

Narratieve identiteitsvorming en getuigenis

Auteur: Erwin van de Bunt

Studentnummer: s1054195

Begeleider: dr. Herman Westerink

Masterscriptie van de Masteropleiding NN1 aan de Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen, specialisatie master Geestelijke Verzorging

Aantal woorden: 27.524 (exclusief voorwoord, voetnoten en bibliografie)

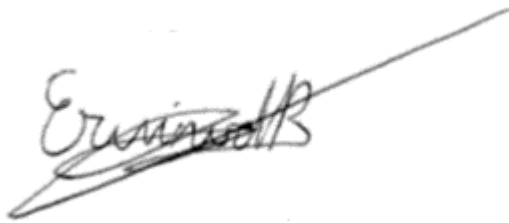
Datum: 15-9-2021

Verklaring van eigen werk

Hierbij verklaar en verzeker ik, Erwin van de Bunt, dat voorliggend eindwerkstuk getiteld *Narratieve identiteitsvorming en getuigenis* zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen dan die door mij zijn vermeld zijn gebruikt en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Utrecht

Datum: 15-9-2021

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Erwin van de Bunt', with a long, sweeping horizontal line extending from the end of the signature.

Voorwoord

Mijn interesse voor deze scriptie werd aangewakkerd door het vak *spirituele diagnostiek* van de masteropleiding geestelijke verzorging. Voor dit vak werden we gevraagd om na te denken over ons eigen levensverhaal. Het vormgeven van mijn eigen levensverhaal bleek lastiger dan gedacht. Tijdens de presentatie van mijn levensverhaal heb ik weliswaar een verhaal verteld, maar erg betekenisvol was dit verhaal niet voor mij. Hierdoor werd ik aan het denken gezet. Ik vroeg mij af wat er nou precies bedoeld werd met narratieve identiteit. De weergave van narratieve benaderingen binnen de geestelijke verzorging riep veel vragen bij mij op. In veel artikelen kwam telkens de naam Paul Ricoeur terug. Hij werd vaak aangehaald als een belangrijke denker over narratieve identiteit. Ik begon met het lezen van zijn werk en ik ben daar nog steeds niet mee opgehouden.

Ricoeur kreeg vanaf die tijd een duidelijke plek in mijn leven en het noemen van zijn naam wordt thuis ontvangen met een luid gezucht. Inmiddels ben ik door zijn boeken anders gaan denken over identiteit en het belang gaan inzien van het feit dat mensen verhalen over zichzelf vertellen. Zijn denken over getuigenis plaats identiteit voor mij in heel ander licht. Ook heeft mijn eigen levensverhaal door deze scriptie wel betekenis voor mij gekregen. Ik hoop dat de scriptie die nu voor u ligt u aan het denken zal zetten en laat zien dat narratieve identiteit een waardevolle bijdrage kan leveren aan het zingevingproces van mensen.

Voor het eindresultaat ben ik veel dank verschuldigd aan een aantal mensen. Allereerst is dit mijn begeleider Herman Westerink die mij uitstekend heeft begeleid. Zijn scherpe vragen en filosofische gedachten hebben mijn studie in Ricoeur verdiept. Met name zijn inspirerende uiteenzettingen van centrale thema's binnen de filosofie en Ricoeurs bijzondere positie daarin, zorgde ervoor dat ik zijn werk beter kon begrijpen. Ook moet ik hem bedanken voor het geduldige commentaar dat hij heeft geleverd op mijn tussenproducten die soms meer het proces weergaven dan enig product. Daarnaast verdient Arthur Dwarkasing ook veel lof voor de talloze uren die hij heeft besteed aan het redigeren van mijn tekst. Hoewel hij meerdere keren te kennen gaf dat sommige stukken amper te lezen waren, gaf hij niet op en ploeterde hij moedig verder. Zijn scherpe commentaar zorgde voor talloze taalwijzingen en zorgde voor een aanzienlijk beter eindresultaat. Ook wil ik Lenneke Post bedanken die mij hielp om mijn gedachten op een rij te zetten zodat het voor mij duidelijk werd wat ik nou precies wilde gaan onderzoeken en hoe ik mijn onderzoek het beste vorm kon geven. Tot slot ben ik dank verschuldigd aan mijn vriendin Tessa Aarden die al mijn filosofische overpeinzingen over het zelf, identiteit en getuigenis heeft moeten aanhoren. Hoewel ze duidelijk aangaf hier op sommige momenten eigenlijk weinig interesse in te hebben, kon ik niet anders dan getuigen van mijn nieuwe inzichten.

Erwin van de Bunt
Utrecht, 15-9-2021

Inhoud

Hoofdstuk 1: Inleiding	4
1.1 Probleemstelling.....	4
1.2 Vraagstelling	7
1.3 Doelstelling.....	8
1.4 Methode	8
1.5 Opbouw	8
1.6 Contextualisering van Ricoeurs denken	9
1.6.1 Ricoeurs pre-hermeneutisch subjectdenken	10
1.6.2 Ricoeurs hermeneutiek	12
1.6.3 Een filosoof van geloof	14
Hoofdstuk 2: Narratieve identiteitsvorming	16
2.1 Hermeneutiek van het zelf	16
2.2 Temporeel conflict tussen idem en ipse	19
2.3 Narratieve configuratie	23
2.4 Mimesis 1	25
2.5 Mimesis 2	25
2.6 Mimesis 3	28
2.7 Het levensverhaal	30
Hoofdstuk 3: Getuigenis	34
3.1 Getuigenis als taalhandeling	34
3.2 Het spreken over jezelf.....	36
3.3 Getuigenis via de ander	39
3.4 Eigenwaarde	43
3.5 Vertrouwen en argwaan.....	46
Hoofdstuk 4: Conclusie.....	50
4.1 Vertelling als narratieve getuigenis.....	50
4.2 Getuigenis en zingevingproblematiek	52
4.3 Ricoeurs betekenis voor de geestelijke verzorging	54
Samenvatting.....	58
Bibliografie	59

Hoofdstuk 1: Inleiding

1.1 Probleemstelling

Binnen de geestelijke verzorging heerst de opvatting dat de beroepsuitoefening bestaat uit een hermeneutische communicatieve praxis waarbij in gesprek met de ander gezocht kan worden naar betekenis binnen iemands levensverhaal. Het levensverhaal wordt ingezet als een methode om contingente ervaringen te kunnen plaatsen in iemands leven.¹ Daar lijkt behoefte aan te zijn als iemand een ingrijpende gebeurtenis meemaakt waarbij existentiële vragen aan de orde komen. De identiteit van iemand komt daarmee in het geding en theorieën over narratieve identiteit kunnen daarbij ondersteunen. Het narrativisme biedt een theoretisch model over narratieve identiteit waardoor het proces van identiteitsvorming en zingeving beter begrepen wordt. Narratieve identiteit gaat ervanuit dat mensen verhalen vertellen over zichzelf en dat dit vertellen helpt om hun identiteit vorm te geven.² Door het creëren van een verhaal plaatst een persoon de gebeurtenissen die zich voordoen in zijn leven in zijn eigen levensverhaal; iemand creëert zo structuur in zijn leven en brengt samenhang aan tussen verleden, heden en toekomst en de ultieme doelen die iemand nastreeft.³

Het vertellen van verhalen is belangrijk voor veel mensen en bestaat al sinds mensenheugenis. Vertellen lijkt een extra existentiële dimensie te krijgen voor mensen die ziek-zijn, omdat er zich veel veranderingen voordoen in iemands leven.⁴ Voor mensen kan het belangrijk zijn om te vertellen over hun ervaringen, wat hen overkomt, wat dit met hen doet, hoe ze hier mee omgaan en tegen welke problemen ze aanlopen. Het vertellen van een verhaal is een manier om ervaringen inzichtelijk te maken voor het zelf en anderen waarbij gebeurtenissen een plek krijgen in een verhaal dat gaat over het gehele bestaan.⁵ Het narratief nadenken over het eigen leven, kan een manier zijn om het eigen bestaan te interpreteren. Hiermee kan er betekenis worden toegekend aan bepaalde gebeurtenissen of kan juist blijken dat hier geen enkele zin aan te ontleen valt. Het narrativisme wordt vaak ingezet binnen de geestelijke verzorging omdat het mensen zou kunnen helpen om na te denken over hun eigen identiteit en zingeving. In veel theoretische achtergronden komt narratieve identiteit terug. Hier treffen we vaak beschrijvingen van hoe mensen narratief over zichzelf denken en vertellen. Menselijke ervaringen kunnen we aan de hand van narratieve praktijken beter begrijpen.⁶ Het narratief is namelijk niet alleen beschrijvend, maar door te vertellen wordt hiermee de menselijke ervaring ook vormgegeven.⁷

Bij het levensverhaal wordt vaak gesproken over het creëren van samenhang binnen een levensverhaal, omdat het op deze manier mogelijk is om zin te geven aan de eigen ervaringen. Hierbij wordt vaak gesproken over de configuratie van het levensverhaal. Dit wordt vaak gedaan aan de hand van de filosoof Paul Ricoeur met zijn theorie over mimesis: het leven wordt narratief

¹ Michael Scherer-Rath, "Narrative reconstruction as creative contingency," in *Religious Stories We Live By : Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*, ed. R. Ruud Ganzevoort, Maaik de Haardt, and Michael Scherer-Rath (Leiden: Brill, 2013), 136.

² Renske Kruizinga, "Het LISA-model: Gestructureerde gesprekken over ervaringen van contingentie en ultieme levensdoelen," *Psyche & Geloof* 26, no. 4 (2015), 215.

³ Kruizinga, "Het LISA-model: Gestructureerde gesprekken over ervaringen van contingentie en ultieme levensdoelen", 217.

⁴ Kruizinga, "Het LISA-model: Gestructureerde gesprekken over ervaringen van contingentie en ultieme levensdoelen", 217.

⁵ Mike Bury, "Illness narratives: fact or fiction?," *Sociology of Health & Illness* 23, no. 3 (2001), <https://doi.org/10.1111/1467-9566.00252>, 273.

⁶ Mark Muldoon, *Tricks of time : Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in search of time, self and meaning* (Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 2006), 10.

⁷ Muldoon, *Tricks of time : Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in search of time, self and meaning*, 10.

geïnterpreteerd en het levensverhaal is een imitatie van menselijk handelen.⁸ Hierdoor is iemand in staat het geheel van al zijn ervaringen bijeen te rapen in een levensverhaal en kan er betekenisvol gesproken worden over het bestaan. Zo beschrijft Kruizinga een levensverhaal als volgt: "Een verhaal maakt afzonderlijke gebeurtenissen tot een begrijpelijk geheel. Het creëert een samenhang waarbij verleden, heden en toekomst worden gekoppeld aan elkaar en aan de persoonlijke doelen die iemand nastreeft."⁹ Verschillende auteurs benadrukken dat dit kan zorgen voor orde en coherentie binnen een levensverhaal.¹⁰ Bij een verhaal waar deze coherentie ontbreekt, kan dit leiden tot "stagnatie in de ontwikkeling van de eigen identiteit".¹¹ Ook wordt er regelmatig gerefereerd naar de klinische psychologische praktijk waarin wordt gesteld dat het vinden van coherentie in het levensverhaal aangemoedigd moet worden omdat dit een positieve bijdrage kan leveren aan welzijn.¹²

Hoewel een narratieve benadering daarin kan ondersteunen, kan worden afgevraagd hoe dit zit met ervaringen van bijvoorbeeld ziek-zijn waarbij het alomtegenwoordige heden waarin pijn en lijden voorop lijken te staan. Narratieve benaderingen suggereren dat een patiënt door te vertellen grip kan krijgen op de chaos in zijn/haar leven.¹³ Dit idee heeft een zekere logica omdat een narratief een ordening kan aanbrengen. Bedenkingen zijn hier wel op zijn plaats.¹⁴ Allereerst is het de vraag of een ordening wel mogelijk is voor degene die lijdt en of een verhaal niet veel eerder incoherent blijft waarbij chaos en ambiguïteit de boventoon voeren. Daarnaast roept het nastreven van coherentie de vraag op of een narratieve benadering recht doet aan de ervaring van degene die lijdt. Zo wordt gesteld dat binnen een 'gebroken verhaal', waarbij incoherentie en instabiliteit voorop staat, gezocht kan worden naar betekenis van degene die het verhaal vertelt en leiden tot een opening voor een mogelijke transformatie.¹⁵ Dit is een mooi streven, maar zal lang niet altijd tot de mogelijkheden behoren. Mensen die lijden kunnen zich soms afsluiten van hun omgeving en omhullen met stilte door het zwijgen ertoe te doen.¹⁶ Lijden kan er ook voor zorgen dat ervaringen niet lijken te stroken

⁸ Iris Hartog et al., "Narrative meaning making and integration: Toward a better understanding of the way falling ill influences quality of life," *Journal of health psychology* 25, no. 6 (2020), 740.

⁹ Michael Scherer-Rath, "Ervaring van contingentie en spirituele zorg," *Psyche & Geloof* 24, 3 (2013), <http://hdl.handle.net/2066/119798>, 185. Hartog et al., "Narrative meaning making and integration: Toward a better understanding of the way falling ill influences quality of life", 746-748. Kruizinga, "Het LISA-model: Gestructureerde gesprekken over ervaringen van contingentie en ultieme levensdoelen", 216-219.

¹⁰ Hartog et al., "Narrative meaning making and integration: Toward a better understanding of the way falling ill influences quality of life", 740. Rondom dit configurerende aspect is echter ook veel discussie. Zo vraagt de filosoof Galen Strawson zich af of het denken over het zelf alleen betekenisvol kan zijn als een individu hierover narrativistisch nadenkt. Hij beargumenteert dat deze samenhang niet onontbeerlijk is en dat iemand zichzelf ook prima episodisch kan begrijpen en dat een diachronisch zelfbegrip niet nodig is om zin te geven aan het bestaan. Zie Galen Strawson, "Against Narrativity," *Ratio* 17, no. 4 (2004), <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2004.00264.x>

¹¹ Kruizinga, "Het LISA-model: Gestructureerde gesprekken over ervaringen van contingentie en ultieme levensdoelen", 217.

¹² Dan McAdams, "The Problem of Narrative Coherence," *Journal of Constructivist Psychology* 19, no. 2 (2006), 117.

¹³ S. Wasson, "Before narrative: episodic reading and representations of chronic pain," *Medical humanities* 44, no. 2 (2018), <https://doi.org/10.1136/medhum-2017-011223>, 107.

¹⁴ Deze ordening is met name complex doordat het zelf zowel een zekere mate van continuïteit als discontinuïteit kent. Het zelf blijft op een bepaalde manier hetzelfde, maar is ook continu aan verandering onderhevig in de loop van iemands leven. Een narratief zoekt naar een interne structuur zodat het idee dat een zelf hetzelfde blijft terwijl het tegelijkertijd ook verandert, gevat kan worden in een coherent verhaal. Zie McAdams, "The Problem of Narrative Coherence", 115.

¹⁵ Wasson, "Before narrative: episodic reading and representations of chronic pain", 107.

¹⁶ Wasson, "Before narrative: episodic reading and representations of chronic pain", 107.

met enig bekend narratief dat ze ooit tot zich hebben genomen. Hun ervaringen lijken zich buiten bekende verhaalstructuren te plaatsen en dusdanig ontwrichtend te zijn dat dit moeilijk in een verhaal te plaatsen is. Een alternatief hiervoor is om niet te zoeken naar een overkoepelend verhaal, maar om in te gaan op wat zich in het heden voordoet.¹⁷ Het is de vraag of we dan nog kunnen spreken van een narratieve benadering.¹⁸

Daar waar het zingevingproces soms stopt bij lijdende mensen, ziet de geestelijke verzorging een taak voor zichzelf weggelegd. Het narrativisme biedt hierbij inzichten ter ondersteuning van deze begeleiding. Zo is er het inzicht dat het narrativisme kan helpen bij het plaatsen van contingente gebeurtenissen in iemands leven door weer ordening aan te brengen. Dit is ruimschoots onderzocht.¹⁹ Daarnaast laat het narrativisme zien dat identiteitsvorming plaatsvindt aan de hand van concrete vertellingen. Binnen Ricoeurs denken zien we dit terugkomen bij zijn bestudering van het fenomeen getuigenis. Een getuigenis is bij Ricoeur het vertrouwensvolle antwoord dat iemand geeft op de vraag wie hij is. De samenhang tussen narratieve identiteitsvorming en getuigenis is binnen de context van de geestelijke verzorging echter weinig onderzocht, terwijl deze samenhang belangrijk is binnen Ricoeurs filosofie.²⁰ Vooral het fenomeen getuigenis is hierbij onderbelicht. Voor Ricoeur is deze getuigenis een fragiele manier om te spreken over het zelf, omdat het altijd omgeven is met argwaan die de geloofwaardigheid van een particulier verhaal betwist. Het aanvullen van de bestudering van narratieve identiteitsvorming met het fenomeen getuigenis, brengt daarmee een ander perspectief op het levensverhaal. Een perspectief dat niet alleen gericht is op de conceptualisatie van het narratief, maar ook op de toepassing daarvan in het licht van het vertrouwen en argwaan die gepaard gaat met identiteitsuitspraken en zingevingsproblematiek.

Deze toepassing brengt ons dicht bij de praktijk van de geestelijke verzorging. Het levensverhaal is in eerste instantie een verhaal dat verteld dient te worden. Door een vertelling kunnen ervaringen ook anders geïnterpreteerd worden waardoor iemand zijn eigen leven anders gaat begrijpen. Hier ziet de beroepstandaard van de VGVZ een rol weggelegd voor de geestelijk

¹⁷ Wasson, "Before narrative: episodic reading and representations of chronic pain", 108. De presentietheorie van Andries Baart vertoont hiermee veel kenmerken.

¹⁸ Narratieve benaderingen zijn overigens niet onomstreden. Er is een duidelijke kritiek op de vermeende onduidelijkheid van narratieve benaderingen en over de vraag wat ze nou precies toevoegen als we nadenken over het zelf. De vraag die critici van narratieve identiteit zich stellen is waarom een identiteit narratief van aard dient te zijn. Zo beweert Lemarque dat voordat er narratief wordt nagedacht er namelijk al een zelf aanwezig is waar vaak aan wordt voorbijgegaan. Zie Peter Lamarque, "On Not Expecting Too Much from Narrative," *Mind & Language* 19, no. 4 (2004), <https://doi.org/10.1111/j.0268-1064.2004.00265.x>, 405. Voor Koster geldt hetzelfde. Naar zijn idee is er ook al een belichaamd zelfbewustzijn waarbij een zelf het zijn-in-de-wereld al wordt ervaren voordat taal wordt uitgesproken. Het zelf is al. Een verhaal waarin een zelf zich begrijpt in relatie tot het verleden en mogelijk de toekomst, is dan helemaal niet nodig. Een zelf begrijpt zich ook zonder dit verhaal in het heden dat hij ervaart. Zie Allan Koster, "Personal History, beyond Narrative: An Embodied Perspective," *Journal of Phenomenological Psychology* 48, no. 2 (2017), <https://doi.org/10.1163/15691624-12341327>, 183.

¹⁹ Zie onder meer: Kruizinga, "Het LISA-model: Gestructureerde gesprekken over ervaringen van contingentie en ultieme levensdoelen"; Scherer-Rath, "Narrative reconstruction as creative contingency"; R. Ganzevoort and J. Visser, *Zorg voor het verhaal* ([S.l.]: Meinema); Job Smit, *Antwoord geven op het leven zelf* (Delft: Uitgeverij Eburon, 2015).

²⁰ Een positieve uitzondering hierop is: Lenneke Post, "Van 'Wie ben ik?' naar 'Hier ben ik!': Schrijven van de spirituele autobiografie bij de existentiële zoektocht bij kanker," *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 20: 86 (2017). Van der Heiden noemt ook tot narratieve identiteitsvorming ruimschoots onderzocht is binnen de geesteswetenschappen, maar dat het onderzoek naar het belang van Ricoeurs idee van getuigenis pas veel later de aandacht heeft gekregen. Zie Gert-Jan Van der Heiden, "On the way to attestation: Trust and suspicion in Ricoeur's hermeneutics," *International Journal of Philosophy and Theology* 75, no. 2 (2014), <https://doi.org/10.1080/21692327.2014.942350>, 130.

verzorger die een begeleider is op gebied van mensen bij levenscrises, waarbij door middel van gesprekken aansluiting wordt gezocht bij iemands levensverhaal.²¹ Het luisteren naar levensverhalen is daarmee een belangrijk aspect binnen de praktijk van de geestelijke verzorging.²² Mensen vertellen over zichzelf en laten daarmee zien wie ze zijn. Een vertelling is tegelijkertijd ook kwetsbaar. Iemand laat zien wie hij is en in deze vertelling verbindt iemand zich met zijn eigen verhaal. Iemand vertelt hoe hij tegen zijn eigen ervaringen aankijkt en stelt zich open voor mogelijke argwaan van de ander die dit verhaal in twijfel kan trekken. Het hele bestaan van het zelf staat hiermee op het spel.²³ Iemand gelooft je verhaal en erkent daarmee jouw ervaringen en hoe je naar je eigen bestaan kijkt. Als je verhaal niet geloofd wordt, dan komt de manier waarop je naar jezelf kijkt en hoe je jouw bestaan zin geeft ter discussie te staan. Vanuit de geestelijke verzorging zouden we kunnen zeggen dat het hier gaat om een wisselwerking tussen verteller en luisteraar waarin de hoop bestaat dat deze beide aspecten bij elkaar komen.²⁴ Voor Ricoeur is een getuigenis het antwoord dat iemand geeft op de vraag wie hij is en een getuigenis veronderstelt daarmee ook een vraagsteller. Voor de geestelijke verzorging is het interessant om na te gaan welke plek getuigenis inneemt als de plek van de vertelling. Dit kan inzicht geven in de manier waarop narratieve identiteitsvorming kan worden ingezet en welke rol een geestelijk verzorger hierbij zou kunnen vervullen.

Binnen de geestelijke verzorging zijn er diverse theoretische beschrijvingen over narrativiteit. Hierbij worden veel verschillende auteurs aangehaald waaronder Paul Ricoeur, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre en Marya Schechtman. Tussen deze auteurs zijn veel overeenkomsten te vinden in hun denken over narrativiteit en tegelijkertijd ook veel verschillen waardoor het lastig is om ze als een stroming te bestuderen. Deze studie zal zich daarom richten op een denker: Paul Ricoeur. Er zijn drie redenen om voor deze filosoof te kiezen. Ten eerste: Ricoeur is een veelgenoemde naam binnen theoretische besprekingen van narratieve identiteit binnen de geestelijke verzorging. Ten tweede schrijft Ricoeur een centrale rol toe aan getuigenis als het gaat om narratieve identiteit. De plaats van de vertelling heeft hierbij duidelijk zijn interesse, wat zijn filosofie interessant maakt voor de praktijk van de geestelijke verzorging. Ten slotte kent zijn werk een sterke antropologische en existentiële insteek waarbij hij de mogelijkheden verkend voor mensen om te kijken hoe ze een zinvol leven kunnen leiden. Zijn insteek met de nadruk op hoe de mens zin kan geven aan het bestaan, maakt zijn filosofie interessant voor de context van de geestelijke verzorging omdat de vraag naar identiteit ook refereert aan de vraag naar zingeving.

1.2 Vraagstelling

Deze studie zal Ricoeurs theorie van narratieve identiteit nader onderzoeken. Dit zal onderzocht worden in relatie tot zijn denken tot het fenomeen getuigenis. Om de achterliggende vragen die gesteld zijn in de probleemstelling te beantwoorden zal de volgende vraag centraal staan: Hoe kunnen we vanuit Ricoeurs denken de verhouding zien tussen getuigenis en narratieve identiteitsvorming? Hiermee kan onderzocht worden in welke mate het narratief mogelijkheden biedt tot betekenisgeving.

²¹ "Beroepstandaard VGVZ 2015," <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/07/Beroepsstandaard-2015.pdf>, 7.

²² Dit is hier ook ruimschoots de aandacht voor binnen de geestelijke verzorging. Zie bijvoorbeeld: Ganzevoort and Visser, *Zorg voor het verhaal*; Ton Jorna, *Echte woorden: Authenticiteit in de geestelijke begeleiding* (Amsterdam: Uitgeverij SWP Amsterdam, 2008); Smit, *Antwoord geven op het leven zelf*.

²³ Sebastian Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur" (Doctor of Philosophy Marquette University, 2010), 11

²⁴ Jorna, *Echte woorden: Authenticiteit in de geestelijke begeleiding*, 82.

1.3 Doelstelling

Door het beantwoorden van de bovenstaande vraag hoopt deze studie inzicht te krijgen in Ricoeurs theorie over narratieve identiteit ten opzichte van het fenomeen getuigenis. Hierdoor kan er gekeken worden hoe belangrijk het daadwerkelijke vertellen van het levensverhaal is bij identiteitsvorming. Het doel is om hiermee ook de rol van vertrouwen en argwaan te onderzoeken in relatie tot narratieve identiteit en zingevingsproblematiek. Hiermee hoopt deze studie ook duidelijk te krijgen wat de betekenis van Ricoeurs denken over getuigenis en narratieve identiteit kan zijn voor de context van de geestelijke verzorging.

1.4 Methode

Als startpunt dient Ricoeurs boek *Soi-même comme un autre* dat in 1990 verscheen. In dit boek zet hij zijn theorie over narratieve identiteit het uitvoerigst uiteen. Hierin refereert hij ook naar zijn eerdere boeken *Temps et récit* dat verscheen in drie delen waarbij hij zijn theorie over het narratief uiteenzet. Ook verwijst hij naar zijn boek *La métaphore vive* waarbij hij aangeeft dat metaforisch denken gerelateerd is aan het narratieve denken. Deze boeken horen naar zijn idee duidelijk bij elkaar en vanuit deze samenhangende context kunnen we zijn ideeën over narratieve identiteit ook beter begrijpen. Waar hij refereert aan specifieke passages uit deze boeken zullen deze worden meegenomen in deze studie. Daarnaast zullen een aantal losse artikelen van Ricoeur gebruikt worden waarin hij nader ingaat op onderwerpen die gerelateerd zijn aan zijn ideeën over narratieve identiteit. Naast Ricoeurs eigen werk zal secundaire literatuur over zijn werk deel uitmaken van deze studie om zo verschillende interpretaties te vergelijken en zijn werk beter te kunnen duiden.

