

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/120168>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-07 and may be subject to change.

De actualiteit van

Paul Ricoeur

(Valence 1913-Châtenay-Malabry 2005)



door *Gert-Jan van der Heiden*

De auteur is universitair docent metafysica en kenleer aan de Radboud Universiteit Nijmegen en lid van De Jonge Akademie.

Wat de mens vermag

In 2013 is het honderd jaar geleden dat de Franse filosoof Paul Ricoeur geboren werd. Bij zijn dood in 2005 liet hij een imposant en omvangrijk oeuvre na, waaruit een zeer open geest spreekt die onophoudelijk met andere denkers in gesprek gaat. Welk inhoudelijk oordeel men ook over zijn wijsgerige positie heeft, elke lezer zal onder de indruk raken van de hoeveelheid stemmen en opvattingen die Ricoeur in zijn boeken aan het woord laat om zijn eigen positie te bepalen. In dit opzicht liggen zijn leer en zijn leven niet ver uiteen. In de wijsgerige hermeneutiek, de school waartoe zijn werk behoort, staat immers het volgende oude motief centraal: ons denken kan zich alleen in gesprek met anderen volledig ontplooiën. In dit opzicht is Ricoeur een erfgenaam van Plato, die een onderscheid maakt tussen een debat en

een (filosofisch) gesprek. In een debat gaan de sprekers een retorisch gevecht met elkaar aan om de ander te vloeren; in een echt gesprek proberen de sprekers gezamenlijk een beter inzicht te krijgen in het onderwerp dat hen bezighoudt. De sprekers brengen hun eigen standpunten in het spel om hun eigen opvattingen te testen en omdat ze ervan uitgaan dat de ander iets te zeggen kan hebben wat ze zelf over het hoofd hebben gezien.

Het werk van Ricoeur ademt deze dialogische geest, en niet alleen als wijsgerige methode, maar ook als leidraad bij het beantwoorden van zijn centrale vraag: ‘Wie is de mens en wat zijn z’n vermogens?’ In gesprek gaan met anderen is een wezenlijk kenmerk van ons mens-zijn en dit kenmerk omvat drie onderling samenhangende kwesties: (1) taal is voor de mens van essentieel belang

in zijn omgang met de wereld, de anderen en zichzelf; (2) de mens is nooit alleen, maar altijd al in gesprek met anderen en de hem omringende cultuur; en (3) de mens laat zich aanspreken door anderen, en antwoordt op het appel dat anderen op hem doen omdat anderen op hem rekenen. Laten we deze drie kwesties eens nader onder de loep nemen.

* * *

(1) Taal is voor Ricoeur niet louter een communicatiemiddel waarmee wij onze gedachten of opinies aan anderen meedelen. De taal gaat namelijk aan ons vooraf – we hebben de taal niet zelf uitgevonden, maar deze is ons aangeleerd – en in de taal die wij met elkaar spreken komt bovendien een hele cultuur tot uitdrukking en tot ontwikkeling. Dit intrinsieke verband tussen taal en cultuur zien we in de poëzie, de literatuur en de filosofie, maar ook in politieke en religieuze geschriften: die taal vormt onze cultuur en vormt ons die daarin leven. Vanuit dit vertrekpunt heeft Ricoeur gedurende heel zijn werkzame leven nagedacht over de verhouding tussen mens en taal. In zijn vroege werk, uit de jaren vijftig, is hij vooral geïnteresseerd in de menselijke wil en hoe die zich verhoudt tot (de oorsprong van) het kwaad. Daartoe buigt hij zich over de vraag wat de verschillende (religieuze) mythen en symbolen die aan de bakermat van onze cultuur staan, te zeggen hebben over deze verhouding. Dergelijke mythen tonen ons dus klaarblijkelijk iets over onszelf en onze wereld. Dit is voor Ricoeur de eerste stap op weg naar een veel algemenere hermeneutiek, die hij in de jaren zestig en zeventig ontwikkelt. Daarin betoogt hij dat ons vermogen om verhalen te vertalen ons in staat stelt om onszelf en de wereld waarin we leven te begrijpen. Bijvoorbeeld, wanneer hij reflecteert op de betekenis van

de romankunst betoogt Ricoeur dat literatuur geen fictie is in de pejoratieve zin van het woord, zoals in ‘dat is louter fictie en heeft dus niets met de werkelijkheid te maken’.

