken en handelen die eigen zijn aan de praktijken van verschillende bestaansvormen en observeert hij de verschillende connecties die actoren met elkaar aangaan in verschillende netwerken (cf. 5.2.1.6.). Evenals bij Wittgenstein is de methode die hij hanteert, niet louter descriptief, maar ook evaluatief en kritisch: op basis van de bekomen beschrijving sporen zij misverstanden, wartaal, vergissingen en *category mistakes* op in het taalgebruik dat door mensen wordt gebezigd (cf. 6.4.1.1.). De grammaticale regels die worden onderscheiden, zijn gebaseerd op de manier waarop uitdrukkingen worden gebruikt, maar ze hebben dus evenzeer een evaluatieve dimensie en kunnen worden gebruikt om het taalgebruik van mensen te corrigeren: "Net zoals iemand een werkwoord *verkeerd* kan vervoegen, kan iemand een uitdrukking *verkeerd* gebruiken, in conflict met wat de regels [of Latouriaans geformuleerd, de *felicity conditions* van een bepaalde *mode of existence*] voorschrijven" (De Mesel, 2020, p. 381).

Het 'grammaticaal' onderzoek van Wittgenstein (maar bij uitbreiding ook van Latour en Taylor), zo zou men kunnen zeggen, is niet louter descriptief, maar ook in zekere zin normatief. Er bestaan immers ook andere visies en houdingen tegenover religie. Zo hebben we in 5.6.3.1.1. Wittgensteins objecties tegen Frazer's kijk op het ritueel van de regendans besproken: hij stelde dat deze rite niet zozeer moet begrepen worden als een magisch middel om de meteorologische condities te manipuleren, zoals Frazer beweerde, maar voornamelijk als een verwelkomings- en dankrite (Wittgenstein, 1998). Een gelijkaardig voorbeeld geeft Wittgenstein in zijn *Lectures on religious belief*:

Suppose someone were a believer and said: "I believe in a Last Judgement", and I said: "Well, I'm not so sure. Possibly." You would say that there is an enormous gulf between us. If he said "There is a German aeroplane overhead," and I said "Possibly I'm not so sure," you'd say we were fairly near. (Wittgenstein, 1967, p. 53)

Suppose, for instance, we knew people who foresaw the future; make forecasts for years and years ahead; and they described some sort of Judgement Day. Queerly enough, even if there were such a thing, and if it were more convincing than I have described but, belief in this happening wouldn't be at all a religious belief. (Wittgenstein, 1967, p. 56)

De personen die hier over 'geloof' (*belief*) spreken, bevinden zich op een ander plan, becommentarieert Wittgenstein, "[they] mean something altogether different" (p. 53); ze vertoeven in een andere *mode of existence*, zou Latour stellen, ze bevinden zich in andere *regimes of enunciation* met andere *types of veridiction* (cf. 5.1.1.3.). Kunnen deze andere

interpretaties/visies op geloof en religie tijdens lessen levensbeschouwelijke vorming aan bod komen? Zeker wel, deze doen immers bij meer fundamentalistische en strijdend atheïstische strekkingen de ronde en ze doen ons scherper nadenken over wat religie en geloof dan wél zijn⁶⁸¹, maar het lijkt me moeilijk om dit soort lezingen systematisch als een van de mogelijke houdingen tegenover religieuze teksten en praktijken aan bod te laten komen⁶⁸².

Hoe proberen Taylor en Latour religie of de religieuze *mode of existence* te beschrijven? Wat is er de ‘grammatica’ van of het ‘mechanisme’ dat er speelt? Zoals we hebben gezien, poneert Latour het liefdesdiscours als model voor de religieuze *mode of existence* (cf. 5.6.3.5.2.2.). Het religieuze/amoureuze spreken is pas geslaagd wanneer we niet langer onverschillig tegenover elkaar staan, maar elkaar terug echt zien staan en liefhebben. Het is een liefde die een transformatorische werking heeft, zo stellen zowel Taylor als Latour (5.6.3.3.).

De motivaties voor deze transformatie kunnen divers zijn, stelt Taylor, en hebben te maken met onze diepste vragen en drijfveren die metafysisch van aard zijn (Taylor, 2007a, p. 677). James K.A. Smith vat Taylors visie hierover goed samen:

There is an inherent teleology in our actions, and one that seems to always implicitly have an “ultimate” to which it is aimed, even if we so often concern ourselves with the penultimate. So there is always a “meta-question” to be asked, and that will haunt us. (Smith, 2014b, p. 122)

Het gaat om de zoektocht naar en het bevragen van de drijfveren/elementen “which could *engage us* more fully and deeply than our ordinary ends. It is the same sense . . . that somewhere there is a *fullness* or richness which *transcends the ordinary*, which now is recurring, but in an *interrogative mode* [nadruk toegevoegd], as something sought for” (Taylor, 2007a, p. 677). Een aantal elementen vallen in Taylors omschrijving op. Ten eerste gaat het om dingen die niet vanuit onszelf komen, maar die *van buitenaf* een appel doen op ons en waarop wij reageren; ten tweede zijn de antwoorden die we tegenkomen in onze zoektocht naar de bronnen van onze motivatie, onvermijdelijk tentatief en tijdelijk van aard (cf. 6.4.2.2.3.); ten derde kunnen deze antwoorden/motivaties heel verschillend van aard zijn. Zoals reeds vermeld, gebruikt Taylor de term *fullness* om zijn open houding voor verschillende soorten bronnen tot uitdrukking te brengen. Het gaat dus zowel over vormen van horizontale transcendentie, die binnen het

⁶⁸¹ Je kan deze zienswijzen wel als voorbeelden geven van houdingen tegenover het levensbeschouwelijke en die vervolgens ‘grammaticaal’ ontlede.

⁶⁸² Dit zou op hetzelfde neerkomen als de theorieën van complotdenkers of klimaatsceptici een even grote en systematische rol toe te bedelen als de bevindingen van virologen, epidemiologen en klimaatwetenschappers wanneer we spreken over epidemies of klimaatverandering. Wat niet hetzelfde is als de verschillen in de onderzoeksbevindingen tussen deze wetenschappers onder de mat schuiven. Het niet aflatende onder kritiek stellen van onderzoek maakt immers deel uit van de wetenschappelijke praktijk. Mutatis mutandis is het binnen het religieuze evenmin zo dat er één wijze of interpretatie is die de betekenis van het Woord definitief vastlegt (cf. 5.6.3.7.3.3.).

natuurlijk-menselijke domein blijven⁶⁸³, als vormen van verticale dimensie, zoals bijvoorbeeld de christelijke idee van *agape*, d.w.z. Gods onvoorwaardelijke liefde voor de mensen en de schepping waartoe christenen worden geroepen om aan te participeren. Het is een liefde die op deze wijze onze relaties met elkaar op radicale wijze kan transformeren en een gezamenlijke toekomst in het vooruitzicht kan stellen. Tot slot, de drijfveren waarover Taylor het heeft, moeten volgens hem niet zozeer gezocht worden in een abstracte theorieën of theologische bespiegelingen, maar in concrete vormen. Het gaat met andere woorden volgens hem niet zozeer om betekenis *an sich*, maar om concrete vormen, denkbeelden en praktijken waarin deze betekenis zich manifesteert (Taylor, 2007a, pp. 678-679). Latouriaans geformuleerd zou je kunnen zeggen dat deze vormen, denkbeelden en praktijken actoren zijn die een transformatie veroorzaken in onze verhouding tot de werkelijkheid.

Op gelijkaardige wijze stelt immers ook Latour dat de actoren (mensen, fauna en flora, dingen...) maar kunnen worden getransformeerd, d.w.z. worden opgenomen in een liefdevolle relatie dankzij andere actoren – *religious beings* – die het vermogen of de potentie hebben om deze transformatie te bewerkstelligen. God of andere goddelijke figuren zijn niet direct toegankelijk – zoals [DC]-opvattingen ons verkeerdelijk voorhouden (cf. 5.6.3.5.2.1.1.) – maar komen steeds tot ons in een bepaalde *vorm*: “Divinities, like concepts, like heroes of history, like objects in the “natural world” – rivers, rocks, streams, hormones, yeasts – have competence – and thus substance – only through the performances – the attributes – that give them form *in fine*” (Latour, 2017b, p.154). Miller (2013) verwoordt Latours zienswijze als volgt: “If the gods exist in Latour’s pluriverse, they are not pure, unconditioned, or exceptional. They are not free from the necessity of translation” (p. 43). Translatie in Latours opvattingen betekent dat er een andere actor als ‘bemiddelaar’ (*mediator*) optreedt. Latour (1993) zet ‘bemiddelaars’ af tegen ‘tussenschakels’ (*intermediaries*)⁶⁸⁴. Hun verschil omschrijft hij als volgt: “An intermediary . . . simply transports, transfers, transmits . . . A mediator, however, is an original event and creates what it translates as well as the entities between which it plays the mediating role” (pp. 77-78). Met andere woorden, een *mediator* transformeert alle actoren die in dit proces betrokken zijn, inclusief zichzelf. Het is daarom ook dat Latour (2004b) spreekt van een “*métaphysique expérimentale*” (p. 230) waarvan de uitkomst – per definitie – niet van tevoren kan worden gekend; het hele translatieproces kan zelfs ook faliekant mislukken. Dat kan achteraf pas worden vastgesteld volgens de *felicity conditions* van elke *mode of existence*. Evenals Taylor put Latour regelmatig uit zijn eigen katholieke traditie, maar wijst er ook op dat actoren (teksten,

⁶⁸³ Taylor noemt o.a. de horizontaal transcendente visie die Luc Ferry in zijn boek *L’Homme-Dieu ou le sens de la vie* (1996) uit de doeken doet (zie ook 6.4.3.3.2.), die enigszins verwant is met Nussbaums ‘internal transcendence’ (Nussbaum, 1990, p. 379; zie ook 5.6.3.1.2.1.). Taylors persoonlijke voorkeur gaat uit naar een vorm van verticale transcendentie, omdat hij betwijfelt of vormen van horizontale transcendentie opgewassen zijn voor uitdagingen waarvoor het leven ons soms stelt (Taylor, 2007a, p. 678).

⁶⁸⁴ ‘Tussenschakels’ zo preciseert Latour (1991, pp. 105-106), zijn in feite mengsels van zuivere elementen die door purificatie (cf. 5.3.2.) terug gevoerd worden tot een van de twee polen van de Moderne Constitutie: natuur of cultuur.

(religieuze) kunstvoorwerpen, praktijken, enz.) uit andere levensbeschouwelijke tradities eveneens een religieuze werking kunnen hebben (cf. 7.2.4.). Het kan uiteraard interessant zijn hoe de religieuze *mode of existence* in andere religies of levensbeschouwing werkzaam is, welke *religious beings* daar werkzaam zijn om deze transformatie te bewerkstelligen. De focus van deze invalshoek ligt dan niet zozeer op een studie *over* deze religies, maar op wijze waarop *in* deze levensbeschouwingen het religieuze werkt. Een ‘grammaticale’ en ‘schoolse’ aanpak van religie/levensbeschouwingen bestaat erin dat men de ‘mechaniek’ toont van deze religieuze ‘transformatiemachine’.

7.3.2. Vormen van observatie en sensibilisering

7.3.2.1. *Het ontwikkelen van aandacht*

Een belangrijke doelstelling van de school – volgens Simone Weil⁶⁸⁵ zelfs dé echte en nagenoeg enige doelstelling – is het vormen van het vermogen tot aandacht. Aandachtig zijn betekent dat men zich concentreert op iets met het doel om het te beter te kunnen waarnemen. Maar aandachtig zijn of worden impliceert meer dan dat. De Franse uitdrukking *faire attention* draagt verschillende betekenislagen in dit verband met zich mee. Het betekent: iets observeren, maar ook zich ermee inlaten, zich ergens bewust van worden. Cornelis Verhoeven (2002) verbindt ‘aandacht’ ook met wachten, waken, ruimte maken voor het onverwachte (p. 7); dan *wordt* onze aandacht getrokken door datgene waar we aandachtig voor zijn. Werkelijke aandacht houdt ook in dat men even halthoudt – wat het Franse tussenwerpsel *attention!* ‘wacht, stop, voorzichtig!’ suggereert. Aandacht is meer dan de concentratie die *wij* opbrengen, maar heeft ook te maken met een zich openstellen waardoor de dingen hun vanzelfsprekendheid verliezen. “De dingen gedijen blijkbaar bij een vorm van attentie waarin het hun wordt vergund aanwezig te zijn en niet verwaarloosd te worden”, zegt Verhoeven (2002, p. 7). Dit houdt in dat men zijn oordelen, verwachtingen en vooronderstellingen opschort, dat de dingen niet meteen in een instrumenteel handelingspatroon worden opgenomen, net opdat er iets zou kunnen ‘toekomen’, stelt Ilse Geerinck (2019, p. 113). In de aandacht maakt men zich los van het ‘ik’ om plaats te maken voor het andere/de andere(n).

De school is net de plaats waar we leerlingen laten stilstaan bij iets anders dan hun onmiddellijke individuele behoeftes en persoonlijke voorkeuren, voor iets wat buiten hen ligt (cf. 4.3.3.3.). Dit kan van alles zijn: een dier, een plant, en kunstwerk, een tekst, een vraagstuk... We maken ruimte om hun vermogen tot aandacht te laten groeien, om hen ‘inter-esse’ te laten krijgen in de wereld. Het doel van aandacht is om aanwezig te zijn bij de werkelijkheid.

⁶⁸⁵ “Bien qu’aujourd’hui on semble l’ignorer, la formation de la faculté d’attention est le but véritable et presque l’unique intérêt des études.” (Weil, 2016, p. 95)

Dit vormen van de aandacht zou ook bij uitstek aanwezig moeten zijn tijdens de lessen levensbeschouwelijke vorming. Het sluit tevens enigszins aan bij wat Taylor onder ‘herbetovering’ verstaat (cf. 5.6.1.2.). Dit houdt volgens hem immers niet in dat men de wereld opnieuw gaat bevolken met allerlei mysterieuze en magische entiteiten, maar dat men op het spoor tracht te komen wat onze relatie tot de wereld inhoudt en betekent. Om hiertoe te komen is het van belang dat we ons niet langer opstellen als een omsloten zelf, maar ons openstellen voor wie/wat ons omringt. We moeten onze gevoeligheid aanscherpen voor wat buiten ons ligt, een sensibiliteit ontwikkelen die ons responsief maakt voor het appel dat actoren buiten ons op ons doen om op die manier een ruimte te creëren tussen de verschillende actoren, menselijke en niet-menselijke, die ons omringen en waarmee wij de wereld delen.

Herbetovering is dan eerder, zoals Rob Compaijen (2020) het omschrijft, “*perceiving what was there all along but was removed from sight*” (p. 228). Met andere woorden, herbetovering is in zijn visie innig verbonden met het ontwikkelen van aandacht. Echte aandacht, zo preciseert Compaijen op paradoxale wijze, houdt in dat we een ‘onthecht-betrokken’ houding aannemen tegenover de werkelijkheid. Werkelijke betrokkenheid kan immers maar ontstaan als we ons losmaken uit een soort van betrokkenheid die eerder op onszelf is gericht dan op de wereld en die onze perceptie van de werkelijkheid dreigt te vertroebelen. We zijn immers vaak zodanig ‘ondergedompeld’ in onze innerlijke leven, ‘benomen’ door de stemming waarin we verkeren, we worden dikwijls zodanig ‘bezet’ door onze eigen beslommeringen en preoccupaties, onze projecten en belangen dat ons vermogen aangetast is om écht te zien en bewogen te worden door wat ons omringt. In de lijn van deze gedachtegang schrijft Iris Murdoch⁶⁸⁶ (1999): “[W]e may fail to see the individual because we are completely enclosed in a fantasy world of our own into which we try to draw things from outside, not grasping their reality and independence, making them into dream objects of our own” (p. 216). Ook in Murdochs bespiegelingen over het ontwikkelen van een moreel leven, staat de notie van aandacht centraal. Een echt aandachtige houding doet de greep die het zelf op de realiteit heeft / wil hebben, afnemen. De vijand van het morele leven en dus ook van de aandachtige houding die hiermee verbonden is, is voor haar dan ook “the fat relentless ego” (2001, p. 51), de werking van de preoccupaties van het ego dat door onze blik heen schemert en waarvan we ons moeten trachten te onthechten. Een zekere vorm van onthechting (van het zelf) is dus nodig om een open betrokkenheid op de wereld mogelijk te maken. Aandacht omschrijft Murdoch (2001) verder nog als “a *just and loving gaze directed upon an individual reality* [nadruk toegevoegd]” (p. 33). Voor haar is aandacht dus een morele wijze om de wereld te percipiëren die met liefde en het juiste willen zien van doen heeft, die te maken heeft het erkennen van de onvervreembare waarde van de ander. Daarnaast beklemtoont ze dat een aandachtige houding er niet op gericht is om algemene wetmatigheden te ontwaren of de bevestiging van wat men al vooronderstelde, maar zich richt op het particuliere. We zien geen mensen, maar deze specifieke mensen, we zien geen kieviten, maar

⁶⁸⁶ Murdoch is een auteur waar Taylor verscheidende keren naar verwijst (bv. Taylor, 1989 en 2011a, zie ook 5.6.1.2.) en die op haar beurt ook geïnspireerd werd door Simone Weil (Derkse, 1995, p. 6).

deze bijzondere kievit, geen rivier, maar die welbepaalde rivier... kortom, we zien mensen en dingen niet als representanten van bepaalde categorieën, maar in hun particulariteit, om zo gevoelig te worden voor hun bijzondere waarde. We beschikken bovendien niet automatisch over een werkelijk aandachtige houding, onderstreept Murdoch (2001), het is de vrucht van een niet aflatend en geduldig proces die een zekere inspanning en attitude vergt (p. 36).

Laat ik in wat volgt enkele aandachtig makende pedagogische vormen schetsen, die tevens religieus van snit kunnen zijn. Het gaat om activiteiten die op een niet-instrumentele wijze ruimte creëren voor aandacht. Het gaat om een vorm van aandacht en zien die niet af te dwingen is, maar waarin er ons eerder iets tegemoet komt, waarin het 'wonder' van de werkelijkheid zich manifesteert. De Dijn (2018) onderscheidt drie soorten van wonderen en in het spoor daarvan van verwondering en aandacht (pp. 37-47). Een eerst type verwondering is degene die toegeschreven wordt aan een kinderlijke, naïeve, immature geest, die geleidelijk verdwijnt naarmate men meer verbanden ziet tussen de dingen. Een tweede soort is de zuiver cognitieve verwondering van de wetenschapper: als er iets nieuws, iets verwonderlijks opduikt dat onze aandacht capteert, dan wordt dat een drijfveer om het fenomeen rationeel, in zijn wetmatige samenhang met andere dingen te vatten. "Wonder en is gheen wonder", zo citeert De Dijn (2018, p. 38) de wetenschapper en katholieke bekeerling Simon Stevin om deze houding te illustreren: "Wat de wetenschapper doet, is overgaan van verwondering naar het opheffen van het wonder door het vinden van een verklaring." Het wonder werd een probleem, een puzzel die moet worden opgelost (De Dijn, 2009, p. 23). Bij een derde vorm van verwondering wordt men gecapteerd door iets dat noch met kinderlijke naïviteit, noch met volwassen wetenschappelijk zoeken te maken heeft, maar dat meer te maken heeft met een bepaalde manier van zien. Het vooral deze laatste vorm waar de religieuze *mode of existence* op gericht is. De manier waarop er hier naar de werkelijkheid gekeken wordt, vergelijkt De Dijn (2009) met de blik van ouders naar hun kind: 'Dit is mijn alles' (p. 27). Het gaat om iets singuliers dat tegelijk alle waarde en betekenis naar zich lijkt toe te trekken⁶⁸⁷. Het gaat om iets heel tastbaars, concreet, materieel en tegelijkertijd is er een transcendentie aanwezig die verwijst naar een onvervreembare waarde. De zijnswijze van het wonderlijke in deze zin kan alleen maar in paradoxen beschreven worden, "als een *coïncidentia oppositorum*: het is het meest onooglijke én het absolute; het meest kwetsbare en het meest belangrijke" (De Dijn, 2009, p. 28).

De activiteiten die hieronder beschreven zijn, zijn erop gericht om verwondering en aandacht te wekken voor de werkelijkheid. Het zijn oefeningen die van binnenuit willen laten ervaren wat deze ervaringen van verwondering en aandacht inhouden en teweegbrengen. In schools opzicht is het daarnaast van belang dat er ook afstand wordt genomen van wat men ervaren of opgemerkt heeft opdat men zich ertoe kan verhouden. In een filosofische reflectie kan men nagaan wat er precies gebeurt in het gebeuren van de verwondering. Wat beleven we precies? Hoe komt het tot stand? Deze laatste vraag is geen vraag naar een causaal verband, preciseert

⁶⁸⁷ Voor wie meerdere kinderen heeft, zo merkt De Dijn op, geldt curieus genoeg dat *elk* kind 'mijn alles' betekent.

De Dijn (2009), maar naar de specifieke voorwaarden voor de betekenisconstitutie, de transformatie die zich in de verwondering kan afspelen (p. 26).

7.3.2.2.De omgeving als uitgangspunt: sensorisch explorerende activiteiten

We hebben er reeds op gewezen dat Latour en Taylor religie een geïncarneerd karakter toedichten. Dit samengaan van het aardse en iets dat daar bovenuit wijst en daarom dit materiële ook een bijzondere tegenwoordigheid en waarde geeft, ook is eigen aan tal van spirituele tradities (cf. 6.4.4.). Spirituele tradities, zo zegt Derkse (2001), zijn vaak gericht op alledaagse en vaak heel ‘wereldse’ bezigheden. De enige verlichtingservaring die bij haar past, zo gaat hij verder, kan worden uitgedrukt met de volgende zenspreuk: ‘Vóór de verlichting: hout hakken en water putten; na de verlichting: hout hakken en water putten’. Met andere woorden, het gaat erom “*hetzelfde anders te doen*” (p.9). Levensbeschouwelijke vorming kan dit geïncarneerde karakter van de religie niet terzijde laten. Dit houdt in dat we ook een bepaalde aandacht en verwondering leren ontwikkelen voor het zintuiglijk-materiële. Dit we beter leren gewaarworden en er ons door laten raken.

In zijn beschrijving van de wijze waarop wij - ons lichaam, onze zintuigen - geaffecteerd / getroffen worden door verschillende elementen in de wereld en hierdoor wij én de werkelijkheid door en met elkaar groeien, gebruikte Latour het voorbeeld van het geurkoffertje om zijn stelling te verduidelijken (cf. 6.4.4.). De samensteller van de kit had verschillende geuren op een systematische manier bij elkaar gebracht. Met deze kit en zijn onderwijsvaardigheden kon hij zijn onverschillige pupillen meer aandachtig maken voor steeds subtielere en rijkere geurnuances:

Before the session, odours rained on the pupils without making them act, without making them speak, without rendering them attentive, without arousing them in precise ways: any group of odours would have produced the same general undifferentiated effect of affect on the pupil. After the session, it is not in vain that odours are different, and every atomic interpolation generates differences in the pupil who is slowly becoming a ‘nose’, that is someone for whom odours in the world are not producing contrasts without in some ways affecting her. (Latour, 2004c, p. 207)

Het komt er dus op aan om pedagogische vormen te ontwikkelen die leerlingen ook op een zintuiglijke manier in contact brengen met de werkelijkheid die hen omringt en hen alzo vormt. Zoals de lesgever tijdens de geurtrainingssessies zijn leerlingen subtiële onderscheidingen leert waarnemen door middel van een kunstmatig gecreëerde vorm bestaande uit zorgvuldig geselecteerde geuressences die hij in een welbepaalde volgorde presenteert, vergezeld van vragen en opdrachten die de aandacht aanscherpen, zo kunnen we ook op zoek gaan naar

pedagogische vormen/activiteiten die tijdens het leerproces de dingen present maken. Een tegenwoordig stellen dat niet leidt tot een wetenschappelijke verklaring van wat we gezien hebben, maar waardoor er een zorgzame en liefdevolle verhouding kan ontstaan.

Dit kan gaan van heel eenvoudige activiteiten, zoals de opdracht om eens gedurende vijftien minuten al je zintuigen open te zetten en alles te noteren wat je ziet, ruikt, voelt, proeft, hoort – zonder er meteen bij te zeggen wat je voelt en denkt. Ook dit is immers reeds een vorm van vergroten: onze (subjectieve) gevoelens en gedachten op een lager pitje te zetten om ruimte te geven aan onze zintuigen. Pas dan merk je dat er talloze zaken zijn waar we dagelijks achteloos aan voorbij gaan. Het uitwisselen van wat je waargenomen hebt, kan vervolgens weer scherper of anders doen waarnemen. Zo overkwam het ook boswachter Peter Wohlleben, die van toeristen, voor wie hij survivaltrainingen en blokhuttentochten organiseerde, anders leerde kijken naar bomen – zij waren als het ware zijn onderwijzers:

Toen ik mijn professionele loopbaan als houtvester begon, wist ik ongeveer evenveel van het verborgen leven van bomen als een slager van de gevoelens van dieren. De moderne bosbouw produceert hout, dat wil zeggen: er worden stammen gevelde en vervolgens weer nieuwe boompjes geplant. Lezend in vaktijdschriften ontstaat al snel de indruk dat men alleen in het welzijn van het bos is geïnteresseerd voor zover dat noodzakelijk is voor een optimale bedrijfsvoering. Voor het normale werk van een houtvester is dat ook voldoende, en langzamerhand *wordt je blik daardoor gevormd*. Omdat ik elke dag honderden sparren, beuken, eiken of dennen moet taxeren op hun geschiktheid om verzaagd te worden en op hun marktwaarde, *is mijn waarneming beperkt tot dat gezichtsveld* . . . In gesprekken met de vele bezoekers werd *mijn beeld van het bos weer rechtgezet*. Kromme, knoestige bomen die ik toen nog als inferieur beschouwde, riepen bij wandelaars veel *enthousiasme* op. *Samen met hen leerde ik niet alleen op de stammen en hun kwaliteit te letten*, maar ook op bizarre wortels, bijzondere groeivormen of een zacht vachtje van mos op de bast. Mijn *liefde* voor de natuur, waardoor ik er als kind van zes al op uit trok, *ontvlamde opnieuw*. Ineens ontdekte ik talloze *wonderen* [nadruk toegevoegd] waar ik eigenlijk geen verklaring voor had⁶⁸⁸. (Wohlleben, 2020, pp. 7-8)

Voor sommigen is het misschien vloeken in de kerk, maar ik durf te beweren dat de conversatie tussen Wohlleben en de bezoekers van ‘moreel-religieuze’ aard was. Door de gesprekken werd namelijk hun blik verruimd waardoor de bomen anders gezien werden: het waren niet langer verkoopsgoederen van dertien in een dozijn, maar ze kregen een eigen presentie en werden op die manier een voorwerp van liefde en zorg. De bomen werden op die manier terug opgenomen in het netwerk van agape, zou je kunnen stellen. In het geval van Wohlleben leidde het ook tot

⁶⁸⁸ Het wetenschappelijke verklaren van een fenomeen en behouden van de religieuze bewondering ervoor sluiten elkaar niet uit. Om het Latouriaans te formuleren: de actor ‘boom’ kan een [REF]-bestaan leiden en wetenschappelijk worden bestudeerd of kan opgenomen worden in het [REL]-netwerk.

een andere manier van bosbeheer: met meer consideratie voor het bos en de bomen, omzichtiger, werkend met paarden in plaats van grote machines die schade aanrichten. Wohlleben en zijn toeristen hebben op een andere manier leren kijken, wat vervolgens heeft geleid tot een andere manier van denken en handelen. Ze werden ‘be-roerd’, hun enthousiasme en liefde werden gewekt.

Het is ook daarom dat we op zoek zouden moeten gaan naar meer sensorisch gerichte activiteiten om leerlingen in staat te stellen om de niet aflatende stroom van articulaties en schakeringen van de werkelijkheid te capteren. “[T]he more contrasts you add, *the more differences and mediations you become sensible to*”, zo maant Latour (2004c, p. 211) er ons toe aan. Dit geldt zowel voor controverses die de beweringen van wetenschappers die vergeefs *matters of fact* willen weergeven (“mimic”), op de helling zetten, als voor religie. Dit is de fout geweest van de christelijke geloofsovertuigingen, dat ze de kwestie van de materie, de aarde, de fysieke werkelijkheid grotendeels hebben verwaarloosd en te veel een vergeestelijkte en moraliserende⁶⁸⁹ affaire zijn geweest (Breitwiller et al., 2021).

Laat ik nog een paar voorbeelden schetsen van pedagogische vormen waarin onze aandacht verder kan worden gevormd.

Een school bevindt zich altijd ‘ergens’, er zijn de schoolomgeving, de gemeente, kortom een werkelijkheid waarbinnen de school zich bevindt. Het is deze omgeving waarvoor we meer aandacht zouden kunnen ontwikkelen. Nu heeft de school tal van artefacten om het vormen van het vermogen tot aandacht mogelijk te maken, zoals de leerwandeling⁶⁹⁰. Vaak worden leerwandelingen met een van tevoren vastgelegd leerdoel en via welbepaalde plaatsen zoals

⁶⁸⁹ Zo maakt Taylor in het hoofdstuk ‘The impersonal order’ van *A Secular Age* naast het deïsme (cf. 5.4.1.2.) gewag van het zogenaamde unitarisme. Dit was een religieuze stroming die onder invloed van het opkomende rationalisme in de 18^e eeuw Jezus niet als mede goddelijk beschouwd en daarmee de leer van de triniteit verwerpt. De kern van het christendom werd vooral in de leringen en de ethiek gezocht: “What is important about Jesus is not that he *inaugurates a new relation* with and among us, *restoring of transforming our relation* to God. That is not what salvation can mean. What it properly amounts to is our *acceding to rational principles of conduct in law and ethics*, and our becoming to act on these. Jesus’ role in this is that of a teacher, *by precept and example* [nadruk toegevoegd]. His importance is as an inspiring trailblazer of what we will call Enlightenment. For this he doesn’t need to be divine; indeed, he had better not be, if we want to maintain the notion of a self-contained impersonal order which God in his wisdom has set up, both in nature and for human society. Incarnation would blur the edges of this” (Taylor, 2007a, p. 291).

⁶⁹⁰ De inspiratie van dit voorbeeld komt van het vak ‘Ontwerpen van educatieve praktijken’ dat Jan Masschelein en Maarten Simons aan de KU Leuven organiseren. In het artikel *Turning a City into a Milieu of Study: University Pedagogy as “Frontline”* beschrijft Masschelein (2019b) de inzet en het opzet van dit vak of beter deze pedagogische praktijk. Bovendien, zo zegt hij in het artikel, wil hij zich hiermee inschrijven in het spoor van het denken van Latour. In het opleidingsonderdeel aan de KU Leuven worden hiertoe excursies georganiseerd naar verschillende steden wereldwijd, doorgaans steden die in een crisis verkeren of grote veranderingen (hebben) ondergaan, maar een soortgelijke methodiek kan mutatis mutandis mijns inziens ook worden gehanteerd dichterbij huis, zoals bijvoorbeeld de schoolomgeving of de eigen gemeente. Al is de insteek wel anders: de oefening van Masschelein en Simons is er niet op gericht om een religieus-verwonderde blik mogelijk te maken of te bestuderen.

monumenten, landschapselementen of vernieuwende bouwprojecten geleid. De blik wordt hierbij op iets gericht door de plaatsen die men aandoet of door de specifieke opdrachten die men erbij geeft. Op zich is dit traject, of deze ‘enscenering’, geen probleem op voorwaarde dat men ruimte laat om ook het onbekende of het nog niet gekende aan bod te laten komen of een plaats geven. Goed onderwijs, zo leerde Claes ook immers, biedt ook *verschiet* op iets verders, op datgene wat nog niet binnen ons blikveld was gevallen. Bovendien, zo hebben we ook gezien, is het inherent aan het onderwijs, dat men nooit op voorhand weet waar men landt en maar goed ook (zie o.a. 6.1.2.2.1., 6.3.2.2.1. en 7.1.2.1.). De mate waarin opdrachten al een bepaalde doelgerichtheid of focus moeten bevatten, kan variëren. Waar het op aankomt, is dat leerlingen hun (eigen of een andere) stad of wijk aandachtig observeren. Hiertoe kan men hun verschillende middelen of instrumenten geven: een fototoestel, een schets- of notitieboekje, opnameapparatuur... Het doel is om het denken sensorisch te situeren en niet om – zoals vaak gebeurd – vanuit een reeds gesitueerd denken (woorden, beelden, aannames enz.) rondom je te kijken, zo stelt Masschelein over het opleidingsonderdeel dat hij heeft ontworpen (Masschelein, 2019b, p. 197). De bedoeling is om aandachtiger te worden door ons referentiekader, dat we uiteraard hebben, niet als uitgangspunt te nemen of tenminste - in de mate van het mogelijke - proberen uit te schakelen opdat de dingen op ons kunnen toekomen. Net het registreren van álles wat je waarneemt – zonder de filter of ‘bril’ van wat de moeite loont om te noteren – moet ervoor zorgen dat je andere zaken of dingen op een andere wijze gaat waarnemen dan je gewoonlijk doet. Door deze andere, meer directe, zintuiglijke manier kunnen leerlingen ook meer existentieel getroffen worden door wat ze ontmoeten en er op die wijze een soort van verbinding mee meegaan. “The power of a country road when one is walking along it is different from the power it has when one is flying over it by airplane”, zo citeert Masschelein (2019b, p. 196) Walter Benjamin. Het moet een andere manier om zich tot de wereld te verhouden mogelijk maken. De omgeving wordt op die manier een actor die tot ons ‘spreekt’, die misschien ook tegenwerpingen maakt tegen de ideeën en projecties die we ons van de werkelijkheid hebben gemaakt.