Gezien de grote hoeveelheid van Ricoeurs werk over narratieve identiteit en de ideeën die daaraan gekoppeld zijn, zijn er voor deze studie keuzes gemaakt ter afbakening van het onderzoek. Met name Ricoeurs toepassing van het begrip 'narratief' bestrijkt een zeer groot gebied. Zo omvat zijn denken hierover onder meer ook het domein van de geschiedschrijving, de bestudering van het narratief binnen de geesteswetenschappen en de rol van ethiek. Deze punten zullen niet uitvoerig de aandacht krijgen en slechts zijdelings de revue passeren. Het narratief zal vooral bestudeerd worden in relatie tot identiteitsvorming. Ook heeft Ricoeur in zijn latere werk veel geschreven over getuigenis in relatie tot herinnering, geschiedschrijving en vergeten. Getuigenis zal hier bestudeerd worden binnen de context van narratieve identiteitsvorming.

1.5 Opbouw

De studie is als volgt opgebouwd: In hoofdstuk 2 zal gekeken worden naar de relatie binnen Ricoeurs denken tussen zijn ideeën over het zelf en narratieve identiteit. Achtereenvolgens zal er gekeken worden naar het zelf, het narratief en de rol van het narratief bij het articuleren van een identiteit. Centraal staat hierbij het idee dat het narratief een ordenende rol kan vervullen in relatie tot tijd. Deze configurerende rol van het narratief is voor Ricoeur een leidraad om na te denken over identiteit. Hier zal onderzocht worden hoe dit zich verhoudt tot twee elementen van identiteit die Ricoeur onderscheidt als *idem-* en *ipse-*identiteit. Deze elementen hebben ook een relatie met temporele belevingen die kunnen leiden tot een temporeel conflict. We zullen kijken hoe het narratief een weerwoord kan vormen op dit conflict aan de hand van een narratieve constellatie. We zullen hier ook kijken hoe fictie kan helpen bij de formeren van identiteit.

In hoofdstuk 3 zal worden gekeken naar het fenomeen getuigenis. Voor een getuigenis is het nodig dat iemand bij zichzelf te rade gaat wie hij is voordat hij kan beweren dat hij een 'ik' is. Dit vormt tegelijkertijd de kern van Ricoeurs denken over het zelf en brengt ook een moeilijkheid met zich mee. Een zelf kan zichzelf niet volledig kennen en zal volgens Ricoeur altijd via een omweg tot

zelfkennis moeten komen. De ander speelt een grote rol binnen iemands concept van iemands identiteit. Dit leidt tot Ricoeurs idee van *jezelf als een ander*. Door het onderzoeken van deze relatie van de ander tot het zelf, kan ook duidelijker worden welke rol de (concrete) ander speelt bij getuigenis. Deze getuigenis is belangrijk omdat iemand hiermee in staat is om een antwoord te geven op de vraag naar identiteit. Getuigen is echter ook omringd met allerlei twijfel en argwaan die het moeilijker maken voor iemand om over zijn eigen identiteit te spreken.

Hoofdstuk 4 bevat de conclusie en zal trachten de inzichten van de bovenstaande hoofdstukken samen te voegen. De verhouding tussen narratieve identiteitsvorming en getuigenis zal hier onderzocht worden. Hierbij wordt ook de context van de geestelijke verzorging als praktijk van 'concrete getuigenissen' meegenomen. De plek van de vertelling, en het luisteren naar deze vertelling, kan hiermee worden onderzocht in het licht van de manieren waarop narratieve identiteit van meerwaarde kan zijn bij het construeren van een levensverhaal.

Alvorens deze analyse in te duiken zal eerst worden ingegaan op de context van Ricoeurs denken over narratieve identiteit binnen zijn eigen werk en binnen de filosofie. Zijn denken is voor deze studie te omvangrijk om volledig te analyseren. Toch zijn de werken die hij voorafgaand aan het boek *Soi-même comme un autre* heeft geschreven van belang voor deze studie. Hij borduurt voort op eerdere filosofische inzichten in zijn theorie over narratieve identiteit waar hij soms impliciet en expliciet naar terugverwijst.

1.6 Contextualisering van Ricoeurs denken

Paul Ricoeur (1913-2005) heeft een omvangrijk oeuvre nagelaten over veel onderwerpen en zijn denken omvat tal van disciplines. Zo heeft hij onder meer existentialistische, fenomenologische en hermeneutische analyses uitgevoerd die belangrijke thema's behandelen binnen psychotherapie, psychoanalyse, geschiedschrijving, linguïstiek, literatuur, politiek, recht, ethiek, theologie en wetenschap. Zijn veelzijdigheid maakt het lastig om Ricoeurs denken samen te vatten of om er een eenduidig thema uit te halen. Simms tracht Ricoeurs oeuvre te typeren door te noemen dat Ricoeurs werk altijd een verband heeft met het ethisch goede en dat hij altijd waarden die van belang zijn voor religie en sociale rechtvaardigheid verdedigt.²⁵ Muldoons idee van Ricoeurs centrale thematiek ligt in het verlengde hiervan, maar Muldoon legt een andere nadruk. Volgens Muldoon heeft Ricoeur zich toegewijd aan het blootleggen van de grenzen van de menselijke mogelijkheden en hoe iemand binnen deze grenzen kan handelen en verantwoordelijkheid kan nemen.²⁶

Ook methodisch is het lastig om zijn gehele oeuvre te duiden. Zo maakt hij gebruik van linguïstische analyse om de relatie te verkennen tussen bewustzijn en taal. Hij gebruikt ook methodische dialectiek waarbij hij twee ogenschijnlijke concepten en fenomenen tegenover elkaar zet en met elkaar in gesprek laat gaan. Binnen zijn werk maakt hij vaak gebruik van meerdere benaderingen en zet hij die tegenover elkaar om verschillen en overeenkomsten te vinden waarbij er spanningen ontstaan.²⁷ Hij maakt hierbij vaak gebruik van ideeën van anderen en kijkt tot in hoeverre hij deze ideeën kan volgen en waar er een verschil ontstaat met zijn denken. Het contrasteren tussen verschillende ideeën en benaderingen kan dan leiden tot een synthese, maar veel vaker ook tot een aporie die dan weer mogelijk doordacht kan worden met een andere benadering.

²⁵ Karl Simms, *Paul Ricoeur*, ed. Robert Eaglestone, Routledge critical thinkers: essential guides for literary studies, (New York: Taylor & Francis Group, 2003), 1.

²⁶ Muldoon, *Tricks of time : Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in search of time, self and meaning*, 184.

²⁷ Alison Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, Continuum studies in continental philosophy., (London: Continuum, 2009), 126-127.

1.6.1 Ricoeurs pre-hermeneutisch subjectdenken

Het boek *Soi-même comme un autre* kan worden gezien als een samenvatting van zijn subjectdenken tot dan toe, maar voor deze publicatie komt een onderzoek naar het zelf ook uitgebreid aan bod in Ricoeurs oeuvre. Het is relevant om hierbij stil te staan, omdat zijn filosofie wordt gekenmerkt als accumulatief, in de zin dat hij voortbordurt op ideeën die hij eerder had.²⁸ Hij onderzoekt het zelf op verschillende wijzen en veel van zijn werk voor *Soi-même comme un autre* staat in verband met de vraag 'wie ben ik?'. Zijn vroegere werk wordt vaak beschreven als een periode van pre-hermeneutische existentiële fenomenologie dat in contrast staat met zijn latere hermeneutische wending.²⁹ Dit onderscheid geeft een goed beeld van de benaderingen en thema's die hij centraal stelde in zijn werk en hoe hij deze later anders heeft benaderd.

In zijn eerdere werk onderzoekt hij het object-subjectdualisme dat ontstond met Descartes en behandelt hij denkers zoals Hume, Kant, Hegel, Husserl en Heidegger. Hij concentreert zich daarbij op de plek tussen het subject en object waar het bewustzijn gelokaliseerd kan worden in de vorm van het denken.³⁰ De fenomenologische aanpak die Husserl voorschrijft, wekt Ricoeurs interesse omdat perceptie en het denken hierover hem in staat stelt om subjectiviteit te doordenken.³¹ Ricoeur slaat hier een ander pad in dan Husserls transcendentale fenomenologie van bewustzijn en richt zich op een fenomenologie van menselijke handeling.³² Husserl houdt naar zijn idee te weinig rekening met het lichaam waarin de geest zetelt en benoemt te weinig de invloed van het verlangen, het lichamelijke, de passies en het onvrijwillige.³³ Husserls subject was in de ogen van Ricoeur het ultieme individu zoals ieder ander en hierdoor mist dit individu voor hem individualiteit. Met name mist dit subject een dimensie van intersubjectiviteit dat ook getuigt van empathie.³⁴ Vanuit deze gedachte zoekt Ricoeur naar de subjectiviteit van de mens. Hij kenmerkt dit als een lastige of zelfs onmogelijke opgave omdat een directe relatie met het zelf plaatsvindt in het bewustzijn. Deze directe relatie van het zelf tot het zelf is erg complex. Dit kan dan ook niet leiden tot zelfbegrip volgens Ricoeur.³⁵

In zijn boek *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité I. L'homme faillible* (1960) signaleert hij spanningsvelden in de fenomenologie en stuit hij op de grenzen daarvan. In dit boek onderzoekt hij waarom het zo lastig is om een mens te zijn. Dit heeft volgens hem te maken met dat een ieder van ons altijd in strijd is met zichzelf: er is een disfunctionele relatie tussen onze echte levens en onze verlangens.³⁶ We hebben dromen en we zitten vast in onze lichamen. Het richten op perceptie en pure reflectie zoals Husserl deed, schiet volgens Ricoeur daarmee tekort. Deze verlangens zijn niet alleen zuiver gericht op het goede, maar Nietzsche laat, zo merkt Ricoeur op, ook de schaduwzijde daarvan zien. Dit brengt Ricoeur naar het idee dat er ook fouten gemaakt kunnen worden en leidt ertoe dat hij het kwaad meer wil analyseren.

²⁸ Simms, *Paul Ricoeur*, 5.

²⁹ Ricoeur gaf in een artikel in 1973 ook zelf aan dat zijn interesse meer uitgaat naar de hermeneutiek en wat het verschil is ten opzichte van zijn vorige benaderingen: Paul Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language," *Philosophy Today* 17, no. 2 (1973), <https://doi.org/10.5840/philtoday197317230>.

³⁰ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 13.

³¹ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 13.

³² Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 14.

³³ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 14.

³⁴ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 16.

³⁵ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 17.

³⁶ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 30.

Het kwaad bestudeert hij in het boek dat hierop een vervolg is en onderdeel uitmaakt van dezelfde reeks *Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité II. La symbolique du mal* (1960). Het kwaad kan naar zijn idee alleen bestudeerd worden in relatie tot woorden zoals bezoedeling, zonde, schuld. Het idee van het kwaad wordt gemedieerd door representaties en daarvoor is een bestudering van de werking van taal nodig volgens Ricoeur.³⁷ Hierbij is hij sterk beïnvloed door godsdienstfenomenologen zoals Van der Leeuw, Leenhardt en Éliade die symbolen en mythes zien als expressies van dat wat al ervaren wordt.³⁸ Ervaringen gaan vooraf aan de talige formulering ervan. Mythologie kan een tegengif bieden, al is het maar tijdelijk, tegen wat de mens dagelijks ervaart als gescheidenheid met de kosmos.³⁹ Deze mythes vertellen het verhaal van een worsteling met krachten van eenheid en chaos en de mens die verblind raakt door deze vijandige machten.⁴⁰ Dit leidt tot een ervaring van schuld dat in religieuze termen het verhaal van de erfzonde vertelt. Een analyse van symbolen is nodig om dichterbij deze schuldervaring te komen. Dit brengt hem tot de volgende uitspraak: 'Het symbool geeft te denken' waarmee hij zijn idee van de tweede naïviteit naar voren brengt. Dit staat in contrast met een eerste naïviteit dat symbolen klakkeloos voor waar aanneemt. De tweede naïviteit onderscheidt zich hiervan doordat het een kritische bestudering van symbolen integreert. Alleen dan kunnen symbolen alsnog van waarde zijn. Symbolen moeten daarom niet in het afvoerputje belanden; ze hebben nog wel wat te vertellen en ze bevatten waarheden over het menselijke bestaan en de menselijke ervaring.⁴¹ Zo kan een betekenis die verloren is gegaan in de moderne tijd weer naar boven komen. Volgens Ricoeurs overtuiging kan dit leiden tot een herstel van het heilige.⁴² Hij zet deze ideeën uiteen aan het einde van *La symbolique du mal* en schetst zijn ideeën voor het vervolg, deel 3 van de reeks. Dit deel is uiteindelijk niet verschenen. Vandermeersch schrijft dit toe aan Ricoeurs ontmoeting met Lacan; Ricoeur kwam hierdoor tot het besef dat zijn symboolbegrip gedateerd was.⁴³ Ricoeur raakte ervan overtuigd dat je symbolen niet uit hun context kan trekken om er oerervaringen uit te destilleren, maar dat je symbolen moet bestuderen binnen de culturele context van de mythe zelf. Alleen daar heeft het betekenis volgens het structuralisme. Dit inzicht van het structuralisme kwam via Lacan tot Ricoeur en zette hem ertoe dat hij op andere manieren naar taal en de werking van betekenis wilde kijken.

Het onderzoek naar de werking van de taal zal uiteindelijk leiden tot de verdere uitwerking van zijn hermeneutische theorie waar hij telkens meer zijn aandacht naar verlegt. Een belangrijke stap in het uitwerken van deze hermeneutiek vond hij bij de bestudering van Freuds werk rondom thema's zoals verlangen, het kwaad en religieuze schuld. Deze thema's waren ook al onderwerp van zijn vorige studie *La symbolique du mal*.⁴⁴ Het ontrafelen van mythologische taal bleek geen eenvoudige opgave omdat de ontdekkingen vanuit deze taal niet direct in duidelijke concepten konden worden geplaatst. Psychoanalyse bood een manier om de geheime betekenis van symbolen te bestuderen.⁴⁵ Freuds theorieën bevatten argwaan en scepticisme die een tegenwicht kunnen

³⁷ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 34.

³⁸ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 35.

³⁹ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 35.

⁴⁰ Patrick Vandermeersch, "The Failure of Second Naivete. Some Landmarks in the French Psychology of Religion," in *Aspects in Context. Studies in the History of Psychology of Religion*, ed. J.A. Belzen (Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 2000), 269.

⁴¹ Simms, *Paul Ricoeur*, 32.

⁴² Vandermeersch, "The Failure of Second Naivete. Some Landmarks in the French Psychology of Religion", 254.

⁴³ Vandermeersch, "The Failure of Second Naivete. Some Landmarks in the French Psychology of Religion", 262.

⁴⁴ Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language", 91.

⁴⁵ Vandermeersch, "The Failure of Second Naivete. Some Landmarks in the French Psychology of Religion", 253.

bieden ten opzichte van Ricoeurs verouderde naïeve symboolinterpretatie; Freud laat zien dat zelfbedrog en verhulling ook normaal zijn.⁴⁶

In dit kader doet Ricoeur een aantal belangrijke inzichten op over het zelf in het boek *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965). Hij beschrijft dat psychoanalyse net zo goed als fenomenologie de illusie doorboort dat directe zelfkennis kan worden opgediept.⁴⁷ Dit versterkt zijn eigen idee dat het zelf geen directe toegang tot zichzelf heeft, in dit geval omdat het bewustzijn ook beïnvloed wordt door het onbewuste. Freuds denken biedt in zijn ogen een vruchtbare, argwanende methode om gedateerde manieren van kijken te ontmaskeren.⁴⁸ Het determinisme van Freud moet daarbij volgens Ricoeur wel worden afgewezen omdat ze op haar eigen manier ook star wordt. Vanuit de psychoanalyse werd de claim gemaakt dat symbolen geïnterpreteerd konden worden, maar in Ricoeurs ogen was dit alleen maar een reductie van interpretatie.⁴⁹ Symbolen kunnen verklaard worden als onbewuste representaties en verstoorde expressies van de relatie tussen libidinale impulsen en de onderdrukkende structuur van het superego.⁵⁰ Deze psychoanalytische verklaring begon hij te zien als een vorm van argwaan die wijzend naar de absentie van betekenis van symbolen, wat hij ook gereflecteerd zag in het werk van onder andere Nietzsche en Marx. Dit maakte dat hij hermeneutiek begon te zien als het strijdtonel tussen de (in zijn ogen) beperkte verklaring van symbolen en het mogelijke ophalen van een 'originale' betekenis van symbolen.⁵¹ Beide sporen zijn voor hem uiteindelijk niet sluitend en dat zet hem ertoe dat hij zijn eigen hermeneutiek verder gaat uitwerken.

1.6.2 Ricoeurs hermeneutiek

In zijn werk daarna wordt de rol van taal steeds belangrijker in zijn denken. Dit wordt soms aangeduid als de linguïstische of hermeneutische wending in zijn denken. Deze hermeneutische insteek vormt daarbij een aanvulling op zijn fenomenologische aanpak die een rol zal blijven spelen in zijn werk. Hij ontwikkelt daarbij steeds nadrukkelijker een eigen hermeneutische theorie. Hoe interpretatie plaatsvindt en hoe betekenisgeving tot stand komt, krijgen een prominente plek in zijn werk. Ook onderzoekt hij de werking van metafoor en narratief. Tegen deze achtergrond komen uiteindelijk zijn ideeën over narratieve identiteit naar voren.

Betekenisgeving is bij Ricoeur een proces dat niet ophoudt en telkens weer lijkt uit te komen bij hetzelfde begin- en eindpunt. Ricoeur analyseert dit circulaire karakter van de interpretatie aan de hand van de hermeneutische cirkel.⁵² Deze cirkel illustreert dat het begrip van het menselijk bestaan afhankelijk is van het begrip dat we al hebben van de wereld. Voordat we ons bestaan een betekenis geven, begrijpen we deze betekenis ook al en hebben we begrepen dat dit een interpretatie is. Ricoeur maakt een onderscheid tussen Heideggers opvatting hierover als 'de korte weg' en zijn eigen opvatting van 'de lange weg' om tot een hermeneutiek van verstaan (*verstehen*) te komen.⁵³ Beide filosofen hebben hetzelfde doel namelijk het begrijpen van het zijn van het zelf, maar bereiken dit

⁴⁶ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 81.

⁴⁷ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 56.

⁴⁸ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 56.

⁴⁹ Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language", 92.

⁵⁰ Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language", 92.

⁵¹ Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language", 92.

⁵² Simms, *Paul Ricoeur*, 37. Deze cirkel wordt door Heidegger aangekaart als een probleem in diens boek *Sein und Zeit* (1927).

⁵³ Gert-Jan Van der Heiden, "Announcement, attestation, and equivocity: Ricoeur's hermeneutic ontology between Heidegger and Derrida," *American Catholic Philosophical Quarterly* 85, no. 3 (2011), <https://doi.org/10.5840/acpq201185328>, 420.

doel op een andere manier. Heidegger begint met het uiteenzetten van zijn ontologie, maar doet dit volgens Ricoeur veel te snel. Van der Heiden wijst erop dat de omweg die Ricoeur voorstelt eerst het pad van de epistemologie bewandeld.⁵⁴ Via deze omweg wordt duidelijk dat het bestaan leidt tot veelzijdige en inherent conflicterende interpretaties die onmogelijk gevat kunnen worden in een eenvormig geheel van zijn.⁵⁵ De taak om deze ontologie te voltooien kent daarom geen eindpunt, maar is een voortdurend proces.⁵⁶ Ricoeur ziet deze cirkel als iets positiefs, als een levende en stimulerende cirkel waaruit nieuwe betekenis kan ontstaan.⁵⁷ Vanuit verschillende interpretaties kan er een gesprek ontstaan dat kan leiden tot nieuw betekenisvol inzicht. Scott-Baumann stelt dat dit voor Ricoeur ook erg verbonden is met het idee dat het leven waardevol is: het leven heeft betekenis en is de moeite waard om ontdekt te worden.⁵⁸

Opvallend is dat hij zich met zijn linguïstische wending duidelijk positioneert ten opzichte van het zogenaamde structuralisme dat zich ook bezig hield met de werking van taal en dat in de jaren '60 en '70 populair was binnen de filosofie.⁵⁹ Zijn denken over het subject, handelen, ethiek en betekenis vallen op bepaalde punten uit de toon vergeleken met contemporaine denkers zoals de structuralistische denkers Lévi-Strauss en Lacan en poststructuralistische denkers zoals Deleuze, Barthes, Derrida en Foucault.⁶⁰ Soms wordt hij nadrukkelijk tegenover deze denkers geplaatst omdat ze verschillen op bepaalde punten, maar soms wordt ook geopperd dat Ricoeur zelf als een post-structuralist kan worden aangemerkt.⁶¹ Opvallend is ook dat bovengenoemde denkers niet geheel buiten beschouwing blijven, maar dat Ricoeur zich ook niet nadrukkelijk mengt in postmoderne debatten en dat hij in zijn werk niet uitvoerig een dialoog aangaat met deze denkers.⁶²

Toch heeft het structuralisme wel waarde voor Ricoeur. Structurele linguïstische analyses zijn voor hem een integraal onderdeel van hermeneutiek. Ze tonen aan dat er ook een betekenis uit een tekst kan worden gehaald die afhankelijk is van de onderlinge relatie tussen de woorden binnen een tekst. Een interpretatie van een tekst dient daarom te beginnen bij de tekst zelf.⁶³ Het structuralisme ziet taal als een systeem dat niet ligt in het bewustzijn van het subject, maar op een lager niveau, namelijk dat van een structureel onderbewustzijn.⁶⁴ Hoewel Ricoeur deze radicale opvatting over taal niet deelt, beseft hij wel dat een tekst een eigen structuur heeft waarin onderlinge betekenisverwijzingen zijn. Betekenis kan verloren gaan als de structurele context van de tekst niet

⁵⁴ Van der Heiden, "Announcement, attestation, and equivocity: Ricoeur's hermeneutic ontology between Heidegger and Derrida", 420.

⁵⁵ Van der Heiden, "Announcement, attestation, and equivocity: Ricoeur's hermeneutic ontology between Heidegger and Derrida", 420.

⁵⁶ Voor Heidegger is het daarentegen van belang om deze cirkel toch te doorgronden. De cirkel dient niet gedegradeerd te worden tot een wreedheid (*vitiosum*) en deze cirkel hoeft ook niet getolereerd te worden. Martin Heidegger, *Being and time*, trans. Joan Stambaugh and Dennis J. Schmidt, SUNY series in contemporary continental philosophy, (Albany, NY: State University of New York Press, 2010), 153.

⁵⁷ Simms, *Paul Ricoeur*, 38.

⁵⁸ Alison Scott-Baumann, "Text as action, action as text? Ricoeur, λόγος and the affirmative search for meaning in the 'universe of discourse'," *Discourse Studies* 13, no. 5 (2011), 598.

⁵⁹ Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language", 92.

⁶⁰ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 154. Het dient te worden opgemerkt dat over het label (post-)structuralisme veel discussie is en dat het begrip voornamelijk retrospectief is aangebracht. Veel denkers die ingedeeld werden bij deze stroming hebben zich ook verzet tegen dit oogmerk. Het dient hier slechts als aanwijzing voor een globale positionering van hun gedachtegoed ten opzichte van Ricoeur.

⁶¹ Johann Michel, *Ricoeur and the post-structuralists: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, trans. Scott Davidson (London: Rowman & Littlefield, 2015), 147.

⁶² Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 126.

⁶³ Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language", 93.

⁶⁴ Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language", 92.

mee wordt genomen in de duiding. Zijn opvattingen over het ontsluiten van een 'originele' symboolbetekenis, moet hij hier achter zich laten. Dit zorgt in zijn eigen woorden voor een verschuiving binnen hermeneutiek van een 'romantische' naar een meer 'objectivistische' kijk.⁶⁵ Een romantische hermeneutiek zoals Schleiermacher en Dilthey beoefenden die zochten naar een harmonie tussen de geest van de lezer en de schrijver, kan nu worden verworpen.⁶⁶

De epistemologische beweringen van het structuralisme gaan hem daarentegen te ver. Het structuralisme biedt een analyse van taal, maar vertelt niet zoveel over de subjectieve toe-eigening van deze taal.⁶⁷ Met name het idee dat taal een gesloten systeem is waarbij de verschillende elementen verwijzen naar elkaar binnen het systeem, maar niets zegt over de wereld daarbuiten, zorgen voor spanningen binnen zijn opvattingen.⁶⁸ Bij structuralisme verwijst taal naar de wereld van de taal en naar betekenis die daarbinnen gevonden kan worden. Een structuralistische analyse legt telkens dezelfde betekenis bloot vanuit de structuur van de tekst zelf. Dit beperkt volgens Ricoeur onnodig het proces van betekenisgeving. Een tekst heeft ook een lezer nodig volgens Ricoeur en de relatie tussen tekst en lezer kan daarbij niet buiten beschouwing worden gelaten.⁶⁹ Zoiets als een objectieve betekenis die opgesloten zit in de tekst bestaat niet.⁷⁰ De betekenis die een lezer uit de tekst haalt is voor Ricoeur altijd een particuliere betekenis die alleen ontdekt kan worden door een specifieke lezer. Alleen in deze relatie kan betekenis ontdekt worden. Hierin ontstaat een opening naar betekenis buiten de tekst. Het afwijzen van deze relatie tussen subject en tekst is voor Ricoeur onwenselijk en de rol van het subject moet onderdeel uitmaken bij de een bestudering van taal.⁷¹ Het subject dient daarom volgens Ricoeur een plek te krijgen binnen de filosofie. De weg hiernaartoe is een hermeneutiek van het zelf om zicht te krijgen op het zelf dat op zoek is naar betekenis en zich richt op anderen en de wereld.⁷²

1.6.3 Een filosoof van geloof

Ricoeur wordt vaak beschreven als een filosoof van geloof.⁷³ Dit verwijst nadrukkelijk naar zijn religieuze overtuiging als protestant. Vanwege zijn geloof voelde hij zich als kind en jongvolwassene soms ook als een buitenstaander in het overwegend rooms-katholieke Frankrijk.⁷⁴ Zijn protestantisme heeft hem duidelijk geïnspireerd in zijn filosofische werken. Dit zien we terugkomen bij een aantal filosofische thema's. Zo zagen we al dat hij thema's heeft behandeld zoals de vrije wil, zonde en schuld. Dit zijn thema's die veelal centraal zijn gesteld binnen het protestantisme. Ook zijn opvatting over de tweede naïviteit, die hij later bijstelt, laat duidelijk zien dat zijn opvattingen over symbolen geïnspireerd zijn door zijn levensbeschouwelijke positie. Tevens geeft Ricoeur aan dat hij geïnspireerd is door godsdienstfenomenologen zoals Leenhardt, Van der Leeuw en Éliade en door theologen zoals Karl Barth en Bultmann.⁷⁵ Ricoeurs hermeneutische werk kunnen we relateren aan de ontwikkelingen binnen de Bijbelse hermeneutiek. Zijn werk kent daarmee diverse raakvlakken

⁶⁵ Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language", 93.