Integendeel, de fictieve wereld die de roman oproept is *als* onze wereld. Omdat die fictieve wereld op onze wereld lijkt en omdat wij de romanpersonages herkennen, zijn we in literatuur geïnteresseerd en is de literatuur het laboratorium van de verbeeldingskracht waarin we experimenteren met de vraag naar onze identiteit en onze werkelijkheid.

Het belang van het vertellen van verhalen voor ons zelfbegrip klinkt vooral terug in het begrip ‘narratieve identiteit’, dat Ricoeur ontwikkelt om duidelijk te maken wat de aard van onze zelfkennis is. Wanneer wij aan iemand anders (of aan onszelf) duidelijk willen maken wie wij zijn, dan beginnen we verhalen over ons leven te vertellen. Met dit begrip narratieve identiteit verzet Ricoeur zich tegen twee uitersten: Descartes en Nietzsche. Descartes meende met zekerheid een antwoord te kunnen geven op de vraag wie wij zijn. Een dergelijke zekerheid is volgens Ricoeur echter onmogelijk. De vraag naar onze identiteit kan nooit volkomen beantwoord worden, omdat wijzelf steeds veranderen. Die veranderlijkheid wordt gespiegeld in de voorlopigheid van elk verhaal dat wij over onszelf vertellen: zo’n verhaal laat weliswaar iets zien over wie wij zijn, maar vertelt tegelijkertijd nooit het laatste verhaal. In de loop van ons leven veranderen die verhalen immers. Niet alleen omdat er meer verhalen bij komen, maar ook omdat nieuwe gebeurtenissen de oude verhalen in een ander licht plaatsen en zo een nieuw plot aan ons ‘levensverhaal’ geven.

Ricoeur verzet zich ook tegen Nietzsche, voor wie elk zelfbegrip louter een il-

lusie is en niets anders blijkt te zijn dan de waanvoorstelling van een wezen dat meent zichzelf te kunnen begrijpen, maar zichzelf hierin misleidt. In zijn verzet tegen Descartes onderkent Ricoeur dat onze narratieve identiteit zekerheid noch volledigheid kan bieden. Niettemin is het vertellen van verhalen over onszelf niet hetzelfde als het creëren van illusies en waanvoorstellingen over onszelf. Hij ontwikkelt daarom de treffende term *attestation* of ‘getuigenis’ als een alternatief voor zowel de cartesiaanse zekerheid als de nietzscheaanse waanvoorstelling. Want, zo zegt hij, wanneer wij verhalen over onszelf vertellen, dan getuigen we daarmee ook impliciet van onze overtuiging dat wij onszelf en onze wereld via deze verhalen *kunnen* verstaan.

Tegenover de zekerheid die het cartesiaanse weten biedt, doet een getuigenis altijd een beroep op *vertrouwen*. Voor de rechtbank is het plegen van meenede de grootste overtreding die een getuige kan begaan, omdat de rechtbank afhankelijk is van de betrouwbaarheid van de getuige en deze betrouwbaarheid nooit met zekerheid vast kan stellen. Waar een getuigenis klinkt, kan alleen vertrouwen ertoe leiden het getuigenis aan te nemen. In het vertellen van verhalen over zichzelf en de wereld, aldus Ricoeur, geeft de mens blijk van een vertrouwen in zijn eigen vermogen iets over zichzelf te weten te komen.

Dit vertrouwen vormt tevens een contrapunt voor het wantrouwen dat spreekt uit Nietzsches werk. Omdat de verhalen die we over onszelf en onze wereld vertellen de status van een getuigenis hebben (en niet van zeker weten), is het mogelijk dat verhalen ons met illusies opzadelen – dit is voor Ricoeur het directe gevolg van de voorlopigheid van elk verhaal – maar dat betekent niet

dat het vertellen van verhalen in dienst staat van het optrekken van waanvoorstellingen. Integendeel, door *andere* verhalen te vertellen kunnen we erachter komen dat eerdere verhalen een illusoir karakter hebben. In Ricoeurs theorie krijgen Nietzsches wantrouwen en ontmaskeringen dus een specifieke taak toebedeeld: wij ontmaskeren een illusie om onszelf beter te kunnen begrijpen. Aldus getuigt ook de ontmaskering van het vermogen van de mens om zichzelf en zijn wereld beter te begrijpen. Zo houdt Ricoeur vol dat de mens iets vermag en *un homme capable* is.