Het is niet de attitude van een goed geïnformeerde kijker die wordt aangenomen, een kijker die een kritische distantie aanneemt en gewapend is met de nodige kennis en lectuur die hij van tevoren tot zich heeft genomen, maar een soort van ‘amoureuze distantie’, stelt Masschelein refererend naar Roland Barthes. Dit observeren en kijken kan leiden tot verwondering, zoals we hierboven hebben besproken. Er is de verwondering die tot een wetenschappelijk exploreren en leren kan leiden of een verwondering die aanleiding geeft tot een levensbeschouwelijke reflectie over de waarde en betekenis die zich in deze verwondering openbaart.

Een volgend voorbeeld. Een school is niet alleen een plaats waar men samen *studeert*, het is ook plek waar samen wordt *geleefd*. Er wordt samen gegeten, er zijn ontspanningsmomenten, klasuitstappen enz.; de school is ook ‘ergens’, er zijn het schoolgebouw, de speelplaats, de sportinfrastructuur enz.; evenzeer zijn er de schoolomgeving, de stad, kortom een werkelijkheid waarbinnen de school zich bevindt. De schoolgemeenschap beperkt zich bovendien niet enkel

tot degenen die zich met de studie bezighouden, de leerlingen en leerkrachten, maar strekt zich uit naar anderen, ouders, administratief en onderhoudspersoneel, buurtbewoners enz. De school is met andere woorden geworteld, 'geïncarneerd' in de werkelijkheid. Dit impliceert – onvermijdelijk – dat de school zich ook zal moeten buigen over de vraag hoe ze als gemeenschap wil samenleven: hoe gaan wij om met elkaar en met de omgeving waarin de school zich bevindt? Ook dit zouden vragen kunnen zijn die leerlingen aandachtig zouden kunnen onderzoeken. Studie blijft op die wijze niet zomaar een abstracte denkoefening waarbij we leerlingen liefde voor de wereld proberen bij te brengen; deze liefde zal ook worden geïncarneerd in een wijze waarop wij in de wereld met andere(n) aanwezig zijn. Een gedachte die Levinas (1974) gebald formuleert met de frase: “sagesse de l’amour au service de l’amour” (p. 207). Op die grond lijkt mij dat een school zich vanuit de levensbeschouwelijke traditie waaruit ze haar inspiratie haalt, zich de vraag stelt op welke wijze ze dit samenleven wil vormgeven, als een soort van toepassing op de concrete vragen waarvoor ze zich gesteld ziet⁶⁹¹. Levensbeschouwelijke vorming enkel beperken tot het cognitieve zou zowel het leren zelf eenzijdig maken, maar ook in zekere zin de moderne kloof tussen de geestelijke en materiële werkelijkheid bestendigen. Religieuze/morele waarden krijgen immers maar hun echte betekenis wanneer ze geïncarneerd worden in een bepaalde (leef)vorm (cf. 5.6.3.4.3.).

Een ander voorbeeld zijn de zogenaamde ‘ateliers *Où atterrir?*’ die sinds 2019 worden ingericht. Deze workshops werden opgestart naar aanleiding van het seminarie *Les sources de l’insensibilité écologique* van het Collège des Bernardins⁶⁹² in samenwerking met het Consortium *Où atterrir?*⁶⁹³. De basis voor de werkwijze die gehanteerd wordt, werd gelegd door Latour (cf. zijn boek *Où atterrir?*, 2021). Tijdens deze workshops worden deelnemers uitgenodigd om hun territorium/leefgebied op een nieuwe manier in kaart te brengen⁶⁹⁴, om op te lijsten wat hen in staat stelt te leven, waar zij afhankelijk van zijn, maar ook op welke wijze andere aardbewoners op hun beurt van hen afhankelijk zijn om te leven. Zij brengen in kaart wie hun ‘naasten’ zijn (cf. 7.2.1.). Ofschoon er eventueel gebruik kan worden gemaakt van onderzoeksresultaten uit de exacte of sociale wetenschappen, is het niet de bedoeling dat experts voor anderen in hun plaats deze denkoefening doen. Een persoonlijke, maar geenszins een individuele onderneming,

⁶⁹¹ Verschillende levensbeschouwelijke tradities leggen er ook de nadruk op dat de eerste vraag niet zozeer is wat we moeten *weten*, maar wat we moeten *doen*. De vraag die de jongeling bijvoorbeeld aan Jezus stelt, is niet wat hij moet *weten* om het eeuwige leven te verwerven, maar wat hij moet *doen* (Matteüs 19:16). Wanneer Jezus het over het laatste oordeel heeft, somt hij evenmin op wat men moet weten: “Komt, gezegenden van mijn Vader, en ontvangt het Rijk dat voor u gereed is vanaf de grondvesting der wereld. Want Ik had honger en gij hebt Mij te eten gegeven, Ik had dorst en gij hebt Mij te drinken gegeven, Ik was vreemdeling en gij hebt Mij opgenomen, Ik was naakt en gij hebt Mij gekleed, Ik was ziek en gij hebt Mij bezocht, Ik was in de gevangenis en gij hebt Mij bezocht” (Matteüs 25:34-36).

⁶⁹² <https://www.collegebernardins.fr/recherche/les-sources-de-linsensibilite-ecologique>

⁶⁹³ <http://ouatterrir.fr/>

⁶⁹⁴ Termen als territorium hebben natuurlijk een delicate connotatie. Toch moeten we deze denkoefening doen, aldus Latour (2019b), om terug op de Aarde te landen: “Le projet est à la fois ambitieux et délicat: accepter d’interroger ces notions périlleuses, sinon toxiques, sans réduire aussitôt la question du territoire à l’identité ou aux frontières” (p. 22).

het is een proces dat erop gericht is om zich bewust(er) te worden van de onderlinge afhankelijkheid van alle actoren die de wereld bevolken. Doordat de deelnemers hun beschrijvingen ook met elkaar delen, stimuleren ze elkaar ook en worden ze zich bewuster van het bestaan van verschillende actoren en hun respectievelijke belangen en gevoeligheden. Het uiteindelijke doel omschrijft Latour (2019b) als volgt: “retisser les liens entre les terrains de vie, lieu par lieu, et presque individu par individu, afin de réengendrer de proche en proche des connexions entre territoires” (p. 23). Hij vergelijkt deze onderneming met de neerlegging van de zogenaamde *cahiers de doléances* in 1789, de brieven die gericht waren aan de koning waarmee de Franse bevolking hem op de hoogte stelden van de problemen in hun woongebied. Het gaat om “la refondation d’une société qui prend conscience d’elle-même et qui prend donc pied sur son propre fondement pratique . . . une fois que les liaisons ont été senties, visualisées, explicitées, le futur maillage territorial redevient possible” (p. 23). De originaliteit van het voorgestelde proces ligt in de diversiteit en de complementariteit van de benaderingen die tegelijkertijd het onderzoek van eenieder stimuleren, maar het ook mogelijk maken de geproduceerde beschrijvingen op collectieve en creatieve wijze te delen.

Een volgend voorbeeld van een sensibiliserende activiteit kan worden gevonden in het zogenaamde ‘sociale project’ van de Vlaamse jezuïetencolleges⁶⁹⁵. Dit zijn verplichte sociale stages waarbij leerlingen gedurende een 30-tal uren, gespreid over het hele jaar en buiten de schooluren werken met en voor blinden, bejaarden, allochtone kinderen, mentaal gehandicapten enz. Het project past binnen de specifieke jezuïetenpedagogiek⁶⁹⁶, maar is eveneens een algemeen voorbeeld van hoe men via een andere ingang dan enkel de cognitief-intellectuele vormend kan werken. Doorheen deze activiteiten doen jongeren immers rechtstreeks ervaring op en komen ze in onmiddellijk contact met kansarme kinderen waarmee zij spelen, bejaarden die ze animeren tijdens een spelnamiddag, gehandicapten waarvoor ze zorgen en activiteiten organiseren, enz. Actie en reflectie – ook een kenmerk van de jezuïetenpedagogiek – worden aan elkaar gelinkt. De leerlingen blikken met elkaar en een begeleider terug op hun ervaringen om hun onmiddellijke ondervindingen te plaatsen en te verdiepen. Ze denken o.a. na over vragen die hen worden voorgelegd. Wat heb ik gezien of meegemaakt? Wat ben ik gewaargeworden? Met welke vooroordelen ben ik gebotst? Met welke problemen ben ik in aanraking gekomen? Hoe functioneert de structuur van de plek waar ik meegeholpen heb? Wat is de motivatie van de vaste medewerkers/vrijwilligers? Welke evolutie heb ik zelf en de mensen voor wie ik zorgde, doorgemaakt? De directe confrontatie – niet via beelden die, hoe interessant soms ook, vaak een eenzijdige indruk geven of ons op een

⁶⁹⁵ <https://www.jezuïeten.org/wat-we-doen/jongeren-en-onderwijs/jezuïetencolleges-2/sociaal-project/>. Evengoed kan gedacht worden aan het meewerken in een natuurhulpcentrum, een natuurgebied, een asielcentrum enz.

⁶⁹⁶ Binnen deze pedagogische visie is dienstbaarheid een van de centrale begrippen: men wil jongeren vormen die verantwoordelijkheid opnemen in de samenleving. Daarnaast wil men leerlingen de mogelijkheid geven om te ontdekken dat men zich zomaar kan inzetten voor een ander, dat men also een kwaliteit van vreugde ervaart die hen tot dan toe onbekend was en die vervullend kan zijn.

veilige afstand laten – leidt ertoe dat we deze mensen (actoren) anders zien en ervaren. De rechtstreekse ervaring zorgt ervoor dat ze actoren worden waarmee we interageren, die tot ons spreken, die zich tonen in hun singulariteit, die onze projecties en vooronderstellingen doen wankelen en in vraag stellen, die ons denken meer behoedzaam maken. Whitehead, vertelt Stengers in een lezing, mat intelligentie niet af aan onze capaciteit om te abstraheren, maar net aan ons vermogen om waakzaam te zijn dat we ons niet blindelings laten leiden door onze abstracte denkbeelden e.d.

As we all know, a good craftswoman does not know only how to use her tools. She is the one who will not envisage a situation in terms of the demands of the particular tool she is used to but rather envisage the fitness of this tool for this situation. For Whitehead, it is the same for the exercise of thought – you need to be vigilant about your modes of abstraction.” (Stengers, 2011, p. 6)

Zoals reeds aangegeven en zoals tevens uit dit laatste voorbeeld blijkt, lijkt me de sterkte net te bestaan in de combinatie van directe ervaringen (eventueel tegelijkertijd in de vorm van een maatschappelijke engagement) en de reflectie over deze ervaringen of over een thematiek waarop deze ervaringen betrekking hebben.

7.3.2.3. Het vormen van de aandacht door artistiek-levensbeschouwelijke teksten en kunstwerken

Ook (religieuze) teksten en (kunst)werken kunnen onze sensibiliteit aanwakkeren, ons aandachtig maken en zodoende actoren opnieuw aanwezig stellen. Het oplettend gadeslaan van de werkelijkheid, de natuur of kunstwerken hebben een soortgelijk vermogen om onze aandacht te vormen, zo leert Murdoch:

[G]reat art teaches us how real things can be looked at and loved without being seized and used, without being appropriated into the greedy organism of the self. This exercise of *detachment* is difficult and valuable whether the thing contemplated is a human being or the root of a tree or the vibration of a colour or a sound. Unsentimental contemplation of nature exhibits the same quality of detachment: selfish concerns vanish, nothing exists except this particular sort of unselfish attention. (Murdoch, 2001, p. 64)

Het gaat om een aandacht die ons losmaakt van de gerichtheid op onszelf en zich richt op de werkelijkheid buiten ons. Ook Taylor en Latour sluiten bij deze denkwijze aan. Taal of beter ‘talen’ nemen een belangrijke plaats in binnen het denken van Taylor (cf. supra 5.2.2.2. en 5.3.2.3.), maar ook in het denken over religie van Latour, meer dan hij in eerste instantie laat

uitschijnen⁶⁹⁷ (cf. 6.4.3.0.2.). Het hoofdstuk in de *Inquiry* dat gaat over de *beings of religion* of [REL] heeft niet toevallig als titel 'Welcoming the Beings Sensitive to the Word', lijkt me.

Wat karakteriseert nu de *vorm* van een les waarin een tekst of een kunstwerk wordt besproken? Laat ik beginnen met datgene waar we ons in deze lessen niet op richten. We richten ons niet op de vermeende, oorspronkelijke intentie van de auteur of de maker. We richten ons ook niet op de ultieme boodschap of de (levens)les die we uit de tekst of het kunstwerk kunnen halen. Dit zou ons doen vervallen in moralisme en de rijkdom van de tekst tenietdoen. Zoals we hebben gezien sluit de reflexieve lezing die Levinas en Ricoeur voorstaan – elk uiteraard op hun eigen wijze – aan bij een vernieuwd metafysisch denken dat niet langer uitgaat van een welbepaalde, vooraf gegeven orde, maar dat eerder uitgaat van een wezenlijke ontvankelijkheid en eindigheid van het denken (cf. 6.4.2.2.2.3.). Bij Levinas bijvoorbeeld treft het denken, dat vaak totaliserend wil zijn, in de idee van het oneindige een opening aan die nooit volledig kan worden gedicht. God of een andere religieuze figuur is niet langer een grond die het denken zekerheid verschaft, maar verschuift dit fundament dat men denkt gevonden te hebben, telkens opnieuw: 'Alleen God is God' / 'Want mijn gedachten zijn niet uw gedachten' (Jesaja 55:8). Over de filosofie van Levinas zegt Van der Heiden:

Hier is het goddelijke denken niet langer de maat waarnaar het menselijke denken moet streven, maar wordt God het geprivilegieerde object van het menselijk denken waarin het ervarende, open en vergankelijke karakter van dat denken manifest wordt. Tegenover het beheersende denken staat het denken dat verlangt naar het andere, het vreemde, het ongedachte en het onverwachte: dit ontvankelijke denken weet zichzelf geborgen in deze afgrond. (Van der Heiden, 2021, pp. 270-271)

Zoals we eerder gezien hebben (cf. 6.4.2.2.2.5.3.), benadrukken Ouaknin en Levinas dat de talmoedstudie erin bestaat om andermaal de teksten ter hand te nemen, terug te lezen en opnieuw te interpreteren. Het gaat om een antidogmatische houding die telkens doorvraagt en zich niet laat tevreden stellen door stichtelijke lessen, maar die telkens opnieuw de betekenis van de religieuze tekst op reflexieve wijze tracht te articuleren. Benaderingen waarin men op zoek gaat naar de originele intentie of de finale interpretatie, waarbij men denkt de juiste interpretatie van Gods Woord in pacht te hebben, doen ook volgens Latour de eigenheid van *religious beings* teniet. Zij kunnen maar bestaan omdat ze alsmaar opnieuw worden geïnterpreteerd en hernomen (*reprise*). Pogingen om deze wendbare wezens vast te pinnen volgens hun juiste en definitieve betekenis zou hen in de val lokken als vliegen op kleefpapier,

⁶⁹⁷ In een interview met Marie Dancer en Elodie Maurot (2020, zonder pagina) zegt Latour over zijn verhouding tot de christelijke traditie: "Mon histoire religieuse est liée à l'exégèse. Il n'y a que l'exégèse qui permet de comprendre comment la transformation se fait et comment se juge la distinction entre fidélité et infidélité. Péguy et Bultmann ont été mes deux grands maîtres. Pour Bultmann, le christianisme ne repose pas sur la croyance, mais sur un mécanisme de reprise et d'interprétation. Avec lui, j'ai appris le lien entre vérité, réinterprétation et innovation. L'interprétation n'est pas de l'ordre de l'affaiblissement comme certains le pensent : il faut plutôt l'associer au renforcement."

hun *mode of existence* zou verkalken tot [DC], leven gevende woorden zouden transformeren in dode letters (cf. 5.6.3.5.2.2.3.). Maar al te vaak heeft religie deze vorm aangenomen (cf. 5.6.3.7.2.2.), terwijl de wezens van [REL] niet zo zijn, integendeel, van degenen tot wie ze zich richten, maken ze aarzelende exegeten. Denk maar aan Abraham, Jeremia, Jesaja, Paulus, om er maar enkelen te noemen:

All the testimony agrees on this point: the appearance of such beings depends on an *interpretation* so delicate that one lives constantly at risk and in fear of lying about them; and, in lying, *mistaking them for another* – for a demon, a sensory illusion, an emotion, a foundation . . . This is even the criterion of truth, the most decisive shibboleth: the faithful tremble at the idea of being mistaken, while infidels do not. (Latour, 2013b, p. 310)

De aarzeling, het opnieuw lezen, wikken en wegen van woorden, het kritisch tegen het licht houden van de eigen overtuigingen, de gedachte dat de vraag naar de Ware God nooit een definitief antwoord kan krijgen (cf. 5.6.3.7.3.3.) zouden in het DNA moeten zitten van levensbeschouwelijke vorming en zouden als zodanig ook moeten worden geëxpliciteerd als eigen aan de religieuze praktijk.

We richten ons in de lessen dus noch op de vermeende intentie van de schrijver of maker, noch op de ultieme les of lering die in de tekst of het werk zouden verscholen liggen, noch op de leefregels en gedragsvoorschriften die uit de tekst zouden kunnen worden afgeleid; waar we ons wel op richten, zijn de vorm en de wereld die zich doorheen deze specifieke vorm *vanuit* de tekst aandient.

Latour stelde dat de inhoud van een boodschap niet los kan worden gezien van de vorm waarin deze wordt uitgedrukt (6.4.3.0.2.). Dit gaat evenzeer op voor religieuze teksten of kunstwerken: “[T]o look for the rational kernel in religious lessons apart from the many extravagant *modes of expressions* handed down through history, is more than meaningless” (Latour, 2001, p. 38). Taylors expressief-constitutieve taalopvattingen en Ricoeurs tekstbenadering sluiten hierbij aan: een tekst is niet iets wat lukraak is neergeschreven, maar is de uitkomst van een proces (*work*, Ricoeur: 6.4.0.2.2.) waarin de inhoud een specifieke vorm krijgt en waarin die inhoud ook onlosmakelijk verbonden is met deze vorm. De taal, de vorm van een tekst kan soms weerbarstig zijn, laat zich soms moeilijk lezen. Het is dan de taak van de leraar om samen met de leerlingen de tekst te ontsluiten, opdat de wereld die in de tekst besloten ligt, zich kan ontplooiën. Het is een benadering die vraagt om aandachtige studie en een zekere discipline: maar al te snel komen we in de verleiding om de tekst te behandelen als een spiegel waarin we onszelf bevestigd zien, om de tekst iets te laten zeggen wat wij (her)kennen in plaats van ons door de tekst te laten *gezeggen*. Pas in dit laatste geval kan een tekst echt tot zeggenschap komen en ons iets nieuws melden. Aandacht voor de vorm houdt ons bij de les: wat staat er precies geschreven, met welke woorden, welke formulering wordt er precies gebruikt, wat dient er zich doorheen deze specifieke verwoording/verbeelding aan...?

Interpreteren is in dit opzicht dan ook een performatieve activiteit: er opent zich een wereld. Interpreteren is steeds een vorm van articuleren: in een voortdurende wisselwerking met de tekst/het kunstwerk proberen we op onze beurt onder woorden te brengen wat er zich meldt *vanuit* de tekst. De houding die wordt aangenomen bij het interpreteren van een tekst, een schilderij of film vertrekt niet vanuit een vooraf gegeven visie waarvan de tekst, het schilderij of de film dan een illustratie zijn; noch is de vraag naar de intenties van de maker het ultieme doel. Nee, de aandacht dient naar (de vorm van) de tekst of het kunstwerk zelf te gaan: de verwoording, de enscenering, het gebruik van licht en kleur, de opeenvolging van beelden enz. Vandaaruit gaat men op zoek naar de betekenis die eruit oplicht. Aandachtig zijn is trachten te denken wat je ziet/leest en niet zien/lezen wat je denkt. Dit laatste is vaak slechts een herkennen van wat je al weet. Datgene wat je al weet, de concepten en analyses die gewoonlijk worden gehanteerd, de beelden die we al duizendmaal hebben gezien, de woorden en formuleringen die we doorgaans gebruiken... staan dan tussen ons en de realiteit in. Nee, kijk en lees eerst, kijk en lees opnieuw... en probeer dan onder woorden te brengen wat je hebt gezien/gelezen.

Lezen is een zich laten aanspreken door wat zich in de tekst aandient, kijken is zich laten aanspreken door wat er zich in het kunstwerk of de film aandient. In de school worden de tekst, de film of het kunstwerk in het midden gelegd en gezamenlijk bestudeerd door aandacht te hebben voor wat er geschreven/uitgebeeld staat en hoe iets geschreven/uitgebeeld is. Ze worden hierdoor op een afstand geplaatst (cf. Ricoeurs *distantiation*) zodat zij opnieuw kunnen worden ontsloten, zodat hun betekenis kan worden gereactualiseerd. Het bestuderen van een (religieuze) traditie (teksten, kunstwerken enz.) betekent dat men de betekenis van de tekst opnieuw gaat articuleren: niet door op zoek te gaan naar de oorspronkelijke, letterlijke interpretatie (de valkuil van de [DC]-benadering), maar door te onderzoeken welk vernieuwend potentieel er zich *vanuit* de tekst aandient (Ricoeurs *appropriation*, 6.4.0.2.2.). De leraar is in dit verband niet degene die waakt over de juiste interpretatie, maar degene die doorheen allerlei oefeningen samen met de leerlingen – het is een intergenerationele onderneming – aandachtig deze teksten (her)leest, hen wijst op opmerkelijke details of bijzondere verwoordingen. Het is doorheen deze praktijken, vanuit datgene wat deze teksten en werken aanreiken, dat leerlingen zich kunnen vormen en zelf op hun beurt vorm kunnen geven aan de toekomst.

7.3.3. Vormen van articulatie en ontwerp

In het vorige deel heb ik enkele aandachtig makende activiteiten geschetst, gaande van het oplettend observeren van de omgeving tot het aandachtig lezen, bekijken of beluisteren van teksten en kunstwerken. Laat ik nu een aantal activiteiten schetsen die een meer expliciet actief en performatief karakter hebben, d.w.z. activiteiten waarin het vormgeven en tot uitdrukking brengen meer op de voorgrond staan. Een verkeerd verstaander zou kunnen opmerken dat in

het voorgaande deel vooral passief-receptieve vormen aan bod komen, maar zoals ik reeds heb opgemerkt, is niets minder waar: aandacht ontstaat niet zomaar, iets werkelijk zien, komt niet vanzelf, een tekst of een kunstwerk geeft zich niet zomaar prijs. Bovendien zijn registeren, vastleggen, noteren ook een soort van constitutieve activiteiten waarin iets tot stand komt, iets een presentie krijgt die er voordien niet was. Het verschil tussen deze twee types van activiteiten is niet van dichotome aard, eerder bevinden deze verschillende soorten activiteiten zich op een continuüm, ze haken op elkaar in en versterken elkaar. In plaats van te spreken over het ontwikkelen van sensibiliteit en aandacht aan de ene kant en articulatie en reflexiviteit aan de andere kant, gaat het uiteindelijk eerder om het ontwikkelen van een 'reflexieve sensibiliteit' of een 'sensibele reflexiviteit' die via verschillende activiteiten kan worden vormgegeven en tot uitdrukking kan worden gebracht.

7.3.3.1. Gezamenlijk taal en vorm geven aan de werkelijkheid in de religieuze mode of existence

Taal en andere uitdrukkingsvormen en vormgevingen maken ons bewust van de dingen doordat we ze articuleren en er op een bepaalde manier gestalte aan geven. Ze maken reflectie mogelijk en *doen* ons denken. "You are thinking because you are writing, and the writing makes you think", stelt Latour in een interview (Coccia, 2021), waarbij we het woord *writing* – met Latours instemming – volgens mij evengoed kunnen vervangen door *designing* of *putting into a form*. Een vorm die constitutieve of zelfs ontologische implicaties heeft. Latour spreekt in dit verband over zijn interesse in de vorm "*through which* ontology reveals itself, rather than if one moves out from language in order to capture something that, clearly, has no meaning" (Coccia, 2021). Bovendien creëren deze talen en uitdrukkingsvormen een forum waarin we met elkaar in gesprek kunnen gaan, samen op zoek kunnen gaan naar de passende woorden, een kloppende formulering, een juist design, een geschikte enscenering... Taylor merkt op dat taal nooit alleen mijn taal is, maar ook altijd *onze* taal. Er is altijd een gemeenschap die 'taal' of andere uitdrukkingsvormen schept en vormt, terwijl andersom taal die gemeenschap ook vormt. Het gaat erom dat leerlingen samen zoeken naar manieren waarop ze observaties, gewaarwordingen, gedachten, gevoeligheden kunnen uiten en vormgeven, maar zodanig dat datgene wat ze tot uitdrukking brengen, niet verschijnt als een passief object, maar als een levende, reële medeactor binnen de wereld die we met elkaar delen. "What is important", zo zegt Latour over de verschillende manieren waarop we in interactie treden met de wereld, "is the capacity to speak for those who look inert . . . giving them the capacity to act..." (Coccia, 2021).

Het is iets wat enigszins op gespannen voet staat met ons moderne streven naar autonomie en individuele vrijheid. En toch, van kindsbeen af leren wij onze talen (ook die van moreel en spiritueel inzicht) en andere uitdrukkingsvormen door voortdurend in gesprek en interactie te

zijn met mensen uit onze omgeving. De betekenis die begrippen en beelden voor mij hebben, is geënt op de betekenis die ze voor *ons* hebben. We leren wat woede, angst, liefde, het streven naar vervulling, verbinding enz. is door de taal, de woorden, de (ver)beeld(ingen) enz. die we samen met anderen aan deze ervaringen geven⁶⁹⁸. Ze vallen er niet noodzakelijk definitief mee samen, maar ze zijn er wel in geworteld. Ik kan een eigen, persoonlijk pad bewandelen, dat geenszins overeenstemt met mijn achtergrond, zo stelt Taylor (1989, p. 35), maar deze verandering, deze vernieuwing kan alleen maar plaatsvinden vanuit een basis in een gemeenschappelijke taal en levensvorm: "Each young person may take up a stance which is authentically his or her own; but the very possibility of this is enframed in a social understanding of great temporal depth, in fact, in a 'tradition'" (p. 39).

In het gesprek of een vormgevende activiteit tijdens de les op school maken wij datgene waarover wij spreken of wat we vormgeven tot iets gezamenlijks, doorheen het gesprek en het maakproces ontstaat een publieke of gemeenschappelijke ruimte (Taylor, 1985a). "A self exists only within what I call 'webs of interlocution'", zo schrijft Taylor (1989, p. 36), refererend naar G.H. Meads *Mind, Self and Society*. Tegelijkertijd distantieert hij zich ook enigszins van Mead, omdat deze nog te dicht staat bij een behavioristische visie, en sluit hij zich meer aan bij Wilhelm von Humboldt (1989, p. 525). Deze laatste begreep volgens Taylor uitstekend dat taal gevormd en hervormd wordt in het gesprek. Bovendien zag hij hoe de aard van het gesprek van ons vraagt dat we individuele sprekers en hun verschillende perspectieven erkennen en open houden. Een waarlijk gesprek bestaat, aldus Taylor, niet uit causaal verbonden monologen (cf. dialoog versus gesprek/conversatie in 7.1.2.1.) en is niet gericht op het ontwikkelen van een structuur of een soort van supersubject; de gemeenschappelijke ruimte wordt immers gevormd door sprekers die samen betrokken zijn op de wereld, die hun ideeën samenvoegen en die trachten de werkelijkheid tot spreken te laten komen. Zo ook in levensbeschouwelijke vorming. De gemeenschap waarvan daar sprake is, is geen geloofsgemeenschap, maar een studiegemeenschap die o.a. via een bepaalde levensbeschouwelijk-spirituele traditie en taal, via sensibiliserende en vormgevende activiteiten levensbeschouwelijk doende is met de werkelijkheid. Het doel van dit alles is om een existentiële relatie, een affectieve betrokkenheid en een engagement in het leven te roepen. Het gaat om activiteiten die een collectief van mensen en dingen samenbrengen.

Dit delen hoeft – zoals reeds aangegeven - niet altijd via een (klas)gesprek te verlopen. Net zoals er verschillende uitdrukkingsvormen zijn, zijn er ook verschillende manieren om bevindingen, reflecties e.d. met elkaar te delen en te confronteren. Het 'gesprek' kan op verschillende wijzen worden gevoerd: via een podcast, een poëtische of theatrale performance, een filmpje, een internetsite, een tentoonstelling, teksten... Het doel is echter gelijklopend: de manier waarop

⁶⁹⁸ Taylor (1989, p. 35) verwijst hiervoor naar Wittgensteins *Filosofische onderzoekingen* (1976, I par. 242): "Je zegt dus dat overeenstemming tussen mensen uitmaakt wat waar is en wat onwaar?' – Waar en onwaar is wat mensen *zeggen*; en in de *taal* die ze gebruiken stemmen ze overeen. Dat is geen overeenstemming van meningen, maar van een levensvorm."

wij samenleven, de werkelijkheid verder vormgeven (cf. *creatio continua*). Om dit te kunnen doen, proberen haar aandachtig en met zorg waar te nemen (cf. 7.3.1.) om vervolgens op zoek te gaan naar nieuwe connecties door de wereld anders te beschrijven, te tonen, te enceneren. Vaak gebeurt dit door verschillende uitdrukkingsvormen met elkaar te combineren: woorden, beelden, montages, collages of – waarom niet – dans, performances, exhibities, enz. Het gaat daarbij om activiteiten waar cognitieve, zintuiglijke, ‘poëtisch-fictionele’ en existentiële verhoudingen ontstaan ten aanzien van de wereld.

7.3.3.2. Hybride manieren van werken: levensbeschouwelijke reflectie en creatie gaan samen

Over de workshops die hij geeft over het schrijven van een thesis, zegt Latour in een interview met Emanuele Coccia:

They [students] were told to have an idea, but it isn't about ideas. They should describe what they have at hand . . . I told them: your problems are necessarily writing problems, and if you can't solve them through writing, then dance them. Get up! Invent movements, find a way... because transforming the problem that you have is not a theoretical problem, it is a writing problem. (Coccia, 2021⁶⁹⁹)

Het is door je te buigen over de juiste uitdrukkingswijze, woorden, formulering, constructie... dat je erin slaagt om iets te vatten en *tot leven te brengen*. We brengen hiermee niet alleen andere actoren tot leven, we vormen er ook onszelf mee, zo vult Latour aan in het vermelde interview: “[T]hey [children] emerge from the fact that they write” (Coccia, 2021). We slaan aan het denken, omdat we schrijven, en het schrijven doet ons denken. Schrijven is eerst een kwestie van aandachtig waarnemen, om vervolgens de juiste woorden en formulering te zoeken, de adequate vorm na te sporen zodat datgene waarover we schrijven – of via een andere manier tot uitdrukking proberen te brengen – tot leven komt. Zorgvuldige observatie en articulatie wisselen hierbij elkaar voortdurend af: we proberen wat we waargenomen hebben, uit te drukken en tegelijkertijd doet dit zoeken naar de juiste uitdrukkingsvorm ons beter kijken.

Het is bovendien een oefening in aandacht en de vertaling van deze zorgvuldige observaties in een vorm die kan worden gedeeld. Via de articulatie in een passende vorm wordt er immers iets gecreëerd dat kan circuleren en waaraan anderen kunnen participeren. Laat ik deze idee aan de hand van enkele voorbeelden nader toelichten. Bij het eerste voorbeeld wordt vertrokken van een schilderij, een reeds bestaande creatie zou men kunnen zeggen die op zijn beurt om nieuwe

⁶⁹⁹ Ik baseer me op een transcriptie van het interview dat Stephen Muecke maakte en dat verschenen is op <https://www.asymptotejournal.com/interview/an-interview-with-bruno-latour/>. Het interview kan worden bekeken via <https://www.youtube.com/watch?v=IK2WEOEx5j0>.

reacties en antwoorden vraagt; bij de volgende voorbeelden (het schrijven van een essay en community theatre) wordt er vertrokken van een bepaalde observatie of bekommernis.

Met elementen uit de cultuur - religieuze boeken, filosofische werken, poëzie, kunstwerken, die oorspronkelijk gecreëerd werden om een rol te spelen in het 'gesprek' – kunnen we de conversatie die in het verleden werd gestart, verderzetten. Ze zijn echter niet alleen bestemd om opnieuw te worden gelezen en geïnterpreteerd (Taylor, 1989, p.526, n.15) (cf. 7.3.2.2.), maar kunnen ook een aanleiding zijn om dezelfde boodschap op een andere wijze terug tot uitdrukking te brengen. Dit deed Rembrandt van Rijn bijvoorbeeld in zijn *De terugkeer van de verloren zoon*. Je zou dit werk kunnen zien als een vernieuwde uitdrukkingvorm van deze parabel, waarin de reflectie plaatsgrijpt *in* en *door* creatie die tot stand komt.



Rembrandt van Rijn (ca. 1668)



Opmerkelijk aan het schilderij zijn de handen van de vader: de ene hand ziet eruit als een forse vaderhand, die de zoon stevig tegen zich aandrukt; de andere lijkt meer op een vrouwenhand, die de zoon eerder zorgzaam en liefdevol verwelkomt. Opmerkelijk. Waarom zou Rembrandt dit zo hebben geschilderd? Wat wil hij hiermee zeggen over de vader/God? Qua compositie is het bovendien een schilderij dat ons bij het gebeuren betreft, dat vragen oproept. Bijvoorbeeld: wat zouden wij doen? De verloren zoon die zijn deel van de erfenis reeds verbrast heeft, liefdevol en genereus terug opnemen of zouden we ons eerder afzijdig houden en zijn terugkeer met enige scepsis gadeslaan zoals de andere zoon links?