⁶⁶ Paul Ricoeur, *The rule of metaphor : the creation of meaning in language*, trans. Robert Czerny, Kathleen McLaughlin, and John Costello S.J. (London: Routledge, 1978), 260.

⁶⁷ Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language", 93.

⁶⁸ Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language", 92.

⁶⁹ Michel, *Ricoeur and the post-structuralists: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, xx.

⁷⁰ Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language", 93.

⁷¹ Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language", 92.

⁷² Michel, *Ricoeur and the post-structuralists: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, xxi.

⁷³ Simms, *Paul Ricoeur*, 2.

⁷⁴ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 154.

⁷⁵ Vandermeersch, "The Failure of Second Naivete. Some Landmarks in the French Psychology of Religion", 255 en 261.

met de theologie. Bovendien heeft hij zelf ook theologische werken geschreven. Ricoeur positioneerde zichzelf echter vaak nadrukkelijk als filosoof en zag zijn theologische werk als een zijspoor. Hij tracht de werelden van filosofie en theologie gescheiden te houden in zijn werk, maar ook hij moet erkennen dat hij vertrekt vanuit een bepaald kader.⁷⁶ Ricoeur erkent dat een grote inspiratiebron voor zijn filosofie voortkomt vanuit zijn interesse in religieuze ervaringen die we gereflecteerd zien in verhalen en symbolen.⁷⁷

In het boek *Soi-même comme un autre* benoemt Ricoeur dat hij God in zijn filosofische werk buiten beschouwing wil laten en dat de vraag naar God, als een filosofische vraag, uitgesteld wordt. Hierdoor krijgt deze vraag een agnostisch karakter.⁷⁸ Opmerkelijk is dat de Gifford Lectures die hij gaf in Edinburgh in 1986 en die de basis vormen voor dit boek niet volledig zijn opgenomen in *Soi-même comme un autre*. Zo noemt hij dat hij twee lezingen daarvan uit de uiteindelijke druk heeft gelaten. Enerzijds vanwege de lengte, anderzijds omdat hij het boek bewust gescheiden wil houden van zijn theologische bezinning. Ricoeur wilde niet gezien worden als iemand die christelijke gedachtes filosofisch onderbouwde, maar als filosoof die ook theologische interesses had.

Ricoeurs filosofie neemt daarmee een bijzondere plaats in binnen de westerse filosofie. Met zijn hermeneutische insteek ging hij op zoek naar hoe betekenisgeving plaatsvindt en dit ging in tegen ideeën zoals deconstructie die de relatie tussen taal en betekenis ter discussie stelde. Hierbij wordt vaak opgemerkt dat Ricoeur erg vertrouwensvol is en dat zijn geloofspositie daarin doorklinkt.⁷⁹ Ricoeur veronderstelt dat het leven zin en betekenis heeft en dat hij vertrouwen heeft dat de zin van het leven ontrafeld kan worden. Vanwege het wantrouwen dat soms heerst ten opzichte van religie, wekt zijn protestantisme bij sommige filosofen argwaan op. De vraag of Ricoeurs filosofie een kerygmatisch aspect in zich heeft dient zich soms aan.⁸⁰ Ricoeurs voorkeur voor vertrouwen en geloof ten opzichte van wantrouwen en ongeloof wordt hierbij vaak opgemerkt en als problematisch gezien.⁸¹

Toch is de invloed van zijn werk van grote invloed geweest op literaire theorie en theologie.⁸² Juist waar interpretatie er toe doet, bleken zijn ideeën van grote waarde. Het zal ook geen verbazing wekken dat binnen theologie Ricoeurs filosofische denken ook vaak een filosofische basis vormt voor verdere uiteenzetting van theologische ideeën.⁸³ Zijn hermeneutiek onderzoekt de dialectische relatie tussen de tekst, de auteur van de tekst en de lezer van tekst die inzicht geeft in de werkzame relatie van interpretatie. Dit kan vruchtbaar zijn voor theologische reflectie. Binnen literaire theorie werd zijn aanpak positief ontvangen in Frankrijk bij de bestudering van literatuur, maar in de Engelstalige wereld bleven zijn ideeën in de schaduw staan van deconstructie die voorop stond bij Anglo-Amerikaanse literatuurkritiek.⁸⁴ De receptie van Ricoeurs werk lijkt daarmee gevangen in een spanningsveld tussen vertrouwen en wantrouwen over de manier waarop betekenisgeving plaatsvindt en hoe we hiermee moeten omgaan.

⁷⁶ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 10.

⁷⁷ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 10.

⁷⁸ Paul Ricoeur, *Oneself as another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 24.

⁷⁹ Gert-Jan Van der Heiden, *The voice of misery : a continental philosophy of testimony* (Albany: State University of New York, 2020), 227.

⁸⁰ Kevin J. Vanhoozer, "Book Review: Oneself as Another," *Religious Studies* 30, no. 3 (1994), 371.

⁸¹ Van der Heiden, *The voice of misery : a continental philosophy of testimony*, 227.

⁸² Simms, *Paul Ricoeur*, 127.

⁸³ Myatt William, "Tradition and innovation. Paul Ricoeur and the dynamics of critical theology," *International Journal of Philosophy and Theology* 74, no. 4 (2013), <https://doi.org/10.1080/21692327.2014.888957>, 330.

⁸⁴ Simms, *Paul Ricoeur*, 128.

Hoofdstuk 2: Narratieve identiteitsvorming

De vraag naar identiteit in *Soi-même comme un autre* begint voor Ricoeur door zich af te vragen waar de termen 'zelf' en 'ik' naar verwijzen. In filosofische termen spreken we dan volgens hem over 'het zelf' of zelfs 'het ik'. Vanuit Ricoeurs opvattingen is het lastig om op een directe manier te spreken over deze termen. De termen verwijzen wel ergens naar als we ze in het dagelijks taalgebruik hanteren, maar waar ze precies naar verwijzen is voor Ricoeur vooral een vraag. Meerdere keren herhaalt hij deze identiteitsvraag om te benadrukken dat het vooral een vraag is. Ook krijgt deze vraag binnen verschillende contexten telkens een ander antwoord. Voor Ricoeur is het zelf geen vaststaande entiteit. Het is voor Ricoeur nadrukkelijk een misvatting om het zelf te benaderen als een substantie of zelf-transparant *cogito*.¹ Zoals we in hoofdstuk 1 al zagen is deze 'directe' weg tot het zelf een weg die te vertroebeld is om een goed beeld te kunnen krijgen van het zelf. We kunnen niet direct vatten wat het zelf is. Kennis over het zelf kan alleen indirecte kennis zijn die gemedieerd wordt.² Deze mediërende rol kan vervuld worden door een hermeneutiek van het zelf waarin het narratief een belangrijke rol speelt. In dit hoofdstuk zal er worden gekeken hoe een indirecte manier wel mogelijk is.

Dit hoofdstuk is als volgt opgebouwd: in paragraaf 1 kijken we naar hoe Ricoeur zich positioneert ten opzichte van andere filosofieën over het zelf. Deze positionering van Ricoeur laat zien wat hij met het zelf bedoelt en waarom bepaalde filosofieën in zijn ogen hebben afgedaan. Hierbij wordt duidelijk welke vragen over het zelf belangrijk zijn voor Ricoeur en naar welke antwoorden over het zelf hij op zoek is. In paragraaf 2 wordt ingegaan op de termen *idem* en *ipse* aan de hand waarvan Ricoeur theorieën over persoonlijke identiteit onderzoekt. Met name botsen deze begrippen als het gaat om de temporaliteit van het zelf. In paragraaf 3, 4, 5 en 6 zullen we vervolgens kijken naar hoe narratieve identiteitsvorming kan plaatsvinden volgens Ricoeur en hoe deze theorie naar zowel *idem*-identiteit als *ipse*-identiteit verwijst. Dit vormt het grootste deel van het hoofdstuk en hier zullen we uitgebreid stilstaan bij Ricoeurs idee van narratieve configuratie aan de hand van het concept *mimesis* dat verschillende momenten kent. Deze configuratie maakt het uiteindelijk mogelijk dat iemand kan spreken over het zelf. Tot slot zullen we in paragraaf 7 kijken naar het levensverhaal. Hier kunnen we de balans opmaken en kijken hoe Ricoeurs narratieve theorie het mogelijk maakt voor een individu om te spreken over het zelf in relatie tot zijn gehele leven.

2.1 Hermeneutiek van het zelf

Hoewel de vraag naar het zelf voor Ricoeur een vraag blijft, heeft hij duidelijke ideeën over welke vragen over het zelf naar zijn idee zinvolle antwoorden opleveren. De vraag die bij Ricoeur voorop staat bij het zelf is de vraag 'wie ben ik?'³ Veel analytische filosofische studies zijn, naar zijn idee, gericht op gebeurtenissen en oorzaken. Ze blijven gericht op een spanningsveld tussen 'wat' en 'waarom'. 'Wat' zorgt ervoor dat er een handeling plaatsvindt en 'waarom' vindt deze handeling plaats?⁴ Ook handelingstheorieën onderzoeken het subject, maar waar Ricoeur een plek voor een actor zou verwachten, beantwoorden deze theorieën naar zijn idee maar gedeeltelijk de vraag naar waar het subject te lokaliseren valt. Door te kijken naar gebeurtenissen richten ze zich op de vraag: 'wat gebeurt er?' en 'waarom gebeurt dat?' Datgene wat dan zichtbaar wordt is een handeling (wat)

¹ Muldoon, *Tricks of time : Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in search of time, self and meaning*, 63.

² Michel, *Ricoeur and the post-structuralists: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, 107.

³ John Van den Hengel, "Can there be a science of action?," in *Ricoeur as Another: The ethics of subjectivity*, ed. Richard A. Cohen and James I. Marsch (New York: State University of New York, 2002), 75.

⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 68.

en het motief van deze handeling (waarom). Hierbij vergeet men volgens Ricoeur dat een motief ook uitgaat van een intentie waarin een actor zichtbaar is die handelt.⁵ De taal spreekt al van deze plek voor een actor als men spreekt over 'de intentie om...' waarbij een actor het voornemen heeft iets te doen.⁶ Naar deze plek is Ricoeur op zoek en deze plek kan uiteindelijk niet gevonden worden in een handelingstheorie dat ingaat tegen een 'fenomenologie van intentie'.⁷ Niet alleen moet er worden uitgegaan van intentie, maar ook van het idee dat een actor kan handelen: "the agent has the power to do things, that is to produce changes in the world."⁸ Een theorie van het zelf, moet dan voor Ricoeur ook verder gaan dan een handelingstheorie en ook inzichten vanuit de fenomenologie en hermeneutiek integreren.⁹ Het zelf is daarmee geen 'wat', maar duidelijk een 'wie'. Zijn concept van het zelf bevat ook een existentiële dimensie en gaat in op menselijke vermogens. Het gaat om het bestaan van de mens dat ook iets zegt over degene die spreekt, handelt, vertelt en iemand die in staat is om verantwoordelijkheid te nemen. In hoofdstuk 3 zullen we zien dat deze mogelijkheden van het zelf ook betrekking hebben op het fenomeen getuigenis.

Om duidelijk te maken wat Ricoeur bedoelt met de term 'het zelf' en 'het ik' contrasteert hij zijn denken met het denken van Descartes en Nietzsche. In het boek *Soi-même comme un autre* benoemt Ricoeur dat hij zijn denken over het subject tussen Descartes en Nietzsche in positioneert. Hierbij is hij op zoek naar het 'ik' in die zin van 'wie ben ik?' En waar verwijst het 'ik' naar? Hij stelt op deze manier het 'ik' van het subject centraal als hij het *cogito* van Descartes bestudeert omdat deze ook naar het 'ik' verwijst. Ricoeur ziet Descartes' poging om na te denken over het 'ik' als een manier om het subject te wortelen in een ultiem fundament. Juist het positioneren van het *cogito* bevestigt volgens hem de crisis van het subject omdat Descartes probeert het subject overeind te houden.¹⁰ Het subject openbaart zich bij Descartes door reflectie en twijfel en bestaat daarmee al twijfelend. Ricoeur wijst erop dat dit voor Descartes niet genoeg is. De vraag naar zekerheid van het subject bij Descartes pas beantwoord worden als het bestaan van de mens zijn eigen bestaan overdenkt in relatie tot het bestaan van God. De zekerheid dat God bestaat, staat in contrast met de onzekerheid die het zelf over zichzelf heeft. Maar omdat het idee van God wel in het subject is en het idee dat God de schepper is van de mens, kan de zekerheid over het bestaan wel gevonden worden. Hierdoor kan een subject de overeenkomsten tussen God en de mens zien.¹¹ Het subject kan nu via een gelijkenis met God de zekerheid over bestaan afleiden; de zekerheid over Gods bestaan, kan nu ook in het subject gevonden worden. Het subject is op deze wijze een ontologisch afgeleide van Gods bestaan. Dit leidt volgens Ricoeur tot een cirkelredenering waarbij het subject verbonden is met het bestaan van God. Hierdoor is het voor Ricoeur onduidelijk wat de status is van het subject.

Ricoeur onderzoekt vervolgens de ideeën van Nietzsche die ingaan tegen het *cogito* en waardoor je volgens Ricoeur dus kunt spreken van een verbrijzeld *cogito*. Bij het ontmaskeren van illusies wordt ook de relatie tussen een innerlijke beleving en de buitenwereld onderzocht en door Nietzsche afgedaan als pure verbeelding.¹² Ricoeur typeert Nietzsche's denken hierbij als hyperbolische twijfel. Het 'ik' verwijst niet langer naar een *cogito* maar is een verkeerde opvatting van een causale relatie. Er wordt wel een eenheid aangebracht in het denken van de mens die probeert de buitenwereld te begrijpen, maar het is daarbij een illusie om te denken dat een actor

⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 79.

⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 79.

⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 86.

⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 112.

⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 113.

¹⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 5.

¹¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 6-9.

¹² Ricoeur, *Oneself as another*, 14.

een daad verricht. Het is daarbij onjuist om te denken dat hier sprake is van een 'ik'. Dit is slechts een interpretatie dat een handeling verbindt aan een actor en dit grammaticaal gebruik dienen we niet letterlijk te interpreteren volgens Nietzsche. Volgens Ricoeur hoeven we onze aandacht niet teveel op deze redenering te richten. Hij ziet dit als een hyperbolische twijfel die vooral laat zien dat Nietzsche beter twijfelt dan Descartes en dat het *cogito* twijfelachtig is.¹³

Het 'ik' blijft volgens Ricoeur in de filosofieën van het subject nog hangen tussen deze twee uitersten en valt nog niet te plaatsen. Hij wil in zijn boek een hermeneutiek van het zelf ontwikkelen als een alternatief ten opzichte van zowel het *cogito* als het *anticogito*. Dit trekt het idee in twijfel dat het zelf een ultieme bestaansgrond kent zoals Descartes veronderstelt. Ook betekent dit niet dat het zelf desintegreert in Ricoeurs ogen zoals dat volgens hem gebeurt bij een Nietzscheaanse deconstructie van het zelf.¹⁴ De vraag naar het 'wie' van het subject is voor Ricoeur een element dat te weinig beantwoord is met de filosofieën van Descartes en Nietzsche. Ricoeur onderscheidt zijn eigen filosofie hierbij van de *cogito*-filosofieën door te benadrukken dat zijn filosofie hermeneutisch van aard is.¹⁵ Deze benadering kan een positie innemen tussen Descartes en Nietzsche en een vorm van zekerheid bieden die in zijn ogen passend is bij een hermeneutische benadering.¹⁶

Ricoeur omschrijft zijn methode hierbij als hermeneutisch waarbij de verschillende vragen rondom het stellen naar het 'wie' van het subject ook verschillende antwoorden opleveren, omdat ze een ander aspect van de 'wie-vraag' beantwoorden. De vragen naar 'wie spreekt er?', 'wie doet wat?', 'over wie en waarover kan iemand een narratief construeren?' en 'wie is moreel verantwoordelijk?', stellen enkele van de vele vragen die gesteld kunnen worden over het subject.¹⁷ De verschillende antwoorden op deze vragen zijn voor Ricoeur dan ook gefragmenteerd, maar kennen voor hem wel een thematische eenheid: ze gaan over concreet menselijk handelen.¹⁸ Hij duidt dit ook aan als een praktische filosofie waarbij een reflectie over menselijk handelen telkens weer verwijst naar het zelf.¹⁹ De verschillende vragen die een dergelijk hermeneutisch kijken naar het zelf oproept, brengt voor Ricoeur niet zozeer een enkel antwoord op de vraag naar het subject. We zullen zien dat dit een vraag is die in zekere zin onbeantwoord blijft. Ricoeur wijst ook telkens naar de 'problematiek van het zelf', namelijk dat we niet weten waar het begrip precies naar verwijst.²⁰ De filosofische traditie die Ricoeur hier aanhaalt van Descartes en Nietzsche, trachten in zijn ogen ook dit probleem op te lossen. Toch kan een hermeneutische filosofie volgens Ricoeur wel uitspraken doen over het zelf, ook al zijn deze misschien gefragmenteerd en indirect.²¹

De hermeneutiek van het zelf vindt zijn oorsprong in Ricoeurs hermeneutiek. Van der Heiden geeft aan dat Ricoeurs hermeneutiek voortkomt uit een existentiële interesse.²² Voor Ricoeur leidt een beter begrip van interpretatie ook tot meer inzicht in het zelf. Dit maakt dat Ricoeur zijn denken over het zelf ook verwoordt als de hermeneutiek van het zelf waarbij de onderlinge relatie tussen interpretatie en existentie zichtbaar wordt. Voor Ricoeur is het daarom ook zoeken naar manieren waarop het menselijk bestaan geïnterpreteerd kan worden. Het is een zoeken naar het zelf en wat

¹³ Ricoeur, *Oneself as another*, 16.

¹⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 19.

¹⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 21.

¹⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 21.

¹⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 19.

¹⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 19.

¹⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 19.

²⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 4.

²¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 21.

²² Van der Heiden, "Announcement, attestation, and equivocity: Ricoeur's hermeneutic ontology between Heidegger and Derrida", 416.

dat precies inhoudt en hoe dit geduid kan worden.²³ Voor Ricoeur is dit een hermeneutisch proces waardoor iemand uiteindelijk in staat kan zijn om in de richting te wijzen van een zelf dat mogelijkheden kent om het eigen bestaan te interpreteren. Een zelf dat in staat is om te spreken, te handelen en dat in staat is om zichzelf te herkennen als een personage in een narratief.²⁴ Ricoeurs filosofische zoektocht naar het zelf draait uiteindelijk om dit handelen waarbij iemand zichzelf kan herkennen en erop kan vertrouwen dat er een zelf is. Het is niet alleen een theoretische filosofische zoektocht, maar ook een zoektocht of we wel betekenisvol kunnen spreken over het zelf.

2.2 *Temporeel conflict tussen idem en ipse*

De zoektocht naar identiteit begint bij Ricoeur bij het kijken waar de term het zelf naar refereert. Een antwoord op deze vraag is echter naar zijn idee niet gemakkelijk te geven, omdat de term identiteit verwijst naar verschillende betekenissen. Hij beschrijft identiteit aan de hand van twee vormen van identiek die het Latijn kent: *idem* en *ipse*. *Idem*-identiteit ziet hij als hetzelfde zijn waarbij het zelf een constante zou zijn en *ipse*-identiteit als zelf-zijn (*selfhood*, *ipseity*) waarbij deze identiteit een telkens herinterpreterende identiteit is.²⁵ Deze twee vormen van identiteit wijzen ook naar de temporaliteit van het zelf. De mens heeft een zekere bestendigheid en verandert tegelijkertijd ook. In Ricoeurs ogen is temporaliteit ook het belangrijkste kenmerk van het zelf.²⁶ Met name de vraag naar de bestendigheid in de tijd zorgt voor een confrontatie tussen deze twee modellen van identiteit.²⁷ We zullen zien dat de temporaliteit van het zelf het voor iemand ook lastig maakt om te spreken over het zelf omdat de term verwijst naar beide betekenissen. Hierdoor is het soms niet duidelijk naar welke betekenis er wordt verwezen en zorgt dit voor verwarring.²⁸ Om dit op te helderen, trekt Ricoeur deze beide vormen uit elkaar. Dit is echter niet eenvoudig, omdat, zoals we zo zullen zien, ze ook deels overlappen.²⁹

De Identiteit als hetzelfde (*idem*) bevat het idee dat iets wat hetzelfde lijkt te zijn ook hetzelfde is. Identiteit als hetzelfde in relatie tot een persoon draait om het idee dat we van iemand kunnen zeggen dat die dezelfde is. We herkennen die persoon als dezelfde persoon. Het concept van *idem* is een concept van relatie en een relatie van relaties.³⁰ De eerste relatie is een numerieke identiteit. Bij twee verschijningen van een ding zeggen we dat iets hetzelfde is en niet een ander ding is. Dit kan numeriek worden aangeduid. In dit geval is hetzelfde één ding (het is uniek) en het tegenoverstelde daarvan zou pluraliteit zijn (niet één, maar twee of meer verschillende dingen). Een tweede relatie is die van kwalitatieve identiteit, namelijk dat er een extreme overeenkomst tussen dingen bestaat. Deze overeenkomst is zo hetzelfde dat deze dingen inwisselbaar worden. Zo kan een jas x zo op jas y lijken dat we ze kunnen omwisselen zonder dat iemand het doorheeft dat ze omgewisseld zijn. Bij een persoon geldt dat die dan kwalitatief verschilt van anderen en dat persoon x niet vervangen kan worden door persoon y.

Het vaststellen dat iemand dezelfde is, is vaak geen enkel probleem als iemand bijvoorbeeld een kamer in komt en daarna weer verlaat, dan herkennen we die persoon als dezelfde persoon. Dit wordt echter ingewikkelder als er een grote afstand in de tijd bestaat tussen het herkennen van

²³ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 129.

²⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 22.

²⁵ Muldoon, *Tricks of time : Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in search of time, self and meaning*, 216.

²⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 2.

²⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 116.

²⁸ Paul Ricoeur, "Narrative Identity," *Philosophy Today* 35, no. 1 (1991), <https://doi.org/10.5840/philtoday199135136>, 73.

²⁹ Ricoeur, "Narrative Identity", 73.

³⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 116.

iemand als dezelfde.³¹ Zo kan een verdachte in een rechtszaal beweren niet dezelfde te zijn als degene die wordt verdacht.³² Het is dan een lastig en twijfelend proces waarbij ooggetuigen worden ingeschakeld om dit te verduidelijken. Er zal gezocht moeten worden naar bewijs om aan te tonen dat de persoon toch dezelfde is als degene die een misdaad heeft begaan. Dit aspect van dit criterium van gelijkenis duidt op een ander aspect van identiteit. Dit is voor Ricoeur de derde relatie. Dit is een relatie van een onafgebroken continuïteit die we veronderstellen tussen het eerste en laatste stadium van waarvan we denken dat dit hetzelfde individu is.³³ Bij de mens spreken we dan vanaf de geboorte tot de dood over hetzelfde individu. Een zelf bestaat uit constante elementen die onveranderlijk lijken door de tijd heen. Zo is iemand dezelfde genetisch en biologisch gezien. Als we mensen door de jaren heen bekijken is tegelijkertijd ook altijd een element van verschil.³⁴ Toch kunnen we volgens Ricoeur hierbij nog spreken over *idem* omdat we van een eikel die uitgroeit tot een boom kunnen zeggen dat deze dezelfde is. Als we naar foto's kijken van iemand door jaren heen waar kleine veranderingen zijn tussen de foto's, wordt deze overeenkomst bedreigt zonder dat die vernietigd wordt.³⁵ Hier openbaart zich echter wel een probleem als we het hebben over identiteit volgens Ricoeur: kunnen we bij mensen wel spreken over continuïteit van *idem* als bestendigheid in de tijd?³⁶ Hier vinden we de vierde relatie. Dit is een aspect van de mens dat onherleidbaar is tot bovengenoemde relaties van *idem*.³⁷ Bij een boom zouden we kunnen zeggen dat die in de loop van de tijd hetzelfde blijft, maar kunnen we dit ook over mensen zeggen? Mensen lijken namelijk ook te veranderen. Als we spreken over deze bestendigheid bij mensen, dan roept dit de vraag op of er een invariabele structuur is waarop de tijd geen invloed uitoefent.³⁸ Kunnen we bij persoonlijke identiteit echter wel spreken over een vorm van bestendigheid dat antwoord geeft op de vraag 'wie ben ik?'³⁹ Hoewel iemand misschien wel dezelfde is, strookt deze continuïteit niet met het idee dat de mens ook kan veranderen. Dit roept de vraag op of iemand wel kan zeggen dat hij altijd dezelfde is en alles wat hij doet en zegt, kan toewijzen aan zichzelf.

De bestendigheid in de tijd is daarmee een belangrijk criterium voor Ricoeur om te lokaliseren bij identiteit. De vraag waar deze bestendigheid kan worden gelokaliseerd is echter moeilijk te beantwoorden. Als we de bestendigheid van het zelf alleen beschouwen vanuit *idem*, dan lopen we volgens Ricoeur tegen een probleem aan. We kunnen wijzen op het overeenkomstige van een mens, maar waar de temporele dimensie van de mens duidelijk naar voren komt, voldoet alleen kijken naar hetzelfde niet. Hiervoor dient het begrip van het zelf aangevuld te worden met het begrip van *ipse*-identiteit als we identiteit doordenken. *Idem* beschrijft namelijk alleen het 'wat' van identiteit, maar nog niet het 'wie'. De vraag naar het wie is voor Ricoeur wel een belangrijke vraag. Pas als deze vraag wordt beantwoord, kan worden nagegaan of iemand kan zeggen dat de handeling die hij uitvoert van zichzelf is. Hierbij ontstaat dan ook de mogelijkheid daarvoor verantwoordelijkheid te dragen. *Ipse* ziet Ricoeur als de toeschrijving van een actor in relatie tot een handeling. Het is het moment waarop iemand getuigt van zijn handeling en waar de 'wie' van de handeling zichtbaar wordt.

³¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 117.

³² Ricoeur, *Oneself as another*, 117.

³³ Ricoeur, *Oneself as another*, 117.

³⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 117.

³⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 117.

³⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 117.

³⁷ Muldoon, *Tricks of time : Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in search of time, self and meaning*, 218.

³⁸ Muldoon, *Tricks of time : Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in search of time, self and meaning*, 218.

³⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 118.

De noodzaak op identiteit ook te bezien in termen van *ipse* wordt volgens Ricoeur zichtbaar als we het hebben over twee modellen van bestendigheid in de tijd die tot uiting komen als we spreken over *karakter* en *je woord houden*.⁴⁰ Doordat mensen ook veranderen komen het overlappende van *idem* en *ipse* samen. Het idee van een karakter verbonden met de uitspraak van trouw zijn aan je woord, laat volgens Ricoeur een kloof zien tussen een zelf dat hetzelfde is en een zelf dat ook verandert.⁴¹ Voor Ricoeur komen de termen *idem* en *ipse* bij elkaar als hij het over karakter heeft. Karakter is iets dat onveranderlijk is en tegelijkertijd iets dat bij iemand hoort. Ricoeur plaatst karakter, net zoals het onbewuste en levend zijn, op het niveau van dingen die onvrijwillig zijn en die niet kunnen veranderen en waar we ons naar moeten schikken.⁴² Het onveranderlijke van karakter is een eindig en ongekozen perspectief dat ons toegang geeft tot waarden en het inzetten van onze krachten.⁴³ Tegelijkertijd behoort het karakter wel aan iemand toe. Iemand kan zeggen dat zijn karakter van hem is.⁴⁴ Karakter is dan in de ogen van Ricoeur de verzameling van langdurige disposities aan de hand waarvan een persoon wordt herkend.⁴⁵

Een individu heeft de mogelijkheid zichzelf te vatten in termen van een karakter. Dit vindt plaats doordat iemand gewoontes heeft en ontwikkelt. Een gewoonte geeft een geschiedenis aan karakter. Hoewel een gewoonte ook een moment van innovatie kent dat eraan voorafgaat, staat hierbij vooral sedimentatie centraal. Iemand wordt gevormd door deze gewoontes en geven een individu een zekere bestendigheid in de tijd. Voor Ricoeur is de notie van disposities die bij karakter horen ook gerelateerd aan het idee van verworven identificaties.⁴⁶ Het identificeren van het zelf vraagt ook om het herkennen van waarden, normen, idealen, modellen en helden waarin de persoon zich verbonden voelt.⁴⁷ Je kunt jezelf herkennen in verhalen en dit draagt eraan bij dat je je zelf kunt herkennen door verhalen. Het zelf bestaat ook uit delen die van buiten het zelf komen en onderdeel uitmaken van de binnenwereld van het zelf. De identiteit bestaat uit identificeren met andere aspecten. Deze aspecten zijn aanvankelijk 'anders', maar uiteindelijk niet meer herkenbaar als komende van buiten het zelf wanneer ze onderdeel zijn geworden van de binnenwereld van het zelf.⁴⁸ Voorkeuren en evaluatieve oordelen stabiliseren zich zodat een persoon zichzelf herkent in zijn eigen disposities. Iemand wordt hiermee herkenbaar als een individu. Ons taalgebruik kent ook een aantal uitspraken die dit laten zien: iets ligt niet in de aard van iemand of iemand was juist zichzelf niet.⁴⁹

Ipse en *idem* komen bij deze uitspraken samen, maar *idem* overheerst hierbij. Het verschil daartussen wordt niet opgeheven maar "my character is me, myself, *ipse*; but this *ipse* announces itself as *idem*." (cursivering Ricoeur)⁵⁰ Dat wat deel uitmaakt van een persoon als individuele identiteit, wordt nu een karaktertrek dat door de ander wordt geïdentificeerd als hetzelfde van een persoon. Iemand spreekt van een karakter dat bij hem of haar hoort en noemt het 'mijn karakter'.⁵¹

⁴⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 118.

⁴¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 118.

⁴² Ricoeur, *Oneself as another*, 119.

⁴³ Ricoeur, *Oneself as another*, 119.

⁴⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 121.

⁴⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 121.

⁴⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 121.

⁴⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 121.

⁴⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 122. Ricoeur vergelijkt deze internalisatie van alteriteit met de Freudiaanse theorie van het super-ego dat deze internalisatie een aspect geeft van sedimentatie

⁴⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 122.

⁵⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 121.

⁵¹ Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur.", 63.

Dit samenvallen van *idem* en *ipse* is voor Ricoeur is dit echter niet onproblematisch en stuit op een limiet van identiteit. Ricoeur beschrijft dat er twee limieten zijn: een lagere en een hogere. Een lagere limiet van identiteit op het niveau van karakter bevat een verwarring tussen *ipse* en *idem* en een hogere limiet op het niveau van 'je aan je woord houden' stelt *ipse* de vraag naar identiteit zonder de hulp en ondersteuning van *idem*.⁵² Het probleem van het identificeren van iemands karakter is dat het karakter vooral verwijst naar het 'wat' van de 'wie'-vraag.⁵³ Het karakter beschrijft wat er ten grondslag ligt aan het zelf van een individu en hoewel dit karakter zich presenteert als een *ipse* beantwoordt het karakter nog niet aan de vraag van toeschrijving van een handeling aan een actor. Het volgende voorbeeld, dat Ricoeur overigens niet zelf gebruikt, illustreert hoe Ricoeur dit verschil ziet tussen een karakter dat vooral *idem* is, maar toch ook overlapt met *ipse*. Stel dat iemand gevraagd wordt of hij verantwoordelijk is voor het auto-ongeluk dat hij zojuist heeft veroorzaakt. Hij antwoordt dat het in zijn karakter zit om zo te handelen en geeft daarmee weliswaar een antwoord, maar neemt geen verantwoordelijkheid. Een karakter is in Ricoeurs ogen iets dat passief ontvangen wordt en hieruit vloeien disposities voort die wel bij een individu horen, maar het is lastig om te zeggen over een individu hier verantwoordelijk voor is. Pas iemand zegt 'ik heb dit gedaan', dan schrijft hij zijn eigen gedrag toe aan zichzelf. Hier komt *ipse*-identiteit duidelijk naar voren.

Een hogere limiet van identiteit betreft voor Ricoeur de vraag hoe iemand zich aan zijn woord kan houden en verantwoordelijkheid kan nemen voor zijn daden. Het doen van een belofte kan niet gevangen worden in termen van karakter, omdat een karakter weliswaar voortduurt in de tijd, maar dit heeft niet dezelfde waarde als het houden aan een belofte. Ricoeur maakt dit verschil duidelijk aan de hand de continuïteit van een karakter en de continuïteit van vriendschap.⁵⁴ Het eerste is een passieve continuïteit, de laatste is een actief proces waar iemand zich voor zal moeten inzetten. Het doen van een belofte baseert zich bij Ricoeur volledig op het 'wie' van diegene een belofte doet. Het vraagt om een volhouden van dat wat gezegd is en dat is wat anders dan continuïteit van een karakter. Een belofte doen lijkt een uitdaging ten opzichte van tijd of zelfs een ontkenning van verandering.⁵⁵ Dit vraagt om standvastigheid (*self-constancy*). Degene die een belofte heeft gedaan kan veranderen van opvattingen en neigingen, maar zal toch moeten vasthouden aan die belofte. *Ipse* en *idem* houden hierop tegelijkertijd te bestaan. De bestendigheid van tijd komt hierdoor tegenover de bestendigheid van karakter te staan.⁵⁶ Dit leidt tot aporieën van toewijzing (*ascription*) waarbij het onduidelijk is wie we verantwoordelijk kunnen houden voor een handeling.⁵⁷ Deze toeschrijving is niet herleidbaar tot enige empirische volharding waarbij het zelf altijd hetzelfde zou blijven.⁵⁸ Is degene die zich aan de belofte dient te houden, dan dezelfde als degene die hij was toen hij de belofte deed? Hierbij mist een persoon de basis van een *idem*-identiteit doordat hij niet kan zeggen dat hij dezelfde was toen hij de belofte deed en wie hij nu is. Enkel en alleen vanuit een karakter kan deze toeschrijving ook niet plaatsvinden, omdat *idem* zich hier voordoe als *ipse* zonder dat er daadwerkelijke toe-eigening is van een handeling en waarbij iemand verantwoordelijkheid neemt.

Zowel de lagere als hogere limiet van identiteit leveren voor Ricoeur de nodige problemen op zoals we hebben kunnen zien. Beide identiteitsvormen zorgen voor een temporeel conflict, namelijk

⁵² Ricoeur, *Oneself as another*, 124. Zie ook Muldoon die dit verband verder uitwerkt: Muldoon, *Tricks of time : Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in search of time, self and meaning*, 220-221.

⁵³ Ricoeur, *Oneself as another*, 122.

⁵⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 123.

⁵⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 124.

⁵⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 124.

⁵⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 99.

⁵⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 295.

de vraag welke limiet van identiteit vat het beste de bestendigheid in de tijd?⁵⁹ Is dat door te spreken over karakter en om de verwarring in stand te laten tussen *idem* en *ipse*? Of is dat dat door een belofte te doen dat je dezelfde zult blijven en om identiteit zo te beschouwen zonder de ondersteuning van *idem*? Beide limieten bieden voor Ricoeur los van elkaar niet het antwoord. Hij zoekt naar een manier om deze beide limieten met elkaar te verenigen. Hij ziet hierin een mediërende rol weggelegd voor het narratief. Hierdoor kunnen we spreken over het zelf dat zowel *idem* als *ipse* bij elkaar raapt. Het antwoord op de identiteitsvraag kan daarmee niet enkel bestaan uit *ipse*, maar dient de dialectiek van *idem-ipse* te vangen in een 'zelfde-zelf' zijn. Als iemand verantwoordelijkheid neemt voor zijn handeling, dan dient daarvoor ook verwezen te worden naar het constante van het zelf van de *idem*. In het zelf zit een element dat erkend wordt als hetzelfde zelf en waar verantwoordelijkheid voor wordt afgelegd. Door middel van het narratief kan *ipse* gesteund worden door een vorm van *idem*-identiteit. Het narratief biedt hiermee mogelijk om te spreken over beide polen van identiteit waarmee we kunnen zeggen dat iemand over zichzelf kan spreken.

2.3 Narratieve configuratie

Narratieve identiteit biedt mogelijkheden om na te denken over het zelf. Het kan ervoor zorgen dat iemand meer kennis krijgt over het zelf en zo beter instaat is het zelf te interpreteren.⁶⁰ Een van de mogelijkheden die het narratief biedt, volgens Ricoeur, is het bijeenbrengen van de twee limieten van identiteit. Zoals we zagen behelzen deze twee limieten ten diepste een temporeel conflict, waarbij het constante van karakter en de standvastigheid van een belofte doen met elkaar in conflict zijn. Enerzijds lijkt het zelf niet te veranderen, anderzijds is het lastig om te zeggen dat het zelf hetzelfde zal blijven. Voor Ricoeur is er precies tussen deze twee limieten in er een 'milieu' waar deze narratieve identiteit gevonden kan worden; hier kunnen deze twee limieten aan elkaar gelinkt worden.⁶¹ Narrativiteit maakt het mogelijk dat deze twee limieten gevat kunnen worden op een samenvoegende manier waarbij *idem* en *ipse* duidelijk met elkaar kunnen worden verbonden.⁶²

Ricoeur schrijft een rol toe aan het narratief als manier om het leven te ordenen. Aan de hand van het plot is het mogelijk om het leven te ordenen naar zijn idee. Door dit plot kunnen menselijke handelingen worden samengevoegd in één geheel die kan leiden tot de samenhang van het leven. Hier maakt Ricoeur gebruik van een analyse van Aristoteles' werk die Ricoeur in zijn boek *Temps et récit* heeft uitgewerkt. In dit boek beschrijft Ricoeur hoe de kunst van compositie ervoor kan zorgen dat verschillende gebeurtenissen samengevoegd kunnen worden in een plot. Hierdoor kan er een ordening van feiten ontstaan waarbij mogelijke omkeringen van het lot die de samenhang van het plot bedreigen, kunnen worden gevat in een geheel. Hoewel Aristoteles dit benadert vanuit de poëzie, kunnen we dit volgens Ricoeur ook begrijpen als de kunst van compositie die ook toepasbaar is op andere tekstuele vormen⁶³

Uiteindelijk geldt dit ook voor de toepassing van het narratief bij het zelf. Dit maakt dat hij het narratief ook ziet als een 'poëtisch weerwoord' op de aporieën van toeschrijving. Poëtisch draait hierbij voor Ricoeur op de manier waarop het plot een ordening kan aanbrengen en heeft verder geen dichterlijke connotaties.⁶⁴ Hij noemt dit een weerwoord, omdat hij het narratief ziet als een manier om een antwoord te geven op de temporele conflicten tussen karakter en je woord houden,

⁵⁹ Muldoon, *Tricks of time : Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in search of time, self and meaning*, 220.

⁶⁰ Ricoeur, "Narrative Identity", 80.

⁶¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 124 en 165.

⁶² Ricoeur, *Oneself as another*, 147.

⁶³ Paul Ricoeur, *Time and narrative, volume 1*, Pbk. ed. ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

<http://hdl.handle.net/2027/heb.04912>, 33.

⁶⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 146.

tussen het constante en het veranderlijke. Het plot kan zorgen voor een ordening van het leven waardoor verschillende gebeurtenissen met elkaar kunnen worden verbonden. Hierdoor kan er een samenhang ontstaan ondanks alle veranderingen. Deze ordening legt dan een nadruk op de samenhang tussen de verschillende gebeurtenissen, waardoor het idee van een onveranderlijke karakter (*idem*) gekoppeld worden met het schijnbaar tegenovergestelde: diversiteit, variabiliteit, discontinuïteit en instabiliteit.⁶⁵ Voor Ricoeur is dit ook waar Dilthey naar verwees toen hij het concept *Zusammenhang des Lebens* bedacht. Het gaat uit van een levensgeschiedenis. In termen van identiteit kunnen we deze historische verbondenheid koppelen met een narratieve theorie van persoonlijke identiteit.⁶⁶ In narratieve termen kunnen we identiteit dan de identiteit van een karakter noemen.⁶⁷ Iemand kan zijn karakter een verhalend aspect geven, waardoor *idem* en *ipse* aan elkaar kunnen worden gelinkt.

Voor het denken van Aristoteles over *mimesis-muthos*-paar heeft Ricoeurs interesse.⁶⁸ Muthos beziet Ricoeur hierbij als de actieve organisatie van de gebeurtenissen in een systeem. Poëzie duidt Aristoteles als de 'kunst van het componeren van plots', waarbij deze organisatie van gebeurtenissen naar voren komt. Mimesis vertaalt Ricoeur als imitatie of representatie waarbij het ook gaat om het actieve karakter daarvan als mimetische activiteit. Dit is een dynamisch proces van het maken van een representatie. Ricoeurs interesse gaat daarbij vooral uit naar het idee dat mimesis een representatie is van een handeling.⁶⁹ Deze representatie is een creatieve handeling waarbij er maar een enkele plek is waar deze gebeurtenissen zich ontfouten en dat is in de kunst van compositie.⁷⁰ Het ordenende principe van muthos, gezien als organisatie van gebeurtenissen, is voor Ricoeur precies het ordende principe van narratief.⁷¹

Bij deze ordening onderscheid Ricoeur een drietal opeenvolgende momenten. Deze momenten zien we ook terugkomen bij de ordening van het verhaal van het eigen leven, waarbij concrete handelingen in een groter ordenend geheel geplaatst worden.⁷² Deze momenten volgt uit een herinterpretatie van Aristoteles concept van mimesis. Ricoeurs interpretatie bestaat eruit om verschillende mimetische activiteiten op te splitsen in drie momenten van mimesis: *mimesis*₁, *mimesis*₂ en *mimesis*₃ dat hij ook beschrijft als prefiguratie, configuratie en refiguratie. Achtereenvolgens betekent dit voor een individu het al aanwezige besef van betekenis en praktijken dat mensen al hebben (prefiguratie), een ordening het niveau van het plot aan de hand van een levensplan (configuratie) en groter zelfbegrip door een toepassing van teksten op het bestaan (refiguratie).⁷³

⁶⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 140.

⁶⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 141.

⁶⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 141.

⁶⁸ Ricoeur, *Time and narrative*, volume 1, 32.

⁶⁹ Ricoeur, *Time and narrative*, volume 1, 33-37. Hij merkt op dat mimesis bij Aristoteles verschilt van Plato's idee van mimesis die een kunstvorm ziet als kopie van een idee die ook nog eens dubbel verwijderd is van de ideaalwereld. Bij Aristoteles is het een kopie in de zin dat het een creatieve representatie is dat zich baseert op menselijk handelen. Ricoeur laat hier tevens niet onbenoemd dat voor Aristoteles andere aspecten zoals ritme en melodie ook een rol spelen. Ook problematiseert hij dat Aristoteles zich vooral richt op bepaalde kunstvormen zoals tragedie en epiek, maar dit laat volgens hem onverlet dat zijn theorie van mimesis geëxtraheerd kan worden voor de verdere ontwikkeling van zijn eigen theorie.

⁷⁰ Ricoeur, *Time and narrative*, volume 1, 34.

⁷¹ Ricoeur, *Time and narrative*, volume 1, 36.

⁷² Patrick Crowley, "Paul Ricoeur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography," *Paragraph* 26, no. 3 (2003), 2.

⁷³ Crowley, "Paul Ricoeur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography", 2-3.

2.4 Mimesis 1

Het eerste moment van mimesis duidt Ricoeur aan als prefiguratie en wijst in de richting van het begrip **van de wereld die er al voor de tekst is. Het vertrekt vanuit het praktische begrip dat mensen hebben van de wereld om hen heen.**⁷⁴ Het is een vertrouwdheid met begrippen zoals motief, handeling, doel, einde, hulp, conflict, falen, slagen etc. **Kennis van handelen zorgt ervoor** dat we een tekst kunnen begrijpen. Daarnaast heeft een verhaal ook de structuur van een plot waarin er ook begrip is voor de opeenvolging van gebeurtenissen: er is een besef dat een bepaalde handeling kan leiden tot een bepaald gevolg.⁷⁵ **Tevens wordt menselijk handelen ook altijd al symbolisch gemedieerd door tekens, regels en normen.**⁷⁶ Zo kan een gebaar pas betekenis krijgen in de cultuur waarin deze betekenis symbolisch is ingebed en van waaruit het verstaan kan worden. Bovendien bestaat het besef van tijd al uit een ordening in de beleving van mensen doordat de tijd ingedeeld wordt in termen zoals nu, later, zo meteen, toen, vroeger etc.

Betekenis is op deze manier al verbonden met traditie, we zijn altijd afstammelingen van een traditie. Het grootste instituut is daarbij de taal van waaruit dingen gezegd, begrepen en ontvangen worden.⁷⁷ Betekenis wordt door middel van interpretatie en herinterpretatie telkens doorgegeven via traditie. We bevinden ons al in een orde van betekenis en van mogelijke waarheid. We kunnen niet vanaf het begin af aan afstand nemen tot deze betekenis die al tot ons komt, omdat we er middenin zitten.⁷⁸ We kunnen niet anders dan vanuit deze achtergrond het heden begrijpen.

Deze prefiguratie vindt ook plaats als we naar het zelf kijken. Zo zijn er 'praktijken' die bestaan uit verschillende losse handelingen die we pas begrijpen als we ze zien als een geheel.⁷⁹ Als voorbeelden noemt Ricoeur hier beroepen, de kunsten en spelletjes. Bepaalde ketens van handelingen kunnen op elkaar volgen, in de zin dat handeling x wordt uitgevoerd en leidt tot handeling y. De reeks van handelingen valt pas te begrijpen vanuit een teleologisch perspectief. Als de handeling wordt beschouwd in het licht van een keuzeprocess waarbij een actor de mogelijkheid heeft intentionele handelingen uit te voeren, kunnen verbanden worden gelegd. Zo is de handeling van een boer die ploegt te begrijpen vanuit het geheel van handelingen die hij uitvoert om gewassen te verbouwen. Afzonderlijke handelingen zoals zaaien, ploegen of een tractor opstarten hebben op zichzelf nog geen betekenis. Dit ziet Ricoeur als een pre-narratief begrip dat we hebben van handelingen. Dit begrip geeft structuur aan het begrip van deze handelingen.⁸⁰ We kunnen dit opvatten als een passieve manier waarop betekenis tot ons komt voordat we hierin zelf een actieve, ordenende rol vervullen.

2.5 Mimesis 2

Het actief ordenende principe van mimesis komt naar voren bij het tweede moment van mimesis. Hierin komt Aristoteles' **muthos weer naar voren als 'ordering van gebeurtenissen'**. Mimesis₂ zet Ricoeur apart van mimesis₁ en mimesis₃ omdat hij wil onderzoeken wat de mediërende rol is hiervan. Deze mediatie vindt op drie manieren plaats: (1) het bemiddelt tussen afzonderlijke gebeurtenissen en het verhaal als geheel, (2) het brengt heterogene factoren zoals motieven, onverwachte

⁷⁴ Ricoeur, *Time and narrative, volume 1*, p. 55.

⁷⁵ Ricoeur, *Time and narrative, volume 1*, 56.

⁷⁶ Ricoeur, *Time and narrative, volume 1*, 57.

⁷⁷ Paul Ricoeur, *Time and narrative, volume 3*, Pbk. ed. ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1988). <http://hdl.handle.net/2027/heh.04912>, 221.

⁷⁸ Ricoeur, *Time and narrative, volume 3*, 223.

⁷⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 153.

⁸⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 157.

gebeurtenissen, doelen, resultaten, omstandigheden samen en (3) het brengt temporele ervaringen bij elkaar. Dit valt generaliserend “a synthesis of the heterogenous” te noemen.⁸¹ Muthos benadrukt daarbij concordantie, maar legt volgens Ricoeur ook subtiel het spel van discordantie bloot ten opzichte van concordantie. Allereerst is er sprake van een logische ordening die de heelheid van een verhaal laat zien dat bestaat uit begin, midden en einde. Ricoeur beschrijft dit als concordantie waarin de samenhang duidelijk zichtbaar is. Ook kent een verhaal discordante elementen omdat de samenhang binnen een verhaal ook bedreigd wordt. Discordantie gaat over de verstoring van deze samenhang waarbij de temporele totaliteit die bedreigd wordt door contingentie. Deze contingente ervaringen, waarbij dingen ook anders hadden kunnen lopen of zelfs helemaal niet plaats hadden kunnen vinden, gaat tegen de verwachtingen in die er tot dan toe waren: ze zijn letterlijk onverwacht.⁸² Een verhaal kent dus concordantie en discordantie. Volgens Ricoeur kunnen we daarom ook het beste spreken over het plot als discordante concordantie. Uiteindelijk kan het plot ervoor zorgen dat deze ervaringen geïncorporeerd worden in een discordante concordantie. In een plot komen allemaal angstaanjagende en meelijwekkende gebeurtenissen naar voren die een bedreiging vormen voor de coherentie van het plot.⁸³ Door middel van configuratie kan concordantie mediëren met discordantie en leiden tot discordante concordantie. Deze onstabiele structuur van discordante concordantie karakteriseert volgens Ricoeur het plot.⁸⁴ Discordantie stuwt het plot voort en door het configurerende karakter van het plot wordt het contingente integraal onderdeel van het plot.

Een belangrijke stap om identiteit te bezien in narratieve termen is de stap van handelingen naar het personage.⁸⁵ Degene die de handeling uitvoert is dan het personage binnen een narratief. Door karakter ook in narratieve termen te bezien, als een personage, ontstaat er ook de mogelijkheid om anders naar de identiteit van individu te kijken. Dit komt voort vanuit Ricoeurs idee dat er een geschiedenis voorafgaat aan een karakter.⁸⁶ Iemand ontwikkelt karaktereigenschappen die door middel van een dialectiek tussen innovatie en sedimentatie in de tijd gevormd worden. Iemand identificeert zich met waarden, normen, gebruiken e.d. die uiteindelijk geïnternaliseerd worden. Dit gehele proces kent een geschiedenis die samengevoegd wordt en vaak als een ingekorte versie wordt gezien.⁸⁷ Het narratief kan dit proces weer herschikken: “What sedimentation has contracted, narration can redeploy.”⁸⁸

Het idee dat er een geschiedenis vooraf gaat aan een karakter, leidt er toe dat Ricoeur een karakter ook narratief beziet: “characters, we will say, are themselves plots.”⁸⁹ Een verhaal heeft een interne structuur heeft door middel van een plot dat doorwerkt op de interne structuur van het personage.⁹⁰ Het plot bestaat uit een ordening van feiten en handelingen. Om een plot te begrijpen is het voor Ricoeur niet voldoende om alleen te kijken naar een verhaal op het niveau van

⁸¹ Ricoeur, *Time and narrative, volume 1*, 66. Hier volgt hij in grote lijnen Aristoteles’ opvatting over muthos, maar hij wil wel de temporele ervaringen toevoegen aan deze ordening die Aristoteles naar zijn idee grotendeels buiten beschouwing laat.

⁸² Ricoeur, *Oneself as another*, 142.

⁸³ Ricoeur, *Time and narrative, volume 1*, 43.

⁸⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 143.

⁸⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 143.

⁸⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 122.

⁸⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 122.

⁸⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 122.

⁸⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 143.