(2) Het voorgaande impliceert ook meteen dat we in het begrijpen van onszelf en de wereld op anderen zijn aangewezen. Het belang van mythen, symbolen, verhalen en literatuur voor ons zelfbegrip toont aan dat wij onszelf nooit alleen, in isolement, kunnen begrijpen: we zijn aangewezen op een cultuur en een taal die we niet zelf hebben voortgebracht, maar waarin we ons domweg aantreffen. Deze cultuur is door anderen gevormd en biedt ons wegen om onszelf te begrijpen. Ook in de persoonlijke verhalen over onszelf zijn we aangewezen op anderen. Zo ontlene we bijvoorbeeld de verhalen over onze jongste jaren aan onze ouders of andere, oudere familieleden die deze periode van ons leven bewust hebben meege maakt. We incorporeren dergelijke verhalen in het verhaal dat wij over onszelf vertellen en zijn dus nooit alleen de auteurs van die verhalen.

Wat we zojuist hebben beweerd over verhalen kan *mutatis mutandis* ook over een gesprek worden gezegd. Ook een dialoog, waarin we een bepaald onderwerp beter proberen te begrijpen, zal nooit tot het laatste oordeel over dit onderwerp leiden. Elk gesprek wijst in feite vooruit naar andere

gesprekken waarin we dit onderwerp nader zullen bespreken. Al weten we dus dat de inzichten van ons gesprek voorlopig zijn – en al kunnen we dus niet met zekerheid zeggen dat de bereikte inzichten recht doen aan het besproken onderwerp – toch *getuigen* we van het vertrouwen dat het spreken met en luisteren naar elkaar tot beter begrip leidt. Anders zouden we immers niet eens aan zo'n gesprek beginnen.

(3) Dit brengt ons bij het derde punt. Er is nog een ander getuigenis dat opkomt waar twee mensen met elkaar spreken. In de filosofie wordt de dialoog meestal opgevat als een spel van vraag en antwoord dat leidt tot beter inzicht. Maar niet elk menselijk spreken en niet elk menselijk antwoorden staat in het teken van het verkrijgen van meer inzicht. Zoals Ricoeur schrijft in de inleiding van *Soi-même comme un autre*: 'Het is een ding om te antwoorden op een vraag, om een probleem op te lossen, maar het is iets heel anders om op een appel te antwoorden.'¹

* * *

Het thema van het appel is in de hedendaagse wijsbegeerte op de agenda gezet door de Frans-Joodse auteur Emmanuel Levinas, en diens werk vormt ook voor Ricoeur een belangrijke referentie. Niettemin verwerkt Ricoeur dit thema op zijn eigen wijze en integreert hij het in zijn analyse van het getuigenis en de vermogens van de mens. Wanneer Levinas en Ricoeur spreken over het appel, dan is dat in de eerste plaats het appel dat de ander op mij doet. Zoals Ricoeur Levinas graag nazegt, het appel plaatst mij in de accusatief en geeft mij de rol van lijdend voorwerp, zoals doorklinkt in het (Franse) antwoord op dit appel: *me voici!* (In de Nederlandse vertaling 'Hier ben ik!' verdwijnt het lijdend voorwerp helaas.) Het ap-

pel komt van buiten en ik onderga dit appel. Dit appel begint dus niet met vermogens van mijn kant. Niettemin is dit voor Ricoeur

Het appel begint niet met vermogens van mijn kant

niet in tegenspraak met zijn uitwerking van de mens die iets vermag (*l'homme capable*). In de discussie rondom het zelfbegrip zagen we dat het getuigenis van onze vermogens een antwoord is op het gebrek aan zekerheid en op het wantrouwen in onze vermogens dat daaruit voortkomt. Ook die analyse begint dus met een (ander soort) passiviteit of onvermogen. Net als in die analyse, zal Ricoeur (tegen Levinas in) betogen dat we in ons antwoord op het appel van de ander getuigen van een vermogen. Zelfs het summier antwoord 'Hier ben ik' getuigt van ons vermogen te antwoorden: in dit antwoord stellen we onszelf beschikbaar en getuigen we ervan dat wij ons aangesproken voelen door dit appel en zorg willen dragen voor wat de ander van ons vraagt.