Zoals Rembrandt op zijn beurt deze parabel opnieuw heeft geïnterpreteerd én deze interpretatie al schilderend tot uitdrukking heeft gebracht en op die manier een nieuwe vorm heeft gezocht voor hetzelfde verhaal, zo zouden we op onze beurt met leerlingen op zoek kunnen gaan naar manieren waarop wederom een nieuwe vorm kan worden gegeven aan deze parabel. Op deze wijze zetten we de traditie verder, als we de juiste vorm of 'toon' hiervoor

vinden. *Love talk*, het paradigma van [REL], voegt immers geen nieuwe informatie toe, maar vernieuwt de boodschap door de juiste toon te vinden en brengt personen/actoren dicht bij elkaar:

[I]t is not what you say that is original, but the movement that renews the presence through the old sayings. Lovers, religious painters and their patrons have to be careful to make the usual way of speaking vibrate in a certain way if they want to make sure that the absentminded locutors are not led far away in space and time. (Latour, 2005d, p. 41)

Een ander voorbeeld van hoe de christelijke boodschap wederom werd vormgegeven, is de creatie van de kerststal door Franciscus van Assisi. Volgens de overlevering maakte hij de eerste kribbe rond Kerstmis 1223 in het Italiaanse Greccio. Het schouwspel is geïnspireerd op de evangeliën van Lucas en Matteüs - deze kunnen natuurlijk ook gelezen worden. Kerststallen worden vaak tot de folklore of de volkskunst gerekend, maar verbeelden ook op treffende wijze de christelijke boodschap, zo stelt ook paus Franciscus in zijn apostolische brief, *Admirabile Signum* (2019), over de betekenis en waarde van de kerststal⁷⁰⁰. De manier waarop we zo'n tafereel door een levensbeschouwelijke bril kunnen bestuderen, betreft niet zozeer wetenschappelijke vragen naar de historische accuraatheid ervan – dan bevinden we ons in [REF]-modus – maar naar de religieuze betekenis ervan en de manier waarop dit gelovigen transformeert. Men zou kunnen onderzoeken wat dit tafereel - deze *vorm* - tot uitdrukking probeert te brengen. Zo kunnen we een God zien die door mens te worden, deelneemt aan het bestaan hier op aarde. Hij neemt de gedaante aan van een weerloos kind, dat geboren wordt in een stal bovendien en dat in een voederbak voor dieren wordt gelegd. Wat zegt dit over de christelijke voorstelling van God? Het zijn herders die volgens de overlevering als eersten de getuigen zijn van deze gebeurtenis. Waarom net zij? Veel kerststallen worden geplaatst in een landschap van beekjes, bergen, schapen enz. Waarom wordt de geboorte van Christus te midden van deze elementen afgebeeld? Welke symbolische waarde verleent dit aan deze elementen?

Maar evenzeer kunnen de observaties, notities, foto's, filmfragmenten, opgenomen interviews, verzamelde objecten die leerlingen tijdens een aandachtig makende activiteit hebben

⁷⁰⁰ Met veel verbeeldingskracht en creativiteit, gebruik makend van vaak andere materialen, is het kerstgebeuren via tal van andere kribbes opnieuw tot uitdrukking gebracht in de loop der tijden. Zo is er ook het werk van de kunstenaar Banksy getiteld *The Scar of Bethlehem* (2019) dat hij plaatste in The Walled Off Hotel. Hierin heeft hij Jezus, Maria en Jozef geplaatst voor een stuk grensmuur dat Israël optrok om de bezette Palestijnse gebieden. De ster van Bethlehem heeft in dit werk plaatsgemaakt voor een stervorming gat in de muur dat gevormd werd door een kogelinslag. De woorden 'vrede' en 'liefde' zijn in het Frans en Engels met graffiti op de muur gespoten. Het werk wordt in een verklaring door de kunstenaar "een aangepaste kerststal" genoemd. Al kan men in het geval van Banksy zich afvragen of het niet eerder een politiek dan een religieus werk is, net zoals de Israëlisch-Palestijnse kwestie eerder een politiek dan een religieus probleem is, alhoewel het we vaak door religieuzen wordt gekaapt.

verzameld (cf.7.3.1.1.), in een tweede fase ook met elkaar worden gedeeld en besproken. Er kan een tentoonstelling rond worden gemaakt, ze kunnen aanleiding worden voor een theatrale encensering, een poëtische evocatie, een essay... Het zijn activiteiten die een soort handelend, 'creatief', constitutief denken veroorzaken, die niet alleen over de inhoudelijke kant van de zaak gaan, maar waarin ook wordt gezocht naar de juiste *vorm* waarin dingen tot uitdrukking kunnen worden gebracht. Deze vorm is essentieel, aldus Latour. Het is door de vorm waarin iets tot uitdrukking wordt gebracht dat dit iets zich op een bepaalde wijze – in een bepaalde *mode of existence* - manifesteert. Er zijn niet eerst de ideeën die vervolgens in een bepaalde vorm moeten worden gegoten. Ideeën komen tot stand, krijgen vorm in het vormgevende proces.

Een volgend voorbeeld is het schrijven van een essay, waarin een auteur – de leerling in ons geval – een actuele kwestie tot uitdrukking probeert te brengen. Het essay heeft een aantal *vormelijke* kenmerken waarmee bij het schrijven ervan moet worden rekening gehouden. Ten eerste wordt het onderwerp of de zaak waarover men schrijft, doorgaans in een ruimere context geformuleerd: de dingen worden niet in hun geïsoleerdheid beschouwd, maar opgenomen in een ruimer netwerk van actoren om het Latouriaans te formuleren. Daarnaast wordt het onderwerp niet alleen onderzocht met ons verstand, maar spelen emotionele en ethische overwegingen evenzeer een rol. Er is een betrokkenheid op het onderwerp waarover men schrijft. Dit resulteert in een tekst die niet enkel op systematische en neutrale wijze een onderwerp uit de doeken doet zoals dat in een traktaat of een academische monografie doorgaans gebeurt. Adorno drukt dit als volgt uit:

The essay does not play by the rules of organized science and theory, according to which, in Spinoza's formulation, the order of things is the same as the order of ideas. Because the unbroken order of concepts is not equivalent to what exists, the essay does not aim at a closed deductive or inductive structure. In particular, it rebels against the doctrine, deeply rooted since Plato, that what is transient and ephemeral is unworthy of philosophy. (Adorno, 1991, 10)

Daarom, zo gaat Adorno verder, richt het essay zich ook op de concrete ervaring en het tijdsgebonden en particuliere karakter van de dingen. Waarheid en geschiedenis zijn niet onverenigbaar of tegengesteld aan elkaar. Waarheid is immers volgens hem niet iets boventijdelijks, maar vaak gebonden aan een bepaalde tijd⁷⁰¹ met zijn eigen bijzonderheden en kenmerken: "[the essay] seeks the truth content in its objects, itself inherently historical, it does not seek any primordial given" (p. 11). Criticasters, die zich laatdunkend uitlaten over het essay, omdat het te fragmentarisch of te contingent zou zijn, gaan er vaak onterecht vanuit dat de waarheid er al is, maar nog slechts moet worden onthuld. "The essay, however," stelt Adorno, "does not try to seek the eternal in the transient and distill it out; it tries to render the transient eternal" (p. 11).

⁷⁰¹ En aan een bepaalde plaats, kan men eraan toevoegen (cf. 7.3.1.2.).

Er zal daarom bij het schrijven van een essay veel nagedacht worden over de vorm, de stijl, de woorden waarin de zaak beschreven wordt. De vorm die, zoals we hebben besproken (cf. 6.4.3.0.), niet los staat van de inhoud, maar die deze mee tot uitdrukking brengt en constitueert. De woorden, concepten die nu eenmaal deel uitmaken van de taal waarin we ons uitdrukken, zullen mee onderwerp uitmaken van onderzoek: Wat drukken ze precies uit? Komt dit wel overeen met wat we hebben gezien of ervaren? Doen ze recht aan datgene waarover we schrijven? “The essay”, zegt Adorno daarom, “starts with these meanings, and, being essentially language itself, takes them farther; it wants to help language in its relation to concepts, to take them in reflection as they have been named unreflectingly in language” (p. 12).

Kortom, een essay is er niet op gericht om de definitieve waarheid omtrent een bepaalde zaak naar boven te brengen, maar is letterlijk een ‘probeersel’ - *j’essai*, ‘ik probeer, ik doe een poging’ – een tekst waarin men datgene waarmee men bezig is, probeert van alle mogelijke kanten te bezien. In zijn bekende roman *De man zonder eigenschappen* maakt Robert Musil het onderscheid tussen werkelijkheidsmensen en mogelijkheidsmensen. Werkelijkheidsmensen zijn mensen mét eigenschappen, mensen die zich koesteren in sociale conventies, algemeen aanvaarde maatschappelijke deugden en gebruikelijke vooronderstellingen. Daartegenover stelt hij de mogelijkheidsmens, die de werkelijkheid ervaart als een ontwerp en een opdracht. Het gevoel voor deze mogelijkheidszin verbindt hij met een essayistische levenshouding en het vermogen om te denken dat de werkelijkheid er evengoed anders had kunnen uitzien. Het is een levenswijze die niets vastlegt, maar tast en zoekt, “[o]ngeveer als een essay in de opeenvolging van de paragrafen een ding van vele kanten aanvat zonder het helemaal te omvatten, - want een helemaal omvat ding verliest meteen zijn omvang en versmelt tot een begrip” (Musil, 2005, p. 325). Het motto van elk essay zou moeten luiden ‘Que sais-je?’, naar het devies van een van de grondleggers van het essay, Michel de Montaigne⁷⁰², dat de bescheidenheid van de menselijke kennis weerspiegelt tegenover de oneindige reikwijdte van de voorwerpen van onze reflecties. Ook Montaignes essays zijn niet volgens een vooropgezet plan geschreven waarbij hij zijn onderwerpen uitputtend en systematisch beschrijft, integendeel, “he listens, lets everything, even the lowest, come to him, and yet he is absolutely certain that things will unfold and organize themselves eventually, if one can only wait for them” (Friedrich, 1991, p. 1). Kennis moet nog worden gevonden, het is net *in en door* het schrijven dat zich iets van de waarheid toont; al zal zij altijd voorlopig blijven, de ontdekkingstocht is met het afronden van het essay niet voltooid. Ook Montaigne toont bijvoorbeeld een

⁷⁰² Montaigne richt zich in het eerste deel van zijn *Essais* tot de lezer waarin hij aankondigt dat hij in zijn boek zichzelf portretteert. Men zou daarom kunnen opmerken dat Montaigne in zijn essays zichzelf centraal plaatst, terwijl dit voortdurend betrokken zijn op zichzelf in deze studie net een punt van kritiek is (cf. 6.3.). Toch is het ‘zelf’ waarover Montaigne schrijft bij nader inzien niet te vinden in zijn diepste innerlijk, in zijn meest individuele gevoelens en gedachten, zo merkt Borgman op (1994), maar in zijn omgang met de wereld (p. 142).

verbazingwekkende openheid voor het tegenstrijdige in zichzelf én in de dingen, benadrukt Hugo Friedrich in zijn monografie over hem:

The description delves with a special passion precisely into what is paradoxical and inconsistent. It avoids any grouping and premature interpretation that would subordinate facts to a general coherence. Montaigne is pervaded by the insight that no individual thing disappears into what is general, such as the lower into the higher. He does not look for the law, but rather for the single image. (Friedrich, 1991, p. 4)

Het schrijven van een essay zou daarom ook de vorm moeten aannemen van een iteratief proces waarbij leerlingen hun eerste probeersels aan hun leraar en aan elkaar voorlezen waarna er vragen kunnen worden gesteld die nog scherper doen kijken en reflecteren of hen ertoe aanzetten om nog treffender tot uitdrukking proberen te brengen waar het over gaat. In verband met het onderwerp van deze studie, levensbeschouwelijke vorming, wijst Erik Borgman op het theologische belang van de vorm van het essay en de inspiratieve figuur van Montaigne. Hij prijst Montaignes “verdediging van het dienstbare, bewust bescheiden denken”:

Nergens gebruikt hij zijn – om in zijn eigen termen te blijven – geloofslicht . . . Montaigne neemt tot aan het einde toe het feit serieus dat alles wat we weten van de mens, de wereld en God fragmentarisch is en door en door onzeker blijft. (Borgman, 1994, p. 148)

Dit is dan ook de les die we van hem kunnen leren, dat we over onszelf, de wereld, God en moraal niet anders kunnen reflecteren en schrijven dan in niet aflatende pogingen, ‘essays’. Steeds moeten we immers opnieuw beginnen, zo benadrukt ook Latour (2022, p. 21). Wat niet wil zeggen dat we steeds van nul af aan moeten beginnen, maar wel dat we opnieuw moeten kijken om het unieke, het bijzondere van een situatie, een tijdperk, een persoon, een plant enz. te beschrijven en dat we de complexiteit en de verwevenheid met andere actoren in kaart moeten proberen te brengen. Goed schrijven, goed spreken heeft in dit opzicht niet zozeer te maken met de mooie verpakking van wat we meedelen, maar vooral met het leren zich ‘juist’ uit te drukken, d.w.z. dat men recht doet aan datgene waarover men spreekt of schrijft, dat men ze juist representeert of ‘re-presenteert’.

Laat ik nog de contouren van een ander vorm schetsen waarvoor ik mijn inspiratie haal bij het *community theatre* of gemeenschapstheater en het Théâtre des Négociations, een theaterexperiment dat Latour samen met diplomate Laurence Tubiana, regisseur Philippe Quesne en Frédérique Aït-Touati op poten zette. In het *community theatre* wordt een theatervoorstelling gemaakt in relatie tot een bepaalde gemeenschap. Deze theaterpraktijk werd onder meer ontwikkeld op basis van enerzijds de ideeën van de Braziliaanse pedagoog Paulo Freire over de benadering van de kritische theorie in het theater en anderzijds de implementatietechnieken die door Augusto Boal werden ontwikkeld en die bekend staan als het *Theater van de Onderdrukten*. In Freire’s *Pedagogy of the Oppressed* (1970/2014) wordt de emanciperende en bevrijdende rol van een dialogale en problematiserende opvoeding geplaatst

tegenover de maatschappijbevestigende en onderdrukkende rol van het 'bankmodel van onderwijs' dat kennis 'stort' in hoofden van de leerlingen. Tegenover dat depositaire model, dat leerlingen behandelt als lege vaten – 'spaarvarkens' - die gevuld moeten worden met kennis, plaatst hij onderwijsvormen die leerlingen behandelen als medescheppers van kennis. De technieken die Boal op zijn beurt ontwikkelde, gebruiken theater als middel om sociale en politieke verandering te bevorderen. Het is hier niet de plaats om Freire's en Boals visie en technieken in extenso te bespreken, noch is het de bedoeling om hun onderwijsvisies en – praktijken zomaar over te nemen; wel bieden zij een aantal ideeën en principes die kunnen helpen om een vorm van gemeenschapstheater uit te werken.

De betekenis waarin hier de term gemeenschapstheater wordt gebruikt is dat leerlingen met hun leraren (en eventueel derden) samen nadenken over een bepaalde kwestie en deze reflecties een bepaalde theatrale vorm geven. De vorm van het gemeenschapstheater zorgt ervoor dat er een voortdurende wisselwerking is tussen observeren, reflecteren en vormgeven. Dit zijn geen aparte fases die elkaar chronologisch opvolgen: observaties kunnen leiden tot andere reflecties die op hun beurt weer leiden tot nieuwe manieren om iets vorm te geven en zichtbaar te maken. Ook de rollen tussen de leerlingen die maken/vormgeven en zij die kijken, zullen voortdurend wisselen en door elkaar lopen. In het *Theatre of the Oppressed* (1974/2008) van Boal wordt het publiek actief. Het is op een dubbele manier betrokken bij het proces: als toeschouwer én als acteur/creator, omdat men zowel observeert als dramatische betekenis en actie creëert in een voorstelling. Boal (2002) noemt ze daarom 'spect-acteurs' (p. 19) die een aspect van de werkelijkheid waarin zij leven, onderzoeken, tonen, analyseren en transformeren. Ook Freire wilde met zijn benadering veranderingen stimuleren door het publiek aan te moedigen hun kritische denken te ontwikkelen door deel te nemen aan een gezamenlijk gesprek. Hij duidde zijn visie op leren als een 'problematiserende opvoeding' en beschouwde leerlingen niet als objecten die slechts gevuld moesten worden met kennis, maar als subjecten die zich bewust worden van hun vermogen om de hen omringende wereld vorm te geven en te transformeren.

Hiertoe worden verschillende stappen ondernomen. Ten eerste wordt een kwestie, een situatie of een probleem grondig bekeken (cf. 7.3.1.): Wat zien we? Wat valt er op? Vervolgens worden er ook andere vragen gesteld: Hoe brengen we wat we hebben geobserveerd in beeld? Welke woorden geven we eraan of vermijden we juist...? Freire nodigde bijvoorbeeld deelnemers uit hun eigen levenssituatie te onderzoeken om zo punten van zorg te identificeren. Het moet iets zijn dat ertoe doet en dat ons daarom met elkaar en met deze zaak bindt. Iets dat zij van belang achten, iets waarvan men vindt dat men er niet (langer) omheen kan gaan, het is een van de meest kostbare ervaringen die het theater te bieden heeft. Het gemeenschapstheater is als vorm niet enkel een middel om zaken te visualiseren, maar eveneens een heuristische tool, die leerlingen op een bepaalde manier doet kijken en doet nadenken over de topics waarmee ze bezig zijn. Ze moeten onderzoeken hoe ze datgene wat ze hebben geobserveerd en verzameld, de interviews die ze hebben afgenomen, de teksten die ze hebben gelezen, de filmfragmenten

die ze hebben bekeken... op een bepaalde wijze kunnen vormgeven en een plaats kunnen geven binnen de encenering. Hoe geef je de mensen, actoren die vaak niet worden gezien of gehoord of waar achteloos wordt aan voorbij gegaan, een stem? Hoe maak je dit zichtbaar, tastbaar, (in)voelbaar?

Vaak worden twee opvattingen over het vermogen van kunst tegenover elkaar gezet: ofwel probeert kunst, ontregelt ze, zet een pluriformiteit van standpunten en leefwijzen tegenover elkaar af, maakt ze het vertrouwde vreemd; ofwel heeft kunst een verzoenend en gemeenschapsstichtend vermogen, maakt ze het vreemde vertrouwd en brengt ze mensen dicht bij elkaar. Gemeenschapstheater onttrekt zich echter aan deze dichotomie. Gemeenschapskunst zoekt plaatsen of kwesties op waar mensen/actoren zich tegenover elkaar moeten verhouden, maar waar dit verhouden, het bewustzijn van de noodzaak of onontkoombaarheid van dit verhouden nog ontbreekt (Mineur, 2009, p.14). In de praktijk van het gemeenschapstheater wordt ondanks of misschien beter dankzij de pluriformiteit een verhouding, een verbondenheid of een gezamenlijke betrokkenheid in het leven geroepen. Het gemeenschapstheater is niet op zoek naar een getrouw beeld of bevestiging van een bestaande situatie – “ja, zo is het” – maar gaat op zoek naar iets nieuws – “dit is dus ook mogelijk” – eventueel via de weg van de verontwaardiging – “dit is echt onmogelijk.”

Een ander voorbeeld waarin observatie, vormgeving en reflectie hand in hand gaan. In de eerste fase tijdens de ‘ateliers *Où atterrir?*’ worden participanten uitgenodigd om hun omgeving in kaart te brengen, om te inventariseren wat hen in staat stelt te leven, waar zij afhankelijk van zijn, maar ook op welke wijze andere aardbewoners op hun beurt van hen afhankelijk zijn (zie ook 7.3.1.2.). Het moet mensen in staat stellen tot articulatie en expressie. Door deze oefeningen werken de deelnemers toe naar een bewustwording die tot een grotere gevoeligheid en transformatie kan leiden. Deze transformatie bestaat er allereerst in om onszelf gevoelig te maken voor onze eigen bestaansvoorwaarden; vervolgens om de vormen van afhankelijkheid te onderscheiden die ons verbinden met andere levende wezens, menselijke en niet-menselijke, alsmede de bedreigingen voor deze relaties. In een volgende fase van de ‘ateliers *Où atterrir?*’ probeert men zich te oriënteren, dit wil zeggen dat men gaat nadenken over hoe men zijn ‘kompas’ moet richten om datgene wat ons bestaan en onze relaties schaadt, te vermijden of af te remmen en datgene wat dit bevordert, te stimuleren. Deze ‘aardse’ oefeningen zijn een propedeuse om de aarde te leren bewonen in interactie en conversatie met anderen. Het gaat erom dat men samen alternatieven uitdenkt, vormgeeft, tot uitdrukking brengt en uitprobeert.

Theatrale of andersoortige vormgevingen representeren niet alleen, maar hebben ook een ‘representierend’ vermogen: mensen, dingen krijgen een bepaald belang, gaan deel uitmaken van onze aandachtsfeer. In die zin kunnen esthetische vormgevingen een bondgenoot zijn van de religieuze *mode of existence*. “Religion, in this tradition,” zo stelt Latour (2005d), “does everything to constantly redirect attention by systematically breaking the will to go away, to ignore, to be indifferent, blasé, bored” (p. 36). Religie openbaart in Latours conceptie niet

datgene wat veraf of volkomen transcendent is (cf. supra), maar geeft datgene wat er al is, een bijzondere tegenwoordigheid, openbaart wat we al te vanzelfsprekend achten of waar we achteloos en onbedachtzaam aan voorbij gaan: “what is hidden is not a message beneath the first one, an esoteric message disguised in a banal message, but a tone, an injunction for you, the viewer, to redirect your attention and to turn it away from the dead and back to the living” (p. 42). Religie, net als kunst, wil niet voor verstrooiing zorgen, maar net onze aandacht vragen en op een bepaalde wijze via bepaalde mediatoren iets tegenwoordig stellen of met elkaar in verbinding brengen. De revelatie van wat er al is, komt immers niet vanzelf, maar moet worden uitgedrukt, vormgegeven, geësceneerd. Het doel is immers om ons met andere ogen naar deze zaken/actoren te laten kijken zodat deze (terug) worden ‘ge-re-presenteerd’, opgenomen worden in het netwerk van agape. Het is net door de werkelijkheid te ‘fictionaliseren’, in de zin die Latour eraan geeft, d.w.z. op een bepaalde wijze er vorm aan te geven, dat ze echt aanwezig gesteld wordt⁷⁰³.

Door zijn inventariserende en experimenterende activiteiten in het teken van de apocalyps te plaatsen (cf. 7.2.2), wil Latour tevens een hoopvolle dimensie aan zijn ondernemingen geven. “C'est une pensée [l'apocalypse] pour l'action contre la sidération et la panique”, zegt hij in het interview met Weill (2013). Ook theologen als Jürgen Moltmann vatten eschatologie op als een reflectie op de christelijke hoop. In zijn *Theologie van de hoop* (1993) stelt hij dat lange tijd de eschatologie sloeg op de leer die zich inliet met de ‘laatste dingen’. Hiermee werden gebeurtenissen bedoeld die op een dag over de mens, de geschiedenis en de wereld zullen uitbreken aan het einde der tijden. Zij omvatten de wederkomst van Christus, het oordeel over

⁷⁰³ Dit is ook vaak het doel dat bijvoorbeeld filmmakers zich stellen: door gebruik te maken van verschillende opnametechnieken en -technologieën willen ze iets tonen dat anders aan onze aandacht ontsnapt. Zo maken technieken als time-lapsefotografie, het inzetten van drones en megalenzen het mogelijk om met andere ogen naar bijvoorbeeld de natuur te kijken. Bij time-lapsefotografie worden er minder beelden per tijdseenheid opgenomen dan de framerate bij het afspelen waardoor effecten zichtbaar gemaakt kunnen worden die normaal te traag zouden verlopen om waar te nemen. Het is deze techniek die in combinatie met speciaal ontworpen cameraopstellingen (‘Triffids’) werd gebruikt in de natuurdocumentaire *The Green Planet* (Gunton, 2022). Door deze beelden die gedurende een heel jaar werden opgenomen en nu zijn samengebond in sequenties van slechts een paar minuten, wordt de kijker op ‘plantenmodus’ gezet. Het is trouwens een Latouriaanse documentaire die de nadruk legt op de connecties waardoor we allemaal – planten, dieren, mensen enz. – met elkaar verbonden zijn; of met de woorden van presentator David Attenborough aan het begin van de eerste episode: “Everywhere we will explore the intimate and critical relationships between plants and animals, including ourselves . . . We depend on [plants] for every mouthful of food that we eat and every lungful of air that we breathe.” Het is door het samenspel van technologie, opnametechnieken, wetenschappelijke inzichten, het beeldende taalgebruik en de meeslepende vertelling van Attenborough, zijn gevoel van ontzag en nieuwsgierigheid dat we dichterbij het leven en het perspectief van planten komen en we ons bewuster worden van de onderlinge afhankelijkheid van al deze verschillende actoren. Dichterbij huis hebben de makers van *Onze natuur* (Harrewijn et al., 2022) eveneens gebruik gemaakt van geavanceerde opnametechnieken, waarmee ze ons bewust maken van al hetgeen er in onze eigen omgeving leeft en is te zien. Ook deze documentaire laat via beelden zien dat de natuur geen apart stukje werkelijkheid is, maar dat zij innig verweven is met de zogenaamde menselijke wereld.

de wereld, de voltooiing van het koninkrijk, de algemene opstanding van de doden en de nieuwe schepping van alle dingen. Deze eindgebeurtenissen zouden in de wereld inbreken van ergens *buiten de geschiedenis*, maar, zo kritiseert Moltmann, het verbannen van deze gebeurtenissen tot de 'laatste dag' beroofde hen van hun richtinggevende en kritische betekenis voor alle dagen die hier worden doorgebracht, aan deze kant van het einde, *in de geschiedenis*. De leer van de 'laatste dingen' verwerd op die wijze tot "a loosely attached appendix that wandered off into obscure irrelevancies" (Moltmann, 1993, p. 15). Hiertegenover stelt hij een actuelere betekenis van de eschatologie:

In actual fact, however, eschatology means the doctrine of the Christian hope, which embraces both the object hoped for and also the hope inspired by it. From first to last, and not merely in the epilogue, Christianity is eschatology, is hope, forward looking and forward moving, and therefore also revolutionizing and *transforming the present* [nadruk toegevoegd]. (Moltmann, 1993, p. 16)

7.3.3.3. Het levensbeschouwelijke belangt heel de school aan: een voorbeeldschets

Uit het bovenstaande blijkt reeds dat het levensbeschouwelijke niet beperkt blijft tot het levensbeschouwelijke vak, maar dat het eerder als een soort van project moet worden gezien dat eveneens raakt aan wat in andere vakken aan bod komt en zelfs aan de schoolwerking in het algemeen. Niet alleen geloofsvragen in strikte zin maken deel uit van het levensbeschouwelijke, maar in feite heel onze omgang met de wereld. In een interview reageert Latour op de kritiek die door sommigen werd gericht aan Franciscus, namelijk dat deze laatste zich in zijn encycliek *Laudato si* over zaken buigt die niet echt religieuze kwesties zijn - vervuiling, het waterprobleem, de teloorgang van biodiversiteit enz. – en dat hij zich beter met geestelijke kwesties en het zielenheil van de gelovigen zou inlaten, maar zo zegt Latour, ook deze aardse kwesties zijn een religieuze aangelegenheid:

Some worry about the number of children in catechism classes, but not about the disappearance of wetlands! That the issue of the wetlands and the issue of children in catechism classes are caught up in the same spiritual issue, and that this enters little by little as the very definition of what it is to be a Christian, is not evident. Yet these are incarnational issues! (Spadaro, 2022)

Laten we datgene wat Latour o.a. als een kenmerk van de religieuze *mode of existence* beschouwt als uitgangspunt nemen, namelijk een zorgzame, liefdevolle relatie creëren tussen verschillende actoren. Op verscheidene domeinen worden mensen en dingen op diverse wijzen uitgesloten, doodgezwegen, niet opgenomen in het blikveld van onze aandacht. Het leidt tot een segregatie tussen wat men doorgaans van belang vindt en wat men niet de moeite waard

acht, niet langer ziet of wat in het beste geval wordt gedoogd. Het gaat hierbij niet alleen om mensen die 'buiten de boot' vallen, die zich in de marge bevinden, maar eveneens om objecten, substanties, dieren, planten e.d. die onze cultuur en samenleving, onze vooroordelen en blindheid hebben uitgebannen en aan hun lot hebben overgelaten. Zo analyseert de Franse filosoof François Dagognet⁷⁰⁴ in zijn boek *Des détritiques, des déchets, de l'abject* (1997) voorwerpen en stoffen die meestentijds worden gedumpt en worden beschouwd als afval, overblijfselen, als iets 'ver-werp-elijks'. Dagognet beschrijft zijn onderneming als volgt:

Nous nous proposons d'explorer un territoire délaissé : celui des êtres ou bien écartés en raison de leur insignifiance ou de leur petitesse à tel point qu'ils rejoignent l'informe, l'amorphie, ou bien éloignés du fait de leur danger (la contamination, la pollution) ou bien abandonnés parce qu'eux-mêmes liés à la décomposition et à la mort (le pourri, le fermenté, le cadavérique), ou bien ignorés parce que liés au monde de l'inertie, alors que seul *ce qui relève de la vie mériterait la considération* [nadruk toegevoegd], ou bien repoussés parce que malodorants ou tellement visqueux qu'ils engluent ceux qui les saisissent. (Dagognet, 1977, p. 11)

Hij analyseert niet alleen het uitsluiten van deze actoren, hij wil ze ook rehabiliteren, ze terug een substantialiteit geven die hun wordt onzegd: "Nous irons jusqu'à repérer, dans le démolé, le souillé, l'élimé . . . une abondance réelle, les signes d'une appartenance à ce que l'on nomme 'l'être'" (p. 12). Het kleinste restant, het minste deeltje, het geringste brokstukje bewaart immers sporen van datgene waarmee het ooit verbonden was. Van het stof dat aan onze schoenzolen kleeft, dat aangeeft welk traject we hebben gelopen, tot het verweerde werktuig waarmee we tal van dingen hebben gemaakt, maar dat nu in een vergeten hoek ligt te roesten: "Partout, dans le monde, foisonnent les empreintes et les inscriptions; il n'est rien qui ne laisse derrière soi des marques de son passage ou de sa présence; nous devons décrypter et lire ces 'reliquats'" (p. 13). Hoewel Dagognet zich in zijn studie vooral richt op voorwerpen en substanties, wijst hij er in zijn inleiding op dat ook de mensen die er op een of andere manier mee worden geassocieerd, dezelfde diskwalificerende of uitsluitende behandeling ondergaan:

Quel dessein plus général nous proposons-nous, sinon celui d'entraver les partages et les cloisonnements qui inégalisent par trop la société, parce qu'après avoir dévalué certains cantons parmi l'empire des choses matérielles, on ne manque pas de diminuer et d'inférioriser les hommes qui manipulent ce qui a été préalablement réprouvé (parce que vil et salissant)? Nous ne devons pas disjoindre les deux registres qui s'accordent: d'un côté, la disqualification, de l'autre, la répulsion. Est-ce que les éboueurs, les vidangeurs, les équarisseurs, les casseurs de cailloux, les chiffonniers ne subissent pas un déclassement. (Dagognet, 1997, p. 14)

⁷⁰⁴ Latour verwijst een aantal keer naar de "matériologiste" François Dagognet, die als voorzitter in zijn aggregatiecommissie zetelde (Fossier & Gardella, 2006, p. 119; Latour, 2004c; Latour, 2010c).

Dagognets opvatting over de werkelijkheid waarin alles een plaats heeft, ook het infame, resoneert sterk met die van Latour die de wereld ziet als een bruisend vat waarin tal van actoren voortdurend nieuwe verbindingen met elkaar aangaan (cf. 5.5.2.6.) en de idee van de werkelijkheid als een *creatio continua* (cf. 6.4.2.2.2.3.). Meer nog, door aandacht te hebben voor oude, zogenaamd verwaarloosbare en veronachtzaamde actoren, kan er terug iets nieuws ontstaan.

Deze thematiek van het 'abjecte' kan in verschillende activiteiten en vakken een concrete vertaling krijgen. Leerlingen zouden kunnen inventariseren welke actoren – mensen, planten, dieren, dingen – vaak als iets 'verwerpelijks' worden beschouwd of onze aandacht en interesse nauwelijks waard worden geacht op school of in de school- of leefomgeving: een paar leerlingen die steeds alleen op de speelplaats rondlopen tijdens de recreatiemomenten, een oude man in de buurt van de school die nooit bezoek schijnt te ontvangen en die door de meesten niet de moeite waard wordt geacht om te begroeten, afval dat rondslingerd op de speelplaats of de schoolomgeving, onkruid, schimmels... In verschillende vakken zouden vervolgens actoren kunnen worden onderzocht en zou er kunnen worden gekeken hoe deze in het verleden of in het heden een plaats hebben krijgen in de wereld. In de les biologie zou er kunnen worden bestudeerd hoe bepaalde gisten en bacteriën wel degelijk een rol spelen bij het maken van bier, wijn, of brood of om onze darmhuishouding op orde te houden. In een geschiedenisles zou men kunnen onderzoeken hoe bepaalde mensen of dingen werden gemarginaliseerd of genegeerd en volgens welke mechanismen dit gebeurde. In maatschappelijk georiënteerde vakken zou men kunnen kijken met wie er vaak geen rekening wordt gehouden, welke mensen veelal uit de boot vallen en hoe dat dit komt. In een taalles zou kunnen worden onderzocht welke woorden worden gebruikt om bepaalde mensen of zaken als abject te beschouwen en dus ver van ons af te houden; denk maar aan de termen waarmee over bepaalde groepen van mensen wordt gesproken. Of men kan een theateropdracht geven om een scène in elkaar te steken die op dramatische (of komische) wijze zichtbaar maakt op welke wijze actoren uit de boot vallen⁷⁰⁵.