⁹⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 143.

onpersoonlijke handelingen.⁹¹ Handelingen zijn weliswaar gekoppeld aan concrete gebeurtenissen, maar het is voor Ricoeur, zoals we al zagen, ook belangrijk om te kijken naar degene die de handeling uitvoert. Handelingen kunnen we volgens Ricoeur alleen begrijpen als we het persoonlijke ook meenemen in het begrip van een gebeurtenis. De teleologische structuur van handelingen maakt dat er een narratieve opeenvolging is van gebeurtenissen, waarbij het ‘waarom’ er toe doet. De opeenvolging van gebeurtenissen valt soms te verklaren vanuit externe factoren. Om het verdrinken van een groep mensen te verklaren introduceert het narratief een overstroming of een gekapseisd schip. Lang niet alle handelingen kunnen alleen vanuit ‘externe’ factoren begrepen worden en het is daarom voor Ricoeur belangrijk om ook rekening te houden met ‘interne’ factoren zoals de wil, motief en geloof.⁹² Een verhaal brengt de verschillende elementen samen. Een verhaal vertelt wat er gebeurt is, wie iets heeft gedaan en waarom iets is gebeurd.⁹³ Narratieve structuur brengt deze twee zaken samen bij de ordening van een verhaal; handeling en personage.⁹⁴ Het vertellen van een verhaal laat zien wat er gebeurt, maar ook wie de handeling heeft uitgevoerd. Het zoeken naar motieven en toeschrijven van handelingen aan personages zijn processen die verstrengeld zijn met plot en personage.⁹⁵ In een verhaal ligt bovendien het initiatief bij een personage dat een begin markeert van een reeks van gebeurtenissen. Het begin wordt toegeschreven aan een individu die zo invloed heeft op het begin en het narratief dat het begin, midden en einde van een handeling bepaald.⁹⁶ De aporieën van toewijzing kunnen binnen een verhaal een plek krijgen doordat een individu gekoppeld kan worden aan een (intentionele) handeling.⁹⁷

Het koppelen van handelingen aan een personage zorgt er daarnaast voor dat een persoon een dynamische identiteit kan vormen door de gebeurtenissen in zijn leven samen te voegen en dit te bezien als een eenheid van het leven.⁹⁸ Op die manier kan de hele levensgeschiedenis van een persoon gelijk worden gesteld met de identiteit van een personage dat het plot naar voren brengt.⁹⁹ De identiteit van een persoon valt samen met zijn ervaringen: “The narrative constructs the identity of the character, what can be called his or her narrative identity, in constructing that of the story told. It is the identity of the story that makes the identity of the character.”¹⁰⁰ Door middel van de aaneenschakeling van verschillende gebeurtenissen geeft het narratief op deze manier een temporele totaliteit aan een personage. De correlatie tussen de reeks van gebeurtenissen en iemands personage, valt nu samen in een interne dialectiek. De dialectiek bestaat eruit om zowel concordantie als discordantie een plek te geven. Deze discordantie wordt vanuit de levensgeschiedenis toegeëigend door het personage dat toeval gaat zien als het lot om uiteindelijk de persoon te worden die hij nu is.¹⁰¹ Deze dialectiek tussen discordantie en concordantie die behoort bij het personage kan nu ook gerelateerd worden aan de dialectiek tussen *idem* en *ipse*.¹⁰² Narratief kan hiermee een mediërende rol spelen volgens Ricoeur. Aan de ene kant is er een karakter dat bestaat uit hetzelfde (*idem*) en aan de andere kant het zelf-zijn (*ipse*) als standvastigheid. Deze

⁹¹ William C. Dowling, *Ricoeur on time and narrative: An introduction to Temps et récit* (Notre Dame, Indiana: Notre Dame Press, 2011), 58.

⁹² Dowling, *Ricoeur on time and narrative: An introduction to Temps et récit*, 65.

⁹³ Ricoeur, *Oneself as another*, 146.

⁹⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 146.

⁹⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 147.

⁹⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 147.

⁹⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 147.

⁹⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 147.

⁹⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 147.

¹⁰⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 147-148.

¹⁰¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 147.

¹⁰² Ricoeur, *Oneself as another*, 148.

polen kunnen nu met elkaar worden verbonden. Iemand kan zijn eigen karakter koppelen aan de levensgeschiedenis die voorafgaat aan de ontwikkeling van dit karakter. Door middel van het interpreteren van het eigen karakter als een personage in een verhaal, interpreteert iemand zijn eigen bestaan in de vorm van een verhaal. Door deze interpretatie krijgt het karakter een element van *ipse* doordat er een toe-eigening van het zelf plaatsvindt in het licht van de eigen geschiedenis. Iemand erkent dan dat zijn karakter bij hem hoort en dat hij daarvoor verantwoordelijkheid aflegt. Hierdoor is iemand ook in staat om zichzelf aan zijn woord te houden, omdat hij ondersteund wordt door de stabiliteit van het karakter en de verwachting van de ander dat vraagt om standvastigheid van het zelf dat ik mij aan mij woord houd, ondanks de mogelijke veranderingen die er kunnen ontstaan. Volgens Ricoeur krijgt het maken van beloftes op deze manier een grotere betrouwbaarheid.¹⁰³

Ricoeur wijst hier een bijzondere plek toe aan het concept van 'het levensplan' aan de hand waarvan een individu zijn leven kan configureren. Dit levensplan bestaat voor Ricoeur uit grote domeinen zoals het professionele leven, familieleven, vrijetijdsleven enzovoorts.¹⁰⁴ Dit plaatst Ricoeur tussen bovengenoemde praktijken en het globale project van een bestaan in. Levensplannen zijn mobiel en veranderlijk en in meer of mindere mate gekoppeld aan idealen. Door dit plan kan iemand voor- en nadelen afwegen in zijn leven binnen een specifiek levensplan en dit toepassen om het concrete niveau van verschillende handelingen en praktijken.¹⁰⁵ Hierdoor ontstaat er een wisselwerking tussen idealen en de verwezenlijking hiervan in concrete handelingen. Zo kan een globaal project, dat eerst een duidelijke richting had, door het uitvoeren van handelingen veranderen. Ook kan er anders gekeken worden naar handelingen waardoor het levensplan weer aangepast wordt. Dit ziet Ricoeur als een gunstig voor narratieve configuratie.¹⁰⁶ Een hermeneutische relatie openbaart zich hier, waarbij er telkens wordt gekeken naar het geheel en het gedeelte. Hierdoor kan er voor Ricoeur een dynamisch proces ontstaan waarbij het geheel en het gedeelte opnieuw een ordening vereisen ten opzichte van elkaar.¹⁰⁷

2.6 Mimesis 3

Ricoeur beschrijft nadrukkelijk wat fictie zou kunnen toevoegen bij een overdenking van identiteit. Het moment van mimesis₃ (refiguratie) lijkt voor Ricoeur een onmisbaar element bij zijn concept van narratieve identiteit. Het gaat hier om de manier waarop de wereld van de tekst interacteert met de tekst van de lezer.¹⁰⁸ Ricoeur vergelijkt zijn denken hier met MacIntyre's benadering van narratieve identiteit die veel overeenkomsten vertoont op het gebied van het narratieve zelfbegrip van het eigen leven. Ricoeur vindt echter dat MacIntyre ook een kans heeft laten liggen, omdat MacIntyre niet kijkt naar de toepassing van literatuur op een leven. Ricoeur ziet meerdere manieren waarop literatuur toegepast kan worden op iemands leven.¹⁰⁹ Literatuur opent namelijk een 'immens laboratorium voor gedachte-experimenten' aan de hand waarvan iemand op zoek kan gaan naar zelfkennis.¹¹⁰ Literaire fictie biedt andere mogelijkheden om het bestaan te overdenken. Vanwege een grotere verbeeldingsvariatie dan het alledaagse bestaan, biedt fictie veel meer mogelijkheden. Een literair verhaal maakt gebruik van deze variatie en brengt deze variatie ook voort, doordat een

¹⁰³ Ricoeur, *Oneself as another*, 148.

¹⁰⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 157.

¹⁰⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 158.

¹⁰⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 158.

¹⁰⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 158.

¹⁰⁸ Dowling, *Ricoeur on time and narrative: An introduction to Temps et récit*, 14-15.

¹⁰⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 163.

¹¹⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 159.

verhaal hier naar op zoek is.¹¹¹ Via de omweg van fictie kan identiteit en het eigen bestaan doordacht worden op een manier die anders niet mogelijk is. Tegelijkertijd is het voor Ricoeur een netelige kwestie om literatuur toe te passen op het leven.¹¹² Er ontstaat een spanning tussen iemands levensgeschiedenis en literaire verbeeldingen, doordat ze contrasteren en elkaar toch ook complementeren.¹¹³ Ricoeur benoemt deze spanning als een dialectiek.

Voor Ricoeur is lezen van teksten een manier waarop iemand betekenis kan geven aan zijn eigen bestaan, omdat iemand geconfronteerd wordt met een andere wereld. Als lezer schrijf je betekenis toe aan wat je leest en dat biedt mogelijkheden om anders naar het eigen leven te kijken. Lezen zorgt voor een botsing van twee werelden: de fictieve wereld van de tekst en de alledaagse wereld van de lezer.¹¹⁴ Dit vindt allereerst plaats op het niveau van *mimesis*₁ door gemeenschappelijke betekenissen die herkenning teweeg brengen. Daarnaast ook op het niveau van *mimesis*₃ waar het configurerende van een tekst interacteert met de lezer. Deze configuratie zit niet opgesloten in de tekst, maar komt door middel van een dynamiek met de lezer tot werkelijkheid.¹¹⁵ De betekenis die ontstaat, kan niet anders dan een particuliere betekenis zijn, omdat betekenisgeving pas ontstaat als zowel de wereld van de tekst als de wereld van de lezer met elkaar botsen. Dit botsen biedt mogelijkheden voor de lezer om het alledaagse anders te gaan zien.¹¹⁶

De betekenis van een tekst ligt niet vast en een tekst kent een oneindigheid aan interpretaties. Juist door het lezen én herlezen van een tekst kunnen nieuwe betekenissen gevonden worden in een tekst. Een tekst is open voor (her)interpretatie. Een tekst is een opening naar de wereld dat beschouwd kan worden als een transcendentie in immanentie.¹¹⁷ Hiermee bedoelt Ricoeur dat door het lezen van een tekst, die op zichzelf immanent is, een transcenderende betekenis zichtbaar kan worden. Dit kan doordat de lezer zich de hele wereld van de tekst voorstelt dat verder gaat dan de (immanente) woorden en zinnen van de tekst zelf.¹¹⁸ Een tekst kan op deze manier de wijze waarop er naar de werkelijkheid wordt gekeken transformeren. Een tekst kan met metaforen de werkelijkheid anders beschrijven dan gebruikelijk en daardoor kan de werkelijkheid anders lijken. Het metaforische van 'zien-als' in een tekst kan dan in het alledaagse leven een 'zijn-als' worden.¹¹⁹ Vanuit deze correlatie kan een overmaat van betekenis ontstaan die verrassend is voor de lezer en die door middel van verbeelding de werkelijkheid overstijgt.

De verbondenheid van narratief met het leven staat voorop, maar het klakkeloos toepassen van een narratief in relatie tot het echte leven zorgt wel voor problemen voor Ricoeur. Het proces van refiguratie (*mimesis*₃) is niet hetzelfde als het lezen van een tekst en het toepassen van deze lezing op het eigen leven. Vooral de terugweg van fictie naar de realiteit zorgt voor problemen.¹²⁰ Een leven dat verteld wordt, is niet hetzelfde als een leven dat geleefd wordt. Bij een verhaal is er een duidelijke auteur, verteller en een personage, maar in het echte leven is dit onderscheid veel

¹¹¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 148.

¹¹² Ricoeur, *Oneself as another*, 159.

¹¹³ Ricoeur, *Oneself as another*, 163.

¹¹⁴ Ricoeur, *Time and narrative, volume 3*, 159. Het besef dat betekenisgeving ook altijd een particuliere betekenisgeving is, ontstaat vanuit Ricoeurs positionering ten opzichte van het structuralisme. Het idee dat er een interne structuur in een tekst aanwezig is waaruit de betekenis van een tekst kan worden waargenomen doet voor hem geen recht aan de dynamische relatie die een lezer met een tekst heeft.

¹¹⁵ Ricoeur, *Time and narrative, volume 3*, 159.

¹¹⁶ Ricoeur vergelijkt dit met het versmelten van horizonen van Gadamer.

¹¹⁷ Ricoeur, *Time and narrative, volume 3*, 158.

¹¹⁸ Dowling, *Ricoeur on time and narrative: An introduction to Temps et récit*, 97.

¹¹⁹ Ricoeur, *Time and narrative, volume 3*, 159.

¹²⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 159.

onduidelijker. Ook is er bij een verhaal een duidelijk beginpunt, maar bij het leven van mensen is er niet iets dat dient als een duidelijk narratief begin. Zo zijn vroege ervaringen geen heldere herinneringen en is iemands geboorte, en de verwekking die daaraan voorafgaand, voornamelijk onderdeel van het verhaal van de ouders. Ook kan het leven niet in zijn totaliteit gevat worden omdat het eindpunt, de dood, weliswaar gegeven is, maar hierover kan niet verteld worden door de persoon die dit leven leidt. Daarnaast zijn onze levens verstrengeld met de verhalen van anderen dat het lastig maakt om een afzonderlijk verhaal eruit te halen.

Hoewel Ricoeur deze bovengenoemde verschillen aanmerkt als terechte argumenten die de toepassing van het narratief op het dagelijkse leven bemoeilijken, hoeft dit niet uit te sluiten dat fictie toch een belangrijke rol kan spelen. Het belangrijkste voor Ricoeur is hierbij om te realiseren dat de mens niet de auteur is van zijn bestaan, maar dat de mens wel co-auteur kan zijn van de betekenis hiervan.¹²¹ Als mensen kunnen we het bestaan interpreteren en betekenis geven aan de gebeurtenissen die zich voordoen in het leven. Het narratief kan een van de manieren zijn om structuur te geven aan deze interpretatie.

2.7 Het levensverhaal

Het leven kan narratief worden geordend. Ricoeur spreekt hier in navolging van MacIntyre over de 'narratieve eenheid van het leven'. Hoewel Ricoeur deze term niet vaak gebruikt zouden we kunnen zeggen dat het hier gaat om het 'levensverhaal'.¹²² De associatie met een autobiografie is snel gemaakt. Iemand verschijnt hier als lezer en schrijver van zijn eigen leven.¹²³ Ricoeur vergelijkt narratieve configuratie ook met het fenomeen autobiografie. Hij ziet beide als verhaalvormen die telkens worden aangepast en aan de hand waarvan het leven opnieuw wordt geïnterpreteerd. Los van een paar fragmenten refereert Ricoeur verder niet aan de term autobiografie. Crowley noemt het opvallend dat Ricoeur dit niet uitvoeriger heeft onderzocht.¹²⁴ Als mogelijke reden hiervoor ziet Crowley de manier waarop Ricoeur kijkt naar hoe iemand tot zelfkennis komt. Het bewustzijn is vertroebeld en als het zelf naar zichzelf kijkt door middel van het bestuderen van de eigen herinneringen, dan komt het zelf niet zozeer tot inzicht aan hand van het autobiografische zelf. Een subject kan zichzelf veel beter begrijpen via de omweg van het teken en in het bijzonder symbolen, metaforen en narratieven. Door middel van het interpreteren van deze tekens, kan iemand de betekenis die al in de taal ligt onderzoeken en zichzelf ook veel beter begrijpen dan door alleen naar zichzelf te kijken.¹²⁵ In plaats van naar het zelf kijken, kan iemand dan via een betekeniscontext om zich heen kijken wie hij is, maar hiervoor is er een bemiddeling nodig van fictie.¹²⁶

¹²¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 162.

¹²² Ricoeur, *Time and narrative, volume 3*, 246. Op zojuist genoemde pagina hanteert Ricoeur dit begrip wel.

¹²³ Ricoeur, *Time and narrative, volume 3*, 246.

¹²⁴ Crowley, "Paul Ricœur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography", 4.

¹²⁵ Crowley, "Paul Ricœur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography", 5.

¹²⁶ Crowley, "Paul Ricœur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography", 7. Daarnaast zou het volgens Crowley kunnen dat autobiografie een grens aan geeft van idee van narratieve identiteit. Binnen een autobiografie is er een duidelijke relatie tussen degene die schrijft en degene waarover geschreven wordt. Maar deze twee vormen van 'ik', als in (1) de verteller en (2) degene waarover het gaat, lopen binnen een autobiografie door elkaar heen. Hierbij kunnen herinneringen gefictionaliseerd worden en blijft het praten over het verleden een onduidelijke categorie. De onzekerheid die hiermee gepaard gaat, blijft volgens Crowley ook bestaan bij narratieve identiteit. Ook hier is er geen duidelijke afstand tussen degene die schrijft en vertelt in Crowleys ogen. Crowley duidt dit als een mogelijke poging van Ricoeur om de integriteit van het zelf in stand te willen houden. Het zoeken naar een eventuele vaste stabiele basis van het zelf, blijft voor Crowley uiteindelijk instabiel en het zelfbegrip dat ontstaat levert wel hermeneutische zelfkennis op, maar ook deze zelfkennis blijft in gebreken omdat het zelfbegrip ook hier gelimiteerd is. In Crowleys ogen kunnen we narratieve identiteit dan

Juist omdat het leven zo ongrijpbaar is, is het daardoor nodig om in retrospect een (provisorische) ordening aan te brengen die we lenen van fictie of geschiedenis.¹²⁷ De notie van de narratieve eenheid van het leven bevindt zich voor Ricoeur op het raakvlak van het dagelijkse bestaan en de interpretatie hiervan: het is een onstabiele mix tussen fabulatie en daadwerkelijke ervaring.¹²⁸ Narratieve identiteit blijft Ricoeur dan ook kwetsbaar, maar door elementen te lenen van fictie kunnen we wel ons eigen levensverhaal vormen. Zo raken we door het lezen van literaire teksten volgens Ricoeur vertrouwd met manieren waarop een begin aanvangt in een verhaal.¹²⁹ Vanwege deze vertrouwdheid kunnen we zelf ook het initiatief dat we nemen, opvatten als een echt begin in ons leven.¹³⁰ Tevens krijgen we door verhalen ook een beeld, hoe beperkt ook, van wat het betekent dat er een einde is van een handeling en dat dit slechts een deel is van het leven.¹³¹ Door middel van literatuur kunnen we ook een voorlopig einde bepalen van episodes in ons leven. Ook kan het verhaal ons troosten (als een vorm van rouw voor zichzelf) in het licht van het niets-zijn, de dood, in welke richting iemands leven zich lijkt te bewegen. Bovendien zijn verhalen ook prospectief omdat protagonisten in een verhaal zich richten op de toekomst, het gaat over projecten en verwachtingen over wat de toekomst nog kan brengen.¹³² Verhalen kunnen ons daarmee leren hoe we ons op eigen bestaan retrospectief en prospectief kunnen benaderen in narratieve termen.

Het narratief biedt mogelijkheden voor de mens om zich existentieel te oriënteren in de wereld.¹³³ Het biedt manieren om het bestaan te overdenken. Voor Ricoeur is het narratief daarbij een hele geschikte manier, omdat mensen al erg vertrouwd zijn met verhalen. Menselijke ervaringen hebben al een pre-narratieve structuur (*mimesis*₁). Mensen vertellen over zaken die ze hebben meegemaakt en gebruiken begrippen die gesedimenteerd zijn in cultuur. Bij het vertellen over ervaringen wordt al gebruik gemaakt van elementen die ook een plek hebben in een narratief: het is een ordening die structuur geeft aan de beleefde gebeurtenissen. De daadwerkelijke constructie van het narratief voor een identiteit van het zelf vindt plaats op het configurerende moment van *mimesis*₂. Bij Ricoeur vindt deze configuratie plaats door contingentie te plaatsen binnen een geheel van concordante discordantie. Deze ordening ziet Ricoeur zelfs als een narratieve noodzakelijkheid.¹³⁴ Mensen kunnen niet zonder het verbindende aspect van narratief om contingente ervaringen bijeen te brengen in de structuur van een plot. Ook stelt dit een individu in staat om de disposities van het karakter op een narratieve manier te ontvouwen waardoor *idem*- en *ipse*-identiteit met elkaar verbonden kunnen worden. Hierbij is de toepassing (*mimesis*₃) van literaire fictie om het eigen bestaan te overdenken essentieel. Bij het eigen levensverhaal gebruikt iemand verhaalelementen om het eigen leven te overzien en structuur te geven. Handelen en lijden wordt geïnterpreteerd en vanwege de mogelijkheid die bestaat om het leven temporeel te overdenken, kan een reflectie hierover ontstaan.¹³⁵ Bovendien kan een tekst ook een effect creëren op de lezer dat de zienswijze van het eigen bestaan verandert.¹³⁶ Daarbij kunnen mensen gebruik maken van

opvatten als een uitgestelde manier om via een narratieve bemiddeling tot de conclusie te komen dat we nog steeds niet weten wie het 'ik' is.

¹²⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 162. Deze ordening staat voor Ricoeur dan ook weer open voor revisie.

¹²⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 162.

¹²⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 162.

¹³⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 162.

¹³¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 162.

¹³² Ricoeur, *Oneself as another*, 162-163.

¹³³ Kevin J. Vanhoozer, "Philosophical antecedents to Ricoeur's time and narrative," in *On Ricoeur: narrative and interpretation*, ed. David C. Wood (London: Routledge, 1991), 48.

¹³⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 142.

¹³⁵ Paul Ricoeur, "Life in quest of narrative," in *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*, ed. David C. Wood (London: Routledge, 1991), 28.

¹³⁶ Ricoeur, *Time and narrative*, volume 1, 77.

metaforen voor een herinterpretatie van het eigen leven. Het gebruik van metaforen duidt er volgens Ricoeur op dat sommige zaken lastig op een directe manier te bespreken zijn. Metaforen bieden dan een andere manier van kijken.¹³⁷

Idem en *ipse* kunnen door deze narratieve identiteit aan elkaar gelinkt worden door middel van een configuratie. Toch is dit uiteindelijk volgens Ricoeur niet eenvoudig. De verschillende manieren waarop het narratief kan helpen bij het vormen van identiteit, brengt ons ook weer terug naar de vraag hoe we over de identiteit van een individu kunnen denken. Hoewel duidelijk is geworden hoe het narratief kan helpen om vorm te geven aan de identiteit van het zelf, blijft een deel van deze vraag nog onbeantwoord. Tot nu toe hebben we voornamelijk naar identiteit gekeken als een vraag die iemand zichzelf kan stellen: 'wie ben ik?', maar een zelf dat probeert te achterhalen wie hij is door naar zichzelf te kijken, is volgens Ricoeur erg lastig. Voor Ricoeur is de vraag naar identiteit gesteld vanuit een *ipse* identiteit een naakte vraag met ook een ogenschijnlijk leeg antwoord.¹³⁸ Het zelf dat probeert te achterhalen wie hij is, wordt geconfronteerd met de hypothese van zijn eigen niets-zijn.¹³⁹ De argwaan dat het zelf een niets is en dat er achter de gesedimenteerde identificatie niets bestaat, blijft dan bestaan. Als er alleen een antwoord wordt geformuleerd vanuit *ipse* en gekeken wordt naar de zelfheid van het zelf, dan blijft het probleem van identiteit bestaan.¹⁴⁰ Het spreken over het zelf op deze manier is volgens Ricoeur niet inzichtvol. Het leidt tot een interpretatie van het zelf waarin alle betekenis verloren lijkt te zijn en de vraag naar het zelf niet meer relevant is.¹⁴¹

Zijn analyse aan de hand van het boek *Der Mann ohne Eigenschaften* (geschreven door Robert Musil), illustreert hoe Ricoeur aankijkt tegen de problemen die kunnen ontstaan bij het formeren van iemands identiteit. Ricoeur gebruikt dit boek als een raadselachtig en verontrustend voorbeeld aan de hand waarvan hij zijn gedachten kan scherpen.¹⁴² In Musils boek figureert een non-identificeerbaar personage die geen enkele eigenschap lijkt te hebben. Ricoeur beschrijft dit als identiteitsverlies van een personage dat correspondeert met het verlies van configuratie van een narratief en in het bijzonder als een crisis om een verhaal te kunnen 'afsluiten'.¹⁴³ Ricoeur benadrukt dat het afsluiten van een verhaal er voor kan zorgen dat een configuratie mogelijk is. Een handeling is compleet als er een begin, midden en een einde is. Het einde concludeert het midden om het mogelijk te maken dat configuratie de episodische vorm overstijgt en dat concordantie het wint van discordantie.¹⁴⁴ Bij de man zonder eigenschappen ontbreekt deze configuratie in Ricoeurs ogen. Ricoeur vraagt zich hier af of we hier nog wel kunnen spreken over een subject of dat we hier niet beter kunnen spreken over een non-subject.¹⁴⁵ Is dit niet een personage dat zegt 'ik ben niets'? Hij ziet in dit boek een extreme problematisering van narratieve identiteit dat op geen enkele manier ondersteund wordt. Op de terugweg van fictie naar het leven wordt de lezer van dit boek geconfronteerd volgens Ricoeur met de hypothese van zijn eigen nietigheid.¹⁴⁶ Toch valt hier wel wat over te zeggen volgens Ricoeur. De uitspraak 'ik ben niets' behoudt voor hem een paradoxaal

¹³⁷ Ricoeur, *Time and narrative, volume 3*, 274. Ricoeur, *The rule of metaphor : the creation of meaning in language*, 48.

¹³⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 167.

¹³⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 166.

¹⁴⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 169.

¹⁴¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 167.

¹⁴² Ricoeur, *Oneself as another*, 150.

¹⁴³ Ricoeur, *Oneself as another*, 149.

¹⁴⁴ Paul Ricoeur, *Time and narrative, volume 2*, Pbk. ed. ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1985). <http://hdl.handle.net/2027/heb.04912>, 20.

¹⁴⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 166.