Om duidelijk te maken hoe belangrijk dit appel is, geeft Ricoeur het voorbeeld van de belofte. Een belofte zegt iets over hoe wij ons in de toekomst zullen gedragen: we beloven iemand trouw te zijn of we beloven een afspraak na te komen. Maar een dergelijke belofte kan nooit met zekerheid gepaard gaan: doordat de tijd ons verandert – ons lichaam, onze opvattingen, onze voorkeuren en onze gewoontes – weet niet alleen de ander aan wie we beloven nooit zeker of wij die belofte zullen houden, maar ook wijzelf weten dat niet. Net als in het getuigen, staat in de be-

lofte de betrouwbaarheid en het vertrouwen centraal. Gebaseerd op het vertrouwen dat de ander in ons heeft, zal de ander erop rekenen dat wij onze belofte houden. Omdat de ander op ons rekt zal hij of zij ons te zijner tijd aan onze belofte herinneren. Als wij ons anders gedragen dan we beloofd hebben, zal de ander een appel op ons doen: 'Houd je belofte en wees betrouwbaar.' Wanneer wij onze belofte houden getuigen we ervan dat we verantwoordelijk kunnen zijn voor deze belofte en op dit appel *kunnen* antwoorden. Ons 'Hier ben ik' betekent in dit geval dat wij zorg dragen voor de belofte die we gedaan hebben en zo blijk geven van onze betrouwbaarheid en onze *constancy*, zoals de Engelsen het zo mooi noemen.

Volgens Ricoeur zegt dit voorbeeld twee dingen over de mens als *l'homme capable*. Allereerst laat het voorbeeld van de belofte heel mooi zien dat ons antwoorden, anders dan Levinas soms lijkt te denken, ons niet domweg overkomt en ons niet louter in een passieve positie plaatst. Ons antwoord is tevens een actieve respons waarmee we getuigen van onze vermogen zorg te dragen. De krachtigste aanwijzing hiervoor is misschien wel dat we door dit appel ook voor de mogelijkheid worden geplaatst om onze belofte te verbreken: precies omdat het appel ons niet in een louter passieve positie dwingt, bestaat de mogelijkheid om de belofte te houden en te verbreken. Ten tweede laat dit voorbeeld zien dat ons vermogen onze belofte te houden *niet spontaan* uit onszelf opkomt. We hebben de ander *structureel* nodig: wanneer de ander geen appel op ons zou doen en niet op ons zou rekenen, zou er geen enkele aanleiding voor ons zijn om betrouwbaar te zijn. Zo wordt de mens opge-

roepen om zorg te dragen voor anderen en dit heeft implicaties voor ethiek en politiek. Politiek wordt volgens Ricoeur gedragen door een ethisch verlangen om met en voor anderen het goede leven te leiden in rechtvaardige instituties.² Politiek is daarom niet primair een strijd om macht of een technocratisch verdelingsmodel van middelen en bevoegdheden, maar de uitdrukking van het menselijk vermogen om rechtvaardige instituties op te bouwen en daarin met anderen goed samen te leven.

Ricoeur zet in zijn antropologie dus in op de vermogende mens, maar het is duidelijk geworden dat deze mens zijn vermogens niet zonder meer tot zijn beschikking heeft. Het 'ik kan' is geen vastgesteld weten, maar bestaat alleen in de voortdurende getuigenis ervan. Ricoeurs reflecties op de dialoog en het appel laten bovendien zien dat zelfs dit getuigenis en dit vertrouwen niet spontaan in de mens naar boven komen: alleen in gesprek met anderen die ons aanspreken en een appel op ons doen worden onze vermogens aangesproken. Ricoeur laat daarmee zien dat wanneer we het hebben over aansprekende mensen, aansprekende literatuur en aansprekende politiek, we het niet slechts hebben over mensen, literatuur en politiek die ons wel bevallen. Aangesproken worden is veel rijker dan dat. Aansprekende mensen en aansprekende politiek doen een appel op ons vermogen om zorg te dragen voor de wereld, voor de cultuur en voor de samenleving.

Noten

- 1 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. Parijs: Seuil, 1990, p. 37.
- 2 Ricoeur 1990, p. 278.