⁷⁰⁵ Een brief van Dikke Freddy kan nogmaals voor inspiratie zorgen. Ditmaal is hij gericht aan minister van Armoedebestrijding Benjamin Dalle naar aanleiding van de Week tegen Armoede en brengt hij de volgende blinde vlek in het vizier: "Ik heb helaas mijn verwarmingspremie van 100 euro nog niet mogen ontvangen. Nog tot 1 november bestaat de mogelijkheid om die aan te vragen. Ik dien daartoe een dossier aan te maken op een overheidswebsite. Nu wil het geval dat ik zulks niet kan omdat ik, vanwege geen nagel om mijn gat te krabben, niet over een computer en niet over een internetabonnement beschik. Er wordt voor ouden van dagen, minder bemiddelden en mensen die niet hebben doorgeleerd echter ook een mogelijkheid geboden om de aanvraag op papier in te dienen. Maar dan moet die burger wel via de reeds vermelde website een formulier opvragen en dat vervolgens printen. Wie bedenkt zoiets? . . . Daarnaast worstel ik nog met een ander probleem. Voorlopig zorgt de klimaatopwarming er gelukkig voor dat er niet moet worden gestookt. Desalniettemin verwacht ik een strenge winter en in mijn tochtig en vochtig huurappartementje gaat dat problemen opleveren. Bij Zeeman worden momenteel grote kortingen gegeven op thermisch ondergoed. Het zou voor mij een oplossing zijn. Is het mogelijk mij voor de aanschaf van dat ondergoed een isolatiepremie uit te betalen? Aangezien alle burgers gelijk zijn voor de wet, ook zij die niet over een eigen dak beschikken dat ze kunnen isoleren, lijkt het mij geen onlogische vraag" (Vlaminck, 2022).

Of men kan de kunstgeschiedenis in duiken en kijken hoe Gustave Courbet met zijn schilderijen *Les casseurs de pierres* (1849) – Dagognet vernoemde ze al (cf. supra) – en *Un enterrement à Ornans* (1849-1850) tijdens het salon van 1850 voor ophef zorgde, omdat hij respectievelijk armzalige steenkappers en ordinaire lieden had geschilderd, mensen die tot dan toe zelden het voorwerp uitmaakten van kunstwerken. Bovendien had hij dit op doeken gedaan met afmetingen (respectievelijk 165 × 257 cm en 315,45 × 668 cm) die normaal gezien waren voorbehouden voor mythologische, religieuze of historische taferelen of figuren. Over het laatste werk schreef criticus Auguste Desplaces in *L'Union* (29/01/1851): “Imaginez-vous la copie la plus scrupuleuse et la plus impitoyable de toutes les trivialités de figures, d’attitudes, de costumes, de physionomies qu’on puisse glaner à chaque pas dans la vie privée, et particulièrement en province. Ce n’est pas la restauration du laid, c’est la poursuite et la recherche de l’ignoble.”



Courbet (1849)



Courbet (1849-1850)

Of meer recent kan men de kunstwerken van de Franse kunstenaar Bernard Pras bekijken, die met allerlei soorten afval kunstwerken (meer bepaald anamorfoses) creëert. Neem zijn werk *Christ de Loudun* (2009), geïnspireerd op de *Cristo morto* (ca. 1483) van Andrea Mantegna.



Pras (2009)

Wat op het eerste gezicht wat lompen en voddens lijken, blijkt vanuit een ander gezichtspunt de figuur van Christus te zijn. Dit werk kan de aanleiding zijn voor een reflectie over de betekenis en de pertinentie ervan voor de dag van vandaag. Tijdens de lessen plastische of muzikale opvoeding kunnen de leerlingen op hun beurt aan de slag gaan met afvalmaterialen. In de lessen cultuurbeschouwing zou onze eigen consumptiecultuur onder loep kunnen worden genomen: hoe we sneller dan vroeger dingen vervangen, hoe we houden van wat nieuw en glad is, hoe we fruit of groenten met een afwijkende vorm of een vlekje links laten liggen, hoe en wanneer we wegstijgen van mensen die zich in de marge van de maatschappij bevinden... Tijdens de lessen levensbeschouwing zelf zou kunnen worden onderzocht hoe in het westerse denken het materiële/de materiële drager vaak wordt veronachtzaamd ten voordele van de ideeën die hij overbrengt of hoe het lichamelijke wordt geminimaliseerd tegenover het geestelijke. Of de betekenis van volgende bijbelverzen kunnen worden onderzocht: “De steen die de bouwlieden hebben afgekeurd, is juist de hoeksteen geworden” (Matteüs 21:42); “De Mensenzoon is immers gekomen om te zoeken en te redden wat verloren was” (Lucas 19:10). Er zouden passages uit het Nieuwe Testament kunnen worden gelezen waarin Jezus optrok met de gemarginaliseerden van zijn tijd. Wat betekende dit? Waarom deed hij dat? Op welke manier is deze figuur van Jezus voor sommige, gelovige mensen een actor die een transformatie teweeg brengt in hun manier van in de werkelijkheid te staan⁷⁰⁶? Via welke religieuze praktijken van ritueel en gebed bijvoorbeeld wordt deze transformatie tot stand gebracht⁷⁰⁷? Welke *religious beings* in andere levensbeschouwingen brengen een soortgelijke verandering teweeg⁷⁰⁸?

Al deze opdrachten, oefeningen en activiteiten hebben tot doel om bepaalde geminachte en ter zijde geworpen actoren terug onder de aandacht te brengen. Niet zomaar de aandacht die de neutrale en objectiverende blik van de wetenschapper kenmerkt, maar een zorgzame, niet-objectiverende toewijding die actoren ziet als *matters of concern* of ze opnieuw opnemen in wat we het netwerk van agape hebben genoemd. Het gaat om een oplettendheid die zich - mogelijk - laat grijpen door datgene waar onze consideratie naartoe gaat. In een recent interview legt Latour nog eens uit waar religie – *la foi* en niet *la croyance* - voor hem om gaat:

Le mot ‘croire’ . . . ne renvoyait⁷⁰⁹ pas du tout à une forme qui ressemble à la connaissance, mais à l’expérience d’un saisissement. Dans cette optique, croire implique d’avoir rencontré ou d’avoir été activé, modifié, converti, transformé, etc., par des êtres qui viennent à vous. La question n’est donc pas ‘est-ce que vous croyez à

⁷⁰⁶ De figuur van Jezus is hier een bron (Taylor) of een actor (Latour) van transformatie.

⁷⁰⁷ Volgens Latour leidt geen enkel actor (ook Jezus of God niet) een geïsoleerd bestaan, maar zijn ze afhankelijk van andere actoren (religieuze teksten, kunstwerken, rituelen, gebeden...) afhankelijk om te kunnen bestaan en op hun beurt weer andere actoren te beïnvloeden (cf. 7.3.1.).

⁷⁰⁸ Denk bijvoorbeeld aan het boeddhistische concept van *karuna*, waarnaar Taylor ook verwijst (cf. 5.6.3.3.).

⁷⁰⁹ Latour refereert hier – met een verwijzing naar Michel de Certeau - naar de betekenis die het woord ‘croire’ had vóór de zestiende eeuw. Vanaf de moderniteit ging religie steeds meer het ‘geloof in iets hogers, iets volkomen transcendent’ betekenen (cf. 5.6.2.1.).

quelque chose?’ mais ‘est-ce que vous avez rencontré ou est-ce que vous avez été saisi ou modifié par ces êtres?’ (Arpin-Simonetti, 2021, p. 29)

Daarom zijn deze activiteiten ook gericht op het leren openstaan voor de werkelijkheid waarin we leven en het luisteren naar wat/wie ons omringt. Meer dan het ontwikkelen van eigen levensbeschouwelijke visies, gaat het erom dat men zich laat raken, dat men gevoelig wordt en het al te snelle oordeel uitstelt.

8. Slotbeschouwingen

De vraag die aan de basis van dit onderzoek lag, betrof de plaats en invulling van levensbeschouwelijk onderwijs gezien de veranderingen die zich in onze maatschappij en meer algemeen in onze cultuur hebben voltrokken. De secularisering, detraditionalisering en diversifiëring van de samenleving hebben bij verschillende onderwijsactoren immers geleid tot een zoektocht naar de functie en betekenis die levensbeschouwelijke vorming nog kan hebben in het onderwijs. De uitdaging was erin gelegen om tegelijkertijd recht te doen aan de eigenheid van religie/levensbeschouwingen én erover te waken dat levensbeschouwelijke vorming zijn 'schoolse' karakter niet zou verliezen. Laat ik de belangrijkste inzichten die uit dit onderzoek zijn voortgekomen, op een rijtje zetten.

Ik ben eerst op zoek gegaan naar de pedagogische vorm van de school als onderwijsinstutie. Deze verschilt immers van andere opvoedings- en onderwijsmilieus. De school wordt geplaatst voor een specifieke opdracht en heeft eigen kenmerken (cf. deel II). Ik heb de school o.a. gekarakteriseerd als een vrijplaats die niet ten dienste kan staan van een politieke, (socio-)economische, religieuze of ideologische agenda en de (re)productieve imperatieven die hiermee samen gaan. *Teaching into a religion/worldview* is dus niet aan de orde. Op school wordt er daarom gekozen voor een 'grammaticale' aanpak, d.w.z. dat het reguliere gebruik ervan en de externe doelstellingen die ermee gepaard gaan, tussen haakjes worden gezet om de aandacht te kunnen vestigen op de 'grammaticale' bestanddelen op zich. Op het vlak van levensbeschouwelijke vorming zou men - Latouriaans vertaald - kunnen stellen dat de levensbeschouwelijke *mode(s) of existence* en de *religious beings*, i.e. de actoren die een religieuze transformatie teweeg brengen, worden bestudeerd. De centrale vraag bij datgene wat er tijdens de lessen levensbeschouwelijke vorming op tafel wordt gelegd, luidt: wat is de eigenheid van de religieuze verhouding tot de wereld? In de loop van dit onderzoek heb ik gepoogd om deze vraag niet alleen op een beschrijvend-analyserende wijze te beantwoorden, maar ben ik tevens op zoek gegaan naar pedagogische vormen die leerlingen vertrouwd kunnen maken met de levensbeschouwelijke taal en praxis. Net zoals leerlingen zich niet enkel de vraag stellen naar *wat* bijvoorbeeld fysica en chemie zijn, of Latouriaans geformuleerd, op elke wijze actoren zich bewegen in wetenschappelijke netwerken [REF], maar ook oefeningen maken om zich deze benaderingswijzen en methodes eigen te maken en van binnenuit te leren kennen, zo zouden leerlingen ook de levensbeschouwelijke *mode(s) of existence* moeten kunnen bestuderen en van binnenuit moeten kunnen kennismaken met een bepaalde wijze van kijken, lezen, interpreteren, zich uitdrukken...

Een van de eerste belangrijke vragen was die naar de eigenheid van religie. Latour en Taylor karakteriseren het religieuze op een eigen, specifieke manier, die voortkomt uit hun analyses

en revisies van de gestalten die religie in de moderniteit vaak heeft aangenomen⁷¹⁰ en die interessante pistes biedt voor het levensbeschouwelijke onderwijs (cf. 5.6)⁷¹¹. Zij leggen er de nadruk op dat religie niet (in de eerste plaats) van doen heeft met geloofsovertuigingen en verschillende levensbeschouwelijke visies *op* de werkelijkheid, maar eerder gericht is op onze verhouding *met* de werkelijkheid. Religie is niet in eerste instantie een set van vaststaande denkbbeelden, overtuigingen en dogma's, maar vooral gericht op een *transformatie* van onze relatie met andere, menselijke en niet-menselijke actoren *in* de wereld. Zij gaat niet bovenal over abstracte dogma's en onwrikbare (geloofs)waarheden, maar over een ommekeer in het leven hier en nu. Interessant aan Latours en Taylors benadering is dat zij niet enkel actoren in strikt religieuze zin in ogenschouw nemen, maar ook actoren die buiten het domein vallen dat de modernen gewoonlijk aanduiden als het levensbeschouwelijke terrein. Geen enkele actor heeft volgens Latour immers een 'natuurlijke' plaats in een bepaald domein, elke actor kan zich in aanleg in elk soort netwerk bevinden. Taylor op zijn beurt zoekt zijn heil voor de malaise waarin religie zich bevindt, in wat hij 'subtiele talen' noemt, expressievormen, die niet enkel voortkomen uit het traditionele religieuze arsenaal, maar die ons helpen om de religieuze ervaring of verhouding tot uitdrukking te brengen en tot stand te brengen. Taylors 'incarnatorische spiritualiteit' (cf. 5.6.3.4.1.) en Latours 'terretrialisatie' van het religieuze (cf. 5.4.2.4.) voorzien in een (vernieuwde) aandacht voor het aardse en het materiële, ook in religieuze zaken. Daarom zullen theologen mogelijk kritiseren dat religie nu wel een héél aards karakter heeft gekregen en nog weinig met het transcendente van doen heeft; pedagogen stellen misschien dat de vormen van observatie en sensibilisering die ik beschreven in 7.3.2. niet religieus, maar pedagogisch van aard zijn.

Men zou zelfs kunnen opperen dat schoolse vorming en de religieuze *mode of existence* in zekere zin zelfs in elkaars verlengde liggen⁷¹². Laat ik dit nader toelichten en mijn positie onderbouwen. De religieuze *mode of existence* schurkt op een aantal vlakken aan tegen een werkelijkheidsbenadering die schoolse vorming kenmerkt zoals deze in deel II is beschreven. Schoolse vorming heeft immers als doel om leerlingen in staat te stellen op hun beurt de wereld te vernieuwen. Onderwijs moet tot deze groei uitnodigen:

Het ontzaglijke gebeuren dat zich vanuit de big bang, ongeveer vijftien miljard jaren geleden, in een orgie van massa, energie en temperatuur voltrok, resulterend in levende materie en later in menselijk bewustzijn in staat tot geloof, hoop en liefde, ook

⁷¹⁰ Deze ziet men vaak doorwerken in de manier waarop de moderne mens - ongelovigen én gelovigen - tegen religie aankijken.

⁷¹¹ Zowel Latour als Taylor attenderen erop dat ze hun ideeën over religie voornamelijk hebben ontwikkeld tegen de achtergrond van de evoluties die zich binnen het westerse christendom hebben voorgedaan. Toch denk ik dat hun visies ook interessante ideeën en denkstof kunnen leveren voor de (schoolse) benadering van andere levensbeschouwingen, al zou dit nog verder afgetoetst moeten worden. Het is dan ook vanuit die overtuiging dat ik in deze studie meestal de algemene term levensbeschouwelijke vorming hebt gebruikt.

⁷¹² Hiermee wil ik geenszins beweren dat religie en pedagogie tot elkaar te herleiden zouden zijn.

tot haat, is nog volop bezig. Het voltrekt zich ook, of stukt, in het geringste klaslokaaltje allerwegen en het is nodig dat elke onderwijzende zich daarvan bewust is. (Claes, 1987, p. 158)

Ook in de religieuze visie van Latour en Taylor verwerkelijkt de werkelijkheid zich nog altijd. Om het in theologische termen te formuleren: de schepping is niet af. Ook wij nemen deel aan deze dynamiek waarin de beweging van de Creatie wordt voortdurend hernomen. Waar religie toe uitnodigt, is de herbevestiging van de liefdevolle band die er bestaat tussen de verschillende actanten waaruit de werkelijkheid bestaat.

Schoolse vorming en de levensbeschouwelijke *mode(s) of existence* komen eveneens overeen in wat ik de decentrerende van de leerling zou willen noemen. In heel wat levensbeschouwelijke lessen vandaag lijken de levensbeschouwelijke visies en identiteiten van de leerlingen centraal te staan. Maar niet de levensbeschouwelijke overtuigingen van de individuele leerlingen liggen op tafel tijdens de les, wel de wijze waarop we geraakt worden door iets wat buiten ons ligt en onze verhouding hiertoe. Uiteraard staan leraren en leerlingen mee rond de studietafel en vormen de leerlingen zich doorheen de lessen, maar dit vormingsproces gebeurt aan iets anders dan zichzelf (cf. 4.3.3.3. en 7.1.2.1.). Het is door aandacht te hebben voor de wijze waarop *religious beings* een religieuze transformatie trachten te bewerkstelligen, door zelf opdrachten uit te voeren die je – mogelijkwerwijs – van binnenuit doen ervaren wat een religieuze transformatie kan betekenen, nl. de totstandkoming van een liefdevolle, zorgzame relatie met andere actoren waarmee wij deze wereld delen, dat zij zich levensbeschouwelijk vormen.

In de pedagogische '*mode of existence*' zo men wil, probeert men interesse op te wekken voor diverse elementen en aspecten uit de werkelijkheid. Het gaat om een houding van interesse die niet zomaar een afstandelijk en instrumenteel bestuderen beoogt, maar die ook een soort van zorgzame, liefdevolle relatie – een liefde voor de wereld - wil opwekken (fundament 3 van de school, cf. 4.3.3.). Het is in deze zin dat ik bedoel dat de religieuze *mode of existence* in het verlengde ligt van wat vorming tracht te bewerkstelligen. We hebben de religieuze *mode of existence* immers omschreven als een transformatie waarin actoren (opnieuw) in elkaars tegenwoordigheid (Latours 're-presentatieve' werking religie, cf. 5.6.3.4.2.) of in een liefdevolle relatie tot elkaar gebracht worden (cf. het netwerk van agape). Dit proces zou net gethematiseerd kunnen worden in de lessen levensbeschouwelijke vorming: het op zoek gaan en onderzoeken welke *religious beings* – welke 'moral sources' om het Tayloriaans uit te drukken - er ons toe kunnen aanzetten om deze liefdevolle, zorgzame omgang met elkaar aan te gaan en niet onverschillig naast elkaar leven.

Het is net door deze betrokkenheid op een gedeelde wereld dat een interreligieuze dialoog niet zozeer de vorm zou moeten aannemen van het (vergelijkend) beschrijven van allerhande rituelen, feestdagen, religieuze voorschriften, concepties over het opperwezen - of het niet bestaan ervan (religies als verschillende opvattingen van *belief*) – of de vorm van het uitwisselen van verschillende levensbeschouwelijke visies en overtuigingen *over* de werkelijkheid, maar de

vorm van een gezamenlijk doch ook verscheiden religieus spreken vanuit een *gezamenlijke betrokkenheid op de wereld* als gedeelde referent. De inzet is het creëren van een liefdevolle betrokkenheid op de wereld, die meer is dan het uitwisselen van levensbeschouwelijke visies en overtuigingen.

De visie op religie die Taylor en Latour ontwikkelden, kent een sterk ‘incarnatorisch’ karakter en kan breder gekaderd worden in hun antropologische, morele en ontologische denkbeelden waarin zij de harde moderne opsplitsing tussen subject en object amenderen. De mens staat niet langer *tegenover* de werkelijkheid, maar is *er deel van* en is er innig mee verbonden. Volgend op zijn analyses van de moderniteit en het (Nieuwe Klimaat)regime waarin we ons momenteel bevinden, stelt Latour – en in zekere mate ook Taylor – dat we komaf moeten maken met de moderne bifurcatie tussen Cultuur en Natuur en dus ook tussen mens en wereld, het geestelijke en het materiële. Cultuur en levensbeschouwingen zijn niet louter menselijke aangelegenheden, maar zijn innig verbonden met de materiële wereld. Wat de ethiek betreft, kanten Taylor en Latour zich tegen een visie op ethiek die uitgaat van procedures en principes die moeten worden gevolgd, en pleiten zij voor het ontwikkelen van een sensitiviteit voor het appel dat uitgaat van degene(n) die ons omringen. Het religieuze op zijn beurt zou erop gericht moeten zijn om een gevoeligheid te ontwikkelen voor de roep van de andere(n) die ons omringen, om zo tot een andere, liefdevolle, zorgzame relatie met hen te komen. Dit pleidooi voor het herstel van deze innige band met de andere(n) blijkt ook uit het centraal stellen van noties als incarnatie, *communio*, het scheppen van een netwerk van agape of een *network of living concern* die Latour en Taylor centraal stellen in hun visie op religie en waarvan we de betekenis vandaag opnieuw moeten doordenken en die we moeten vernieuwen (*reprise*): “We have to struggle to recover a sense of what the Incarnation can mean” (Taylor, 2007a, p. 753). Levensbeschouwelijke tradities moeten niet benaderd worden als een steriel weten, maar als praktijken die een revitaliserend, scheppend vermogen hebben om een (ver)nieuwde relatie met elkaar aan te gaan.

Taylor en Latour pleiten op die grond voor een bepaalde omgang met religie, niet zozeer als een bepaald soort weten, maar als een praktijk die een andere relatie met de werkelijkheid beoogt. Zij hekelen dan ook religieus-metafysische denkbeelden die uitgaan van een louter verticale transcendentie: God als een onveranderlijke Substantie, religie als de openbaring van een eeuwige Waarheid die als een kant-en-klaar pakket van richtsnoeren, normen en dogma’s moet worden doorgegeven. Volgens hen is de religieuze verkondiging net een boodschap die telkenmale moet worden hernomen (*reprise*) en steeds opnieuw in veranderende contexten tot stand moet worden gebracht; met grote omzichtigheid ook, het spreken over de religieuze boodschap is fragiel en kwetsbaar voor misbruik van valse profeten. Deze waarschuwing over het gevaar dat om de hoek loert om al te snel zijn eigen geloof(sovertuigingen) te verabsoluteren en te denken dat we finaal de Waarheid hebben gevonden, deze verworping van religie tot onwrikbare denkbeelden, principes en regels kan net voorkomen worden door

voeling te houden met het incarnatorische karakter van religie en haar band met de concrete werkelijkheid.

Twee zaken komen dus sterk naar voren uit wat Taylor en Latour over religie schrijven: ten eerste haar verbondenheid met de levende werkelijkheid hier en nu; ten tweede haar fragiele karakter en de noodzaak om de religieuze boodschap telkens opnieuw – met grote omzichtigheid en de nodige kritische zin – te hernemen. Dit zou ook moeten worden weerspiegeld in de manier waarop het levensbeschouwelijke onderwijs wordt vormgegeven. Hiernaar ben ik op zoek gegaan in de verschillende wegen die ik voor het levensbeschouwelijke onderwijs heb uitgetekend (cf. 6.4). Er zijn drie wegen waarop ik uitkwam. Ten eerste de hermeneutisch-metafysische weg. De hermeneutiek is als methode natuurlijk niet vreemd in het levensbeschouwelijke onderwijs. Toch heeft een schoolse hermeneutische benadering haar eigen kenmerken. Ik heb immers de school o.a. omschreven als een studiegemeenschap (cf. 4.3.6.2.), als een plaats waarin niet de leerling centraal staat, maar de werkelijkheid waarvan wij deel uitmaken. Dit impliceert dat ook in het levensbeschouwelijke onderwijs niet de leerling met zijn eigen particuliere visies en ervaringen centraal staat, maar de wereld en vooral onze relatie tot de wereld die we vanuit levensbeschouwelijk perspectief onder de loep nemen en die in teksten, kunstwerken, film enz. op een bepaalde manier tot uitdrukking wordt gebracht. In een schoolse hermeneutische benadering staan deze teksten dan ook niet rechtstreeks ten dienste van de levensbeschouwelijke identiteitsvorming van de leerling, als een soort van etalage waaruit men kan kiezen, waarin men zich herkent of waartoe men zich aangesproken voelt. Zoals de hermeneutiek van Ricoeur immers laat zien projecteert de tekst een andere wereld naar de lezer en is het niet de lezer die zijn wereld in de tekst moet weerspiegeld zien (cf. 6.4.0.2.2). Een tekst – ook andere expressievormen – doet ons net afstand nemen van een ons vertrouwde wereld en doet ons via aandachtige lectuur een andere wereld, die van de tekst, binnentreden. We proberen de leerlingen natuurlijk wel te betrekken, te boeien en aan te moedigen om hun eigen inbreng te geven bij wat ter bestudering op tafel ligt door hen vragen te stellen, opdrachten en oefeningen te geven enz. aan de hand waarvan de leerlingen zich kunnen vormen, maar dit gebeurt steeds aan de hand van iets wat buiten hen ligt. Evenmin gaat het erom de *juiste* interpretatie van de tekst te vinden. Levinas benadrukt de radicale alteriteit van de tekst (cf. 6.4.2.2.2.5.3.), die zich nooit volledig laat toe-eigenen waardoor interpreteren meer lijkt op een cirkelachtige beweging die telkenmale moet worden hernomen en nooit eindigt in een finale lezing.

Ten tweede moeten leerlingen vertrouwd worden gemaakt met de eigenheid van het religieuze taalgebruik. Om een religieuze tekst in de juiste ‘toonaard’ te kunnen lezen moeten we daarom oog hebben voor het ‘poëtische’ karakter ervan. Dit bracht ons op de tweede weg, die van het poëtisch-constitutieve taalgebruik, die in het verlengde ligt van de eerste weg. In de hermeneutisch-metafysische benadering speelt ‘poëtische’ – in Jakobsons brede betekenis – taal immers een belangrijke rol in het articuleren van wat zich in onze ervaring heeft aangediend waarvan de schrijver/maker nu getuigenis wil afleggen en wat de lezer op zijn beurt probeert te

interpreteren. Poëtisch taalgebruik heeft heel eigen kenmerken (cf. 6.4.3.1.), wat zeker in een levensbeschouwelijke context snel voor misverstanden en *category mistakes* kan zorgen. Het leren lezen van dit soort teksten komt niet vanzelf en vergt een zekere opmerkzaamheid en oefening. Het gaat er in dit soort teksten immers niet zozeer om de werkelijkheid te beschrijven zoals ze is. Latour, Taylor en anderen wijzen er net op dat taal – zeker poëtisch-religieuze taal – meer behelst dan het afbeelden van de werkelijkheid. Zij kan iets tegenwoordig stellen wat men voordien niet zag; meer nog, er wordt niet alleen vaak iets nieuws uitgedrukt, we worden ook vaak *opgeroepen* om in een andere verhouding tot de wereld te gaan staan. Deze aspecten zijn vaak vervlochten met de specifieke vorm waarin iets wordt uitgedrukt, die mee de betekenis van de tekst bepaalt. Taal constitueert dus de manier waarop we in de wereld staan, maar, zo wijst zeker Latour er ons op wanneer hij de grenzen die de modernen hebben opgetrokken tussen mens en wereld, taal en werkelijkheid probeert te slechten, ook het omgekeerde is het geval, ook de wereld ‘drukt zich uit’, beide haken op elkaar in en beïnvloeden elkaar. Dit alles maakt dat de definitieve betekenis van een tekst, kunstwerk enz. nooit voor eens en altijd kan worden vastgelegd, maar dat we door de eigen aard van dit soort teksten ze telkens opnieuw ter hand moeten nemen en betekenis moeten inblazen.

Ook de wereld drukt zich uit, zo stelt Latour dus. Het is vooral de lectuur van een aantal van Latours teksten die heeft geleid tot de idee dat levensbeschouwelijke vorming niet alleen een cognitief-reflexieve benadering – het nadenken *over* de eigenheid van de religieuze *mode of existence*, de aard van de *religious beings*, hun poëtisch-constitutieve karakter – maar evenzeer werkvormen betreft die gericht zijn op sensibilisering (cf. 7.3.2.) waarbij niet alleen artistiek-levensbeschouwelijke teksten en kunstwerken aandachtig worden bekeken, maar waarbij ook de dagelijkse leefomgeving wordt betrokken. Dit is de derde weg die ik heb beschreven waarbij we met meer aandacht leren registreren en gevoelig leren worden voor andere actoren uit de wereld.

Kijken gaat hand in hand met schrijven en creëren. Door te trachten uit te drukken en te articuleren (cf. 7.3.3.) van wat er in ons blikveld is gevallen en ons heeft getroffen, gaan we immers nog beter kijken en gaan we er een andere verhouding mee aan. Dit kan een tekst zijn die leerlingen schrijven, maar evenzeer een tentoonstelling die zij op poten zetten of een kunstwerk of een collage die zij maken. De vormgeving is daarbij – andermaal – niet louter de verpakking van een bepaalde inhoud, maar bepaalt mede deze inhoud en is bovendien een manier om bepaalde kwesties op een andere manier te benaderen, niet alleen discursief-cognitief, maar ook sensibiliserend-sensorisch. Het zijn activiteiten die op actieve wijze de interne dynamiek van [REL] trachten te onderzoeken zonder dat deze activiteiten per se tot de religieuze praxis in enge zin behoren (bv. biecht, liturgische rituelen, voorbereiding op het vormsel enz.). In de praktijk zullen deze drie wegen door elkaar lopen: observeren bijvoorbeeld gebeurt immers niet zomaar, maar zal altijd reeds een neerslag krijgen in een bepaalde vorm (bv. notities, foto’s, opnames enz.). Meer cognitief gerichte activiteiten kunnen op hun beurt ‘in het gareel worden gehouden’ doordat al te snelle vooronderstellingen, ideeën, concepties,

conclusies e.d. kunnen tegengesproken of bevraagd worden door datgene wat zich in onze lectuur, waarnemingen, observaties en ervaringen heeft aangediend.

Wil men echt recht doen aan de levensbeschouwelijke *mode of existence* en wil men echt kunnen bestuderen wat er precies gebeurt, dan impliceert de visie van Taylor en Latour mijns inziens ook dat men dit niet anders kan doen dan *van binnenuit*. Dit wil zeggen, volgens de *modes of veridiction* van [REL] en [MOR]. Dit wil zeggen openstaan om te onderzoeken op welke wijze religieuze (en morele) actoren allerhande (films, kunstwerken, teksten) een transformerende werking hebben, maar evenzeer gevoelig worden voor wie of wat ons omringt door observatie-opdrachten en aandachtig makende activiteiten (cf. 7.3.2.) en door hieraan gezamenlijk taal en vorm trachten te geven (cf. 7.3.3.). Het is op het vlak van deze andersoortige activiteiten dat het werk van Latour een echte inspiratiebron is, die nog verder zou kunnen worden geëxploreerd om andersoortige werkvormen te ontwikkelen. Toch zou het een vergissing zijn om de traditionele religieuze actoren te veronachtzamen. Dit is iets waar vooral Taylor met zijn gevoeligheid voor de 'bronnen' van ons moreel-religieuze leven aandacht voor heeft. Het gaat om de vraag hoe het komt dat actoren een bepaalde lading krijgen die een moreel-religieuze uitwerking heeft, en een dito transformatie kunnen teweegbrengen én dat zij deze transformatie een bestendig karakter kunnen geven. Hierbij kan men het bestuderen van wat religieuze tradities overleveren, i.e. religieuze teksten, kunstwerken, praktijken, rituelen, voorwerpen enz. en de manier waarop zij deze verandering bewerkstelligen, niet uit de weg gaan; niet als iets wat voetstoots moeten worden aangenomen en gekopieerd – dat gaat immers in tegen de geest van wat we onder vorming én religie verstaan – maar als een *reprise* in Latouriaanse zin.

Het is echter wellicht ook hier – in deze studie van binnenuit - dat het spanningsveld tussen levensbeschouwing en de school zich bevindt. Het is op deze dunne koord tussen aan de ene kant het laten ontluiken van een werkelijke interesse en het willen begrijpen van deze *mode(s) of existence* en aan de andere kant een afstandname die kritiek en vernieuwing mogelijk moet maken, dat levensbeschouwelijke vorming zich bevindt: enerzijds kan men niet zonder een soort van kennismaking *van binnenuit*, wil men het religieuze niet behandelen als een reeks vreemde praktijken en teksten; anderzijds moet men erover waken dat de pedagogische vrijheid van de school gevrijwaard blijft in de beide betekenissen die we hieraan hebben gegeven (cf. 4.3.1 en 4.3.2.). Een van de manieren om met dit spanningsveld om te gaan is het combineren van een studie van binnenuit enerzijds met een grammaticale, diachrone en synchrone beschrijving van deze *mode(s) of existence* anderzijds (cf. 7.3.1.). Leraar en leerlingen worden op die wijze een soort van participatieve observatoren. Misschien zijn de eigenheid én de uitdaging van levensbeschouwelijke vorming er net in gelegen om in dit spanningsveld te kunnen staan.