¹⁴⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 166.

karakter: het 'niets' wordt wel toegeschreven aan een 'ik'. Het 'ik' blijft in Ricoeurs ogen een subject, maar wel eentje die een zekere identiteit mist: "But who is / when the subject says it is nothing? A self deprived of the help of sameness, I have repeatedly stated." (cursivering Ricoeur)¹⁴⁷

Een subject zonder identiteit leidt naar Ricoeurs idee van wat er ontbreekt bij iemand die op zoek is naar identiteit: een *idem*-identiteit verkregen via identificaties met de ander. Bij identiteitsverlies staat vooral de leegheid van de identiteitsvraag voorop bij Ricoeur: "In these moments of extreme destitution, the empty response to the question "Who am I?" refers not to the nullity but to the nakedness of the question itself."¹⁴⁸ Alleen vanuit het zelf (*ipse*) kan er volgens Ricoeur geen antwoord komen op de identiteitsvraag.¹⁴⁹ Ricoeur legt hier de nadruk op hetzelfde-zijn van *idem* van het karakter. Dit maakt dat het zelf ondersteund wordt door *idem* en ook een zekere stabiliteit heeft doordat het langdurige disposities en verworven identificaties kent.¹⁵⁰ Iemand herkent zichzelf in betekenissen die zich al binnen een cultuur bevinden. Door middel van gemeenschappelijkheid wordt ook duidelijk wat iemand belangrijk vindt en wat waarde heeft. Zo kan iemand zich herkennen in waarden, normen, idealen, modellen en helden.¹⁵¹ Iemand weet zich op die manier verbonden met anderen. Deze identificaties maken deel uit van de langdurige disposities van het zelf aan de hand waarvan iemand zichzelf kan herkennen. Iemand kan op deze manier betekenis toekennen aan de verworven identificaties door zijn eigen levensgeschiedenis al verhalend te interpreteren. Het karakter krijgt daarmee een verhalend aspect. Dit leidt bij Ricoeur tot het idee dat identiteit ook moet worden gezien in het licht van de ander. Het narratief kunnen we hierbij al opvatten als een manier waarop iemand zijn eigen bestaan kan interpreteren, doordat iemand in contact komt een betekenishorizon die buiten hem ligt. Het zelf treedt hiermee in contact met de ander en voor Ricoeur is dit essentieel als iemand zichzelf wil kennen.

¹⁴⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 166.

¹⁴⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 166-167.

¹⁴⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 167.

¹⁵⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 167.

¹⁵¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 121.

Hoofdstuk 3: Getuigenis

In dit hoofdstuk zal onderzocht worden wat getuigenis is binnen Ricoeurs denken. Het fenomeen getuigenis is het moment waarop iemand vertrouwensvol kan zeggen dat hij zichzelf is. Voor Ricoeur komt een getuigenis van het zelf duidelijk naar voren als iemand zegt 'Hier ben ik'.¹ We zouden kunnen zeggen dat hier gaat om een bevestigend antwoord dat iemand kan geven op de identiteitsvraag waarbij iemand zichzelf herkent. Het doen van deze uitspraak baseert zich volgens Ricoeur op een zekerheid van 'jezelf zijn als handelend en lijdend'.² Dit vertrouwen leidt tot het vermogen om te spreken, te handelen en om zichzelf te herkennen als een personage in een plot. Niet elk spreken over het 'ik' is volgens Ricoeur echter een getuigenis. We zullen nagaan wanneer het spreken over het 'ik' dat wel is en wat daar voor nodig is. De ander speelt hierbij een belangrijke rol. Als we over het 'ik' spreken volgens Ricoeur, dan spreken we ook automatisch over een dialogische relatie tussen ik en jij. Deze wisselwerking brengt een eigen spanningsveld met zich mee dat Ricoeur beschrijft als een dialectiek tussen hetzelfde en de ander. In zijn titel van het werk dat centraal staat voor deze studie, *Soi-même comme un autre*, zien we deze dialectiek ook centraal gesteld als 'jezelf als de ander'. Deze dialectiek zullen we in dit hoofdstuk onderzoeken. Door het bestuderen hiervan kunnen we zien hoe de ander een belangrijke rol speelt bij iemands getuigenis. Door de ander te bestuderen bij Ricoeurs onderzoek naar identiteit, richt hij zich ook op wat er in zijn ogen gebeurt als iemand spreekt over zichzelf ten overstaan van een ander.

Dit hoofdstuk is als volgt opgebouwd: in paragraaf 1 zal worden ingegaan op het idee dat getuigenis een taalhandeling is. In paragraaf 2 kijken we naar de manier waarop Ricoeur kijkt naar de manieren waarop de term 'ik' gebruikt kan worden. Hier wordt duidelijk wanneer het gebruik van het 'ik' niet refereert aan een getuigenis en wanneer wel. Ook wordt hier duidelijk dat de rol van de ander erg belangrijk is en we kunnen zien hoe het 'ik-jij' ontstaat. Vervolgens zullen we in paragraaf 3 de rol van de ander bij een getuigenis nader bestuderen. Ricoeur kijkt hier op verschillende manieren naar en hierdoor krijgen we zicht op de complexe relatie van het zelf tot de ander. We zullen hier ook zien hoe deze relatie iemand op verschillende manieren kan helpen om tot getuigenis te komen. In paragraaf 4 en 5 zullen we bestuderen op wat voor manier getuigenis ook het vertrouwen biedt waardoor iemand kan zeggen dat hij zichzelf is. In paragraaf 4 kijken we hiernaar aan de hand van de relatie die het zelf aangaat met de ander waardoor het zelf standvastigheid kan verkrijgen en het idee van eigenwaarde dat een individu op analogische wijze kan ontwikkelen. In paragraaf 5 kijken we naar op wat voor manier getuigenis een vertrouwen kan bieden en hoe dit zich verhoudt tot de twijfel die komt kijken bij het doen van vertrouwensvolle uitspraken over het zelf.

3.1 Getuigenis als taalhandeling

In een voetnoot van *Soi-même comme un autre* noemt Ricoeur dat het idee van getuigenis (*attestation*) de sleutel is om zijn boek te begrijpen.³ Voor Ricoeur is dit een essentieel thema, maar ook een thema dat hij enigszins verbergt. Greisch wijst getuigenis ook aan als de 'verborgen kern' bij Ricoeurs hermeneutiek van het zelf.⁴ Het idee van getuigenis draait om een getuigenis van het zelf bij Ricoeur. Een getuigenis biedt zekerheid, maar brengt ook twijfel met zich mee. Kaufmann wijst erop dat getuigenis plaatsvindt bij fenomenen die we niet empirisch kunnen bewijzen, maar die wel deel uitmaken van de kern van de menselijke ervaring zoals vergeving, de zin van het leven en het bestaan

¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 22.

² Ricoeur, *Oneself as another*, 22.

³ Ricoeur, *Oneself as another*, 289, voetnoot 82.

⁴ Jean Greisch, "Testimony and attestation," *Philosophy & Social Criticism* 21, no. 5-6 (1995), <https://doi.org/10.1177/0191453795021005-607>, 81.

van het zelf.⁵ In het verlengde hiervan zouden we ook kunnen zeggen dat het hele bestaan en de ultieme zin van het bestaan op het spel staan als we spreken over getuigenis. Ricoeur benadrukt deze bijzondere epistemologische positie als hij schrijft dat getuigen in zekere zin een 'geloof' is. Dit is voor hem nadrukkelijk geen wetenschappelijke kennis in de vorm van een fundament of zelf-funderende kennis.⁶ Ricoeur benadrukt dit als een vorm van geloof in de zin dat je ergens *in* gelooft. In dit geval is dat een geloof in het zelf. Het biedt daarmee geen zekerheid van een ultieme grond. Een hermeneutiek van het zelf kent daarmee een zwak punt in zijn ogen, omdat getuigenis geen zekerheid kent. Hij stelt dat getuigenis daardoor een fragiele status heeft en dat getuigenis altijd onder druk staat van argwaan.⁷ We kunnen altijd twijfelen over de zekerheid van getuigenis. Toch ziet Ricoeur hier een manier om de vraag van het 'wie' te beantwoorden van het subject en een antwoord te geven op de vragen die Descartes en Nietzsche stelden over de ontologische status van het subject. Ricoeurs notie van getuigenis kan daarbij worden gezien als een verweer tegen het idee dat er, door het in twijfel trekken van het subject, niet meer betekenisvol over het zelf gesproken kan worden. Het idee van getuigenis is zo gezien een weerwoord tegen filosofische tendensen om het spreken over het zelf te wantrouwen. Getuigenis biedt een tegenwicht tegen deze argwaan omdat het een vorm van vertrouwen is. Muldoon beschrijft dit als het vertrouwen dat het zelf bestaat.⁸

Hoe dienen we dit vertrouwensvolle getuigen te begrijpen? Enerzijds benadrukt Ricoeur de fragiliteit van een getuigenis van het zelf. Anderzijds ziet hij getuigen wel als een passende en sterke manier van spreken, stevig genoeg om tegen argwanende opvattingen in te gaan. Dit roept de vraag op welke betekenis het zelf heeft als we spreken over getuigenis. Van der Heiden stelt dat de hermeneutiek van het zelf voor Ricoeur ook een ontologische dimensie heeft, waarbij een getuigenis van het zelf verbonden is met een existentiële interesse in de zin dat iemand moet worden wat hij nog niet was.⁹ Het spreken over het zelf kunnen we daarmee opvatten als een betekenisvol en vertrouwend spreken over het zelf aan de hand waarvan iemand tot een articulatie komt van zijn zelf. Het getuigen van het zelf is in eerste instantie een taalhandeling ('Hier ben ik!'). Voor Ricoeur verwijst taal naar de realiteit en het bestaan (zoals we ook zagen bij mimesis en betekenisgeving).¹⁰ Deze relatie met de realiteit zien we volgens Van der Heiden terug bij getuigenis. We kunnen getuigenis volgens hem opvatten als een interpretatie van het bestaan dat zich manifesteert in de taalhandeling van de getuigenis ('Hier ben ik!').¹¹ De taalhandeling van het getuigen verwordt daarmee een symbolische en poëtische taalhandeling.¹² Een getuigenis is geen lege verwijzing, maar van deze getuigenis kan ook niet worden gezegd dat het verwijst naar een zelf dat al aanwezig was. Slechts door de handeling van de getuigenis verschijnt het zelf en wordt het zelf geconstitueerd. Het

⁵ Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur.", 8.

⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 21.

⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 22.

⁸ Mark Muldoon, "Ricoeur's Poetical Ethics: Genesis and Elements," *International Philosophical Quarterly* 45, no. 1 Part 177 (2005), 85.

⁹ Van der Heiden, "Announcement, attestation, and equivocity: Ricoeur's hermeneutic ontology between Heidegger and Derrida", 416.

¹⁰ Van der Heiden, "Announcement, attestation, and equivocity: Ricoeur's hermeneutic ontology between Heidegger and Derrida", 417.

¹¹ Van der Heiden, "Announcement, attestation, and equivocity: Ricoeur's hermeneutic ontology between Heidegger and Derrida", 417.

¹² Van der Heiden, "Announcement, attestation, and equivocity: Ricoeur's hermeneutic ontology between Heidegger and Derrida", 417.

zelf verschijnt daarmee in de handeling als verschijning waar het zich laat zien.¹³ Doordat iemand (delen van) zichzelf laat zien, kan iemand zichzelf ook herkennen als zichzelf.

3.2 Het spreken over jezelf

Niet elk spreken van het zelf is volgens Ricoeur een getuigenis. Voor een getuigenis is het nodig dat iemand zich ook verhoudt tot de ander, zodat duidelijk wordt hoe het 'ik' zich verhoudt tot 'jij'. Om duidelijk te maken welke rol de ander speelt bij getuigenis kijken we naar een onderscheid dat we bij Ricoeur kunnen maken tussen de manier waarop de term het 'ik' gebruikt kan worden. Ricoeur spreekt over (1) het gebruik van het 'ik' in een alledaagse context waarbij het grammaticaal verwijst naar het zelf en over (2) het gebruik van het 'ik' in een getuigende context waarbij het vertrouwensvol verwijst naar *jezelf*. Dit verschillende gebruik van het 'ik', laat zien dat het getuigende spreken van het zelf plaatsvindt binnen een context van 'ik-jij' waar de ander een onmisbaar deel van uitmaakt. Het verschil tussen deze twee manieren van ik-gebruik wordt bij Ricoeur duidelijk als we kijken naar hoe we in een alledaagse context de term 'ik' gebruiken en hoe dit volgens Ricoeur verschilt met een getuigende manier van spreken, waarbij het gebruik van het 'ik' een andere betekenis krijgt.

Als we spreken over het 'ik', dan duidt het gebruik van het 'ik' vaak op het correcte gebruik van de grammatica volgens Ricoeur. De term 'ik' verwijst dan naar het zelf. Zo kan een individu opmerken dat het buiten regent en zeggen 'ik zie dat het buiten regent'. Hier wordt het 'ik' gebruikt, maar dit is slechts een verwijzing naar het zelf. Het zelf merkt op dat het regent en het correcte gebruik van grammatica veronderstelt dat hij hiervoor het 'ik' gebruikt. Het zelf wordt wel reflexief geacht, maar verwijst volgens Ricoeur slechts gefragmenteerd naar de mens.¹⁴ De vraag 'wie heeft dit gedaan?' beantwoorden met 'het zelf', is voor Ricoeur niet veelzeggend. Het is een gefragmenteerd antwoord en verwijst weer terug naar het zelf.¹⁵ Hierdoor blijven we volgens Ricoeur ons afvragen wat het zelf is.¹⁶

Ricoeur vraagt zich af wat de betekenis is van dit grammaticale gebruik van het 'ik' dat naar het zelf verwijst. Om een antwoord te krijgen op deze vraag richt Ricoeur tot de theorie van taalhandelingen van John Searle. Binnen deze theorie worden uitspraken opgevat als handelingen. Dit wordt duidelijk bij performatieve uitspraken zoals 'ik beloof', maar dit kan ook ontdekt worden bij andere uitspraken. Bij de theorie van taalhandelingen heeft vooral de illocutie de aandacht van Ricoeur. Hier zien we het reflexieve gebruik van het 'ik' dat laat zien wat de spreker doet.¹⁷ Zo kunnen we afvragen wat de spreker doet als hij zegt dat 'de kat op de mat ligt'. Volgens Ricoeur kunnen we dit, wat betreft de betekenis ervan, gelijkstellen met de uitspraak 'ik bevestig dat de kat op de mat ligt', omdat ze dezelfde waarheidsgehalte hebben.¹⁸ De laatste uitspraak laat zien wat de rol is van het 'ik' en op wat voor manier deze uitspraak reflexief is. Deze zienswijze kunnen we

¹³ Getuigenis vindt hier plaats op het niveau van de taal, maar kan ook plaatsvinden op het niveau van een handeling. Via getuigenis door middel van taal is het handelingsaspect van belang. Elke handeling kan ook een getuigenis zijn. Het zelf openbaart zich dan niet alleen in tekst, maar kan zich ook in elke handeling van zichzelf getuigen. Het gaat erom dat het zelf zich laat zien als zichzelf.

¹⁴ Henry Venema, "Oneself as another or another as oneself?," *Literature and Theology* 16, no. 4 (2002), 412.

¹⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 18.

¹⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 18.

¹⁷ Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur," 28.

¹⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 43.

toepassen op andere uitspraken waarbij het 'ik' reflexief wordt verondersteld. Hierdoor krijgen uitspraken die verwijzen naar het 'ik' ook een performatief karakter.¹⁹

Door uitspraken op deze manier te vertalen naar expliciete performatieve uitspraken betreft Ricoeur de complexe situatie van het gesprek bij zijn analyse. Die situatie is ook van invloed op de uitspraak die gedaan wordt.²⁰ Bij een gesprek richt de spreker zich in de eerste persoon tot de luisteraar in de tweede persoon. Het 'ik' spreekt tot een 'jij'. De uitspraak 'ik bevestig (dat de kat op de mat ligt)' wordt nu een uitspraak die zich richt tot een 'jij' 'ik bevestig *aan jou* (dat de kat op de mat ligt)'.²¹ Elke uitspraak die wordt gedaan veronderstelt dus een gesprek. Degene die luistert is daarbij een belangrijke speler om rekening mee te houden als we willen weten wie het 'ik' is. Juist dit gesprek bevestigt voor Ricoeur dat om beter te weten wat het betekent dat iemand over een 'ik' spreekt, dat we hiervoor ook moeten kijken naar de gesprekspartner: "every advance made in the direction of the selfhood of the speaker or the agent has as its counterpart a comparable advance in the otherness of the partner."²² Hiermee zegt Ricoeur dat we als we dichterbij het begrijpen van het zelf komen we ook het anders-zijn van de ander ontdekken. In relatie tot de ander kan het 'ik' ontwikkeld worden, maar dat maakt ook dat de ander ook meer 'de ander' wordt.

Hoewel we hier een aantal aanwijzingen krijgen van Ricoeur waar mogelijke antwoorden te vinden zijn op de vraag 'wie spreekt er?', kunnen we het 'ik' nog niet duidelijk herleiden tot een 'wie'. Wie er spreekt wordt voor Ricoeur duidelijk als we afvragen waar het 'ik' naar verwijst. Een definitie zou dan zijn 'een persoon die, wanneer die spreekt, zichzelf bedoelt'.²³ Als we dit echter relateren aan een uitspraak, dan is deze verwijzing niet toereikend. Zo kan iemand zeggen 'ik ben blij', maar als we dit vertalen met deze definitie voor 'ik' wordt de zin 'de persoon die zichzelf bedoelt als degene die spreekt is blij.' Het verschil tussen deze twee expressies laat voor Ricoeur zien dat er niet naar 'ik' verwezen kan worden.²⁴ Als dat wel gebeurt, dan verliest deze zin een duidelijke betekenis, namelijk dat het perspectief van degene die spreekt ontbreekt. Voor Ricoeur is dit spreken over het zelf zonder dat hier gezegd wordt dat iemand zichzelf is. Zo zijn veel uitspraken die het 'ik' maakt (zoals 'ik bevestig dat de kat op de mat ligt') naar zijn idee ondoorzichtige uitspraken als we kijken waar ze naar refereren. Ze refereren aan een zelf zonder dat we hier kunnen zeggen dat iemand 'zichzelf' is.²⁵ Greisch noemt dat we hier spreken van reflexiviteit zonder *ipse*.²⁶ De zelfheid van de spreker wordt hiermee nog niet zichtbaar. Het beschrijft alleen de feitelijkheid dat er een zelf is. Ricoeur spreekt in deze context ook van 'retroreferentie' en 'omgekeerde referentie'.²⁷ Het enige wat deze uitspraken duidelijk maken is dat het 'ik' verwijst naar het zelf dat gespiegeld wordt in de uitspraken die worden gemaakt.

Vanuit Ricoeurs analyse over het gebruik van het 'ik' ontstaat een probleem: het gebruik van de term het 'ik' is dat het zowel een betekenis heeft voor de buitenwereld als voor de binnenwereld. Als iemand anders 'ik' gebruikt, dan wordt het voor gesprekspartners duidelijk dat hij naar zichzelf verwijst. We kunnen het ik-gebruik van een individu dan opvatten als een verwijzing die iemand anders maakt om iets aan te duiden, net zoals we kunnen verwijzen naar andere objecten. Het gebruik van het 'ik' dient daarmee als aanduiding voor het zelf. Of we spreken over het 'ik' als

¹⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 43.

²⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 43.

²¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 43.

²² Ricoeur, *Oneself as another*, 44.

²³ Ricoeur, *Oneself as another*, 45.

²⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 46.

²⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 47.

²⁶ Greisch, "Testimony and attestation", 87.

²⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 47.

reflexief waarbij het we het 'ik' zien als een subject die vanuit de binnenwereld een perspectief heeft op de wereld. Het 'ik' is zowel datgene waarover we kunnen spreken als degene die spreekt. Deze dubbele betekenis van het 'ik' leidt volgens Ricoeur tot de 'aporie van verankering': hoe kunnen we verwijzen naar de ervaring van het sprekende subject dat zichzelf herkent als de spreker?²⁸ Hiermee is het lastige van de term 'ik' dat eenieder die spreekt dezelfde term gebruikt. Het is een generieke term waarbij er bij elk gebruik een andere spreker kan worden aangeduid.²⁹ In die zin is de gebruiker vervangbaar voor een ander denkbaar individu. Voor degene die spreekt, is deze term echter onvervangbaar. Het is een term waarmee een individu aanduidt, dat hij degene is, die hier en nu spreekt vanuit een uniek perspectief op de wereld.³⁰ Het 'ik' wordt hierbij verankerd met het (sprekende) subject.

Deze verankering kan pas plaatsvinden volgens Ricoeur als we de nadruk leggen op de handeling van een uitspraak en als we kijken naar het 'ik-jij' bij deze handeling.³¹ Een uitspraak die een subject doet richt zich op de situatie waarin de persoon een uitspraak doet, vervat in de termen 'hier' en 'nu'. Deze termen laten zien dat het subject een uitspraak doet vanuit het perspectief dat hij heeft, als het nulpunt in relatie tot alles om hem heen.³² Dit nulpunt, dat volgens Ricoeur correspondeert met de lichamelijke gesitueerde conditie van de mens, benadrukt de mens als 'limiet-van-de-wereld' vanuit waar iemand kan handelen.³³ Het 'hier' van een subject kan slechts bepaald worden in relatie tot geografische coördinaten waardoor het toegeschreven 'hier' exact kan worden. Hetzelfde geldt voor het 'nu' dat slechts in relatie tot een kalender en een eventueel een klok een gedateerd moment kan worden. Het zelf vindt op eenzelfde wijze een plek door middel van inschrijving in het 'ik-jij'. Deze inschrijving vinden we volgens Ricoeur terug bij de burgerlijke stand. Hier vinden we de plaats en tijd ook terug waarmee een identiteit van persoon wordt toegeschreven aan iemand aan de hand van geboorteplaats, geboortedatum en geboortenaam. Het gebruik van het 'ik' wordt op deze manier geregistreerd.³⁴

Hier wordt duidelijk dat het spreken over identiteit van het zelf beïnvloed wordt door verschillende manieren waarop het zelf interacteert met de ander. Iemand kan zijn zelfheid bepalen ten opzichte van de ander en door middel van een dialoog tussen het 'ik' en het 'jij' zichzelf aanwijzen als een subject. Het is voor het zelf nodig dat het zichzelf kan aanwijzen als een zelf te midden van anderen.³⁵ Zonder deze ander ontstaat er in Ricoeurs ogen ook een 'tekort'. We hebben anderen nodig, met name ook vrienden, om te kunnen vertrouwen op het eigen bestaan: "This need has to do not only with what is active and incomplete in living together but also with the sort of shortage or lack belonging to the very relation of the self to its own existence."³⁶ Wat is dit tekort dat een zelf ervaart zonder in relatie te staan met de ander? Dit kunnen we begrijpen vanuit het onderscheid dat Ricoeur maakt tussen het spreken over het zelf en het spreken over jezelf.³⁷ Zoals we hierboven zagen, kan iemand pas over zichzelf spreken als hij met een uitspraak zichzelf impliceert als persoon en niet slechts verwijst naar het zelf. Pas als het 'je-' aan het zelf wordt toegevoegd en wordt gezegd dat het zelf iemand toebehoort, dan kan iemand zijn eigen bestaan

²⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 48.

²⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 49.

³⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 49.

³¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 52.

³² Ricoeur, *Oneself as another*, 53.

³³ Ricoeur, *Oneself as another*, 53.

³⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 54.

³⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 192.

³⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 186.

³⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 180.

bevestigen. Het denken over 'jezelf' kan niet plaatsvinden volgens Ricoeur als je alleen aan je eigen bestaan denkt, want zo kan geen onderscheid gemaakt worden met de ander. Via de vergelijking met anderen kan er een reflectie ontstaan over het toebehoren van de eigen ervaringen.³⁸ Deze ander moet dan ook wel daadwerkelijk anders-zijn het zelf wil deze reflectie plaatsvinden. Uiteindelijk leidt positioneren van het zelf ten opzichte van de ander naar Ricoeurs idee van getuigenis: dit is een vertrouwen dat je jezelf bent als handelend en lijdend.³⁹ Het getuigende spreken over zichzelf is daarmee ook wat anders dan enkel en alleen het grammaticale gebruik van het 'ik'. Bij een getuigenis gaat het erom dat de spreker ook getuigt van zichzelf. Wat bedoelt Ricoeur hiermee? Het gaat er hier om hoe de term 'ik' wordt gebruikt door iemand die daarmee zichzelf als persoon bedoelt en verwijst naar zijn zelfheid (*ipse*). Deze getuigende manier van het gebruik van het 'ik' duidt aan dat de spreker heel nadrukkelijk zichzelf bedoelt als degene die spreekt en dat hij zichzelf herkend als de spreker. Deze manier van spreken vraagt om een zekerheid die volgens Ricoeur alleen gevonden kan worden via de ander. Een bemiddeling via de ander maakt het uiteindelijk mogelijk dat iemand met vertrouwen over zichzelf kan spreken en dat iemand zijn eigen zelfheid kan ontdekken.

3.3 Getuigenis via de ander

Voor Ricoeur heeft 'de ander' meerdere betekenissen. We zullen nu kijken wat hij met 'de ander' bedoelt en op wat voor manier de dialectische relatie tussen het zelf en de ander het mogelijk maakt dat iemand kan ontdekken dat hij zichzelf is en dat hem in staat stelt om hiervan te getuigen. De ander ziet Ricoeur als een metacategorie en het heeft voor hem een polysemisch karakter. Het is voor hem een logische categorie dat duidt op anders-zijn.⁴⁰ Het begrip de ander hoeft niet gereduceerd te worden tot het anders-zijn van een concrete ander als in een ander persoon.⁴¹ Sterker nog, de ander benaderd als een categorie is tevens een integraal onderdeel van het zelf.⁴² De betekenissen die Ricoeur toekent aan het begrip de ander verschillen daardoor soms ook. Soms bedoelt Ricoeur met de ander de concrete ander. Op andere momenten richt hij zich op het 'anders-zijn' van de ander.

Voor Ricoeur is de ander op verschillende manieren al gegeven. Ricoeur herleidt dit door fenomenologisch te kijken naar ervaringen van passiviteit, waarbij hij ervaringen van anders-zijn zichtbaar zijn. De passiviteiten duiden bij Ricoeur op ervaringen die prereflexief aanwezig zijn bij de mens en in die zin passief aan de mens verschijnen. Zo is de mens zich ervan bewust dat hij een lichaam heeft zonder dat hij hier eerst uitvoerig over heeft gereflecteerd. De ervaringen van passiviteit die Ricoeur uitlicht zijn op verschillende wijzen verbonden met menselijk handelen en laten diverse vormen van anders-zijn zien.⁴³ Passiviteit kent bij Ricoeur drie facetten. Ze zullen hier eerst kort genoemd worden en hieronder worden toegelicht. De eerste is de passiviteit van het eigen lichaam dat iemand ervaart dat bepaalde praktische vermogens kent, waardoor iemand bijvoorbeeld in staat is om te bewegen en te handelen. Het eigen lichaam kent daarnaast ook een zekere vreemdheid, doordat er lichamelijke ervaringen zijn die als onprettig en vijandig worden ervaren. Het kan dan voelen alsof deze ervaringen 'vreemd' zijn en niet toebehoren aan het lichaam. De tweede is een passiviteit die geïmpliceerd is in de relatie tussen het zelf en de ander die naar voren komt bij contact met concrete anderen. In contact komen met deze anderen benadrukt ook het anders-zijn

³⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 181.

³⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 22.

⁴⁰ Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur.", 157.

⁴¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 317.

⁴² Ricoeur, *Oneself as another*, 317.

⁴³ Ricoeur, *Oneself as another*, 318.

van de anderen dat inherent is aan de relatie van intersubjectiviteit. De derde is de diepst verborgen passiviteit op het niveau van de relatie van het zelf tot zichzelf dat wijst naar het geweten.⁴⁴ De laatste is in Ricoeurs ogen de complexste van de drie omdat hier ook bedoeld wordt op de meta-categorie van de ander.

Vanuit deze drie facetten kunnen we kijken hoe ze bijdragen aan getuigenis van het zelf. Ricoeur spreekt zich hier vrij algemeen over uit als hij schrijft: "The term 'otherness' is then reserved for speculative discourse, while passivity becomes *the* attestation of otherness" (cursivering Ricoeur)⁴⁵ Volgens Kaufmann laat deze uitspraak zien dat het anders-zijn het mogelijk maakt dat iemand van zichzelf kan getuigen. Het anders-zijn dat wordt ervaren, door middel van de bovengenoemde passiviteiten, stelt iemand in staat om van zichzelf te getuigen.⁴⁶ De ervaringen van het anders-zijn kunnen we hiermee duiden als ervaringen die het mogelijk maken dat iemand zichzelf ook aan kan wijzen als zichzelf. Juist het ervaren contrast met de ander maakt het mogelijk dat iemand kan ontdekken wat van zichzelf is. We zullen kijken hoe dit werkt bij de verschillende passiviteiten.

Bij het lichaam vinden we de eerste passiviteit. Het lichaam kan voor Ricoeur begrepen worden uit de twee betekenissen van het woord lichaam: lijf en lichaam. Het lijf benadrukt Ricoeur als de innerlijke beleving van het lichaam. De term lichaam reserveert hij voor het gebruik van een lichaam ten overstaan van andere lichamen. We zullen eerst kijken naar hoe hij naar het lijf kijkt en vervolgens kijken wanneer we volgens hem kunnen spreken over het lichaam. Het lichaam kent een zekere intieme passiviteit voor Ricoeur dat hij vooral beschrijft in termen van lijf. De intimiteit van het lichaam kan ervaren worden als *mijn lijf* als het lukt om de actieve vermogens intentioneel in te zetten.⁴⁷ Het lijf is iets dat iemand toebehoort en waardoor iemand kan bewegen en handelen, maar het is passief in de zin dat het lijf niet gekozen of gewild is.⁴⁸ De ervaring van het lijf is een perspectief dat van binnenuit ervaren wordt en tegelijkertijd ook het punt van waaruit mensen contact maken met de buitenwereld. Het lijf heeft een duidelijk aspect dat 'bij mij hoort' en zo deel uitmaakt van een persoon. Tegelijkertijd kent dit lijf ook een zekere passiviteit en op deze manier kan het lijf ook aangemerkt worden als anders-zijn.⁴⁹ Zo kent het lijf sensaties die prettig of onprettig zijn en die passief worden ondergaan. Soms worden deze zelfs als vreemd of vijandig ervaren.⁵⁰ Ook kan het lijf zich verzetten als het niet werkt zoals iemand dat wil. Daarnaast kunnen objecten in de buitenwereld niet meewerken en door middel van aanraking komt iemand tot het besef van zijn eigen lijf in relatie tot externe objecten.⁵¹ Daarmee wordt duidelijk dat het lijf bemiddelt tussen de intieme binnenwereld van het zelf en de externe buitenwereld.

Bij het contact met deze buitenwereld ontstaat er ook een besef dat er anderen zijn die op hun beurt ook weer een lijf hebben. Hier ziet Ricoeur een verschil tussen lijf en lichaam. Iemand ontdekt dat hij een lichaam is tussen andere lichamen. Er ontstaat een intersubjectiviteit van waaruit een persoon kan zeggen dat dit zijn lichaam is.⁵² Door het eigen lichaam af te zetten tegen andere lichamen, kan het zelf zichzelf onderscheiden van anderen en wordt de relatie van het zelf tot de

⁴⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 318.

⁴⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 318.

⁴⁶ Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur.", 158.

⁴⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 321.

⁴⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 324.

⁴⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 320.

⁵⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 323.

⁵¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 322.

⁵² Ricoeur, *Oneself as another*, 326.

wereld geopend zodat het zelf zichzelf kan duiden. Hier is de passieve relatie van de ander zichtbaar tot het zelf op het niveau van het lichaam. Kaufmann spreekt hier zelfs van getuigenis van het zelf door het toe-eigenen van het lichaam door te zeggen dat het *mijn* lichaam is.⁵³ Ondanks de vreemdheid van het eigen lichaam, is er wel een besef dat het lichaam mij toebehoort. Hierdoor kan iemand zeggen dat hij er zeker van is dat hij een eigen lichaam heeft.

De tweede passiviteit is gesitueerd in de ander in de zin van een concrete ander die net zoals ik een individu is. Deze ander is op twee manieren verbonden met het zelf. Allereerst in de herkenning dat de ander net zoals ik is en daarnaast ook in de andere richting dat de ander mij herkend als een zelf. Aan de hand van Husserl onderzoekt Ricoeur de ander die herkend wordt als anders dan ik. Dat onderscheid komt uit het waarnemen van de ander en realiseren dat de ander geen object is, maar dat die net zoals ik ook denkt.⁵⁴ De ander neemt mij ook waar als anders dan zichzelf. Toch zit hierin ook een paradox, die parallel loopt aan het onderscheid tussen lijf en lichaam, namelijk dat de gegevenheid van de ander herkenbaar is, maar ook altijd vreemd zal zijn.⁵⁵ De ervaringen en herinneringen van de ander kunnen nooit deel uit maken van de eigen ervaring. De herkenning van de ander als een zelf is tot op zekere hoogte symmetrisch, maar is uiteindelijk dissymmetrisch. Toch biedt een analoge overdracht een groot wonder in Ricoeurs ogen; de ander kan vergeleken worden met mezelf: de ander is net zoals ik.⁵⁶ Door het besef dat de ander denkt en 'ik' zegt, kom ik tot de conclusie dat ik ook een *ego* heb. De omgekeerde weg van de ander naar mezelf overlapt met deze analoge overdracht. De ander bewandelt immers hetzelfde pad.

De derde vorm van passiviteit plaatst Ricoeur in het geweten waar voor hem de dialectiek tussen zelf-zijn en anders-zijn zichtbaar wordt.⁵⁷ Het spreken over het geweten is lastig te duiden volgens hem omdat er veel opvattingen over zijn.⁵⁸ We kunnen hier volgens hem metaforisch over spreken als we het hebben over de 'stem van het geweten' dat zowel binnen iemand is als daarboven uitstijgt.⁵⁹ Met deze stem klinkt een bevel om het goede te doen. In navolging van Lévinas spreekt hier Ricoeur van de Ander met hoofdletter. De Ander is bij Lévinas voor Ricoeur een 'hyperbool' van het anders-zijn van de ander. Dit moet we volgens Ricoeur niet opvatten als een stijlmiddel, maar als een 'strategie' om een duidelijke te markeren dat het hier gaat om een anders-zijn dat het absolute anders-zijn van de Ander benadrukt.⁶⁰ Ricoeur de stem van het geweten als een bevel dat weerklinkt in de vorm van een ethische oproep van de Ander 'goed te leven voor en met anderen in rechtvaardige instituties'.⁶¹ Dit is een positieve oproep zoals 'Gij, houd van mij', maar omdat geweld deel uitmaakt van menselijke interactie krijgt dit vaak de vorm van een gebod zoals 'Gij zult niet doden'.⁶²

⁵³ Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur.", 166.

⁵⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 332.

⁵⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 333.

⁵⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 335.

⁵⁷ Ricoeur benadrukt dat hier gaat om *Gewissen*.

⁵⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 348. Zo onderscheid Nietzsche een 'slecht' en 'goed' geweten en dient het begrip gewantwoord worden omdat het geweten ook schuld en straf in de hand werkt. Heidegger bewandelt een ander pad en wil geweten volgens Ricoeur 'demoraliseren', omdat de stem van het geweten van mezelf komt en vooral een bevestiging is van het *Dasein*. Ricoeur plaatst tegenover Heideggers opvatting van geweten een andere opvatting waarbij het geweten ook een ethische dimensie kent.

⁵⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 342.

⁶⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 337.

⁶¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 351.

⁶² Ricoeur, *Oneself as another*, 351.

Voor Ricoeur benadrukt Lévinas' zienswijze bij het geweten een asymmetrische verhouding en scheiding tussen de ander en het zelf.⁶³ Het gelaat van de Ander roept mij op om te reageren. Ricoeur duidt het geweten bij Lévinas als een stem die van buiten komt. De Ander beveelt mij om te handelen. Voor Ricoeur is dit een onjuiste duiding van het geweten. In zijn ogen is het noodzakelijk dat de stem van het geweten ook vanuit binnen het zelf komt: "In other words, must not the voice of the Other who says to me: "Thou shalt not kill," become my own, to the point of becoming my conviction, a conviction to equal the accusative of "It's me here!" with the nominative of "Here I stand"?"⁶⁴ Dit citaat laat twee belangrijke punten zien. Ten eerste dient het zelf in Ricoeurs ogen een zekere openheid voor de ander te kennen, omdat het geweten anders slechts een stem van buiten is die het subject 'gijzelt' om bepaalde handelingen te verrichten. Ten tweede dat Ricoeurs idee van geweten zeer nauw verwant is met zijn idee van getuigenis.

Voor Ricoeur is het werk van Lévinas uiteindelijk onverenigbaar met zijn eigen opvattingen over het zelf, omdat Lévinas in zijn ogen de ander beschouwt als een radicaal anders-zijn dat het zelf hyperbolisch scheidt van de ander.⁶⁵ De alteriteit die Lévinas beoogt, gaat Ricoeur te ver.⁶⁶ Het afsluiten van het voor de ander maakt het niet mogelijk dat er interactie is tussen het zelf en de ander. Ricoeurs bewering is dan ook dat de Ander ook deel uit maakt van het zelf. Als de Ander volledig buiten het zelf komt en volledig vreemd is, hoe kan iemand dan reageren op de oproep om te handelen? Dit brengt Ricoeur tot het idee van een wederkerigheid tussen de ander en ik die hij ook terugvindt in het denken van Lévinas. Doordat de Ander mij aanroept met een moreel gebod, de stem die bij Lévinas geïnternaliseerd wordt door Hetzelfde, vraagt de Ander ook om een antwoord.⁶⁷ Hierdoor is er een dialoog nodig en omdat het zelf wordt aangeroepen.⁶⁸ Zoals Ricoeur zegt: de ander rekent op mij. Dit vraagt om de stem van het geweten die eerst als vreemd werd ervaren nu ook als 'eigen' te ervaren.⁶⁹ Het bevolen worden door de Ander behoort daarmee uiteindelijk tot de 'structuur van het zelf'.⁷⁰ Het zelf maakt zich daarmee ontvankelijk om te luisteren naar de stem van het geweten en de ander maakt daardoor deel uit van het zelf.

Ricoeur voegt de fenomenologie van bevel nadrukkelijk samen met die van getuigenis. Muldoon stelt het geweten en de getuigenis gelijk aan elkaar binnen Ricoeurs denken: "Conscience is attestation."⁷¹ Luisteren naar de stem van het geweten valt hier samen met het bevel van de Ander

⁶³ Ricoeur, *Oneself as another*, 337.

⁶⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 339.

⁶⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 336.

⁶⁶ Cohen wijst erop dat de kritiek die Ricoeur heeft op Lévinas berust op een misinterpretatie. De manier waarop Lévinas alteriteit doordenkt is geheel anders dan dat Ricoeur dit doet. Voor Lévinas is deze alteriteit zo radicaal anders dat deze niet meer tot Hetzelfde kan worden gedacht. Ricoeur noemt dit een 'ontologie van totaliteit' en in Cohens ogen is dat een terechte typering van Lévinas. Juist doordat de Ander zo anders is, moet dit wel als radicale totaliteit gedacht worden. De reactie van een moreel zelf op de oproep van het geweten is volgens Cohen bij Lévinas ook niet een passieve reactie, maar veel eerder dat het 'ik' zich volledig verantwoordelijk weet. Net zoals de alteriteit van de ander voorop staat, zo staat ook het antwoord van het zelf voorop dat geneigd is tot een eindeloze wens tot het goede. Zowel de Ander als het 'ik' zijn daarbij Lévinas omgeven met superlatieven om het uitzonderlijke karakter van moraliteit en de oproep van het geweten aan de duiden. Richard A. Cohen, "Moral selfhood: A Levinasian response to Ricoeur on Levinas," in *Ricoeur as another: The ethics of subjectivity*, ed. Richard A. Cohen and James I. Marsch (New York: State University of New York Press, 2002), 134 en 141.

⁶⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 339.

⁶⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 340.

⁶⁹ Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur.", 190.

⁷⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 354.

⁷¹ Muldoon, "Ricoeur's Poetical Ethics: Genesis and Elements", 85.

die iets oplegt.⁷² Dit bevel raakt aan het idee van getuigenis doordat een subject een oproep ervaart waaraan hij, vanuit een gevoel van wederkerigheid, tot een overtuiging komt om te handelen. Een dergelijke overtuiging kent een passief element omdat de oproep tot handelen op een passieve wijze tot een subject komt. De beslissing om te handelen naar deze overtuiging is daarentegen een actief besluit. Hiermee kunnen we zien hoe geweten duidelijk raakt aan getuigenis. Een subject getuigt van zijn overtuiging ten opzichte van het geweten dat hem oproept om te getuigen: “Here I stand! / *cannot do otherwise!*” (cursivering Ricoeur)⁷³ Door ethisch handelen kan het zelf zich tonen omdat het luistert naar de stem van het geweten en zichzelf daardoor herkent als degene die opgeroepen wordt om ethisch te handelen.⁷⁴ Getuigenis toont zich hier als een dialogisch proces waarin iemand zich aangesproken weet en hiervan getuigt door deze opvatting ook mede te delen aan de ander. Op deze manier wordt iemand nadrukkelijk bewust van zichzelf en kan hij er dankzij de oproep van het geweten voor kiezen om zich te positioneren als een zelf.

Met deze drie vormen van passiviteit krijgen we inzicht in hoe Ricoeur de dialectische relatie tussen het zelf en de ander ziet. De ander maakt integraal deel uit van het zelf. De structuur van het zelf vraagt een zekere openheid waardoor het mogelijk is voor iemand om zich te verhouden tot de ander. Pas als iemand zich ontvankelijk opstelt en de ander toelaat, kan iemand zichzelf gaan zien als een zelf en getuigen van zichzelf. Bij het ervaren van het eigen lichaam, kan iemand zeggen dat het lijf heeft. Daarnaast kan iemand door middel van de ander kan iemand ontdekken dat hij net zoals de ander ook een eigen lichaam en een *ego* heeft. Iemand ontdekt daarmee zijn eigen individualiteit ten opzichte van de ander. Tevens wordt iemand door de Ander aangeroepen om te handelen naar zijn individualiteit omdat de stem van het geweten iemand oproept om een zelf te zijn. Via deze drie vormen van passiviteit kan iemand getuigen van zijn eigen mogelijkheden door te zeggen dat hij zelf degene is die spreekt, handelt, zichzelf kan herkennen als een personage in een narratief en zich verantwoordelijk weet.⁷⁵

3.4 Eigenwaarde

Via de ander kunnen we ontdekken op wat manier we verschillen en we zo onszelf kunnen aanwijzen als onszelf. Het onderscheiden van de ander is een belangrijk aspect bij getuigenis, maar door middel van het samenleven met anderen, kan iemand ook het ‘tekort’ opvullen ten opzichte van zijn eigen bestaan. Deze aspecten leiden ook tot zekere bevestiging waardoor er een zekerheid kan ontstaan die anders niet gevonden zou kunnen worden. Het gaat hier om dat iemand bij zichzelf deze zekerheid ook aan kan wijzen, zodat hij erop kan vertrouwen. Een van de manieren waarbij het samenleven met de ander iets teweeg kan brengen bij het zelf wat anders niet mogelijk zou zijn, zagen we in hoofdstuk 2 ook bij het doen van een belofte. De dialectiek tussen *idem* en *ipse* bij het doen van een belofte een zekere uitdaging vormde doordat iemand van gedachten kan veranderen, maar toch vasthoudt aan zijn intentie om dat niet te doen. Dit zorgde voor een temporeel conflict, omdat een iemand niet kan garanderen dat hij niet te veranderen. Bij je eigen keuzes blijven en je te houden aan je woord, zorgt er in Ricoeurs ogen voor dat er ook een zekere standvastigheid ontstaat.⁷⁶ Deze vastigheid blijft inconsistent omdat je kunt veranderen, maar desondanks rekent de ander wel op ons.⁷⁷ Dit zagen we duidelijk terugkomen bij de oproep van het geweten, waarbij het handelen naar dit geweten essentieel is om te getuigen. De ander rekent op ons en de verwachting

⁷² Ricoeur, *Oneself as another*, 351.

⁷³ Ricoeur, *Oneself as another*, 352.

⁷⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 352.

⁷⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 22.

⁷⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 165.

⁷⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 168.

van de ander maakt het subject verantwoordelijk.⁷⁸ De relatie met de ander voegt hier iets toe aan het zelf dat iemand niet had kunnen vinden bij zichzelf. We zullen in deze paragraaf kijken hoe iemand ook eigenwaarde kan vinden, doordat hij een relatie aangaat met ander.

Eigenwaarde is voor Ricoeur een interpretatie van onszelf ingegeven door een ethische evaluatie van onze handelingen.⁷⁹ Volgens Kaufmann moeten we ons ver houden van een lezing van dit begrip met de hedendaagse psychologische connotaties die hieraan gekoppeld zijn.⁸⁰ Het is daarentegen een begrip dat we volgens hem moeten plaatsen binnen Ricoeurs hermeneutiek van het zelf. Het draait niet om de waardering die iemand voor zichzelf heeft, maar het maakt deel uit van het zelf.⁸¹ Dit aspect zien we ook terugkomen in het volgende citaat van Ricoeur: "In this way, self-esteem and self-respect together will represent the most advanced stages of the growth of selfhood, which is at the same time its unfolding."⁸² Om eigenwaarde te verkrijgen is het echter niet mogelijk om dit te doen aan de hand van een eigen evaluatie van handelingen.⁸³ Er is een vergelijking met de ander nodig om tot zelfinzicht te komen. Door middel van een vergelijking met de ander kan iemand zichzelf evalueren.

Ricoeurs concept van het zelf wordt daarmee een kwestie van interpretatie van de eigen handelingen: "our concept of the self is greatly enriched by this relation between interpretation of the text of action and self-interpretation."⁸⁴ Hier belanden we in een hermeneutische cirkel waarbij het proces van betekenisgeving door het vergelijken van verschillende interpretaties zichtbaar wordt. In dit geval worden de idealen die mensen hebben over wat een goed leven is, en deugdzame handelingen die daarbij horen, vergeleken met de eigen handelingen.⁸⁵ De ethische idealen die iemand ontwikkelt, zijn op hun beurt weer tot stand gekomen aan de hand van idealen die in een samenleving heersen. Hierdoor ontstaat er een wisselwerking en kan een ideaal betekenis krijgen voor iemand. Dit leidt Ricoeur ertoe om te schrijven dat zelfinterpretatie leidt tot eigenwaarde.⁸⁶

Deze interpretatie van het zelf ziet Ricoeur terugkomen op de niveaus van praktijken, het levensplan en de narratieve eenheid van het leven. Deze zagen we al terugkomen bij het vorige hoofdstuk in relatie tot narratieve identiteitsvorming. Hier laat Ricoeur zien aan de hand van deze begrippen hoe iemand tot een evaluatie komt van zijn handelingen bij deze niveaus.

Evaluatie bij praktijken (zoals een beroepen, spelletjes en de kunsten) is mogelijk aan de hand van 'standaarden van excellentie', een begrip dat Ricoeur leent van MacIntyre.⁸⁷ Hiermee kunnen we karakteriseren wat een goede dokter, architect, schilder of schaaakspeler is. Praktijken, die bestaan uit losse handelingen die samen een geheel vormen, kennen maatstaven die sociaal worden vastgesteld. Praktijken zijn daarmee ook sociaal gemedieerd en aan de hand van een gedeelde cultuur kunnen praktijken geëvalueerd worden. Op deze manier kunnen we ook kijken of onze losse

⁷⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 168.

⁷⁹ Paul Ricoeur, "The human being as the subject matter of philosophy," *Philosophy & Social Criticism* 14, no. 2 (1988), <https://doi.org/10.1177/019145378801400206>, 213.

⁸⁰ Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur.", 173.

⁸¹ Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur.", 173.

⁸² Ricoeur, *Oneself as another*, 171.

⁸³ Ricoeur, "The human being as the subject matter of philosophy", 213.

⁸⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 179.

⁸⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 179.

⁸⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 179.

⁸⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 176.

handelingen de moeite waard zijn.⁸⁸ Ook bij het levensplan, dat bijvoorbeeld gaat over het professionele leven, het familieleven en of het vrijetijdsleven, vinden evaluaties plaats aan de hand van een sociaal gemedieerde context. Hier worden verre idealen vergeleken met praktijken die wel of niet de moeite waard lijken.⁸⁹ De relatie tussen een praktijk en een levensplan zorgt er in Ricoeurs ogen voor dat hierdoor een zekere finaliteit ontstaat.⁹⁰ Men kan zich afvragen of een handeling een doel op zich is of dat het een 'ultiem doel' in zich heeft.⁹¹ Een levensplan wordt vaak bijgesteld, maar biedt wel een manier om te kijken of praktijken de moeite vanuit een groter perspectief. Dit kan vervolgens worden doorgetrokken naar de narratieve eenheid van het leven dat een groter geheel vormt. Hierdoor kan er gekeken worden of levensplannen, praktijken en handelingen binnen dit geheel zinvol zijn.⁹² Volgens Ricoeur is dit een proces waarbij de verscheidende onderdelen binnen een configuratie zich anders tot elkaar verhouden. Dit is een proces waarbij altijd weer vragen ontstaan en nieuwe interpretaties.

Evaluaties vinden hier plaats aan de hand van de verhouding tussen praktijken, levensplannen en de narratieve eenheid van het leven. In de kern is dit volgens Ricoeur vooral ook een verhouding tussen het zelf en de ander. Eigenwaarde komt voort uit evaluatie, maar kan niet zonder de dialogisch relatie met de ander bestaan. De mogelijkheid tot evaluatie ontstaat pas als het zelf zich opent naar de wereld buiten hem.⁹³ Nadenken over eigenwaarde is hiermee voor Ricoeur ook verbonden met denken over zorgzaamheid (*solicitude*).⁹⁴ De vergelijking met de ander moet gezocht worden in de evaluaties met gedeelde waarden en idealen waardoor er een reflectie kan ontstaan over wat zinvol is en de moeite waard om na te streven. De vraag die hierbij ontstaat is de vraag of iemand zijn eigen handelingen kan evalueren en of iemand in staat is om zichzelf een goed persoon te vinden.⁹⁵ Dit is geen eenvoudige vraag zoals we zullen zien. Voor Ricoeur is echter wel duidelijk dat de ander hierin een bemiddelende rol speelt.⁹⁶ Deze vraag leidt volgens Ricoeur tot een bekende aporie: moet je eerst jezelf liefhebben voordat je iemand anders kunt liefhebben?⁹⁷ Dit leidt ons in zijn ogen direct naar de kern van het problematische van het zelf en het andere-dan-zelf.

Hier stuiten we weer op het 'tekort' van het zelf waardoor we onszelf niet kunnen bepalen en waarvoor we te rade dienen te gaan bij de ander volgens Ricoeur. Via de ander, die we waarderen in vriendschap en andere interpersoonlijke relaties, kunnen de eigenschappen die we zo waarderen in de ander ook bevestigd worden bij onszelf.⁹⁸ Zo vinden we zorgzaamheid bij vriendschap, welwillende spontaniteit en sympathie.⁹⁹ Op deze manier waarderen mensen eigenschappen van hun vrienden, voelen ze zich aangetrokken tot mensen die onbaatzuchtig handelen en die aardig zijn voor anderen. Doordat we hier eigenschappen treffen die we als goed ervaren, zien we in dat wij ook in staat zijn tot het uitvoeren van goede handelingen. Door deze interpersoonlijke uitwisseling kunnen we eigenschappen die we zien ook kunnen toepassen op ons idee van onszelf. Deze wisselwerking kunnen we begrijpen vanuit de begrippen omkeerbaarheid, onvervangbaarheid en

⁸⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 176-177.

⁸⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 177.

⁹⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 178.

⁹¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 178.

⁹² Ricoeur, *Oneself as another*, 178-179. Ricoeur vergelijkt dit met het 'existentiële project' van Sartre.

⁹³ Ricoeur, *Oneself as another*, 180.

⁹⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 180.

⁹⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 181.

⁹⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 181.

⁹⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 182.

⁹⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 186.