Referentielijst

- Abbey, R. (2000). *Charles Taylor*. Acumen.
- Abbey, R. (2010). A Secular Age: The Missing Question Mark. In I. Leask, E. Cassidy, A. Kearns, F. Ryan, & M. Shanahan (Eds.), *The Taylor Effect : Responding to a Secular Age* (pp. 8-25). Cambridge Scholars Publishing.
- Abû Zayd, N. H. (2004). *Rethinking the Qur'ân : towards a humanistic hermeneutics*. SWP.
- Achterhuis, H. (2016). Achtste gebod: Gij zult niet stelen – Herontdekking van de meent. In H. Achterhuis, & M. van Buuren, *Erfenis zonder testament: filosofische overwegingen bij de tien geboden* (pp. 183-202). Lemniscaat.
- Adorno, T. W. (1991). *Notes to literature*. (R. Tiedemann, Red.; S. W. Nicholzen, Trans.). Columbia University Press.
- Adorno, T. W. (1998). Theorie der Halbbildung. In T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften* (Band 8) (pp. 93-121). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Adorno, T., & Horkheimer M. (2007). *Dialectiek van de verlichting : filosofische fragmenten*. (M. Van Nieuwstadt, Vert.). Boom.
- Aït-Touati, F. (2011). *Fictions of the Cosmos : Science and Literature in the Seventeenth Century*. The University of Chicago Press.
- Alberts, W. (2007). *Integrative religious education in Europe. A study-of-religions approach*. Walter De Gruyter.
- Algemene doelstellingen PEGO (2023). Geraadpleegd op 6 april 2023, van <http://www.pegosite.be/index.php/sample-sites/78-algemene-doelstellingen-pegno>
- Alma, H. (2018). *De kunst van samenleven*. ASP.
- Altena, B., & Van Lente, D. (2011). *Vrijheid & rede: geschiedenis van Westerse samenlevingen 1750-1989*. Uitgeverij Verloren.
- Amherdt, F.-X. (2011). Introduction. In P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*. (F.-X. Amherdt, Trans.) (pp. 9-84). Cerf.
- Andersch, A. (1980). *Der Vater eines Mörders. Eine Schulgeschichte*. Diogenes.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
- Apostel, L. (1998). *Atheïstische spiritualiteit*. VUBPress.
- Arendt, H. (1959a). Reflections on Little Rock. *Dissent*, 6(1), 45-56.
- Arendt, H. (1959b). A Reply to Critics. *Dissent*, 6(2), 45.
- Arendt, H. (1981). *The Life of the Mind*. Harcourt.

- Arendt, H. (1989). *Penser l'événement*. (C. Habib, Red.; E. Adda, Vert.). Belin.
- Arendt, H. (1993). *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. Piper.
- Arendt, H. (1994). *Tussen verleden en toekomst: vier oefeningen in politiek denken*. (J. Masschelein, G. Beheydt, R. Peeters, & B. Scheurs, Verts.). Garant.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1999). *Politiek in donkere tijden: essays over vrijheid en vriendschap*. (R. Peeters & D. De Schutter, Verts.). Boom.
- Arendt, H. (2004). *Verantwoordelijkheid en oordeel*. (J. Kohn, Red.; M. Stoltenkamp, Vert.). Lemniscaat.
- Arendt, H. (2009). *Over revolutie*. (R. van Essen, Vert.). Atlas.
- Arendt, H. (2013). *Denken: het leven van de geest*. (R. Peeters & D. De Schutter, Verts.). Pelckmans.
- Arendt, H. (2018). *Totalitarisme*. Boom.
- Ariès, P. (1960). *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Pion.
- Aristoteles (2008). *De eerste filosofie: Metaphysica Alpha*. (C. Steel, Vert.). Delphi.
- Aronowicz, A. (1994). Translator's Introduction. In E. Levinas, *Nine Talmudic Readings by Emmanuel Levinas*. (A. Aronowicz, Trans.). (pp. ix-xxxix). Indiana University Press.
- Arpin-Simonetti, E. (2021). Les apories de la croyance : entrevue avec Bruno Latour. *Relations*, 814, 28–31.
- Arts, H. (2007). *Spiritualiteit en de taal van de poëzie*. Lannoo.
- Assmann, J. (2008). *Of God and Gods: Egypt, Israel and the Rise of Monotheism*. University of Wisconsin Press.
- Axel, G. (Regisseur). (1987). *Babettes Gæstebud* [film]. Nordisk Film.
- Azzouz, A. (2017). *Islamitische godsdienst* [Video]. Youtube. Geraadpleegd op 24 augustus 2020, van <https://www.youtube.com/watch?v=w578YzQTC44>
- Baraldi, C., & Corsi, G. (2017). *Niklas Luhmann: Education as a Social System*. Springer.
- Baran, M. (2018). *Lebensform* and “socio-cultural background”: the Wittgensteinian inspirations in the philosophical anthropology of Charles Taylor. *Wittgenstein-Studien*, 9(1). Geraadpleegd op 8 september 2020, van https://www.researchgate.net/publication/324222440_Lebensform_and_socio-cultural_background_The_Wittgensteinian_inspirations_in_the_philosophical_anthropology_of_Charles_Taylor
- Basque, J., & Bencherki, N. (2018). La force des fabulateurs. *Le Devoir*. Geraadpleegd op 19 oktober 2022, van <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/520496/la-force-des-fabulateurs>
- Bastaire, H., & Bastaire, J. (2004). *Pour une écologie chrétienne*. Cerf.

- Bauman, Z. (2000). *Identity in the Globalizing World* [Plenary lecture, 6th EASA conference, Krakow, July 2000]. Geraadpleegd op 8 november 2018, van https://www.corwin.com/sites/default/files/upm-binaries/24493_01_Elliott_Ch_01.pdf
- Bauman, Z. (2004). *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*. Polity.
- Bédarida, F. (2002). Histoire et mémoire chez Péguy. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 1(73), 101-110. <https://doi.org/10.3917/ving.073.0101>
- Beja, M. (1971). *Epiphany in the Modern Novel: Revelation as Art*. Peter Owen.
- Belgische grondwet van 7 februari 1831 (2009). Geraadpleegd op 13 maart 2019, van https://www.dbnl.org/tekst/_bel003belg01_01/_bel003belg01_01.pdf
- Bellah, R.N. (2008). The Rules of Engagement: Communion in a Scientific Age. *Commonweal Magazine*. Geraadpleegd op 19 mei 2021, van <https://www.commonwealmagazine.org/rules-engagement>
- Bennett, J., & Bilgrami, A. (2021). On the Call From Outside. In M. Meijer, & H. De Vriese (Eds.). *The Philosophy of Reenchantment* (pp. 260-270). Routledge.
- Berding, J. (2009). Het onmeetbare handelen. Hannah Arendt over de fragiliteit van de opvoeding. *Pedagogiek*, 29 (2) (140-154).
- Berding, J. (Red.). (2017). *Aan het werk met Hannah Arendt: Professionals in onderwijs, zorg en sociaal werk*. ISVW Uitgevers.
- Berger, P.L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday.
- Berkas, O. (2019). Leerplan islam. Kernvisies en de fundamentele doelstellingen. In C. Van Kerckhove, K. De Maegd, F. Stappaerts, P. Dalkiran, & J. Van Poucke, *Hebben ze zin? Levensbeschouwelijke vakken in het onderwijs*. Garant.
- Berlin, I. (1997). *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Pimlico.
- Berlin, I. (1999). *Concepts and Categories: Philosophical Essays*. Pimlico.
- Berlin, I. (2000). *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Pimlico.
- Berlin, I. (2013). *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*. Princeton University Press.
- Berns, G., Maas, F., & Waanders, S. (2005). Inleiding. In G. Berns, F. Maas, & S. Waanders (Reds.). *Het lichaam van God: Metamorfoses van de incarnatie in de hedendaagse cultuur* (pp. 9-19). Damon.
- Bernstein, R. J. (2009). Review of Jan Assmann, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism* and J. Assmann, *Of God and Gods*. *Bryn Mawr Review of Comparative Literature*, 8(1), 1-8. Geraadpleegd op 23 augustus 2021, via <https://repository.brynmawr.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1107&context=bmrcl>
- Bieri, P. (2008). "Hoe zou het zijn om ontwikkeld te zijn?", *De Groene Amsterdammer*, 131(43), 18-21.

- Biesta, G. (2011). *Learning Democracy in School and Society: Education, Lifelong Learning, and the Politics of Citizenship*. Sense Publishers.
- Biesta, G. (2012). *Goed onderwijs en de cultuur van het meten: ethiek, politiek en democratie*. Boom Lemma uitgevers.
- Biesta, G. (2015). *Het prachtige risico van onderwijs*. Phronese.
- Biesta, G. (2018). Levensbeschouwelijke vorming en de pedagogische opdracht van de school. *Narhex*, 18(2), 5-11.
- Bilgrami, A. (2010). What Is Enchantment?. In M. Warner, J. VanAntwerpen, & C. Calhoun (Eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (pp. 145-165). Harvard University Press.
- Bilgrami, A. (2020). Might There Be Secular Enchantment?. In M. Meijer, & H. De Vriese (Eds.), *The Philosophy of Reenchantment* (pp. 54-77). New York: Routledge.
- Billiet, J. (2017). De evolutie van de betrokkenheid bij de katholieke kerk in Vlaanderen 1996-2015. In A. Carton, J. Pickery, & D. Verlet (Eds.), *20 jaar peilen in Vlaanderen. De survey 'Sociaal-culturele verschuivingen in Vlaanderen'* (pp. 125-150). Vlaamse Overheid.
- Black, M. (1962). *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Cornell University Press.
- Blok, A., & Elgaard Jensen, T. (2011). *Bruno Latour: Hybrid Thoughts in a Hybrid World*. Routledge.
- Blok, A., & Bruun Jensen, C. (2020). Redistributing Critique. In R. Felski, & S. Muecke (Eds.), *Latour and the Humanities* (pp. 132-157). Johns Hopkins University Press.
- Boal, A. (2002). *Games for Actors and Non-Actors*. Routledge.
- Boal, A. (2008). *Theatre of the Oppressed*. Pluto Press.
- Bodifée, G. (1994). *Klassieken van de wetenschap: Van Plato tot Prigogine*. Scoop.
- Boeve, L. (1999). *Onderbroken traditie: Heeft het christelijke verhaal nog toekomst?* Pelckmans.
- Boeve, L. (2000). 'Katholieke' universiteit: vier denkpijlers. *Ethische perspectieven*, 10(4), 250-258.
- Boeve, L. (2017). Geloven in dialoog: de christelijke stem. In L. Boeve, J. Mettepenningen, & D. Pollefeyt (Eds.), *Liefde in tijden van katholieke dialoogschool* (pp. 11-19). Halewijn.
- Boff, L. (1983). *Sacramenteel denken en leven*. Altiora.
- Bogaert, L. (2015). *Kan men de Koran interpreteren zoals men wil? Over de methodologische verzen*. Geraadpleegd op 6 maart 2019, van <http://www.cie.ugent.be/bogaert/bogaert45.htm>
- Bogaerts, A., Borms, E., Debrabandere, F. e.a. (Eds.) (2017). *Leerplan NCZ. Secundair Onderwijs*. RIBZ.vzw. Geraadpleegd op 9 november 2018 http://nczedener.be/pdf/leerplan_secundaironderwijs.pdf
- Boomkens, R. (2000). De noodzaak van vergetelheid: Tegen de kitsch van de apocalyptici. *Nexus* (27), 73-93.

- Bordeleau, E. (2015a). Bruno Latour and the Miraculous Present of Enunciation. In S. de Sanctis, & A. Longo (Eds.), *Breaking the Spell: Contemporary Realism under Discussion* (pp. 157–167). Mimesis Edizioni.
- Bordeleau, E. (2015b). Facing Gaia with the Resources of Apocalypse and Art / Faire face à Gaïa avec les ressources de l'art et de l'apocalypse. *esse arts + opinions*, (83), 36–41.
- Borgman, E. (1994). *Alexamenos aanbidt zijn God: Theologische essays voor sceptische lezers*. De Horstink.
- Borgognone, A. (1500-1523). *Madonna met kind* [schilderij]. Rijksmuseum Amsterdam. Nederland.
- Borms, E. (2017). *Niet-confessionele zedenleer* [video: lezing op Didachè Onderwijs 2017: Meer dan een museumcatalogus]. Youtube. Geraadpleegd op 7 februari 2019, van <https://youtu.be/pSIBzIPQiU8>
- Borms, E., Konings, M., & Stevens, M. (2017). *Leerplan niet-confessionele zedenleer. Secundair onderwijs*. RIBZ. Geraadpleegd op 7 februari 2019, van http://nczedenleer.be/pdf/leerplan_secundaironderwijs.pdf
- Borren, M. (2010). *Amor Mundi: Hannah Arendt's Political Phenomenology of World*. F&N Eigen Beheer.
- Botet S. (2012). « Die Sprache spricht » : la langue du second Heidegger. *Revue Philosophique de Louvain*, 110(1), 51-80.
- Bourdieu, P., & Passeron, J.C. (1970). *La reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Éditions de Minuit.
- Bouwen, G., De Ruyter, G., De Rynck, P., Van Meeuwen, N., & Vandesande, T. (Reds.) (2014). *De nieuwe school in 2030. Hoe maken we leren en werken aantrekkelijk? Mogelijke toekomst van het onderwijs in Vlaanderen. Verslag van een gezamenlijke verkenning*. Departement Onderwijs en Vorming, Vlaamse Onderwijsraad, Koning Boudewijnstichting.
- Bracke, S., Fadil, N., & Topolski, A. (2015). Religie, de vlottende betekenaar. In G. Coene, & M. Van den Bossche (Reds.), *Vrij(heid) van religie* (pp. 21-44). VUBPress.
- Braeckman, A. (2017). Maakt de verlichting tot wie wij zijn?. *Streven*, 84(11), 973-983.
- Braeckman, A., Raymaekers, B., & Van Riel, G. (2012). *Wijsbegeerte*. LannooCampus.
- Braudel, F. (2017). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (3 tomes). Armand Colin.
- Bray, B., & McClaskey, K. (2015). *Make learning personal: The What, Who, WOW, Where, and Why*. Corwin.
- Breier, K.-H. (2005). *Arendt*. Lemniscaat.
- Breitwiller, A.-S., Latour, B., & Louzeau, F. (2021). "Adam, où es-tu?": Prêcher à l'époque de l'Anthropocène. *Esprit*, 193-204. <https://doi.org/10.3917/espri.2107.0193>
- Bremmers, C. (2017). Nawoord. In M. Heidegger, *Over het humanisme* (130-163). Damon.

- Brugmans, E. (Red.). (2002). *Cultuurfilosofie: Katholieke, reformatorische, humanistische, islamitische en joodse reflecties over onze cultuur*. Damon.
- Buber, M. (1970). Voordrachten over opvoeding & Autobiografische fragmenten. Bijleveld.
- Burgers, L., Meijer, E., & Nowak, E. (2020). *De stem van de Noordzee: Een pleidooi voor vloeibaar denken*. Boom.
- Burggraave, R. (1991). *De bijbel geeft te denken: Schepping. Milieu. Lijden. Roeping. Gods passie en de ander. Vergeving. Bevrijding van de ethiek*. In gesprek met Levinas. Acco.
- Burggraave, R. (2015). *Hoog tijd voor een andere God: Bijbels doorgronden naar de ziel van ons mens-zijn*. Davidsfonds.
- Burggraave, R. (2020). *To Love Otherwise: Essays in Bible Philosophy and Ethics*. Peeters.
- Burms, A., & De Dijn, H. (1986). *De rationaliteit en haar grenzen: Kritiek en deconstructie*. Universitaire Pers Leuven/Van Gorcum.
- Burms, A. (1992). Humanisme en ervaring van zin. In G.A. van der Wal, & F.C.L.M. Jacobs (Reds.), *Vragen naar zin: Beschouwingen over de zingevingsproblematiek* (pp. 40-70). Ambo.
- Cahiers philosophiques. (2011). Entretien avec Philippe Descola. *Cahiers philosophiques*, (127), 23-40. <https://doi.org/10.3917/caph.127.0023>
- Calhoun, C. (1994). Social Theory and the Politics of Identity. In C. Calhoun (Ed.), *Social Theory and Identity Politics* (pp. 9-36). Blackwell.
- Caravaggio, M. (1600-1601). *De bekering van Saulus* [schilderij]. Kerk van Santa Maria del Popolo, Rome, Italië.
- Carter Heyward, I. (s.d.). *The Power of God-with-Us*. Geraadpleegd op 8 september 2021, van <https://www.religion-online.org/article/the-power-of-god-with-us/>
- Castoriadis, C. (1995, 24 november). La philosophie comme antidote. *Le Monde*. Geraadpleegd op 6 februari 2019, van https://www.lemonde.fr/archives/article/1995/11/24/la-philosophie-comme-antidote_3889353_1819218.html?xtmc=unesco&xtcr=1
- Champaigne, P. (ca. 1648). *L'annonciation* [schilderij]. Wallace Collection, Londen, Verenigd Koninkrijk.
- Changeux, J.-P. (1993). *Les fondements naturels de l'éthique*. Paris: Odile Jacob.
- Chopin, T. (2018). Europe and the identity challenge: who are “we”? *European Issues* (466). Geraadpleegd op 8 november 2018, van <https://www.robert-schuman.eu/en/doc/questions-d-europe/qe-466-en.pdf>
- Chrétien, J.-L. (2008). *Sous le regard de la Bible*. Seuil.
- Chrétien, J.-L. (2015). *Under the Gaze of the Bible*. Fordham University Press.
- Claes, J. (1970). *De dingen en hun ruimte: Een metabletische studie van de perspectivische en van de niet-perspectivische ruimte*. De Nederlandsche Boekhandel.
- Claes, J. (1980). *Psychologie, een dubbele geboorte: 1590 en 1850: Bakens voor modern bewustzijn*. De Nederlandsche Boekhandel.

- Claes, J. (1983). *De wieg van het verdriet: Een verhaal over melancholie en troost*. De Nederlandsche Boekhandel.
- Claes, J. (1987). *Onderwijzen: het wonder wijzen*. DNB/Uitgeverij Pelckmans.
- Claes, J. (1992). *Gezag & zeggenschap: Een eeuwige jakobs ladder*. Lannoo.
- Claes, J. (1994). *Waken bij werkelijkheid: Een vademecum voor creativiteit*. Pelckmans.
- Claes, J. (1995). Waar staat onderwijs voor? Iets over zijn kern en iets over zijn toekomst. In W. Forrier, P. Leroy, P. van Mallegheem, J. Steyaert, M. Storme, & G. Traest (Eds.), *Bakens in de Storm: Opstellen over samenwerking en toekomst aangeboden aan prof. Marcel Storme ter gelegenheid van zijn emeritaat* (pp. 27-41). Lannoo.
- Claes, J. (2001). Jan Hendrik van den Berg. In H. Achterhuis, S.E. Teppema, J. De Visscher, e.a. (Eds.), *Kritisch denkerslexicon*. Samson.
- Claes, J. (2013). *Grenzeloos begrensd: Een finigrafisch essay*. Pelckmans.
- Claeys, M. (2018). Een plek voor subtiele taal. In G. Groot, & G. Vanheeswijck (Eds.), *Charles Taylor* (pp. 181-196). Klement/Polis.
- Clair, J. (2012, 15 april). Critique de la déraison critique. *Causeur*. Geraadpleegd op 15 februari 2022, van <https://www.causeur.fr/critique-de-la-deraison-critique-17029>
- Coccia, E. (2018). *La vie sensible*. Editions Payot & Rivages.
- Coccia, E. (2021). *An Interview with Bruno Latour*. Geraadpleegd op 9 november 2022, van <https://www.asymptotejournal.com/interview/an-interview-with-bruno-latour/>
- Coleridge, S.T. (1817). *Biographia Literaria: or, Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions*. Curtis.
- Cole-Turner, R. (1993). *The New Genesis: Theology and the Genetic Revolution*. Westminster/John Knox Press.
- Colorado C.D. & Klassen, J.D. (Eds.). (2014). *Aspiring to Fullness in a Secular Age: Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*. University of Notre Dame Press.
- Commissie levensbeschouwelijke vakken (2012). *Interlevensbeschouwelijke competenties in het kader van dialoog en samenwerking tussen levensbeschouwingen op school*. Geraadpleegd op 4 maart 2020, van https://www.onderwijsinspectie.be/sites/default/files/atoms/files/20121206_dossier_ILSenILD.pdf
- Commissie voor de samenstelling van de leerplannen van de EMB & vzw Centrum Islamonderwijs Vlaanderen (2012). *Het leerplan islamitische godsdienst voor het secundair onderwijs in Vlaanderen*. Brussel: Centrum Islamonderwijs. Geraadpleegd op 19 februari 2019, van http://www.centrumislamonderwijs.be/uploads/2/6/3/0/26301550/consolidatie_leerplan_so.pdf
- Compaijen, R. (2020). Detachment and Attention. In M. Meijer, & H. De Vriese (Eds.), *The Philosophy of Reenchantment* (pp. 220-238). Routledge.

- Comte-Sponville, A. (1995). Sur les droits des animaux. *Esprit* (140-148). Geraadpleegd op 07 april 2021, van <https://esprit.presse.fr/article/comte-sponville-andre/sur-les-droits-des-animaux-10962?folder=2>
- Corijn, M. (2017). *Religieuze betrokkenheid en leefvormen in het Vlaamse Gewest en in Europa*. SVR-Verkenning – Vlaamse overheid. Geraadpleegd op 9 maart 2019, van <https://www.vlaanderen.be/publicaties/religieuze-betrokkenheid-en-leefvormen-in-het-vlaamse-gewest-en-in-europa>
- Cornelissen, G. (2018). Willen we onderwijs? (Of niet?). *Brandpunt*, 14(5), 16-18.
- Cortois, P. (2005). De vorm van een ritueel. In P. Cortois, & V. Neckebrouck (Reds.), *Maskers, missen en meesters* (pp. 120-154). Pelckmans/Klement.
- Courbet, G. (1849). *Les casseurs de pierres* [schilderij]. Vernietigd in 1945 (enkel reproducties).
- Courbet, G. (1849-1850). *Un enterrement à Ornans* [schilderij]. Musée d'Orsay, Parijs, Frankrijk.
- Cuypers, S. E. (1997). Taylors conceptie van persoonlijke autonomie in de morele psychologie. In S. Cuypers, & W. Lemmens (Reds.), *Charles Taylor: Een mozaïek van zijn denken* (pp.67-82). Pelckmans/Kok Agora.
- Cuypers, S. E. (2004). The Ideal of a Catholic Education in a Secularized Society. *Journal of Catholic Education*, 7(4), 426-445. <https://doi.org/10.15365/joce.0704022013>
- Cupers, S.E. (2009). *Filosofie van de pedagogische wetenschappen: Een inleiding*. Acco.
- Cuypers, S.E. (2016). Wetenschapsfilosofie van de sociale wetenschappen. In P. Smeyers, S. Ramaekers, R. Van Goor, & B. Vanobbergen (Reds.), *Inleiding in de pedagogiek (deel 2)* (pp. 39-57). Boom uitgevers.
- Dagognet, F. (1997). *Des détritius, des déchets, de l'abject: Une philosophie écologique*. Le Plessis-Robinson Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance.
- Dancer, M., & Maurot, E. (2020). Bruno Latour : « Nous devons savoir à quoi nous tenons ». *La Croix*. Geraadpleegd op 12 september 2022, van <https://www.la-croix.com/Bruno-Latour-Nous-devons-savoir-quoi-nous-tenons-2020-02-08-1101077044>
- Dardenne, L., & Dardenne J.-L. (Regisseurs). (2002). *Le fils* [film]. Les Films du Fleuve; Archipel 35.
- Dardenne, J.-P., & Dardenne, L. (2020). *Note d'intention des réalisateurs rédigée en août 2020 avant casting, répétitions et tournage*. Geraadpleegd op 7 april 2023, van <https://www.cineart.be/fr/presse/tori-et-lokita>
- Dardenne, L., & Dardenne J.-L. (Regisseurs). (2022). *Tori et Lokita* [film].
- Dawkins, R. (1986). *The Blind Watchmaker : Why the evidence of evolution reveals a universe without design*. Norton.
- Davidson, M. (2010). The Secular Future of Religious Education in Europe. Review of: Wanda Alberts: Integrative Religious Education in Europe. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, (5), <https://doi.org/10.4000/zjr.789>

- De Benoist, A. (2005). Identiteit: de grote uitdaging van de 21^{ste} eeuw. *TeKoS*, (117), 3-9.
- Debeuf, K. (2021). Everyone can be radicalised, even you. *euobserver*. Geraadpleegd op 3 juni 2021, van <https://euobserver.com/news/152022>
- De Bijbel uit de grondtekst vertaald (Willibrord vertaling)*. (1984). Katholieke Bijbelstichting Boxtel.
- De Botton, A. (2002). *The Art of Travel*. Penguin Books.
- De Bruin, L., Jongepier F., & De Maagt, S. (2017). *Ik. Filosofie van het zelf*. Boom.
- De Bruyn, P. (2019). Kernvisie en fundamentele doelstellingen van de leerplannen orthodoxe godsdienst. In C. Van Kerckhove, K. De Maegd, F. Stappaerts, P. Dalkiran, & J. Van Poucke (Reds.), *Hebben ze zin ? Levensbeschouwelijke vakken in het onderwijs*. Garant.
- De Cauter, L. (2014). *Afscheid van de identiteit*. Geraadpleegd op 9 november 2018, van <http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2014/01/10/afschied-van-de-identiteit>
- De Certeau, M. (1984). Le parler angélique : Figures pour une poétique de la langue. In *Actes sémiotiques*, 6(54), 1-31.
- De Dijn, H. (1977). De taalspelen van Wittgenstein. *Tijdschrift voor Filosofie*, 39(4), 656-663.
- De Dijn, H. (1999). Values and Incarnation. In M. Olivetti (Ed.), *Incarnation* (371-379). CEDAM. Geraadpleegd op 16 augustus 2021, van <http://www.hermandedijn.be/viewpic.php?LAN=N&TABLE=PUB&ID=1318>
- De Dijn, H. (2003). *Identiteit in Europa, identiteit van Europa. Schumanlezing 2003*. Gemeente Maastricht/Universiteit Maastricht.
- De Dijn, H. (2004a). 'Hoe kun je 'de ander' echt tegemoet treden als je zelf nog volop op weg bent naar eigenheid?'. *Tertio*, (242), 5.
- De Dijn, H. (2004b). Aandacht voor pluralisme roept vragen op: Godsdienstles moet christelijke vorming bieden. *Tertio* (242), 5.
- De Dijn, H. (2004c). Traditie geen middel tot zelfrealisatie. *Tertio*, (247), 6.
- De Dijn, H. (2006). *Religie in de 21^{ste} eeuw: Kleine handleiding voor voor- en tegenstanders*. Pelckmans/Klement.
- De Dijn, H. (2008). Het beheersingssyndroom in onderwijs en maatschappij. In H. De Dijn, *Grensovergangen: Over geesteswetenschappen, universitair beleid en samenleving* (25-41). Peeters.
- De Dijn, H. (2009). Drie soorten van verwondering. *Wijdsgerig Gezelschap. Mededelingen*, (55), 21-32.
- De Dijn, H. (2018). *Rituelen: Waarom we niet zonder kunnen*. Polis.
- De Graaf, B. (2021). *Radicale verlossing: Wat terroristen geloven*. Prometheus.
- De Kesel, M. (2010). *Goden breken: Essays over monotheïsme*. Boom.

- Dekker, J., & Groenendijk, L. (2011). Philippe Ariès' ontdekking van het kind: Een terugblik na vijftig jaar. *Pedagogiek*, 31(3), 199-215.
- Della Francesca, P. (ca. 1460). *Annunciazione* [fresco]. National Gallery of Umbria, Perugia, Italië.
- De Mesel, B. (2020). Essentie wordt uitgedrukt in grammatica. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 112(4), 380-383.
<https://doi.org/10.5117/antw2020.4.002.deme>
- De Mul, J. (2000). Het verhalende zelf. Over persoonlijke en narratieve identiteit. In M. Verkerk (Red.), *Filosofie, ethiek en praktijk: Liber amicorum voor Koo van der Wal* (201-215). Rotterdamse Filosofische Studies.
- Deneckere, G., De Paepe, T., De Wever, B., & Vanthemsche, G. (2014). *Een geschiedenis van België*. Academia Press.
- Depaepe, M. (2000). *De pedagogisering achterna: Aanzet tot een genealogie van de pedagogische mentaliteit in de voorbij 250 jaar*. Acco.
- Depaepe, M. (2005). Geen ambacht zonder werktuigen: Reflecties over de conceptuele omgang met het pedagogisch verleden. In M. Depaepe, F. Simon, & A. Van Gorp (Reds.), *Paradoxen van pedagogisering: Handboek pedagogische historiografie* (pp.23-71). Acco.
- Derkse, W. (1995). Iris Murdoch. In H. Achterhuis, S.E. Teppema, J. De Visscher, e.a. (Reds.), *Kritisch denkerslexicon*. Samson.
- Derkse, W. (2001). *Een levensregel voor beginners: Benedictijnse spiritualiteit voor het dagelijkse leven*. Lannoo.
- Derkse, W. (2002). *De Universiteit als dienstbare gemeenschap: Een reflectie op het snijvlak van wetenschap, samenleving en levensbeschouwing*. Geraadpleegd op 20 juli 2020, van <http://hdl.handle.net/2066/19477>
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Minuit.
- De Saussure, F. (1967). *Cours de linguistique generale*. Payot & Rivages.
- De Schutter, D., & Peeters, R. (2009). Politiek en singulariteit: Enkele opmerkingen bij de Arendtlectuur van Rudi Visker. *Ethische Perspectieven*, 19(2), 181-189.
- De Schutter, D., & Peeters, R. (2019). *Hannah Arendt: Politiek denker*. Klement/Pelckmans.
- Descombes, V. (2000). Latences de la métaphysique. In K.O. Appel, J. Barnes e.a. (Eds.), *Un siècle de philosophie. 1900-2000* (pp.11-52). Gallimard.
- Descombes, V. (2013). *Les Embarras de l'identité*. Gallimard.
- Desmet, M., & Grommen, R. (2005). *Moe van het moeten kiezen: Op zoek naar een spiritualiteit van de zelfbeschikking*. Lannoo.
- De Tocqueville, A. (2012). *Over de democratie in Amerika*. Lemniscaat.
- De Vlaamse bisschoppen & De Erkende Instantie r.-k. godsdienst (2017). *Het vak r.-k. godsdienst op het kruispunt van samenleving, onderwijs & kerkgemeenschap*. Brussel:

Licap. Geraadpleegd op 21 december 2018, van
https://www.kerknet.be/sites/default/files/rkgodsdienst_tekst.pdf

- De Vries, G. (2016). *Bruno Latour*. Polity Press.
- De Vriese, H., Van Eekert, G., Vanheeswijck, G., & Verrycken, K. (2005). *De koningin onttroond: De opkomst van de moderne cultuur en het einde van de metafysica*. Pelckmans.
- De Wachter, D. (2012). *Borderline Times: Het einde van de normaliteit*. LannooCampus.
- Deweert, D., & Van Hecke, S. (2017). *De mens centraal: Essays over het personalisme vandaag en morgen*. Pelckmans Pro.
- Dewey, J. (1927/2016). *The Public and its Problems: An Essay in Political Inquiry* (M.L. Rogers Ed.). Ohio University Press.
- D'Hondt, L. (2019). Bruno Latour, philosophe: « Il faut réconcilier les hommes avec leur terre ». *Dimanche*, (32), 8-9. Geraadpleegd op 20 oktober 2022, van <https://www.cathobel.be/2022/10/bruno-latour-leglise-reste-trop-indifferente-a-la-survie-de-la-terre/>
- Dickinson, C. (2019). 'Bruno Latour and the myth of autonomous academic discipline: Rethinking education in the light of various modes of existence'. *Transformation in Higher Education*, 4(0). <https://doi.org/10.4102/the.v4i0.75>
- Dillen, A., & Pollefeyt, D. (2005). La place du constructivisme dans la catéchèse contemporaine. *Revue Lumen Vitae*, 9(3), 261-278.
- Dion, R. (2016). Paradoxe. In P. Aron, D. Saint-Jacques, & A. Viala (Reds.), *Le dictionnaire du littéraire* (pp. 546-547). PUF.
- Dobbelaere, K., Billiet, J., & Voyé, L. (2011). Religie en kerkbetrokkenheid: naar een sociaal gemarginaliseerde kerk? In K. Abts, K. Dobbelaere, & L. Voyé (Reds.), *Nieuwe Tijden Nieuwe Mensen* (pp. 143-172). Lannoo Campus.
- Doorman, M. (2012). *Rousseau en ik*. Bert Bakker.
- Dreyfus, H. (2004). Taylor's (Anti-) Epistemology. In R. Abbey (Ed.), *Charles Taylor* (pp. 52-83). Cambridge University Press.
- Dreyfus, H., & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Harvard University Press.
- Dreyfus, R. (z.d.). Joodse godsdienst en zedenleer. In *Leerplan Israëlitische godsdienst*. Geraadpleegd op 18 januari 2019, van <https://www.kuleuven.be/thomas/uploads/image/nodes/8305/leerplan-israelitische-godsdienst.pdf>
- Dubois, J., Giacomo, M., & Guespin, L. (1994). *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*. Larousse.
- Durkheim, E. (1993). *Education et sociologie*. PUF.
- Duyndam, J., & Poorthuis, M. (2003). *Levinas*. Lemniscaat.
- Ehrenberg, A. (2000). *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*. Odile Jacob.

- Eisencahier. Memorandum 2019-2024. (2019). *Investeren om samen te excelleren*. Geraadpleegd op 20 oktober 2020, van <https://proacc.g-o.be/blog/Documents/EISENCAHIER-DEF-DRUK%20kopie.pdf>
- Eisenstadt, S.N. (1986). Introduction: The Axial Age Breakthroughs – Their Characteristics and Origins. In S.N. Eisenstadt (Ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (pp. 1-25). State University of New York Press.
- El Greco (1586-1588). *El entro del Conde de Orgaz* [schilderij]. Santo Tomékerk, Toledo, Spanje.
- Elhacham, E., Ben-Uri, L., Grozovski, J., Bar-On, Y. M., & Milo, R. (2020). Global human-made mass exceeds all living biomass. *Nature*, (588), 442–444.
- Enjalbert, C. (2013). Bruno Latour: “Gaïa Global Circus”, une tragi-comédie climatique. *Philosophie Magazine*. Geraadpleegd op 19 oktober 2022, van <https://www.philomag.com/articles/bruno-latour-gaia-global-circus-une-tragi-comedie-climatique>
- Epema, I. (2018). *Niets gaat ooit verloren: Transcendentie en transformatie in het denken van Charles Taylor*. Skandalion.
- Erikson, E. (1970). Autobiographic Notes on the Identity Crisis. *Daedalus*, 99(4), 730-759.
- Erkende Instantie rooms-katholieke godsdienst. (2019). *Leerplan rooms-katholieke godsdienst voor het secundair onderwijs (geactualiseerde versie)*. Licap/Halewijn.
- Ernout, A., & Meillet, A. (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine : Histoire des mots*. Klincksieck.
- Evans, G. (1983). *Varieties of Reference*. Oxford University Press.
- Febvre, L. (1950). Un livre qui grandit : La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. *Revue Historique*, 203(2), 216–224.
- Fenwick, T., & Edwards, R. (2010). *Actor-Network Theory in Education*. Routledge.
- Ferrero, D. J. (2001). *Public Schools, Public Goods: Reintegrating the Liberal and Republican Traditions for a Civic Philosophy of Education* (John Rawls, Michael Sandel, Charles Taylor) [Unpublished PH.D. manuscript]. Harvard University.
- Ferry, L. (1996). *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*. Grasset.
- Ferry, L., & Gauchet, M. (2008). *Religie na de religie : Gesprekken over de toekomst van het religieuze*. Klement/Pelckmans.
- Fossier, A., & Gardella, E. (2006). Entretien avec Bruno Latour. *Tracés. Revue de Sciences humaines*. Geraadpleegd op 12 oktober 2020, van <http://traces.revues.org/158>
- Foucault, M. (1982). The Subject and Power. *Critical Inquiry*, 8(4), 777-795.
- Foucault, M. (1984). Qu'est-ce que les Lumières. In D. Defert, F. Ewald, & J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits IV 1980-1988* (679-688). Gallimard.

- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981-1982*. Seuil/Gallimard.
- Fra Angelico (ca. 1437-1445). *Verrijzenis van Christus en vrouwen aan het graf* [fresco]. Museo di San Marco, Firenze, Italië.
- Franciscus, & Van Looy, L. (2015). *Geprezen zijt gij!: Over de zorg voor het gemeenschappelijk huis*. LICAP.
- Franciscus (2016). *Amoris laetitia: Over de liefde in het gezin* [Postsynodale apostolische exhortatie]. LICAP.
- Franciscus (2019). *Admirabile Signum* [Apostolische brief]. Geraadpleegd op 17 januari 2023, van <https://www.kerknet.be/sites/default/files/19%2012%2001%20Admirabile%20signum%20N.pdf>
- Franciscus (2020). *Querida Amazonia* [Post-synodale apostolische exhortatie]. Geraadpleegd op 15 juni 2022, van https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia_en.pdf.
- Franciscus (2022). Zonder titel [Vergadering met civiele autoriteiten, vertegenwoordigers van inheemse volkeren en leden van het corps diplomatique]. Geraadpleegd op 09 september 2022, van <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/july/documents/20220727-autorita-canada.html>
- Franken, L. (2018). Vrijheid van godsdienst en onderwijs 2.0: feit of fictie?. In I. Geerinck, & R. Wouters, *Een deliberatie over onderwijsvrijheid* (pp. 136-147). LannooCampus.
- Freire, P. (2014). *Pedagogy of the Oppressed*. Bloomsbury.
- Friedrich, H. (1991). *Montaigne*. University of California Press.
- Frost, R. (1964). *Complete Poems of Robert Frost*. Holt, Rinehart & Winston.
- Frye, N. (1986). *De grote code: De bijbel en de literatuur*. SUN.
- Ganzevoort, R. (2010). Over Moderne Verlossers: Wie wordt waarvan verlost en tegen welke prijs?. In D. Pollefeyt, & E. De Boeck, *Wil er iemand mijn Messias zijn? Nieuwe verlossers en hedendaagse spirituele meesters* (pp. 59-76). Acco.
- Gaukroger, S. (2006). *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210–1685* (vol.1). Clarendon Press.
- Gaukroger, S. (2016). *The Natural and the Human: Science and the Shaping of Modernity 1739–1841*. Oxford University Press.
- Geerinck, I. (2002). Hope for what's new: Creation and Hannah Arendts concept of Natality [conference proceeding, Philadelphia, Pennsylvania]. In G. Randy (Ed.), *Leading with Hope: The Vocation of the religious Educator* (pp. 201-220). Geraadpleegd op 17 maart 2020 http://old.religiouseducation.net/member/02_papers/Geerinck.pdf

- Geerinck, I. (2008). De wil tot identiteit. In J. Masschelein, & M. Simons, *De schaduwzijde van onze welwillendheid: Kritische studies van de pedagogische actualiteit* (pp. 49-66). Acco.
- Geerinck, I. (2009). Werk aan jezelf of verdwijn!: Christelijke identiteit en Europa: 'Anders denken' en 'anders doen'. *Theologisch Debat*, 4(6), 13-20.
- Geerinck, I. (2019). Wees aandachtig!. In M. Douterlungne, & A. Verreth (Reds.), *Spots op onderwijs: Wetenschappers voor het voetlicht* (pp. 109-127). LannooCampus.
- Geerinck, I., & Wouters, R. (Reds.). (2018). *Een deliberatie over onderwijsvrijheid*. LannooCampus.
- Geerinck, I., & Wouters, R. (2019). Vrijheid van onderwijs pedagogisch (her)bekeken. *Tijdschrift voor Onderwijsrecht en Onderwijsbeleid*, (4), 303-309.
- Geloven tegen de stroom in (5-6 ASO leerplan PEGO). (2014). Geraadpleegd op 16 januari 2019, van <http://www.pegosite.be/index.php/leerplannen-handr/file/66-5-6-aso-leerplan-geloven-tegen-de-stroom-in>
- Geudens, S. (2003). Gedane zaken? Bijna vijftig jaar metabletica. *Streven*, 70(9), 798-810.
- Geurts, T. (1997). *Leren van zin*. Damon.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford University Press.
- Gilbert, S.F. (2004). Ecological Developmental Biology: Developmental Biology Meets the Real World. *Russian Journal of Developmental Biology*, 35(6), 346–357. Geraadpleegd op 10 juni 2021, van <https://link.springer.com/content/pdf/10.1023/B:RUDD.0000049607.17338.8a.pdf>
- Girard, R., Oughourlian, J.-M., & Lefort, G. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset.
- Godmer, L., & Smadja, D. (2012). L'œuvre de Bruno Latour: une pensée politique exégétique. *Raisons politiques*, (47), 115-148.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Prentice-Hall.
- Goldstein, J. (2018). Resonance – A key concept in the philosophy of Charles Taylor. *Philosophy and Social Criticism*, 44(7), 781-783.
- Golinski, J. (2010). Science and Religion in Postmodern Perspective: The Case of Bruno Latour. In T. Dixon, G. Cantor, & S. Pumfrey (Eds.), *Science and Religion: New Historical Perspectives* (pp. 50-68). Cambridge University Press.
- Gordon, P. (2011). Must the Sacred be Transcendent? *Inquiry*, 54(2), 126-139.
- Greimas, A.J. (1966). *Sémantique structurale: recherche de méthode*. Larousse.
- Grimmitt, M., & Read, G. (1977). *Teaching Christianity in RE*. Kevin Mayhew.
- Grimmitt, M. (1987). *Religious Education and Human Development: The Relationship between Studying Religions and Personal, Social and Moral Education*. McCrimmons.

- Grimmitt, M. (2000), Contemporary Pedagogies of Religious Education. What are They?. In M. Grimmitt (Ed.), *Pedagogies of Religious Education: Case Studies in the Research and Development of Good Pedagogic Practice in RE* (pp. 24-52). McCrimmons Publishing.
- Grondin, J. (2017). Augustine's 'Si comprehendis, non est Deus' : to what extent is God incomprehensible?. *Analecta Hermeneutica*, (9). Geraadpleegd op 07 april 2022, van <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/24998/SI%20enim%20comprehendis%202017.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Groome, T. (2002). Religious Education and Catechesis – No Divorce, for the Children's Sake. *The Furrow*, (53), 587-598.
- Groot, G. (1998). *Twee zielen: Gesprekken met hedendaagse filosofen*. SUN.
- Groot, G. (2009). Charles Taylor over godsdienst en de moderne wereld. In C. Taylor, *Een seculiere tijd* (pp. 7-34). Lemniscaat.
- Groot, G. (2018). Het goede en het ik. In G. Groot, & G. Vanheeswijck (Reds.), *Charles Taylor* (pp. 45-70). Klement / Polis.
- Gugenheim, C.-A. (z.d.). Onderwijs van de feesten. In *Leerplan Israëlitische godsdienst*. Geraadpleegd op 18 januari 2019, van <https://www.kuleuven.be/thomas/uploads/image/nodes/8305/leerplan-israelitische-godsdienst.pdf>
- Guigui, A. (z.d.). Het religieuze onderwijs. In *Leerplan Israëlitische godsdienst* (pp. 4-5). Geraadpleegd op 18 januari 2019 <https://www.kuleuven.be/thomas/uploads/image/nodes/8305/leerplan-israelitische-godsdienst.pdf>
- Guigui, A. (z.d.). Richtlijnen voor de voorbereiding van een les Joodse geschiedenis. In *Leerplan Israëlitische godsdienst* (pp. 14-15). Geraadpleegd op 18 januari 2019, van <https://www.kuleuven.be/thomas/uploads/image/nodes/8305/leerplan-israelitische-godsdienst.pdf>
- Gunton, M. (2022). *The Green Planet* [documentaire]. BBC.
- Habermas, J. (1988/1990). *Na-metafysisch denken*. Kok Agora.
- Habermas, J. (1989). *De nieuwe onoverzichtelijkheid en andere opstellen*. Boom.
- Habermas, J., & Mendieta, E. (2010). *A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society*. Geraadpleegd op 26 oktober 2021, van <https://mronline.org/2010/03/21/a-postsecular-world-society-on-the-philosophical-significance-of-postsecular-consciousness-and-the-multicultural-world-society/>
- Hache, E., & Latour, B. (2010). Morality or Moralism? An Exercise in Sensitization. *Common Knowledge*, 16(2), 311-330. Geraadpleegd op 30 maart 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/106-HACHE-GBpdf.pdf>
- Halík, T. (2021). *Theater voor engelen: Het leven als religieus experiment*. KokBoekencentrum Uitgevers.

- Hall, S. (1995). The Question of Cultural Identity. In S. Hall et al. (Eds.), *Modernity: An Introduction to Modern Societies* (pp. 595-634). Polity.
- Hallyn, F. (1987). *La structure poétique du monde: Copernic, Kepler*. Seuil.
- Hamann, J.G. (1955-1975). *Briefwechsel* (7 vols.). Insel Verlag.
- Harman, G. (2005). Heidegger on Objects and Things. In B. Latour, & P. Weibel (Eds.), *Making Things Public: Atmosphere of Democracy* (pp. 268-271). MIT Press.
- Harman, G. (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Re.press.
- Harrewijn, D., Niesten, P., & Van Lente M.L. (2022). *Onze natuur* [documentaire]. Hotel Hungaria.
- Hartmans, R. (2000). Hannah Arendt: Een ijzige intellectueel. *De Groene Amsterdammer*. Geraadpleegd op 05 december 2019, van <https://www.groene.nl/artikel/een-ijzige-intellectueel>
- Hauerwas, S., & Coles, R. (2010). « Long Live the Weeds and the Wilderness Yet”: Reflections on A Secular Age. *Modern Theology*, 26(3), 349-362.
- Havermans, N., & Hooghe, M. (2011). *Kerkpraktijk in België: Resultaten van de zondagstelling in oktober 2009* [Rapport ten behoeve van de Belgische Bisschoppenconferentie]. KU Leuven. Centrum voor Politicologie.
- Heidegger, M. (1991). *Over denken, bouwen, wonen: Vier essays*. SUN.
- Heinich, N. (2007). Une sociologie très catholique ? A propos de Bruno Latour. *Esprit*, 14-26. Geraadpleegd op 09 april 2021, van <https://esprit.presse.fr/article/heinich-nathalie/une-sociologie-tres-catholique-a-propos-de-bruno-latour-14043>
- Heinich, N. (2018). *Ce que n'est pas l'identité*. Gallimard.
- Hendrickson, D.S. (2012). *The Jesuit Imaginary: Higher Education in a Secular Age* [PhD Thesis]. Columbia University.
- Hendrickx, S., & Van Baarle, K. (2018). „Decor is geen decor meer”: Bruno Latour en Frédérique Aït-Touati over theater en het nieuwe klimaatregime. *Etcetera. Tijdschrift voor podiumkunsten*, (155), 14-19.
- Henrich, D. (1999). *Bewußtes Leben: Untersuchungen zur Subjektivität in Beziehung auf Metaphysik*. Reclam.
- Henry, M. (2016). *Woorden van Christus*. Van Warven.
- Hermans, C. (1993). *Vorming in perspectief: Grondslagenstudie over de identiteit van katholiek basisonderwijs*. ABKO.
- Hermesen, J. (2014). *Kairos: Een nieuwe bevoegenheid*. De Arbeiderspers.
- Hervieu-Léger, D. (2006). In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity. *The Hedgehog Review*, 8(1-2), 59-68.
- Heschel, A. (2001). *The Prophets*. Harper Collins Publishers.

- Het ontslapen van de Theotokos* (13^e eeuw) [icoon]. Tretjakovgalerij, Moskou, Rusland.
- Hitchens, C. (2007). *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*. McClelland & Stewart.
- Holbein, H. (1533). *De ambassadeurs* [schilderij]. National Gallery, Londen, Verenigd Koninkrijk.
- Holbraad, M. (2004). Response to Bruno Latour's Thou Shall Not Freeze-Frame. *Mana: Estudios de Antropologia Social*, 10(2), 349-376.
- Hooghe, M. (2010). *Kerkpraktijk in Vlaanderen*. Centrum voor Politicologie (Leuven).
- Horkheimer, M. (2002). *Critical Theory: Selected Essays*. Continuum.
- Houtepen, R. (2000). Voorwoord. In C. Taylor, *De malaise de moderniteit* (pp. 9-14). Kok Agora/Pelckmans.
- Howles, T. (2018). *The Political Theology of Bruno Latour* [PhD Thesis]. Oxford.
- Hummel T., Rissom, K., Reden, J., Hähner H., Weidenbecher M., & Hüttenbrink K.-B. (2009). Effects of olfactory training in patients with olfactory loss. *The Laryngoscope*, 119(3), 496-499. <https://doi.org/10.1002/lary.20101>
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the Wild*. MIT Press.
- Huwelijk, relatievorming en seksualiteit (5-6 ASO leerplan PEGO)*. (2014). Geraadpleegd op 16 januari 2019, van <http://www.pegosite.be/index.php/leerplannen-handr/file/68-5-6-aso-leerplan-huwelijk-relatievorming-en-seksualiteit>
- Huyse, L. (1987). *De verzuiling voorbij*. Kritak.
- Ignatieff, M. (2000). *Isaiah Berlin: A Life*. Vintage.
- Ilich, I. (2000). *Deschooling Society*. Marion Boyars.
- Ipsos (2017). *Global Views on Religion*. Geraadpleegd op 21 mei 2021, van https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2017-10/globaladvisor_Religion_Charts_AUSTRALIA.pdf
- Jakobson, R. (1960). Closing statement: Linguistics and Poetics. In T.A. Sebeok (Ed.), *Style in Language* (pp. 350-377). MIT Press.
- James, W. (2017a). *The Will to Believe and other essays in popular philosophy / Human Immortality* [one book edition]. Dover Publications.
- James, W. (2017b). *Essays in Radical Empiricism*. Createspace Independent Publishing Platform.
- Jansen, P., & Van Benthem, M. (2008). *Bosbeheer en Biodiversiteit*. Stichting Matrijs Jansen.
- Jensen, T. (2008). RS based RE in public schools: a must for a secular state. *Numen*, 55(2-3), 123-150.
- Jeugd OnderzoeksPlatform (2013). JOP-schoolmonitor 2013. Geraadpleegd 21 december 2018, van https://www.jeugdonderzoeksplatform.be/files/Facts_and_Figures_religie.pdf
- John Templeton Foundation. (2007). *Interview with dr. Charles Taylor: What role does spiritual thinking have in the 21th century?* Geraadpleegd op 01 juni 2021, van <https://www.templeton.org/charles-taylor-spiritual-thinking>

- Kant, I. (1980). *Œuvres philosophiques* (vol. I): *Critique de la raison pure*. Gallimard.
- Kant, I. (1987). *Critique of Judgement*. Hackett Publishing Company.
- Kant, I. (2004). *Kritiek van de zuivere rede*. Boom.
- Karst, J., Jones, M.D., & Hoeksema, J.D. (2023). Positive citation bias and overinterpreted results lead to misinformation on common mycorrhizal networks in forests. *Nature Ecology & Evolution*, 7, 501–511. <https://doi.org/10.1038/s41559-023-01986-1>
- Katholiek Onderwijs Vlaanderen (2017). *Vormingsconcept en vormingscomponenten secundair onderwijs*.
- Katholieke dialoogschool: *Eigentijs tegendraads* (2016). Halewijn. Geraadpleegd op 9 november 2018, van <https://www.kuleuven.be/thomas/uploads/file/dialoogschool/eigentijs-tegendraads.pdf>
- Kearney, R., & Taylor, C. (2016). Transcendent Humanism in a Secular Age: Dialogue with Charles Taylor. In R. Kearney, & J. Zimmerman (Eds.), *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God* (pp. 76-92). Columbia University Press.
- Keij, J. (2015). *Kierkegaard anders gezien: Over de denker die het verschil maakt*. Klement.
- Kerr, F. (2004). The Self and the Good. Taylor's Moral Ontology. In R. Abbey (Ed.), *Charles Taylor* (pp. 84-104). Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. (2019). *The Present Age*. Harper.
- Kim, H. (2021). *Soi éthique: Le soi autour des éthiques d'Emmanuel Levinas et de Charles Taylor* [Thèse de doctorat]. Geraadpleegd op 24 maart 2022, van <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-03522555/document>
- Kleinherenbrink, A. (2022). *De constructie van de wereld: De filosofie van Bruno Latour*. Boom.
- Klener, J. (2017). *Israëlitische godsdienst* (lezing op Didachè Onderwijs 2017: Meer dan een museumcatalogus) [Video]. YouTube. Geraadpleegd op 16 januari 2017, van <https://youtu.be/Xb4t9qYpB0I>
- Kołąkowski, L. (1988). *Metaphysical Horror*. Blackwell.
- Kołąkowski, L. (2015). *Jezus: Een apologetisch en sceptisch essay*. Klement.
- Komrij, G. (Red.). (1998). *In liefde bloeyende: De Nederlandse poëzie van de twaalfde tot en met de twintigste eeuw in honderd en enige gedichten*. Uitgeverij Bakker.
- Koopal, W., & Vlieghe, J. (2022). The pedagogical style of matters of study: experimenting with artistic-scientific interventions in times of corona lockdown. *Interchange*, (53), 371–390. <https://doi.org/10.1007/s10780-022-09458-4>
- Koops-Tippersma, A., Van der Meer, M., & Van Camerijk, T. (2022). *Het verdriet van de Zuiderzee* [informatiebrochure]. Reclameland.
- Kopland, R. (1988). *Herinneringen aan het onbekende*. Uitgeverij G.A. van Oorschot.
- Korczak, J. (1979). *Von Kindern und anderen Vorbildern*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

- Kotevska, T., & Stefanov, L. (Regisseurs). (2019) *Honeyland* [documentaire]. Trice Films; Apolo Media.
- Kreber, C. (2010). Courage and Compassion in the Striving for Authenticity: States of Complacency, Compliance, and Contestation. *Adult Education Quarterly*, 60(2), 177-198. <https://doi.org/10.1177/0741713609349933>
- Kühnlein, M., & Lutz-Bachmann, M. (Reds.). (2011). *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Suhrkamp.
- Kuipers, R. (z.d.). *The New Atheism and the Spiritual Landscape of the West: A Conversation with Charles Taylor*. Geraadpleegd op 26 maart 2020, van https://www.academia.edu/1626660/The_New_Atheism_and_the_Spiritual_Landscape_of_the_West_A_Conversation_with_Charles_Taylor_Part_One_of_Three
- Kwant, R.C. (2001). Maurice Merleau-Ponty. In H. Achterhuis, S.E. Teppema, J. De Visscher, e.a. (Reds.), *Kritisch denkerslexicon* (pp. 423-432). Samson.
- Labrie, A. (1986). 'Bildung' en politiek, 1770-1830: De 'Bildungsphilosophie' van Wilhelm von Humboldt bezien in haar politieke en sociale context. Historisch seminarium van de universiteit van Amsterdam.
- LaCocque, A., & Ricoeur, P. (1998). *Penser la Bible*. Seuil.
- Laeyendecker, L. (1992). Een maatschappelijk tekort? Over de vraag naar zin. In G.A. van der Wal, & F.C.L.M. Jacobs (Reds.), *Vragen naar zin: Beschouwingen over zingevingproblematiek* (pp. 11-39). Ambo.
- Laeyendecker, L. (2001). Vorming in de 'stemming van de tijd'. In R. Vanderstraeten (Red.), *Algemene vorming: Constructie van een pedagogisch ideaal* (pp. 67-88). Garant.
- Lafranchi, N. (2017). *Maakt religie een verschil? Islamitische pedagogie beter begrijpen*. Acco.
- Lageveen, G. (2022). *Het verdriet van de Zuiderzee*. Uitgeverij International Theatre & Film Books.
- Laitinen, A. (2002). Charles Taylor and Paul Ricoeur on Self-Interpretations and Narrative Identity. In R. Huttunen, H. Heikinen, & L. Syrjälä (Eds.), *Narrative Research. Voices of Teachers and Philosophers* (pp. 57-71). SoPhi Academic Press.
- Laitinen, A. (2003). *Strong Evaluation Without Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Cultural Moral Realism* [PhD Thesis]. University of Jyväskylä.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte.
- Latour, B. (1992). One More Turn after the Social Turn: Easing Science Studies into the Non-Modern World. In E. McMullin (Ed.), *The Social Dimensions of Science* (pp.272-292). Notre Dame University Press. Geraadpleegd op 10 september 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/48-ONE-MORE-TURN-GB.pdf>
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press.

- Latour, B. (1994). On technical mediation: Philosophy, sociology, genealogy. *Common Knowledge*, 3(2), 29-64.
- Latour, B. (1995a). Social theory and the study of computerized work sites. In W.J. Orlikowski, G. Walsham, M.R. Jones, & J. I. DeGross (Eds.), *Information Technology and Changes in Organizational Work* (pp. 295-307). Chapman & Hall.
- Latour, B. (1995b). Cogito ergo sumus! or psychology swept inside out by the fresh air of the upper deck...: A review of Ed Hutchins *Cognition in the Wild*. *Mind, Culture, and Activity: An International Journal*, 3(1), 54-63.
- Latour, B. (1996). *Aramis or the Love of Technology*. Harvard University Press.
- Latour, B. (1998). How to be Iconophilic in Art, Science and Religion? In C.A. Jones, & P. Galison (Eds.), *Picturing Science Producing Art* (pp. 418-440). Routledge.
- Latour, B. (1999). Petite philosophie de l'énonciation. In P. Basso, & L. Corrain (Eds.), *Eloqui de senso. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri* (pp. 71-94). Costa & Nolan. Geraadpleegd op 7 november 2022, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/75-FABBRI-FR.pdf>
- Latour, B. (2000a). Fractures/fractures: de la notion de réseau à celle d'attachement. In A. Micoud, & M. Peroni, *Ce qui nous relie* (pp. 189-208). Editions de l'Aube. Geraadpleegd op 31 maart 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/76-FAKTURA-FR.pdf>
- Latour, B. (2000b). Time for a new Icon ? An apparition, as on a screen darkly. In S. Schaffer, & A. Lowe, *NO1se : universal language, pattern recognition, data synaesthetics : a series of exhibitions about information and transformation* [tentoonstellingscatalogus]. Kettle's Yard.
- Latour, B. (2001). "Thou shalt not take the Lord's name in vain" – being a sort of sermon on the hesitations of religious speech. *Res: Anthropology and Aesthetics*, 39, 215-234. Geraadpleegd op 24 maart 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/79-RES-SERMON-GB.pdf>
- Latour, B. (2003). What if we Talked Politics a Little?. *Contemporary Political Theory*, 2(2), 143–164.
- Latour, B. (2004a). Why has critique ran out of steam?. *Critical Inquiry*, 30(2), 225-248. <https://doi.org/10.1086/421123>
- Latour, B. (2004b). *Politiques de la nature : Comment faire entrer les sciences en démocratie*. La Découverte.
- Latour, B. (2004c). How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies. *Body & Society*, 10(2-3), 205-229.
- Latour, B. (2005). From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public. In B. Latour, & P. Weibel (Eds.), *Making Things Public: Atmosphere of Democracy* (pp. 14-43). MIT Press.
- Latour, B. (2005b). What Is Given in Experience? *Boundary 2*, 32(1), 223–237.
- Latour, B. (2005c). *Reassembling the Social: An Introduction to the Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.

- Latour, B. (2005d). 'Thou Shalt Not Freeze-Frame: or How Not to Misunderstand the Science and Religion Debate'. In J. D. Proctor (Ed.), *Science, Religion and Human Experience* (pp.27–48). Oxford University Press. Geraadpleegd op 17 maart 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/86-FREEZE-FRAME-IMAGES.pdf>
- Latour, B. (2007a). *Petites leçons de sociologie des sciences*. La Découverte.
- Latour, B. (2007b). *L'espoir de Pandore : Pour une version réaliste de l'activité scientifique*. La Découverte.
- Latour, B. (2007c). Can We Get Our Materialism Back, Please?. *Isis: A Journal of the History of Science Society*, 98(1), 138-142. Geraadpleegd op 17 maart 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/node/241.html>
- Latour, B. (2007d). "It's development, stupid !" or: How to Modernize Modernization. Geraadpleegd op 30 maart 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/107-NORDHAUS%26SHELLENBERGER.pdf>
- Latour, B. (2008a). "Si tu viens à perdre la Terre, à quoi te sert de sauver ton âme?". Geraadpleegd op 7 mei 2020, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/109-ECOTHEO-FR.pdf>
- Latour, B. (2008b). *A Cautious Prometheus? A Few Steps Toward a Philosophy of Design (with Special Attention to Peter Sloterdijk)* [Keynote lecture voor de Networks of Design meeting van de Design History Society Falmouth, Cornwall]. Geraadpleegd op 31 maart 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/112-DESIGN-CORNWALL-GB.pdf>
- Latour, B. (2008c). Powers of the Facsimile: A Turing Test on Science and Literature. In S.J. Burn, & P. Demsey (Eds.), *Intersections: Essays on Richard Powers* (pp. 263-292). Dalkey Archive Press. Geraadpleegd op 1 februari 2022, van <https://spire.sciencespo.fr/hdl:/2441/516uh8ogmqildh09h49qmcu34/resources/94-powers-turing.pdf>
- Latour, B. (2009a). Will non-humans be saved? An argument in ecotheology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(3), 459-475.
- Latour, B. (2009b). *Sur le culte moderne des dieux faitiches. Suivi de Iconoclash*. La Découverte.
- Latour, B. (2010a). *Networks, Societies, Spheres: Reflections of an Actor-network Theorist* [keynote speech]. Geraadpleegd op 4 mei 2020, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/121-CASTELLS-GB.pdf>
- Latour, B. (2010b). Coming out as a philosopher. *Social Studies of Science*, 40(4), 599-608.
- Latour, B. (2010c). Prendre le pli des techniques. *Réseaux*, 5(163), 11-31.
- Latour, B. (2010d). An Attempt at a « Compositionist Manifesto ». *New Literary History*, 41(3), 471-490.
- Latour, B. (2011a). Reflections on Etienne Souriau's *Les différents modes d'existence*. In L. Bryant et al. (Eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (pp. 304-333). re.press.

- Latour, B. (2011b). *Pasteur: guerre et paix des microbes suivi de Irréductions*. La Découverte.
- Latour, B. (2011c). Politics of Nature: East and West perspectives. *Ethics & Global Politics*, 4(1), 1-10.
- Latour, B. (2011d). *Waiting for Gaia: Composing the common world through arts and politics* [A lecture at the French Institute, London]. Geraadpleegd op 15 februari 2022, van http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/124-GAIA-LONDON-SPEAP_0.pdf
- Latour, B. (2012). Biographie d'une enquête – à propos d'un livre sur les modes d'existence. *Archives de philosophie*, 75(4), 549-566. Geraadpleegd op 26 maart 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/126-KARSENTI-AIME-ARCHI-PHILO.pdf>
- Latour, B., Daring, E., & Jeanpierre, L. (2012). Entretien Bruno Latour: "L'universel, il faut le faire ». *Critique*, 68(786), 949-963.
- Latour, B. (2013a). *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. La Découverte.
- Latour, B. (2013b). *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2013c). 'Waking up from 'Conjecture' as well as from 'Dream': A Presentation of AIME' [Lecture given at the American Anthropology Association]. Geraadpleegd op 25 februari 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/133-GAD-TSANTSA-2015pdf.pdf>
- Latour, B. (2013d). *Facing Gaia: Six lectures on the Political Theology of Nature* [The Gifford Lectures on Natural Religion, Universiteit van Edinburgh]. Geraadpleegd op 26 februari 2021, van https://www.academia.edu/7995784/Facing_Gaia
- Latour, B. (2013e). Holberg Prize reception speech. Geraadpleegd op 18 maart 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/129-HOLBERG-RECEPTION-PRIZE.pdf>
- Latour, B. (2014a). *Religion and the Environment* [video]. YouTube. Geraadpleegd op 12 maart 2021, van <https://www.youtube.com/watch?v=log5eRjGy6k>
- Latour, B. (2014b). Pourquoi Péguy se répète-t-il ? Péguy est-il illisible ? In C. Riquier (Ed.), *Les cahiers du Cerf : Charles Péguy – les cahiers d'histoire de la philosophie* (pp. 339-363). Le Cerf. Geraadpleegd op 26 maart 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/01-PEGUY-FR.pdf>
- Latour, B. (2014c). « Nous sommes des vaincus » In C. Riquier (Ed.), *Les cahiers du Cerf : Charles Péguy – les cahiers d'histoire de la philosophie* (pp. 11-30). Le Cerf. Geraadpleegd op 26 maart 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/134-CAMILLE-PEGUY.pdf>
- Latour, B. (2014d). Some Advantages of the Notion of "Critical Zone" for Geopolitics. *Procedia Earth and Planetary Science*, 10, 3-6. <http://dx.doi.org/10.1016/j.proeps.2014.08.002>
- Latour, B. (2015a). Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene. In C. Hamilton, C. Bonneuil, & F. Gemenne (Eds.), *The Anthropocene and the Global Environment Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch* (pp.145-155). Routledge.

- Latour, B. (2015b, 11 december). Er ruht in Frieden. *Die Zeit*. Geraadpleegd op 25 februari 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/KANT-ZEIT-DEpdf.pdf>
- Latour, B. (2015c). La grande clameur relayée par le Pape François. In *Laudato Si (édition commentée)* (pp. 221-229). Parole et Silence. Geraadpleegd op 01 maart 2022, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-176-LAUDATO%20SI.pdf>
- Latour, B. (2016a). Life among conceptual characters: A letter to conclude the special issue on 'Latour and the Humanities'. *New Literary History*, 47 (2-3), 463-476. Geraadpleegd op 31 maart 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/149-FELSKI-NLH.pdf>
- Latour, B. (2016b). *Is Geo-logy the Umbrella for all the Sciences ? Hints for a neo-Humboldtian University* [Lecture given at Cornell University]. Geraadpleegd op 15 september 2022, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/150-CORNELL-2016-.pdf>
- Latour, B. (2017a). *Oog in oog met Gaia : Acht lezingen over het Nieuwe Klimaatregime*. Octavo.
- Latour, B. (2017b). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity Press.
- Latour, B. (2018). Beyond belief: religion as the 'dynamite of the people'. In J. Beaumont (Ed.), *The Routledge Handbook of Postsecularity* (pp. 27-37). Routledge.
- Latour, B. (2019a). Sur une nette inversion du schème de la fin des temps. *Recherches de science religieuse*, 107(4), 601-615. Geraadpleegd op 1 september 2021, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/159-THEOBALD-pdf.pdf>
- Latour, B. (2019b). À quoi tenons-nous ?. *Revue Projet*, 373, 22-23. <https://doi.org/10.3917/pro.373.0022>
- Latour, B. (2021a). *Ecological mutation and Christian cosmology* [Lecture at the International Congress of the European Society for Catholic Theology, Osnabrück]. Geraadpleegd op 21 mei 2022, van <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/177-OSNABRUCK-GB.pdf>
- Latour, B. (2021b). *Où suis-je? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*. La Découverte.
- Latour, B. (2021c). Comment les arts peuvent-ils nous aider à réagir à la crise politique et climatique? *L'Observatoire*, 57, 23-26.
- Latour, B. (2022a). Pour une école des arts politiques: Manifeste compositionniste. In F. Aït-Touati, J.-M. Frodon, B. Latour, & D. Ricci (Eds.), *Puissances de l'enquête: L'Ecole des Arts politiques* (pp. 13-25). Les Liens qui Libèrent.
- Latour, B. (2022b). *Qui perd la terre, perd son âme*. Balland.
- Latour, B., & Sanford, J. (2003, 16 april). French philosopher calls for new 'critical attitude' in academia. *Stanford News*. Geraadpleegd op 24 februari 2022, van <https://news.stanford.edu/news/2003/april16/latourtalk-416.html>
- Latour, B., & Franke, A. (2011). Angels without Wings: A conversation between Bruno Latour and Anselm Franke. In A. Franke (Ed.), *Animism* [volume I] (pp. 86-96). Sternberg Press.

- Latour, B., & Louzeau, F. (2020). « Le cri de la Terre est une invitation à se réinventer ». *Magazine du Collège des Bernardins*, 16-19. Geraadpleegd op 2 maart 2021, van <https://www.yumpu.com/fr/document/read/62978305/magazine-du-college-des-bernardins-hiver-2019-2020>
- Latour, B., & Rosa, H. (2020). *The World After: Bruno Latour and Hartmut Rosa on the consequences of the coronavirus crisis* [video]. YouTube. Geraadpleegd op 31 januari 2022, van <https://www.youtube.com/watch?v=SlAfAn6PiU>
- Latour, B., & Aït-Touati, F. (2020). "Le décor n'est plus un simple décor". In *Dossier Moving Earths*. Geraadpleegd op 10 februari 2022, van http://zonecritique.org/wp-content/uploads/2020/03/MOVING-EARTHS_2020.pdf
- Latour, B., & Weibel P. (Eds.) (2020). *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*. ZKM/The MIT Press.
- Latré, S., & Vanheeswijck, G. (Reds.) (2013). *Radicale secularisatie? Tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit*. Pelckmans/Klement.
- Latré, S. (2018). Social Imagineries: A Conceptual Analysis. In H. Alma, & G. Vanheeswijck (Reds.), *Social Imaginaries in a Globalizing World* (pp. 47-71). De Gruyter.
- Law, J. (1994). *Organizing Modernity*. Blackwell.
- Le Bault, C. (1710). *Saint Luc peignant le portrait de la Vierge* [schilderij]. Musée des beaux-arts, Dijon, Frankrijk.
- Lechner, D. (2003). "Bildung macht frei!" Humanistische en realistische vorming in Duitsland. Aksant.
- Leerplan Israëlitische godsdienst. (z.d.). Geraadpleegd op 18 januari 2019, van <https://www.kuleuven.be/thomas/uploads/image/nodes/8305/leerplan-israelitische-godsdienst.pdf>
- Leerplan r.-k. godsdienst secundair onderwijs. Geraadpleegd op 9 januari 2019, van <https://www.kuleuven.be/thomas/page/secundair-onderwijs-leerplan/>
- Leerplan voor het anglicaans godsdienstonderwijs. (2010). Geraadpleegd op 24 januari 2019, van http://docs.wixstatic.com/ugd/fa8566_eaeb808c80c249f69e4a22e8fe3b26cb.pdf
- Leerplannen PEGO SO: studiedag beginnende leerkrachten. (2015). Geraadpleegd op 15 januari 2019, van <http://www.pegosite.be/index.php/leerplannen-handr/file/1046-presentatie-leerplannen-so>
- Leezenberg, M., & De Vries, G. (2005). *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*. AUP.
- Lehman, G. (2015). *Charles Taylor's Ecological Conversations: Politics, Commonalities and the Natural Environment*. Palgrave Macmillan.
- Lehmann, K. (2018). Entsteht aus dem verfälschten Christentum die Moderne? Zur Begegnung von Charles Taylor und Ivan Illich. In M. Kühnlein, & M. Lutz-Bachmann, *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (pp. 327-349). Suhrkamp.

- Lemmens, W. (1997). Een hermeneutiek van de moderne identiteit: De filosofie van Charles Taylor. In S. Cuypers en W. Lemmens (Reds.), *Charles Taylor: Een mozaïek van zijn denken* (pp. 11-42). Pelckmans/Kok Agora.
- Léonard, A. (2012). *Handelen als Christen in leven en wereld*. Halewijn.
- Levensbeschouwelijk profiel van 15.287 leerlingen in Vlaamse katholieke scholen 2008-2015 (2016). Geraadpleegd op 13 maart 2019, van <https://www.kuleuven.be/thomas/page/onderzoek-katholieke-identiteit-scholen/>
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1976). *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*. Albin Michel.
- Levinas, E. (1982a). *L'au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques*. Minuit.
- Levinas, E. (1982b). *Ethique et Infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. Fayard.
- Levinas, E. (2005). *Quatre lecture talmudiques*. Minuit.
- Levinas, E., & Poirié, F. (1987). Entretiens. In F. Poirié, *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous?* (pp. 61-136). La Manufacture.
- Libbrecht, U. (2003). *Inleiding comparatieve filosofie IIIA: Wetenschap, Zen en Theologie*. Koninklijke Van Gorcum.
- Libbrecht, U. (2005). *Inleiding comparatieve filosofie IIIB: Wetenschap, Zen en Theologie*. Koninklijke Van Gorcum.
- Lievens J., & Willems, K. (2018). Is de droom van een eigen school een juridische nachtmerrie? De casus van joods onderwijs. In I. Geerinck, & R. Wouters (Reds.), *Een deliberatie over onderwijsvrijheid* (pp. 39-49). LannooCampus.
- Lievens, J. (2019). *Vrijheid in onderwijs*. Intersentia.
- Linton, R. (1977). *Le fondement culturel de la personnalité*. Bordas.
- Llanera, T. (2017). Coming to Grips with Realism. *Critical Horizons*, 18(3), 281-288.
- Lombaerts, H., & Roebben, B. (2000). *Godsdienst op school in de branding: Een tussentijdse balans*. Wolters Plantyn.
- Long, J.C. (1998). *Spiritual education in an educational context* [Unpublished Ph.D. manuscript]. University of Oxford.
- Loobuyck, P. (2009). Ontzuiling, diversiteit en secularisering dwingen tot actief pluralisme. *Tertio*, 10(508), 7.
- Loobuyck, P. (2014). *Meer LEF in het onderwijs: Levensbeschouwing, Ethiek en Filosofie voor iedereen*. VUBPress.
- Loobuyck, P. (2017). *Samenleven met gezond verstand*. Polis.
- Loobuyck, P. (2018). Over het schuldig verzuim inzake levensbeschouwelijke vorming in Vlaanderen: pleidooi voor LEF in het onderwijs. *De uil van Minerva: tijdschrift voor geschiedenis en wijsbegeerte van de cultuur*, 31(1), 1-6.

- Loobuyck, P., & Franken, L. (2009). Het schoolpactcompromis in vraag gesteld. Pleidooi voor een nieuw vak over levensbeschouwingen en filosofie in het Vlaams onderwijs, *T.O.R.B.*, 44(1-2), 44-65.
- Loobuyck, P., Vanheeswijck, G., Van Herck, W., Grieten, E., & Vancauteran, K. (Eds.) (2007). *Welke universiteit willen wij (niet)?*. Academia Press.
- Loobuyck, P., Franken, L., Overbeeke, A., & De Hert, P. (2011). Religious Education in a Religiously Pluralised and Secularised Society. In L. Franken, & P. Loobuyck (Eds.), *Religious Education in a Plural, Secularised Society: A Paradigm Shift* (pp.9-14). Waxmann.
- Loobuyck, P., & Franken, L. (2013). Waarheen met de levensbeschouwelijke vakken in Vlaanderen? Een pleidooi voor een algemeen vormend plichtvak over levensbeschouwing, ethiek, burgerschap en filosofie. *Pedagogiek*, 33(2), 103-118.
- Lovelock, J., & Epton, S. (1975). The Quest for Gaia. *New Scientist*, 65(935), 304-306.
Geraadpleegd op 15 februari 2022, van https://books.google.co.uk/books?id=pnV6UYEkU4YC&printsec=frontcover&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Lovelock, J. (2007). *The Revenge of Gaia*. Penguin Books.
- Luhmann, N. (1982). *Funktion der Religion*. Suhrkamp.
- Luhmann, N., & Schorr, K.-E. (1988). *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*. Suhrkamp.
- Liotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Minuit.
- Maas, F. (2009). Spiritualiteit in het leerproces. In R. te Velde, & H. Goris (Eds.), *Levensbeschouwelijke vorming : Tussen filosofie en religie* (pp. 33-45). Valkhof Pers.
- Maclure, J., & Taylor, C. (2010). *Laïcité & liberté de conscience*. La Découverte.
- Maeterlinck, M. (2020). *La vie des abeilles*. Espace Nord.
- Maex, J. (s.d.). Een hermeneutisch-communicatief concept vakdidactiek godsdienst. Geraadpleegd op 10 januari 2019, van <https://www.kuleuven.be/thomas/page/cursus-vakdidactiek-godsdienst/download/9930/>
- Magits, M., & Borms, E. (2003). Ethiek en levensbeschouwing in het onderwijs. *T.O.R.B.*, 38(3), 220-225.
- Malinowski, B. (1936). The problem of meaning in primitive languages. In C.K. Ogden, & I.A. Richards, *The meaning of meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism* (pp. 296-336). Harcourt, Brace & World.
- Manning, E., & Massumi, B. (2008). Les baleines et la forêt amazonienne Gabriel Tarde et la cosmopolitique : Entrevue avec Bruno Latour. *INFLExions*, 3. Geraadpleegd op 6 april 2021, van http://www.inflexions.org/n3_latour_frhtml.html
- Marin, L. (1989). *Opacité de la peinture : Essais sur la représentation au Quattrocento*. Usher.

- Martin, D. (2007). Philosopher critic of the secular self. *Church Times*. Geraadpleegd op 21 april 2021, van <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2007/23-march/comment/philosopher-critic-of-the-secular-self>
- Martin, J. (2016). *Het jezuïetenantwoord op (bijna) alle vragen: Spiritualiteit voor het echte leven*. Uitgeverij Averbode.
- Masschelein, J. (1991a). Die ergebnislose und funktionslose Erziehung : Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Immanenz. *Zeitschrift für Pädagogik*, 37(1), 65-80.
- Masschelein, J. (1991b). *Zijn er nog overlevingskansen voor het 'Bildungsideal'?: Pleidooi voor vorming die niet 'werkt' en niets 'verbetert'*. *Vorming*, 7(1), 39-52.
- Masschelein, J. (1993). Politieke vorming en het einde van de gemeenschap. *Vorming* 9(1), 17-27.
- Masschelein, J. (1994). Gericht op zelfbehoud? De school: een maatschappelijk instituut!. In P. Smeyers (Red.), *Heeft de school nog een vormingsproject?* (pp.87-109). Acco.
- Masschelein, J. (1996a). 'De pijn wakker houden, het verlangen wekken'. Enkele bedenkingen bij de nood aan waardenopvoeding. Deel 1. Karakteropvoeding als alternatief ? *Comenius*, 16(3), 289-301.
- Masschelein, J. (1996b). 'De pijn wakker houden, het verlangen wekken'. Enkele bedenkingen bij de nood aan waardenopvoeding. Deel 2. Over het denken. *Comenius*, 16(4), 389-401.
- Masschelein, J. (2002). Éducation et humanisme?. *Le Télémaque* 1 (21), 37-50.
- Masschelein, J., & Ricken, R. (2003). Do We (Still) Need the Concept of Bildung? *Educational Philosophy and Theory*, 35(2), 139-154.
- Masschelein, J., & Simons, M. (2003). *Globale immuniteit: Een kleine cartografie van de Europese ruimte voor onderwijs*. Acco.
- Masschelein, J., & Simons, M. (2008). Lof der liefhebber. In J. Masschelein en M. Simons (Reds.), *De schaduw van onze welwillendheid: Kritische studies van de pedagogische actualiteit* (pp.193-197). Acco.
- Masschelein, J. (Red.) (2008). *De lichtheid van het opvoeden: Een oefening in kijken, lezen en denken*. LannooCampus.
- Masschelein, J. (2010). Wat is een universiteit?: Over de res publica en het publiek maken van dingen. In B. Pattyn, & B. Raymaekers (Reds.), *In gesprek met morgen (Lessen voor de XXIste eeuw, 2010)* (pp. 259-284). Universitaire Pers Leuven.
- Masschelein, J. (2011). Experimentum Scholae: The World Once More... But Not (Yet) Finished. *Studies in Philosophy and Education*, 30(5), 529-535.
- Masschelein, J., & Simons, M. (2012). *Apologie van de school: een publieke zaak*. Acco.
- Masschelein, J. (2012). *Waar staat de jeugd in 2020?: De nood aan 'pedagogische plekken'* [lezing]. Geraadpleegd op 29 augustus 2019, van https://jongerenwelzijn.be/assets/docs/ons/staten-generaal/presentaties/prof-masschelein_tekst.pdf

- Masschelein, J., & Simons, M. (2015). Education in times of fast learning: the future of the school. *Ethics and Education*, 10(1), 84-95.
- Masschelein, J. (2018a). An Educational Cave Story (On Animals That Go to 'School'). In P. Smeyers (Ed.), *International Handbook of Philosophy of Education* (pp. 1185-1200). Springer International Handbooks of Education.
- Masschelein, J. (2018b). 'School' as practice and technology of belonging to (the) world [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ij8uv-lylpE>
- Masschelein, J. (Red.). (2019a). *Dat is pedagogiek: Actuele kwesties en sleutelteksten uit de westerse pedagogische traditie van de 20e eeuw*. Universitaire Pers Leuven.
- Masschelein, J. (2019b). Turning a City into a Milieu of Study: University Pedagogy as "Frontline". *Educational Theory*, 69(2), 185-203.
- Mayer, E. (1982). *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Maxwell, B., & Reichenbach, R. (2005). Imitation, imagination and re-appraisal: Educating the moral emotions. *Journal of Moral Education*, 34(3), 291-307. <https://doi.org/10.1080/03057240500206139>
- McDermott, J. (1976). Introduction. In W. James, *Essays in Radical Empiricism*. Harvard University Press.
- McFague, S. (2001). *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*. Fortress Press.
- McGrath, A. (2004). *The Twilight of Atheism*. Doubleday.
- Meganck, E. (2021). *Religieus atheïsme: (Post)moderne filosofen over God en godsdienst*. Damon.
- Meijer, W. (2013). *Onderwijs, weer weten waarom*. SWP.
- Meijer, M. (2016). *Strong Evaluation and Ontological Gaps : Reinterpreting Charles Taylor* [PhD Thesis]. Universiteit Antwerpen. Geraadpleegd op 4 mei 2020, van https://www.academia.edu/31964448/Strong_Evaluation_and_Ontological_Gaps_Reinterpreting_Charles_Taylor_University_of_Antwerp_2016
- Meijer, M. (2017a). Does Charles Taylor Have a Nietzsche Problem ?. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 24(3), 372-386.
- Meijer, M. (2017b). Is Charles Taylor (Still) a Weak Ontologist?. *Dialogue: Revue canadienne de philosophie*, 56(1), 65-87.
- Meijer, M. (2017c). Human-related, not human-controlled: Charles Taylor on ethics and ontology. *International philosophical quarterly*, 57(3), 267-285.
- Meijer, M. (2018a). Taylor en Nietzsche. In G. Groot, & G. Vanheeswijck (Reds.), *Charles Taylor* (pp. 71-86). Klement/Polis.
- Meijer, M. (2018b). Taylors ontologische onzekerheid. In G. Groot, & G. Vanheeswijck (Reds.), *Charles Taylor* (pp. 197-217). Klement/Polis.

- Meijer, M. (2019). Filosofie als herbetovering : een gesprek met Charles Taylor. *Tijdschrift voor filosofie*, 81(3), 535-557.
- Meirieu, P. (1994). *Le choix d'éduquer: Ethique et pédagogie*. ESF.
- Meirieu, P. (2016). *Lettre à un jeune professeur*. ESF.
- Meirieu, P. (2017). *Faire l'Ecole, faire la classe: Précis de pédagogie*. ESF.
- Meirieu, P. (2021). *Frankenstein en de pedagogiek: Over de mythe van maakbaarheid in opvoeding en onderwijs*. Phronese.
- Mendelssohn, M. (1784/1981). Über die Frage: Was heißt aufklären?. In M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Band 6/1*. Friedrich Frommann Verlag.
- Menken, M. (2006). Rudolf Bultmann: bijbeluitlegger voorbij de mythe. In J. Wissink (Red.), *Toptheologen: hoofdfiguren uit de theologie van vandaag* (pp. 88-111). Lannoo.
- Merry, M. S. (2010). Identity. In P. L. Peterson, E. Baker, & B. McGaw (Eds.), *International Encyclopedia of Education 3rd edition* (pp. 152-157). Elsevier Science.
- Merry, M.S. (2015). The conundrum of religious schools in twenty-first-century Europe. *Comparative Education*, 51(1), 133-156.
- Messina, A. (1474-1475). *Sint-Hiëronymus in zijn studievertrek* [schilderij]. National Gallery, Londen, Verenigd Koninkrijk.
- Meynen, H.T. (2005). Bruno Latour. In H. Achterhuis, S.E. Teppema, J. De Visscher, e.a. (Reds.), *Kritisch denkerslexicon*. Samson.
- Miedema, S. (2006). Public, Social, and Individual Perspectives on Religious Education. Voices from the Past and the Present. *Studies in Philosophy and Education*, 25(1), 111-127. <https://doi.org/10.1007/s11217-006-6433-z>
- Miedema, S. (2012). *Levensbeschouwelijke vorming in een (post-)seculiere tijd*. Vrije Universiteit Amsterdam.
- Miller, A. S. (2013). *Speculative Grace: Bruno Latour and Object-Oriented Theology*. Fordham University Press.
- Mineur, F. (2009). *Over de paradox van het Gemeenschapstheater. Tussen vertrouwdeheid en vervreemding*. Geraadpleegd op 24 oktober 2022, van <https://www.yumpu.com/nl/document/view/6888787/essay-frank-mineur-over-de-paradox-van-het-kunstfactor>
- Modras, R. (2004). *Ignatian Humanism: A Dynamic Spirituality for the 21th Century*. Loyola Press.
- Moens, B. (2019). *De nieuwe schoolstrijd: Hoe de toekomst van het onderwijs ons allen raakt*. Polis.
- Moltmann, J. (1993). *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. Fortress Press.
- Montanari, F. (2015). *The Brill dictionary of ancient Greek*. Brill.

- Monten, K. (1998). *Proust ou l'épiphanie: Fragments d'une poétique* [licentiaatsverhandeling]. Universiteit Antwerpen.
- Monten, K. (2018). Teaching from within worldviews. *De uil van Minerva: Tijdschrift voor geschiedenis en wijsbegeerte van de cultuur*, 31(1), 7-11.
- Mouffe, C. (2005). *On the political*. Routledge.
- Mouze, L. (2006). Le beau et le vrai, *Methodos*. Geraadpleegd op 22 september 2022, van <http://journals.openedition.org/methodos/491>
- Moyaert, M. (2014). Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics. In R. Bieringer, R. Burggraeve, E. Nathan, & M. Steegen (Eds.), *Provoked to Speech: Biblical Hermeneutics as Conversation* (pp. 27-50). Peeters.
- Mucchielli, A. (2011). *L'identité*. PUF.
- Mund, M. (2019). Leerplan joodse godsdienst. Een blik op levensbeschouwelijke leerplannen. In C. Van Kerckhove, K. De Maegd, F. Stappaerts, P. Dalkiran, & J. Van Poucke, *Hebben ze zin ? Levensbeschouwelijke vakken in het onderwijs* (pp. 45-48). Garant.
- Munnik, R., & Van Asseldonk, J. (1991). Alfred North Whitehead. In H. Achterhuis, S.E. Teppema, J. De Visscher, e.a. (Reds.), *Kritisch denkerslexicon*. Samson.
- Murdoch, I. (1999). The Sublime and the Good. In P. Conradi (Ed.), *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature* (pp. 205-220). Penguin.
- Murdoch, I. (2001). *The Sovereignty of Good*. Routledge.
- Musil, R. (2005). *De man zonder eigenschappen*. Meulenhoff.
- Neckebrouck, V. (2008). *Antropologie van de godsdienst: De andere zijde*. Universitaire Pers Leuven.
- Neudt, D., & Maly, I. (2011). Dé culturele identiteit of een meervoudige identiteit? In B. Lleshi, & M. Van den Bossche (Reds.), *Identiteit en interculturaliteit: Identiteitsconstructie bij jongeren in Brussel*. VUPress.
- Nietzsche, F. (2011). *De vrolijke wetenschap*. De Arbeiderspers.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Blackwell.
- Nussbaum, M. (1990). *Love's Knowledge*. Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1995). *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Beacon Press.
- Nussbaum, M. (2011). *Niet voor de winst: Waarom de democratie de geesteswetenschappen nodig heeft*. Ambo.
- Nygren, A. (1989). Agape and Eros. In A. Soble (Ed.), *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love* (pp. 85-95). Paragon House.
- Orthodoxe godsdienst: startbundel voor de beginnende leerkracht* (z.d.). Geraadpleegd op 24 januari 2019, van https://www.orthodoxonderwijs.be/documenten/schooldocumenten/startbundel_lkr.pdf

- Ouaknin, M.-A. (1994). *Bibliothérapie: Lire, c'est guérir*. Seuil.
- Ouaknin, M.-A. (1999). *Les Dix Commandements*. Seuil.
- Outka, G. (1972). *Agape: An Ethical Analysis*. Yale University Press.
- Palma, A. J. (2014). *Recognition of Diversity: Charles Taylor's Educational Thought* [Ph.D. thesis]. University of Toronto.
- Pálsson, G. (2005). Of Althings!. In B. Latour, & P. Weibel (Eds.), *Making Things Public: Atmosphere of Democracy* (pp. 250-259). MIT Press.
- Patton, P. (1989). Taylor and Foucault on Power and Freedom. *Political Studies*, 37(2), 260-276.
- Paulson, S. (2018). The Critical Zone of Science and Politics: An Interview with Bruno Latour. *The LA Review of Books*. Geraadpleegd op 17 maart 2021, van <https://lareviewofbooks.org/article/the-critical-zone-of-science-and-politics-an-interview-with-bruno-latour/>
- Paus Benedictus XVI (2006). *Faith, Reason and the University: Memories and Reflections* [Lezing aan de universiteit van Regensburg]. Geraadpleegd op 26 februari 2022, van https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.pdf
- Pauwels, C. (2018). *Verlichting als levenskunst (Karel Pomalezing)*. ASP.
- Pavel, L. (2017). The "Beings of Fiction": Recomposing the Life of Figures with Bruno Latour. In L. Marin, & A. Diaconu (Eds.). *Usages de la figure, régimes de figuration* (pp. 149-160). Editura Universității București.
- Péguy, C. (1992a). Clio: dialogue de l'histoire et de l'âme païenne. In R. Burac (Red.), *Œuvres en prose complètes*, volume III (pp. 987-1197). Gallimard.
- Péguy, C. (1992b). Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne. In R. Burac (Red.), *Œuvres en prose complètes*, volume III (pp. 1232-1356). Gallimard.
- Pennac, D. (2007). *Chagrin d'école*. Gallimard.
- Peschar, J., & Wesselingh, A. (2001). *Onderwijssociologie*. Wolters-Noordhoff.
- Philibert, N. (Regisseur). (2002). *Être et avoir* [documentaire]. Maïa Films; Les Films d'ici.
- Philippa, M., Debrabandere, F., Quak, A., Schoonheim T., & Van der Sijs, N. (2003-2009). *Etymologisch Woordenboek van het Nederlands*. Geraadpleegd op 2 maart 2022 van <https://etymologiebank.nl/>
- Picard, M. (z.d.). Het onderwijzen van het Hebreeuwse lezen. In *Leerplan Israëlitische godsdienst*. (z.d.). Geraadpleegd op 18 januari 2019, van <https://www.kuleuven.be/thomas/uploads/image/nodes/8305/leerplan-israelitische-godsdienst.pdf>

- Piercey, R. (2010). Paul Ricoeur on the Ethical Significance of Reading. *Philosophy Today*, 54(3), 279-288.
- Piessens, A. (2013). « Op school ontdekken nieuwe generaties de wereld » Jan Masschelein. *QuaJong*, 1(2), 2-6.
- Pirenne, H. (1929). L'instruction des marchands au moyen âge. *Annales d'histoire économique et sociale*, 1, 13-28.
- Pirenne, H. (1934). De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne. *Revue Bénédictine*, 46, 165-177.
- Polanyi, M. (2005). *Personal Knowledge : Towards a Post-Critical Philosophy*. Routledge.
- Pollefeyt, D. (2004). Het leven doorgeven: Religieuze traditie in de katholieke godsdienstpedagogiek. Ontwikkelingen en toekomstperspectieven. In H. Van Crombrugge, & W. Meijer (Reds.), *Pedagogiek en traditie, opvoeding en religie* (pp. 133-149). LannooCampus.
- Pollefeyt, D. (2015a). *De Melbourne Schaal* [video]. YouTube. Geraadpleegd 07 januari 2019, van <https://www.youtube.com/watch?v=iLrvvGa5CyA>
- Pollefeyt, D. (2015b). *De PKG Schaal* [video]. YouTube. Geraadpleegd 21 december 2018, van <https://www.youtube.com/watch?v=ZiuSYUiFaSc>
- Pollefeyt, D. (2015c). *De Victoria Schaal* [video]. YouTube. Geraadpleegd 07 januari 2019, van <https://www.youtube.com/watch?v=tH8tzJ5gRsc>
- Pollefeyt, D. (2016). *Referaat congres Katholieke Dialoogschool*. Geraadpleegd op 20 oktober 2019, van <https://www.kuleuven.be/thomas/page/dialoogschool-congres-pollefeyt/>
- Pollefeyt, D. (z.d.). *Hermeneutisch-communicatief godsdienstonderwijs in een notendop*. Geraadpleegd op 10 januari 2019, van <https://www.kuleuven.be/thomas/uploads/file/community/open/156523/Hermeneutisch-communicatief-modelineennotendop.doc>
- Pollefeyt, D., & Bouwens, J. (2017). Wat betekent 'dialoog' in de katholieke Dialoogschool?. In L. Boeve, J. Mettepenningen, & D. Pollefeyt (Reds.), *Liefde in tijden van katholieke dialoogschool* (pp. 21-36). Halewijn.
- Pollefeyt, D., & Van Renterghem, H. (2019). Leerplan rooms-katholieke godsdienst: de ontdekking van de binnenkant. In C. Van Kerckhove, K. De Maegd, F. Stappaerts, P. Dalkiran, & J. Van Poucke (Reds.), *Hebben ze zin ? Levensbeschouwelijke vakken in het onderwijs* (pp. 57-62). Garant.
- Pollefeyt, D., & Bouwens, J. (z.d.). *Tussen Leuven en Melbourne. Katholiek onderwijs in tijden van de-traditionalisering en pluralisering: Een inleiding in de Melbourne schaal*. Geraadpleegd 7 januari 2019, van <https://www.kuleuven.be/thomas/cms2/uploads/file/dialoogschool/Tussen%20Leuven%20en%20Melbourne%20v4.0.pdf>

- Pollefeyt, D., Hutsebaut, D., Lombaerts, H., De Vlieger, M., Dillen, A., Maex, J., & Smit, W. (2004). *Godsdienstonderwijs uitgedaagd. Jongeren en (inter)levensbeschouwelijke vorming in gezin en onderwijs*. Peeters.
- Pols, W. (2016). *In de wereld komen: Een studie naar de pedagogische betekenissen van opvoeding, onderwijs en het leraarschap*. Garant.
- Pols, W. (2019). In de ban van het onverzoenlijke: De pedagogiek van Philippe Meirieu. In P. Meirieu, *Pedagogiek: De plicht om weerstand te bieden* (pp. 6-17). Phronese.
- Poorthuis, M. (1992). *Het gelaat van de Messias: Messiaanse Talmoedlezingen van Emmanuel Levinas*. Boekencentrum.
- Poorthuis, M. (2021). Literature as a Burning Bush. In M. Fagenblat, & A. Cools, *Levinas and Literature* (pp. 117-130). De Gruyter.
- Popper, K. (1978). *Three Worlds. The Tanner Lectures on Human Values*. Geraadpleegd op 12 december 2019, van <https://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/p/popper80.pdf>
- Poussin, N. (1630-1632). *Assomption de la Vierge* [schilderij]. The National Gallery of Art, Washington, Verenigde Staten.
- Pras, B. (2009). *Christ de Loudun* [installatie].
- Prieto, L. (1968). « Sémiologie ». A. Martinet (Red.), *Le langage* [vol. 25 van de *Encyclopédie de la Pléiade*] (pp. 90-99). Gallimard.
- Puig de la Bellacasa, M. (2011). Matters of care in technoscience: Assembling neglected things. *Social Studies of Science*, 41(1), 85-106.
- Radermakers, J., & Delhez, C. (2007). *Apprendre à lire la Bible*. Fidélité.
- Raes, P. (2011). *De weg is naar u toe gekomen: Brieven aan leerkrachten over geloof en onderwijs*. Pelckmans.
- Raibolini, F. (1500-1510). *Madonna and Child with Saints Francis and Jerome* [schilderij]. The Metropolitan Museum of Art. New York. Verenigde Staten.
- Ramadan, T. (1994). *Les musulmans dans la laïcité, responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*. Editions Tawhid.
- Raphael (1506). *Madonna del Prato* [schilderij]. Kunsthistorisches Museum, Wenen, Oostenrijk.
- Raymaekers, B. (2011). *Ethiek, recht en samenleving*. LannooCampus.
- Reber, A. (1993). *Woordenboek psychologie*. Bert Bakker.
- Reichenbach, R. (2001). *Demokratisches Selbst und dilettantisches Subjekt : Demokratische Bildung und Erziehung in der Spätmoderne*. Waxmann.
- Rembrandt van Rijn (ca. 1668). *De terugkeer van de verloren zoon* [schilderij]. Hermitage, Sint-Petersburg, Rusland.
- Reve, G. (1966). *Nader tot U*. Van Oorschot.

- Reverdy, P. (1989). *Le livre de mon bord: Notes 1930-1936*. Mercure de France.
- Revol, F. (2015). *Pour une écologie de l'espérance : Les chrétiens et la création*. Editions Peuple Libre.
- Riché, P. (1962). *Education et culture dans l'Occident barbare, VIe – VIIIe siècles*. Seuil.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Yale University Press.
- Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Seuil.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. The Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P. (1977). Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation. *The Harvard Theological Review*, 70(1/2), 1-37.
- Ricoeur, P. (1980). Reply to Lewis S. Mudge. In P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*. Fortress Press. Geraadpleegd op 3 april 2022, van <https://www.religion-online.org/book-chapter/paul-ricoeurs-reply-to-lewis-s-mudge/>
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*. Seuil.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil.
- Ricoeur, P. (1993). Herméneutique: Les finalités de l'exégèse biblique. In D. Bourg, & A. Lion, *La Bible en philosophie* (pp. 27-51). Les éditions du Cerf.
- Ricoeur, P. (1994). *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Seuil.
- Ricoeur, P. (1995). *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*. Fortress Press.
- Ricoeur, P. (2011). *L'herméneutique biblique*. Les éditions du Cerf.
- Ricoeur, P. (2016). *Hermeneutics and the Human Sciences : Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (2021). *La religion pour penser - Ecrits et conférences 5*. Seuil.
- Rigney, A. (2006). De veelzijdigheid van literatuur. In K. Brillenburg Wurth, & A. Rigney, *Het leven teksten: Een inleiding tot de literatuurwetenschap* (pp. 43-74). Amsterdam University Press.
- Ritzos, A. (14^e eeuw). *Het ontslapen van de Maagd Maria* [icoon]. Poesjkinmuseum, Moskou, Rusland.
- Rorty, R. (1994). Taylor on Self-Celebration and Gratitude. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1), 197-201.
- Rosa, H. (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Suhrkamp.
- Rousseau, J.-J. (1966). *Emile ou de l'éducation*. Flammarion.
- Rubens, P.P. (1625-1626). *De Tenhemelopneming van Maria* [altaarstuk]. Onze-Lieve-Vrouwekathedraal, Antwerpen, België.

- Sample, I. (2019, 26 juli). James Lovelock at 100 says asteroids pose key threat to humanity. *The Guardian*. Geraadpleegd op 15 februari 2022, van <https://www.theguardian.com/environment/2019/jul/26/james-lovelock-at-100-asteroids-humanity-gaia-theory-ai>
- Sartre, J.-P. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Gallimard.
- Schillebeeckx, E. (1972). *Geloofsverstaan : Interpretatie en kritiek*. Uitgeverij Nelissen.
- Schiølin, K. (2012). Follow the verbs! A contribution to the study of the Heidegger-Latour connection. *Social Studies of Science*, 42(5), 775-786.
- Schlegel, J.-L. (1999). Préface. In M.-A. Ouaknin, *Les Dix Commandements* (pp. 9-12). Seuil.
- Schmidgen, H. (2013). The materiality of things? Bruno Latour, Charles Péguy and the history of science. *History of the Human Sciences*, 26(1), 3–28.
- Schmidgen, H. (2015). *Bruno Latour in Pieces: An Intellectual Biography* (Vert. G. Custance). Fordham University Press.
- Schuilenburg, M., & Van Tuinen, S. (2012). Ten ingeleide [nummer gewijd aan Latour]. *Wijzgerig Perspectief*, 52(4), 4-7.
- Serres, M. (1991). *Le Tiers-Instruit*. Gallimard.
- Serres, M. (1992). *Eclaircissements : Cinq entretiens avec Bruno Latour*. Editions François Bourin.
- Serres, M. (2014). *Statues*. Flammarion.
- Serres, M. (2020). *Le contrat naturel*. Flammarion.
- Servotte, H. (2007). De nutteloosheid van de humane wetenschappen. In P. Loobuyck, G. Vanheeswijck, W. Van Herck, E. Grieten, K. Vercauteren (Reds.), *Welke universiteit willen wij (niet) ?* (pp. 97-94). Academia Press.
- Shuell, T. J. (1988). The role of the student in learning from instruction. *Contemporary Educational Psychology*, 13(3), 276-295.
- Siebelinck, S. (2014). Radicalisering: een appel aan pedagogen. *Pedagogiek in Praktijk*, 20(82), 22-26.
- Siebelinck, S. (2020). Reradicaliseren. Educatief ronselen voor een betere wereld. In Vlaamse Onderwijsraad, *Zonder wrijving geen glans: Identiteit en waarden op school* (pp. 47-66). LannooCampus.
- Siegel, H. (1997). *Rationality Redeemed*. Routledge.
- Simons, M., & Masschelein, J. (2009). Towards the Idea of a World University. *Interchange*, 40(1), 1-23.
- Simons, M., & Masschelein, J. (2015). Pedagogische overwegingen over de eigenaardigheid van het basisonderwijs: Pleidooi voor een pedagogische benadering van de finaliteit. In VLOR/Vlaamse onderwijsraad, *De basisschool als fundament voor ontwikkelen en leren: Een strategische verkenning van de missie en de troeven van het basisonderwijs in Vlaanderen* (pp. 134-150). Acco.

- Simons, M., & Masschelein, J. (2017). *De leerling centraal in het onderwijs? Grenzen van personalisering*. Acco.
- Simons, M. (2018). Gaia als seculier figuur: Bruno Latour en het religieuze vraagstuk van het antropoceen. *De Uil van Minerva*, 31(3), 177-187.
- Sissako, A. (Regisseur). (2014). *Timbuktu* [film]. Arte France Cinéma; Canal+; Ciné+; CNC; TV5 Monde.
- Sjklowski, V. (2001). De kunst als priom. In B. van Heusden, W. Steffelaar, & P. Zeeman (Reds.), *Literaire cultuur: Tekstboek* (pp. 103-121). SUN.
- Sloterdijk, P., & Gude, R. (2012). De balans tussen disciplineren en liberalisering: Peter Sloterdijk – in gesprek met René Gude – over bildung in de 21^e eeuw. In G. van Stralen, & R. Gude, *...en denken! Bildung voor leraren* (pp. 56-71). ISVW Uitgevers.
- Smeyers, P. (1996). Back to the Individual: On the educational importance of commitment. *Journal of Philosophy of Education*, 30(3), 471-478.
- Smeyers, P. (1997). Taylors hermeneutiek van de menswetenschappen. In S. Cuypers, & W. Lemmens (Reds.), *Charles Taylor: Een mozaïek van zijn denken* (pp. 43-66). Pelckmans/Kok Agora.
- Smith, J.K.A. (2014a). "Why do I See the World so Differently?" How Existential Questions of Faith Compelled Philosopher Charles Taylor to Write 'A Secular Age'. *Comment*. Geraadpleegd op 17 februari 2022, van <https://www.cardus.ca/comment/article/why-do-i-see-the-world-so-differently/>
- Smith, J.K.A. (2014b). *How (Not) to be Secular: Reading Charles Taylor*. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Smith, N. (2004). Taylor and the Hermeneutic Tradition. In R. Abbey (Ed.), *Charles Taylor* (pp. 29-51). Cambridge University Press.
- Smith, W. (1859). *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. Little, Brown, and Company.
- Soble, A. (1989). An Introduction to the Philosophy of Love. In A. Soble (Ed.), *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love* (pp. xi-xxv). Paragon House.
- Sohn, M. (2013). Emmanuel Levinas and the New Science of Judaism. *The Journal of Religious Ethics*, 41(4), 626-642.
- Sölle, D. (2000). *God heeft mensen nodig: Een theologie van de schepping*. Ten Have/Lannoo.
- Spadaro, A. (2022). The Cry of the Earth: An interview with Bruno Latour. *La Civiltà Cattolica*. Geraadpleegd op 15 november 2022, van <https://www.laciviltacattolica.com/the-cry-of-the-earth-an-interview-with-bruno-latour/>
- Spielberg, S. (Regisseur). (1993). *Schindler's List* [film]. Amblin Entertainment / Universal Pictures.
- Statistisch jaarboek van het Vlaams onderwijs 2021-2022*. Geraadpleegd op 3 april 2023, van <https://onderwijs.vlaanderen.be/nl/onderwijsstatistieken/statistisch-jaarboek/statistisch-jaarboek-van-het-vlaams-onderwijs-2021-2022>

- Stengers, I. (2011). *"Another science is possible!" : A plea for slow science* [Inaugural lecture Chair Willy Calewaert]. Geraadpleegd op 13 oktober 2022, van https://threerottenpotatoes.files.wordpress.com/2011/06/stengers2011_pleaslowscience.pdf
- Stiegler, B. (2006). *Réenchanter le monde: La valeur esprit contre le populisme industriel*. Flammarion.
- Stiegler, B. (2008). *Prendre soin de la jeunesse et des générations*. Flammarion.
- Strhan, A. (2012). Latour, Prepositions and the Instauration of Secularism. *Political Theology*, 13(2), 200-2016.
- Taels, J. (1991). *Søren Kierkegaard als filosoof: De weg terug naar het subject*. Universitaire Pers Leuven.
- Taels, J. (1995). *Moraalfilosofie* [syllabus]. Universitas.
- Taels, J. (2016). *Ethiek* [syllabus]. Universitas.
- Taguieff, P.-A. (2016). Etre français: une évidence, un "je-ne-sais-quoi" et une énigme. *Dogma. Revue de philosophie et de sciences humaines*. Geraadpleegd op 1 april 2020, van <http://www.dogma.lu/pdf/PAT-NAT.pdf>
- Taylor, C. (1985a). *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985b). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1988). The Moral Topology of the Self. In S.B. Messer, L.A. Sass, & R.L. Woolfolk (Eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology* (pp. 298-320). Rutgers University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1991a). Comments and Replies. *Inquiry*, 34, 237-254.
- Taylor, C. (1991b). *Ethics of Authenticity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1994). Reply to Commentators. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1), 203-213.
- Taylor, C. (1995a). Two Theories of Modernity. *The Hastings Report*, 25(2), 24-33.
- Taylor, C. (1995b). *Philosophical Arguments*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1997). Foreword. In M. Gauchet, *The Disenchantment of the World* (pp. ix-xv). Princeton University Press.
- Taylor, C. (1999). Comment on Jürgen Habermas' 'From Kant to Hegel and Back Again'. *European Journal of Philosophy*, 7(2), 158-163.
- Taylor, C. (2000a). *De malaise van de moderniteit*. Kok Agora/Pelckmans.

- Taylor, C. (2000b). A Most Peculiar Institution. In J.E.J. Altham, & R. Harrison (Eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams* (pp. 132–155). Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2002). Gewalt und Moderne. *Transit – Europäische Revue*, 23, 53-72.
- Taylor, C. (2003a). *Wat betekent religie vandaag?* Pelckmans/Klement.
- Taylor, C. (2003b). Ethics and Ontology. *The Journal of Philosophy*, 100(6), 305-320.
- Taylor, C. (2005a). *Moderniteit in meervoud: Cultuur, samenleving en sociale verbeelding*. Pelckmans/Klement.
- Taylor, C. (2005b). The “Weak Ontology” Thesis. *The Hedgehog Review*, 7(2), 35-41.
- Taylor, C. (2005c). Heidegger on language. In H. L. Dreyfus, & M. A. Wrathall, *A Companion to Heidegger* (pp. 433-455). Blackwell Publishing.
- Taylor, C. (2005d). Foreword. In I. Illich, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley* (pp. ix-xiv). Anansi.
- Taylor, C. (2007a). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, C. (2007b). What is Secularity? In K. Vanhoozer, & M. Warner (Eds.), *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning and Experience* (pp. 57-76). Ashgate.
- Taylor, C. (2009a). *Bronnen van het zelf: De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*. Lemniscaat.
- Taylor, C. (2009b). The Polysemy of the Secular. *Social Research*, 76(4), 1143-1166.
- Taylor, C. (2010a). Challenging Issues about the Secular Age. *Modern Theology*, 26(3), 404-416.
- Taylor, C. (2010b). Afterword: Apologia pro Libro sui. In M. Warner, J. VanAntwerpen, & C. Calhoun (Eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (pp.300-321). Harvard University Press.
- Taylor, C. (2011a). *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, C. (2011b). Recovering the Sacred. *Inquiry*, 54(2), 113-125.
- Taylor, C. (2012). *Een seculiere tijd*. Lemniscaat.
- Taylor, C. (2016a). *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, C. (2016b). *Les livres qui rendent libres: Les avenues de la foi. Entretiens avec Jonathan Guilbault*. Bayard.
- Taylor, C. (2017). Resonance and the Romantic Era: A Comment on Rosa’s Conception of the Good Life. In H. Rosa, & C. Henning (Eds.), *The Good Life Beyond Growth* (pp. 121-148). Routledge.

- Taylor, C. (2018). Replik. In M. Kühnlein, & M. Lutz-Bachmann, *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (pp. 327-349). Suhrkamp.
- Taylor, C. (2019). The Ethical Implications of Resonance Theory. In J.-P. Wils (Ed.), *Resonanz. Im Interdisziplinären Gespräch Mit Hartmut Rosa* (pp. 71-85). Nomos.
- Taylor, C. (2020). La poétique romantique. *Revue de métaphysique et de morale*, 4(108), 461-495.
- Theunis, F.J. (1989). Rudolf Bultmann. In H. Achterhuis, S.E. Teppema, J. De Visscher, e.a. (Reds.), *Kritisch denkerslexicon*. Samson.
- Thibaud, P. (2003). L'autre et le prochain: Commentaire de la parabole du bon Samaritain. *Esprit*, 6(295), 13-24.
- Thomasset, A. (1996). *Paul Ricœur, une poétique de la morale: aux fondements d'une éthique*. Leuven University Press.
- Todorov, T. (1977). *Théories du symbole*. Seuil.
- Toulmin, S. (1990). *Kosmopolis: Verborgene agenda van de Moderne Tijd*. Kok Agora/Pelckmans.
- Treleani, M. (2014). Bruno Latour, Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes. *Actes Sémiotiques*, 117. Geraadpleegd op 3 maart 2022, van <http://epublications.unilim.fr/revues/as/5194>.
- Tresch J. (2013). Another Turn after ANT: An Interview with Bruno Latour. *Social Studies of Science*, 43(2), 302-313.
- Truong, N. (2022). *Habiter la terre: Entretiens avec Nicolas Truong*. Editions Les Liens qui Libèrent/Arte Editions.
- Turina I. (2008). Pour une ethnographie des modernes: Entretien avec Bruno Latour. *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 3, 1-23.
- Tweed, T. (2006). *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Harvard University Press.
- Valéry, P. (1957). Introduction à la méthode de Léonard de Vinci. In P. Valéry, *Œuvres* [tome I]. Gallimard.
- Van Alphen, E. (2005). *Art in Mind: How Contemporary Images Shape Thought*. The University of Chicago Press.
- Van Bendegem, J.P. (1999). Ilya Prigogine. In H. Achterhuis, J. Sperna Weiland, S. Teppema, J. De Visscher (Reds.), *De denkers: Een intellectuele biografie van de twintigste eeuw* (pp. 495-502). Contact.
- Van Crombrugge, H. (2006). *Denken over opvoeden: Een inleiding in de pedagogiek*. Garant.
- Van den Berg, J.H. (1965). *Metabologica of leer der veranderingen: Beginnselen van een historische psychologie*. Callenbach.
- Van den Berge, L., & Ramaekers, S. (2014). Figures of Disengagement: Charles Taylor and Scientific Parenting, and the Paradox of Late Modernity. *Educational Theory*, 64(6), 607-625.

- Van den Beukel, A. (1993). Het heil van de natuurwetenschap. In W. Derkse (Red.), *Het heil van de natuurwetenschap?* (pp. 18-19). Gooi en Sticht.
- Van den Braembussche, A. (2002). *Inleiding: Hannah Arendt, tussen vita activa en vita contemplativa*. Geraadpleegd 04 juli 2019, van https://www.academia.edu/2470449/Hannah_Arendt_Vita_activa_versus_vita_contemplativa
- Van den Branden, K. (2015). *Onderwijs voor de 21^{ste} eeuw*. Acco.
- Van de Perre, R. (1990). Het woord in de poëzie van Herwig Hensen. In Koninklijke Academie voor Nederlandse taal- en letterkunde, *Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse taal- en letterkunde* (pp. 108-123).
- Van der Heiden, G.-J. (2007). Distantiatie in de hermeneutiek van Paul Ricoeur. *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*, 68(3), 277-297.
- Van der Heiden, G.-J. (2021). *Metafysica: Van orde naar ontvankelijkheid*. Boom.
- Van der Loo, H., & Van Reijen, W. (1993). *Paradoxen van modernisering: een sociaal-wetenschappelijke benadering*. Muiderberg: Coutinho.
- Vanderstraeten, R. (2005). Systeemtheorie, systeemdifferentiatie en opvoedingsgeschiedenis. In M. Depaepe, F. Simon, & A. Van Gorp (Reds.), *Paradoxen van pedagogisering: Handboek pedagogische historiografie* (pp. 73-83). Acco.
- Van der Wal, J., & Van der Veen, T. (2016). *Van leertheorie naar onderwijsleerpraktijk*. Noordhoff.
- Van der Wal, J., & De Wilde, J. (2017). *Identiteitsontwikkeling en leerlingbegeleiding: Een praktijkgericht boek*. Coutinho.
- Van Eekert, G. (2005). De moderne natuurwetenschappen en de onttroning van de *prima philosophia*. In H. De Vriese, G. Van Eekert, G. Vanheeswijck, & K. Verrycken, *De koningin onttroond: De opkomst van de moderne cultuur en het einde van de metafysica* (pp.17-65). Pelckmans.
- Van Gerwen, J. (1990). Een sociale lezing van de Geestelijke Oefeningen. In P. Begheyn (Red.), *Verwondering en verlangen: De spiritualiteit van de jezuïeten* (pp. 101-116). Gooi & Sticht.
- Van Gorp, H. (1991). *Lexicon van literaire termen*. Wolters.
- Vanheeswijck, G. (1993). *Metafysica als een historische discipline: De actualiteit van R.G. Collingwoods 'hervormde' metafysica*. Van Gorcum.
- Vanheeswijck, G. (1996). Metafysica als een historische discipline: De actualiteit van R.G. Collingwoods 'hervormde metafysica'. In R.G. Collingwood, *Over metafysica* (pp. 91-126). Kok Agora/Pelckmans.
- Vanheeswijck, G. (1997). De ambivalentie van het moderne subject bij René Girard en Charles Taylor. In S. Cuypers, & W. Lemmens (Reds.), *Charles Taylor : Een mozaïek van zijn denken* (pp. 105-121). Pelckmans/Kok Agora.

- Vanheeswijck, G. (1998). Geloof in God: kennis of houding?. In L. Braeckmans, & A. Cloots (Reds.), *Kijken naar de zon: Filosofische essays over de godsvraag* (pp. 33-53). Pelckmans.
- Vanheeswijck, G. (2000). Vlaamse identiteit en Europa. In L. Abicht, L. Baeck, R. Bauer, L. Beheydt, Y. vanden Berghe, B. Bouckaert, F. Vanhemelryck. *Hoe Vlaams zijn de Vlamingen? Over identiteit* (pp.124-129). Davidsfonds.
- Vanheeswijck, G., & Van Herck, W. (2005). *Verlossend inzicht: Filosofie en christendom*. Altiora.
- Vanheeswijck, G. (2005). De tegendraadse erfenis van de magiër uit Königsberg. In H. De Vriese, G. Van Eekert, G. Vanheeswijck, & K. Verrycken, *De koningin onttroond: De opkomst van de moderne cultuur en het einde van de metafysica* (pp.67-124). Pelckmans.
- Vanheeswijck, G. (2012a). The Concept of Transcendence in Charles Taylor's Later Work. In W. Stoker, & W.L. van der Merwe (Eds.), *Looking beyond?: Shifting views of transcendence in philosophy, theology, art, and politics*. Rodopi.
- Vanheeswijck, G. (2012b). 'Hamlet without the prince': Religie zonder geloof in een naturalistisch perspectief. *Tijdschrift voor Filosofie*, 74, 287-297. <https://doi.org/10.2143/TVF.74.2.2162471>
- Vanheeswijck, G. (2013a). Charles Taylor en het zigzag parcours van de westerse secularisering. In S. Latré, & G. Vanheeswijck (Reds.), *Radicale secularisatie? Tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit* (pp. 141-161). Pelckmans.
- Vanheeswijck, G. (2013b). De plaats van religie en levensbeschouwing in de seculiere samenleving. In L. Abicht, M. Van den Bossche, A. Gescinska, G. Vanheeswijck, *Hoofddoek hoofdzonde?: Pluralisme en neutraliteit in de seculiere samenleving* (pp. 41-81). Pelckmans.
- Vanheeswijck, G. (2014a). From the Absolute God to a Historical God: On the Role of Hermeneutics in Understanding Christian Religion. In P. Van Haute, *Hermeneutics between faith and reason: Essays in honour of Ben Velder* (pp. 201-214). Peeters.
- Vanheeswijck, G. (2014b). De ambiguïteit van postseculiere en postmetafysische verhalen: Over de plaats van religie en levensbeschouwing in een seculiere samenleving. *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte*, 106(4), 271-296.
- Vanheeswijck, G. (2015a). *Over de metafysische behoefte in de mens*. Deventer Universitaire Pers.
- Vanheeswijck, G. (2015b). Does History matter? Charles Taylor on the Transcendental Validity of Social Imaginaries. *History and Theory*, 54, 69-85.
- Vanheeswijck, G. (2015c). Na de 'metafysische horror': Nieuwe behoefte aan betekenis. *Wijsgerig Perspectief*, 55(3), 22-31.
- Vanheeswijck, G. (2016). *De draad van Penelope: Europa tussen ironie en waarheid*. Polis.
- Vanheeswijck, G., & Meijer, M. (2017). Dreyfus, Taylor, Retrieving Realism. *Tijdschrift voor Filosofie*, 1, 179-182.
- Vanheeswijck, G., & Latré, S. (2018). Taylors plaats binnen de alternatieve seculariseringsthese. In G. Groot, & G. Vanheeswijck (Reds.), *Charles Taylor* (pp. 87-101). Klement/Polis.

- Vanheeswijck, G. (2019). *Onbeminde gelovigen: Waarom we religieus blijven*. Polis.
- Vanheeswijck, G. (2021). Een beeld houdt ons gevangen: De afstandelijke blik en de vraag naar waarheid en geluk. *Tijdschrift voor Filosofie*, 83(4), 711-737.
- Van Herck, W. (1998). De taak van de godsdienstfilosofie. *Bijdragen: Tijdschrift voor filosofie en theologie*, 59(4), 428-452.
- Van Herck, W., & Loobuyck, P. (2015). Homo sapiens, homo faber, homo religiosus: samenspel en disharmonie. In P. Loobuyck (Red.), *Samenleven met overtuiging(en): Levensbeschouwing, democratie en wetenschap* (pp. 219-241). UPA.
- Vanheste, J. (2008). *Humanisme en het avondland: De Europese humanistische traditie*. Damon.
- Vanhille, J., Goedemé T., & Verbist, G. (2019). Sociale ongelijkheid in het klimaatvraagstuk. In S. Dierckx (Red.), *Klimaat en sociale rechtvaardigheid* (pp. 61-84). Gompel&Svacina.
- Van Hoof, J., Van Ruysseveldt, J., & Snijders, F. (2008). Sociologie en de moderne samenleving. In J. van Hoof, & J. Van Ruysseveldt (Reds.), *Sociologie en de moderne samenleving: Maatschappelijke veranderingen van de industriële omwenteling tot in de 21^{ste} eeuw* (pp. 17-50). Boom.
- Van Kerckhove, C., De Maegd, K., Stappaerts, F., Dalkiran, P., & Van Poucke, J. (2019). Inleiding. In C. Van Kerckhove, K. De Maegd, F. Stappaerts, P. Dalkiran, & J. Van Poucke, *Hebben ze zin ? Levensbeschouwelijke vakken in het onderwijs* (pp. 7-10). Garant.
- Van Lancker, W., & Otto, A. (2022). *Waarom gele hesjes niet met een bakfiets rijden: Over klimaatverandering, ongelijkheid en beleid*. ASP.
- Van Montfoort, T. (2019). *Groene theologie*. Skandalon.
- Vanneste, A. (1993). *Introduction à la linguistique descriptive du français (II b)* [cursus]. Universiteit Antwerpen.
- Van Orshoven, P. (1990). Het onderwijs is vrij: Het recht op onderwijs in het nieuwe artikel 17 van de Belgische Grondwet. *Jura falconis*, 505-523.
- Van Peursen C.A., & Petersma, E.J. (1981). *Metafysica: De geschiedenis van een begrip*. Boom/Meppel.
- Vansieleghem, N. (2006). *Gesprek als grenservaring: Een analyse van Filosoferen met Kinderen als pedagogisch project* [proefschrift UGent]. Geraadpleegd op 21 januari 2020, van <https://biblio.ugent.be/publication/472572/file/1878540>
- Vansieleghem, N. (2008). De wil tot dialoog. In J. Masschelein, & M. Simons, *De schaduwzijde van onze welwillendheid: Kritische studies van de pedagogische actualiteit* (pp.135-159). Acco.
- Van Stiphout, M. (2003). Een nieuw 'neutraal' vak over levensbeschouwing en ethiek? *T.O.R.B.*, 38(3), 212-219.
- Van Stiphout, M. (2019). Contextualiteit en maatschappelijk belang van de levensbeschouwelijke vakken in Vlaanderen. In C. Van Kerckhove, K. De Maegd, F.

- Stappaerts, P. Dalkiran, & J. Van Poucke (Reds.), *Hebben ze zin ? Levensbeschouwelijke vakken in het onderwijs* (pp. 11-25). Garant.
- Van Stralen, H. (2012). *Denken over duiden: Inleiding in de hermeneutiek*. Garant.
- Van Wilderode, A. (1974). Guido Gezelle. Homilie bij de Gezelleherdenking te Kortrijk op 8 oktober 1972. *Gezellekroniek*, 10, 51-55.
- Vargas Llosa, M. (2013). *De verdwenen cultuur* (Nexus-lezing 2013). Nexus Instituut.
- Vattimo, G. (1992). *The Transparent Society*. Polity Press.
- Vedder, B. (1997). *Wandelen met woorden: Een weg van de filosofische hermeneutiek naar de hermeneutische filosofie en terug*. Damon.
- Vedder, B. (2006). *Hoe godsdienst te begrijpen* [Rede uitgesproken ter gelegenheid van de 83e dies natalis van de Radboud Universiteit Nijmegen]. Nies en Partners.
- Veenbaas, J., & Visser, W. (2004). *Ten geleide*. In I. Kant, *Kritiek van de zuivere rede* (pp. 15-40). Boom.
- Veenis, A. (2015). Politieke strijd op het schoolplein: Hannah Arendt over de rassenrellen in Little Rock. *Streven*, 82(5), 442-454.
- Venegoni, C. L. (2002). *Charles Taylor and education: Philosophy, policy, practice* [PhD. Diss.]. Loyola University of Chicago.
- Venmans, P. (2016). *Amor Mundi: Hoe komen we tot een betekenisvolle relatie met de ander?*. Atlas/Contact.
- Verbeek, P.-P. (2011). Bruno Latour. In B. Ieven, A. van Rooden, M. Schuilenburg, & S. van Tuinen (Reds.), *De nieuwe Franse filosofie: Denkers en thema's voor de 21e eeuw* (pp. 431-439). Boom.
- Verbeke, D. (1993). Kerstmis en theofanie. Geraadpleegd 06/02/2019. <https://orthodoxgent.files.wordpress.com/2014/11/theofanie15.pdf>
- Verbeke, D. (2017). *Orthodoxe godsdienst* [lezing op Didachè Onderwijs 2017: Meer dan een museumcatalogus]. YouTube. Geraadpleegd op 16 januari 2020, van https://youtu.be/TW9SrbeSO_k
- Verbrugge, A. (2004). *Tijd van onbehagen: Filosofische essays over een cultuur op drift*. SUN.
- Verbrugge, A. (2011). De vorming van cultuur en de dynamiek van de tijd. Globalisering, onderwijs en lokale opgaven van hoge cultuur. In P. Van Bortel (Red.), *Wat heet beschaving? Roger Scrutons cultuur- en onderwijskritiek*. Pelckmans/Klement.
- Verbrugge, A. (2013). *Staat van verwarring: Het offer van liefde*. Boom.
- Verbrugge A., & De Jong (2014). Betoverende ontlijving. *De Oogst*, 24-25. Geraadpleegd op 2 december 2022, van <https://www.re-bind.nl/wp-content/uploads/2019/06/201401-Betoverend-ontlijving.pdf>
- Verhack, I. (2011). *Wat bedoelen wij wanneer wij God zeggen?* Pelckmans/Klement.
- Verhaeghe, P. (2012). *Identiteit*. De Bezige Bij.

- Verhoeven, C. (1980). *Tractaat over het spieken*. Ambo.
- Verhoeven, C. (1998). *Een inleiding in de filosofie*. Damon.
- Verhoeven, C. (1999). *Inleiding tot de verwondering*. Damon.
- Verhoeven, C. (2002). *Dierbare woorden: Beschouwingen over de woordenschat*. Damon.
- Verheyen, L. (2019). *Wat de lezer leert: Filosofen over het nut van literatuur*. Uitgeverij Letterwerk.
- Verrelst, W. (1985). Jacques Claes: Over wijkende dingen en groeiend verdriet. *Ons Erfdeel*, 28, 696-703. Geraadpleegd op 02 september 2019, van https://www.dbnl.org/tekst/_ons003198501_01/_ons003198501_01_0183.php
- Verstraete, P. (2008). De wil tot verschil. In J. Masschelein, & M. Simons (Reds.), *De schaduwzijde van onze welwillendheid: Kritische studies van de pedagogische actualiteit* (pp. 67-91). Acco.
- Visker, R. (2006). Zum-buch-sein: Heidegger, het boek en de letter. *De Witte Raaf*, 126. Geraadpleegd op 10 september 2021, van <https://www.dewitteraaf.be/artikel/detail/nl/3115>
- Visser, G. (1993). Vrijheid bij Heidegger. In E. Kuypers (Red.), *Over Heidegger gesproken* (pp. 21-49). Garant.
- Vlaamse regering. (2015). *Actieplan ter preventie van radicaliseringsprocessen die kunnen leiden tot extremisme en terrorisme*. Geraadpleegd op 5 maart 2019, van <https://onderwijs.vlaanderen.be/sites/default/files/atoms/files/Actieplan%20ter%20preventie%20van%20radicaliseringsprocessen%20die%20kunnen%20leiden%20tot%20extremisme%20en%20terrorisme.pdf>
- Vlaminck, E. (2021, 23 januari). Aan mevrouw Zuhail Demir, minister van compensaties. *De Standaard* Geraadpleegd op 23 januari 2021, van https://www.standaard.be/cnt/dmf20210122_98204949
- Vlaminck, E. (2022, 25 oktober). Aan Benjamin Dalle, minister van Armoedebestrijding. *De Standaard*. Geraadpleegd op 26 oktober 2022, van <https://www.standaard.be/krant/publicatie/20221025/ds/dn/alg/optimized>
- Von Humboldt, W. (1999). *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*. Cambridge University Press.
- Voskuil, E. (2019). Mag ik op school mijn bril ophouden? Kernvisies en fundamentele doelstellingen van de leerplannen protestants-evangelische godsdienst. In C. Van Kerckhove, K. De Maegd, F. Stappaerts, P. Dalkiran, & J. Van Poucke (Reds.), *Hebben ze zin? Levensbeschouwelijke vakken in het onderwijs* (pp. 71-76). Garant.
- Wachowski, L., & Wachowski, L. (Regisseurs). (1999). *The Matrix* [film]. Warner Bros / Village Roadshow Pictures / Groucho II Film Partnership / Silver Pictures.
- Wallace, M. I. (1995). Introduction. In P. Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, And Imagination* (pp. 1-32). Fortress Press.

- Warner, M., VanAntwerpen, J., & Calhoun, C. (2010). Editor's Introduction. In M. Warner, J. VanAntwerpen, & C. Calhoun (Eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (pp. 1-31). Harvard University Press.
- Watkin, C. (2016). *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*. Edinburgh University Press.
- Weil, S. (2016). *Attente de Dieu*. Albin Michel.
- Weill, N. (2013, 20 september). Bruno Latour: "L'apocalypse est notre chance". *Le Monde*. Geraadpleegd op 25 oktober 2022, van https://www.lemonde.fr/idees/article/2013/09/20/bruno-latour-l-apocalypse-est-notre-chance_3481862_3232.html?random=1557615632
- Weir, A. (2009). Who are we? Modern identities between Taylor and Foucault. *Philosophy and Social Criticism*, 35(5), 533-553.
- Westhelle, V. (2000). The Way the World Ends: An Essay on Cross and Eschatology. *Currents in Theology and Mission*, 27(2), 85-97.
- Westhelle, V. (2012). *Eschatology and Space: The Lost Dimension in Theology Past and Present*. Palgrave Macmillan.
- Weyns, W. (2019). Een beter klimaat dankzij Trump. *De Reactor: Vlaams-Nederlands platform voor literatuurkritiek*. Geraadpleegd op 6 april 2021, van <https://www.dereactor.org/teksten/waar-kunnen-we-landen-bruno-latour>
- White, S. K. (1997). Weak Ontology and Liberal Political Reflection. *Political Theory*, 25(4), 502-523.
- White, S. K. (2000). *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*. Princeton University Press.
- Wijdeven, S. (2013). Extra kap én verjonging bij Staatsbosbeheer. *Vakblad Natuur Bos Landschap*, 5-7, 4-7. Geraadpleegd op 11 maart 2021, van <https://edepot.wur.nl/249890>
- Willemsen, H. (Red.). (1992). *Woordenboek filosofie*. Van Gorcum.
- Williams, E. (2015). In Excess of Epistemology: Siegel, Taylor, Heidegger and the Conditions of Thought. *Journal of Philosophy of Education*, 49(1), 142-160.
- Witte, E., Nandrin, J.-P., Gubin, E., & Deneckere, G. (2005). *Nieuwe geschiedenis van België: deel 1 1830-1905*. Lannoo.
- Wittgenstein, L. (1922/2022). *Tractatus logisch-filosofische verhandeling* (Vert. Victor Gijssbers). Boom.
- Wittgenstein, L. (1967). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. University of California Press.
- Wittgenstein, L. (1976). *Filosofische onderzoekingen*. Boom.
- Wohlleben, P. (2020). *Het verborgen leven van bomen: Wat ze voelen, hoe ze communiceren – ontdekkingen uit een onbekende wereld*. Bruno Uitgevers.

- Wouters, R., Geerinck, I., & Lievens, J. (2017). Waar spreken we (niet) over als we het over 'vrijheid van onderwijs' hebben? Een analyse van 'onderwijsvrijheid' als sensitizing concept. *Tijdschrift voor Onderwijsrecht en Onderwijsbeleid*, 3, 125-133.
- Wright, J. (2005). *God's Soldiers: Adventure, Politics, Intrigue, and Power - A History of the Jesuits*. Doubleday.
- Wulf, A. (2016). *De uitvinder van de natuur: Het avontuurlijke leven van Alexander von Humboldt*. Atlas Contact.
- Wursten, D. (2017). *Protestants-evangelische godsdienst* [lezing op Didachè Onderwijs 2017: Meer dan een museumcatalogus]. YouTube. Geraadpleegd op 20 maart 2020, van <https://youtu.be/Mo6QS5LZNLy>
- Wygodá, S. (2000). A phenomenological outlook on the Talmud: Levinas as reader of the Talmud. *Phenomenological Inquiry*, 24, 117-148.
- Zhao, K., & Biesta, G. (2012). The Moral Dimension of Lifelong Learning: Giddens, Taylor, and the "Reflexive Project of the Self." *Adult Education Quarterly*, 62(4), 332-350. <https://doi.org/10.1177/0741713611411176>
- Zonderop, Y. (2018). *Ongelofelijk: Over de verrassende comeback van religie*. Prometheus.
- Zuurmond, A. (2016). Teaching for Love of the World. In C. Bakker, & N. Montesano Montessori (Eds.), *Complexity in Education* (pp. 55-73). Brill.
- Zwart, H. (2002). *Boude bewoordingen: De historische fenomenologie ('metabletica') van Jan Hendrik van den Berg*. Klement/Pelckmans.

Dankbetuigingen

Dat ik dit proefschrift tot een goed einde heb kunnen brengen, heb ik te danken aan verscheidene mensen. Vooreerst aan mijn promotoren prof. dr. Guy Vanheeswijck en prof. dr. Jan Masschelein. Een aantal jaar geleden klopte ik bij hen aan met de vraag of zij me wilden begeleiden bij het voeren van een doctoraatsonderzoek over vorming. Beiden hebben me enthousiast ontvangen en toonden zich bereid om met mij op pad te gaan.

Een doctoraat schrijven is een reis ondernemen waarvan je in het begin vaagweg weet welke richting je wil uitgaan en wat je wil onderzoeken, maar waarbij je niet van tevoren kan bevroeden welk traject je precies gaat afleggen, wie je op je pad gaat tegenkomen of waar je precies gaat uitkomen. Elk met hun eigen expertise en persoonlijkheid hebben mijn beide promotoren me hierbij onderweg begeleid. Ze lazen aandachtig mijn teksten, stelden me kritische vragen, gaven me hun (soms troeblerende) opmerkingen en zorgden er op die manier voor dat het voeren van dit onderzoek een boeiende en vormende expeditie werd.

Verder gaat mijn dank uit naar het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek - Vlaanderen (FWO) voor het aanbieden van een onderzoeksbudget dat me in staat stelde om me enkele jaren intensief met deze studie bezig te houden.

Ik dank mijn familie en vrienden die me gedurende deze onderneming steunden. Tot slot dank ik alle leerkrachten die me van kindsbeen af de wereld hebben leren kennen en mijn horizon hebben verruimd, die me hebben geïnspireerd en uitgedaagd en zodoende hebben bijgedragen tot mijn vorming.