⁹⁹ Voor uitgebreide uitwerking hiervan zie Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur.", 181-202.

gelijkenis die Ricoeur hierbij hanteert. De omkeerbaarheid ziet Ricoeur als het idee dat we doorhebben dat als de ander 'ik' gebruikt, dat hij dan zichzelf bedoelt net zoals ik ook het woord 'ik' gebruik. Deze rollen kunnen gewisseld worden. De onvervangbaarheid is het besef dat bepaalde mensen onmisbaar zijn in ons leven en waarbij een gemis wordt ervaren als die persoon er niet meer is.¹⁰⁰ Via de omkering hiervan leren we ook dat ons leven onvervangbaar is voor anderen. Op deze manier is zorgzaamheid in eerste instantie de waardering die iemand anders voor mij heeft.¹⁰¹ Vanuit de ideeën van omkeerbaarheid en onvervangbaarheid ontstaat hier ook het idee van gelijkenis. Dit is voor Ricoeur een uitwisseling tussen waardering voor het zelf en de zorgzaamheid van anderen.¹⁰² Het zelf vindt op deze manier een ankerpunt dat binnen een zelf-zelf relatie onvindbaar is. Hiervoor is het wel noodzakelijk dat iemand deze eigenwaarde kan ervaren als je anderen ook waardeert als jezelf. Door dit gelijkstellen van de ander aan het zelf ontstaat er een besef dat ik dingen kan doen, dat ik onvervangbaar ben en dat ik waarde heb.¹⁰³ Dit leidt Ricoeur tot het thematiseren van 'jezelf als de ander' dat refereert aan de gelijknamige titel van het boek *Soi-même comme un autre* : "Becoming in this way fundamentally equivalent are the esteem of the *other as a oneself* and the esteem of *oneself as an other*. (cursivering Ricoeur)"¹⁰⁴ Hierdoor kan iemand de zekerheid vinden bij zichzelf om te zeggen dat hij zichzelf is.¹⁰⁵

3.5 Vertrouwen en argwaan

Zoals we zagen kan iemand aan de hand getuigenis zeker worden van zichzelf dat hij, net zoals een ander die hij waardeert, dat hij zelf ook waarde heeft als een individu. Over de zekerheid die Ricoeur beoogt met getuigenis is veel discussie. Is deze zekerheid niet te vertrouwensvol? Getuigenis is daarmee een vertrouwensvolle uitspraak dat tegelijkertijd continu argwanend wordt bekeken. Voor Ricoeur is er namelijk altijd een besef dat een getuigenis onjuist kan zijn: "The kinship between attestation and testimony is verified here: there is no "true" testimony without "false" testimony."¹⁰⁶ De enige reactie die we kunnen formuleren op deze argwaan dat een getuigenis fout kan zijn, is voor Ricoeur een nog waarachtigere getuigenis: "But there is no recourse against false testimony than another that is more credible; and there is no recourse against suspicion but a more reliable attestation."¹⁰⁷ We kunnen volgens Ricoeur dan ook niet anders dan getuigen waarbij we geloofwaardig en betrouwbaar zijn in onze getuigenis. Zijn vertrouwen in deze getuigenis is sterk: getuigenis is voor hem een onwrikbaar toevluchtsoord dat een antwoord kan bieden op de telkens terugkerende vraag van het 'wie?'.¹⁰⁸ Ricoeur merkt op dat de hermeneutiek van het zelf paradoxaal genoeg een vertrouwen biedt zonder enkele garantie.¹⁰⁹

Ricoeurs denken over de zekerheid die getuigenis kan waarmaken wordt regelmatig in twijfel getrokken vanwege zijn levensbeschouwelijke positie. Voor Anderson is er een verdenking dat Ricoeur ons op het pad brengt van het geloof en dienen we volgens haar Ricoeurs agnosticisme telkens te toetsen. Ricoeur heeft namelijk volgens Anderson de neiging om dingen open te willen laten. Anderzijds houdt Ricoeur zich verre van religieus scepticisme en is Ricoeur, zo stelt Anderson, dichter bij een Cartesiaanse en Hegeliaanse zekerheid dan hij zelf misschien zou willen toegeven,

¹⁰⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 193.

¹⁰¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 193.

¹⁰² Ricoeur, *Oneself as another*, 193.

¹⁰³ Ricoeur, *Oneself as another*, 193.

¹⁰⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 193-194.

¹⁰⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 193.

¹⁰⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 22.

¹⁰⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 22.

¹⁰⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 22.

¹⁰⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 22.

omdat hij getuigenis boven argwaan plaatst.¹¹⁰ Venema stelt ook vragen bij deze agnostische positie, omdat Ricoeur de mogelijkheid openhoudt dat het geweten mogelijk een 'stem' is die van bovenaf komt.¹¹¹ Venema's vraag hoeft ons niet te verbazen als we ook in acht nemen dat Ricoeur zijn hermeneutiek van het zelf aanvangt met een bewering van zijn filosofische positie als een agnostische positie. Ricoeur lijkt zichzelf hier te verdedigen tegen beweringen dat zijn filosofie ingegeven zou zijn door zijn levensbeschouwelijke positie. De vraag die Anderson en Venema stellen is of Ricoeurs eigen project van de tweede naïviteit, dat een terugkeer belooft naar het heilige, impliciet aanwezig is binnen zijn filosofie.

Deze vragen leiden tot een discussie over de positie van religie binnen de filosofie zelf. Crump beschrijft dat filosofie geen eigen object heeft, maar dat het alle ervaring reflecteert en dat religie daar ook onder gevat kan worden.¹¹² De vraag is of religie wel thuishoort in een filosofische discours en zo ja, welke plek deze dan dient te krijgen. Het is de vraag naar of we bepaalde dingen ooit wel met zekerheid kunnen weten en of we niet verre van welke vorm van zekerheid dienen te blijven. De kritiek op de mogelijke religiositeit van Ricoeurs filosofie en het zoeken naar zekerheden is zo gelijktijdig een kritiek die nauw verbonden is met de ontologische structuur van het zelf. Deze kritiek luidt dat getuigenis zich beroept op een bepaalde zekerheid van 'zijn'. Dit zou opgevat kunnen worden als een Heideggeriaanse kritiek dat Ricoeurs filosofie ervan verdenkt dat het mogelijk een verborgen onto-theologie kent.

Venema schrijft dat de omweg van Ricoeur om het zelf te beschrijven zo lang is dat het op een bestemming lijkt, maar dat het een vergissing is om dit zo op te vatten.¹¹³ Het zelf blijft het 'beloofde land' voor Ricoeur: iets waarnaar verlangd wordt, maar dat we zoals Mozes niet zullen bereiken.¹¹⁴ De status van het subject kan hiermee niet teruggedrongen worden tot een vaste substantie van het *cogito*: het zelf vindt geen fundament in zichzelf. Desalniettemin ziet Ricoeur toch een rol weggelegd voor getuigenis zodat een articulatie van het zelf kan plaatsvinden. Deze getuigenis blijft echter een getuigenis die in zichzelf gebroken is, omdat deze ook altijd via het anders-zijn van de ander plaatsvindt.¹¹⁵ De bemiddeling via de ander is telkens noodzakelijk en iemand kan via reflectie niet direct tot zelfinzicht komen. Op die manier kunnen we zeggen dat iemand zijn eigen bestaan niet kan bevestigen als hij alleen naar zichzelf kijkt. Van der Heidens opvatting sluit hierbij aan. Volgens hem is het een misvatting om het zijn van het zelf op te vatten als

¹¹⁰ Pamela Sue Anderson, "Agnosticism and Attestation: An Aporia concerning the Other in Ricoeur's 'Oneself as Another'," *The Journal of Religion* 74, no. 1 (1994), 75-76. Volgens Crump wijst Anderson hier echter een te grote rol toe aan de invloed van Hegel op het denken van Ricoeur. Anderson ziet Ricoeur als een post-Hegeliaans Kantiaan, maar volgens Crump dienen we hem eerder te beschouwen als een post-Husserliaanse Kantiaan. Dit zorgt ervoor dat we Ricoeur niet hoeven te beschouwen als iemand die telkens een teleologische idealisme nastreeft, maar eerder als iemand die continu op zoek is naar hoe ervaringen fenomenologisch tot ons komen en hoe we deze ervaringen hermeneutisch kunnen interpreteren. Zie Eric Crump, "Between conviction and critique: reflexive philosophy, testimony and pneumatology," in *Ricoeur as another: the ethics of subjectivity*, ed. Richard A. Cohen and James I. Marsch (New York: State University of New York Press, 2002), 170 en 178-179.

¹¹¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 355. Venema refereert hierbij aan het volgende citaat van Ricoeur: "Perhaps the philosopher as philosopher has to admit that one does not know and cannot say whether this Other, the source of the injunction, is another person whom I can look in the face or who can stare at me, or my ancestors for whom there is no representation, to so great an extent does my debt to them constitute my very self, or God – living God, absent God – or an empty place. With this aporia of the Other, philosophical discourse comes to an end."

¹¹² Crump, "Between conviction and critique: reflexive philosophy, testimony and pneumatology", 168.

¹¹³ Venema, "Oneself as another or another as oneself?", 411.

¹¹⁴ Michel, *Ricoeur and the post-structuralists: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, 108.

¹¹⁵ Ricoeur, *Oneself as another*, 318.

een zekerheid van 'zijn': vanuit Ricoeurs denken kunnen we het zijn van het zelf begrijpen als een 'geïnterpreteerd-zijn'.¹¹⁶

Dit 'geïnterpreteerd-zijn' kunnen we begrijpen als we nagaan dat we volgens Ricoeur geen zicht kunnen krijgen op de betekenis van zijn als een ultiem object, omdat dit het vermogen van de menselijke kennis overstijgt. We kunnen 'zijn' slechts interpreteren.¹¹⁷ Voor het bestaan van het zelf geldt hetzelfde. Het menselijke perspectief is voor Ricoeur een eindig, en daarmee beperkt, perspectief.¹¹⁸ De manier om tot kennis over het zelf te komen is via de hermeneutiek van het zelf waarbij gezocht wordt naar een manier om naar het bestaan van de mens te kijken. Hieruit volgt een eindeloze reeks interpretaties, omdat de mens telkens weer doordrongen is van zijn eigen beperkte perspectief en zijn eigen bestaan weer herinterpreteert. Michel interpreteert dit als een 'opdracht' die Ricoeur toewijst aan het zelf en ziet het zoeken naar het zelf als een transformatie.¹¹⁹ Doordat het zelf zichzelf niet kan kennen, kunnen we het op zoek gaan naar dit zelf zien als een 'opdracht' waarbij elke interpretatie van het zelf een bewuste keuze is om een bepaalde betekenis toe te eigenen. Door afstand te nemen van het zelf, kan het zelf via een omweg inzicht krijgen in het zelf. Het zelf bereikt geen eindpunt, maar is altijd in verandering en onderweg naar zichzelf.¹²⁰ Elke getuigenis is daarmee dus een interpretatie hoe we naar het zelf kunnen kijken. Vanuit Michels denken kunnen we getuigenis daarmee ook opvatten als een opdracht om het eigen bestaan te interpreteren. Pas als we hebben nagedacht over wie we zijn als onszelf en ons bestaan hebben geïnterpreteerd, dan kunnen we getuigen van onszelf. Hier vinden we de interactie tussen vertrouwen en argwaan weer terug. Elke interpretatie zou juist of onjuist kunnen zijn. De zekerheid van het jezelf zijn blijft daarmee wankel.

Aan het eind gekomen van dit hoofdstuk kunnen we de vraag beantwoorden wat getuigenis is voor Ricoeur. We kunnen dit opvatten als een vertrouwen dat iemand heeft dat hij over zichzelf spreekt. Dit vertrouwen ontwikkelt iemand door zich te vergelijken met de ander. Enerzijds doordat iemand het onderscheid kan ontdekken met de ander. Anderzijds doordat er een gelijkenis opvalt met de ander die net zoals ik een 'ik' is. Ook klinkt deze stem van de ander door in het geweten waardoor de ander zich niet zozeer alleen buiten het zelf bevindt, maar ook onderdeel lijkt uit te maken van de structuur van het zelf. Dit leidt tot Ricoeurs idee van 'jezelf als een ander'. Een zelf ontdekt hiermee zijn eigen individualiteit ten opzichte van anderen en voelt zich opgeroepen ook te getuigen van zijn eigen individualiteit als anders in vergelijking met de identiteit van anderen. Door middel van een vergelijking met de ander ontdekt een individu waarin hij verschilt ten opzichte van

¹¹⁶ Van der Heiden, "Announcement, attestation, and equivocity: Ricoeur's hermeneutic ontology between Heidegger and Derrida", 426-427. De kritiek die Derrida heeft geuit op Ricoeurs hermeneutiek dat dit een eindeloze interpretatie is en dat volgens Derrida toch een totaliserend moment dient te hebben is erg in lijn met de kritiek die Anderson naar voren brengt. Volgens Van der Heiden kunnen we deze haast Hegeliaanse kritiek van Derrida echter opvatten als iets dat op zekere hoogte een terecht punt is maar dat ook een bepaald inzicht van Ricoeurs filosofie mist, namelijk dat de interpretatie van het zelf nooit ten einde komt en altijd een bepaalde manier een illusie blijft waarop weer een interpretatie volgt.

¹¹⁷ Van der Heiden, "Announcement, attestation, and equivocity: Ricoeur's hermeneutic ontology between Heidegger and Derrida", 427.

¹¹⁸ Van der Heiden, "Announcement, attestation, and equivocity: Ricoeur's hermeneutic ontology between Heidegger and Derrida", 426.

¹¹⁹ Michel, *Ricoeur and the post-structuralists: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, 107. Dit kunnen we volgens Michel misschien zelfs ook in zekere zin opvatten als een spirituele transformatie. Hij komt door dit inzicht door Ricoeurs opvattingen over het zelf te vergelijken met die van Foucault die de keek naar de zorg voor het zelf. Michel duidt het continu veranderingen als een progressieve transformatie van jezelf dat inherent is alle vormen van spiritualiteit.

¹²⁰ Michel, *Ricoeur and the post-structuralists: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, 107.

anderen en waarin het contrast ontstaat. Hierdoor kan iemand ontdekken wat zijn zelfheid is. De vergelijking met de ander levert daarnaast ook eigenwaarde op doordat anderen positieve eigenschappen kennen die een 'ik' ook zichzelf kan toerekenen aan de hand van een analoge overdracht. De ander die ik de moeite waard vindt, leert mij dat ik zelf ook de moeite waard ben. Het vertrouwen dat door een bemiddeling van de ander komt, kent echter ook een tegenpool in de argwaan die de ander met zich meebrengt. Alle inzichten die een zelf via de omweg van de ander tot zich neemt, berusten zich op interpretatie. Door middel van het anders-zijn van de ander ontstaat ook het besef dat dingen anders gezien kunnen worden dan de eigen interpretatie. Het zijn van het zelf is daarmee een interpretatie van het bestaan dat in twijfel kan worden getrokken. Voor Ricoeur is dit echter onvermijdelijk en hij ziet geen andere manier voor zich dan het vertrouwen op onze eigen interpretatie. In Ricoeurs ogen is deze interpretatie een getuigenis en aan de hand van deze interpretatie kunnen we erop vertrouwen dat we onszelf zijn.

Hoofdstuk 4: Conclusie

In de conclusie zullen we kijken wat de verhouding is tussen narratieve identiteitsvorming en getuigenis. Vanuit Ricoeurs denken kunnen we stellen dat deze begrippen onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. In paragraaf 1 kijken we hoe deze begrippen op elkaar inhaken. In paragraaf 2 zullen we kijken welke rol de verhouding tussen deze twee begrippen kan spelen als we nadenken over zingeving en de problematiek die daarbij komt kijken. Tot slot kijken we in paragraaf 3 naar de betekenis van Ricoeurs denken over getuigenis en narratieve identiteitsvorming voor de context van de geestelijke verzorging.

4.1 Vertelling als narratieve getuigenis

De verwantschap tussen narratieve identiteit en getuigenis binnen Ricoeurs filosofie is volgens Greisch zo groot dat hij zelfs spreekt van 'narratieve getuigenis', een uitdrukking die Ricoeur zelf niet gebruikt.¹ Kaufmann ziet ook een verwantschap, maar op een geheel andere wijze. Hij stelt namelijk dat we de narratieve identiteit kunnen zien als een 'getuigende identiteit'.² Hoe kunnen we deze beide verwantschappen begrijpen? Als we kijken naar hoe iemands narratieve identiteit tot stand komt en wat er voor nodig is om hierover te vertellen, dan kunnen we ook inzien waarom Greisch en Kaufmann een duidelijke relatie zien tussen deze begrippen. We zullen eerst recapituleren hoe iemand zijn eigen identiteit narratief formeert. Aan de hand daarvan kunnen we zien dat iemand tot een besluit komt om een bepaald verhaal op te vatten als een interpretatie van zichzelf waar hij op kan vertrouwen.

In Ricoeurs ogen maakt een narratief het mogelijk dat iemand zijn eigen leven kan configureren in een verhaal. De drie stadia van mimesis (prefiguratie, configuratie en refiguratie) zorgen ervoor dat er een wisselwerking ontstaat tussen het narratief en het menselijk handelen. Menselijk handelen kan begrepen worden door middel van taal en Ricoeur benadrukt dit met zijn narratieve theorie. Taal zorgt ervoor dat bepaalde handelingen betekenis krijgen binnen een groter geheel. Zo krijgt de handeling van het ploegen binnen het geheel van het verbouwen van een gewas uiteindelijk betekenis en kan duidelijk worden dat het ploegen deel uitmaakt van de landbouw. Voor het menselijk leven geldt hetzelfde. Betekenisgeving vindt plaats op verschillende niveaus zoals dat van praktijken, het levensplan en de narratieve eenheid van het leven. Aan de hand van de grotere configuraties kunnen losse handelingen betekenis krijgen. Voor Ricoeur is een belangrijk aspect hierbij dat het narratief op deze manier een discordante concordantie creëert waarbij de verschillende temporele dimensies van het zelf als *idem* en *ipse* worden samengevoegd. In het licht van de getuigenis kunnen we nu ook nagaan waarom Ricoeur zoveel waarde aan hecht aan het samenvoegen van deze temporele dimensies. Het stelt een individu in staat om te spreken over zichzelf als iemand die zichzelf blijft (*idem*), maar ook als iemand die kan veranderen (*ipse*). Als iemand van zichzelf wil getuigen, dan zal die ook beide limieten van identiteit met elkaar moeten verenigen. Iemand die een belofte doet, voor Ricoeur het toonbeeld van getuigenis, doet een beroep op de bestendigheid van het zelf en houdt rekening met het idee dat het zelf kan veranderen. Een getuigenis van een narratieve identiteit gaat ervan uit dat beide polen met elkaar kunnen worden vereenzelvigd. Iemand creëert op die manier standvastigheid dat hij zichzelf is en zal blijven.

Volgens Ricoeur kan fictie een belangrijke bijdrage leveren aan identiteitsvorming. Iemand kan elementen van fictie lenen en toepassen op zijn eigen leven. Een verhaal kent namelijk elementen die het normale leven niet kent. Fictie biedt een laboratorium voor gedachte-

¹ Greisch, "Testimony and attestation", 90.

² Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur.", 106.

experimenten die niet mogelijk zijn in het alledaagse leven. De vergelijking met fictie levert daarmee voor Ricoeur interessante mogelijkheden op. Zo biedt een verhaal een provisorische ordening, een duidelijk begin en een einde en kan een verhaal prospectief en/of retrospectief zijn. Deze aspecten die in het alledaagse leven grotendeels ontbreken, kunnen geleend worden van fictie. Ricoeur merkt hierbij op dat het leven en fictie niet een-op-een met elkaar vergeleken kunnen worden. Toch is er een belangrijk element dat de alledaagse wereld en een fictionele wereld gemeen hebben: beide gaan uit van een interpretatie. Ricoeur laat hier zien dat de mens zijn eigen bestaan interpreteert en co-auteur is van de zin van het bestaan. Hij benadrukt hierbij het co-auteurschap om zijn denken af te zetten van het idee dat we volledig de betekenis van het bestaan kunnen bepalen. Naar zijn idee is de wereld al gemedieerd door taal en doordrenkt van betekenis. Wel ontstaat er een dynamiek bij het interpretatieproces waardoor mensen deels zelf zin kunnen geven aan hun bestaan. Dit zien we terug bij Ricoeurs opvattingen over het lezen van fictie. Bij fictie ontstaat er naar zijn idee een dynamiek tussen de tekst en de lezer waarbij er een betekenis gegeven is vanuit de tekst, maar waarbij de lezer deze tekst zelf interpreteert. De betekenis die hieruit voortkomt, is daarmee een particuliere betekenis. Degene die interpreteert speelt een actieve rol in de betekenisgeving van een tekst. Bij het interpreteren van het bestaan vervult fictie een vergelijkbare rol. Doordat iemand een tekst leest, kan iemand anders gaan denken over zijn eigen bestaan en er een andere betekenis aan geven.

Bij het betekenisgeven aan het eigen bestaan zien we duidelijk ook de rol van getuigenis. De losse handelingen krijgen in een narratieve configuratie betekenis doordat ze deel uitmaken van een groter geheel (op het niveau van praktijken, het levensplan of de narratieve eenheid van het leven). Iemand schrijft betekenis toe aan zijn eigen bestaan en interpreteert daarmee zijn eigen handelen.³ Het kiezen van een interpretatie is een vorm van getuigenis. Iemand getuigt ervan dat zijn interpretatie van zijn leven de beste interpretatie is. Het zoeken naar deze interpretatie is iets dat bij Ricoeur ook altijd plaatsvindt: "[I]n many narratives the self seeks its identity on the scale of an entire life [...]"⁴ Identiteit is in ontwikkeling, maar het moment waarop iemand getuigt van een zekere identiteit vraagt om een stellingname. Als iemand over zichzelf vertelt, dan laat iemand zien wie hij is en geeft hij te kennen dat zijn verhaal weergeeft hoe hij zichzelf ziet als persoon. Aan de hand van een verhaal kan iemand zeggen 'dit verhaal vertelt wie ik ben'.

Het gekozen verhaal is echter een interpretatie die gekozen is vanuit een scala van mogelijke interpretaties.⁵ Zo beschrijft Ricoeur narratieve identiteit als een van de vele opties waaruit een subject kan kiezen:

"In the first place, narrative identity is not a stable and seamless identity. Just as it is possible to compose several plots on the subject of the same incidents [...], so it is always possible to weave different, even opposed, plots about our lives."⁶

De omgang met de veelheid van interpretaties kunnen we opvatten als een opdracht, in navolging van Michels idee dat het zelf bij Ricoeur zich telkens dient te transformeren. Dit is vanuit Ricoeurs filosofie bezien een ingewikkelde opdracht. De keuze het eigen bestaan te interpreteren leidt volgens Ricoeur ook tot een conflict van interpretaties waarbij er controversie, onenigheid en rivaliteit

³ Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur.", 9.

⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 115.

⁵ Kaufmann, "The attestation of the self as a bridge between hermeneutics and ontology in the philosophy of Paul Ricoeur.", 53.

⁶ Ricoeur, *Time and narrative*, volume 3, 248.

bestaat tussen de verschillende interpretaties.⁷ Het samenspel tussen vertrouwen en argwaan dat gepaard gaat met getuigenis komt hier weer terug. Een getuigenis kent namelijk geen zekerheid en vergt vertrouwen in de eigen stellingname. Het kiezen van de juiste interpretatie is volgens Ricoeur een oefening in praktisch oordeel.⁸ We kunnen hieruit Kaufmanns idee begrijpen dat we hier kunnen spreken over getuigende identiteit. De keuze voor een bepaald narratief is een overtuiging dat het gekozen narratief het beste past bij de manier waarop iemand naar zichzelf kijkt. De formulering van Greisch die spreekt over 'narratieve getuigenis' kunnen we opvatten als het verhaal dat iemand over zichzelf vertelt waarmee hij zichzelf erkent als een personage in zijn eigen levensverhaal. Iemand getuigt aan de hand van het levensverhaal van zichzelf.

4.2 Getuigenis en zingeavingsproblematiek

De nauwe verwantschap tussen narratieve identiteit en getuigenis brengt ook de dimensie van vertrouwen en argwaan met zich mee als we het hebben over identiteit. Het inzicht in deze nauwe verwantschap biedt ook een ander perspectief op de zingeavingsproblematiek die we in de inleiding van deze studie tegenkwamen. Voor Van der Heiden laat dit perspectief ook de genialiteit van Ricoeur zien: "It is Ricoeur's genius, as I argue here, to have demonstrated the fundamental problem of trust and belief at the heart of every understanding of the self."⁹ Hoewel we Van der Heiden hier niet in hoeven te volgen, kunnen we wel zien in welk opzicht we dit geniaal kunnen noemen en wat Ricoeurs gedachtegang over de vertrouwensdimensie toevoegt bij het begrijpen van het zelf. Het centraal stellen van het thema vertrouwen kunnen we mogelijk verbinden met Ricoeurs protestantisme en de manier waarop geloof in de eigen getuigenis een rol speelt. Zo valt er een parallel te trekken met de klassieke geloofsbelijdenis, waarbij iemand getuigt van zijn geloof. Hoewel het hier ook nadrukkelijk draait om de geloofsinhoud van deze getuigenis, speelt de mate waarin iemand gelooft ook een rol.¹⁰ Het getuigen ten overstaan van de ander vraagt om een zekere mate van vertrouwen in de gedane uitspraken. Dit vertrouwen zouden we kunnen opvatten als een geloof in het eigen verhaal. Bij het interpreteren van het zelf speelt deze vertrouwensvraag in de eigen interpretatie ook een rol. Dit vertrouwen kan echter ook misplaatst zijn en blijft een geloof in het zelf.

Elke betekenisvolle uitspraak die getuigt van een zekerheid staat voor Ricoeur ook ter discussie. Het is een interpretatie die via tekens, regels en normen gemedieerd tot iemand komt en tegelijkertijd ook een particuliere interpretatie is.¹¹ Doordat een getuigenis een van de mogelijke interpretaties van het eigen bestaan is, kan deze ook betwist worden. Tegenover elke interpretatie kan een andere interpretatie komen te staan. Hoewel interpretatieverschillen bestaan en niet problematisch zijn, is elk voorstel van betekenis volgens Ricoeur ook een claim over de waarheid.¹² Voor een getuigenis betekent dit het geloofd en ook niet geloofd kan worden. Het is een bewering van een enkel individu en sluit daarom de mogelijkheid van bedrog en vervorming niet uit.¹³ Deze argwaan is voor Ricoeur onvermijdelijk. Het zorgt voor een kritische kijk op de gemaakte

⁷ Ricoeur, *Oneself as another*, 179.

⁸ Ricoeur, *Oneself as another*, 180.

⁹ Van der Heiden, "On the way to attestation: Trust and suspicion in Ricoeur's hermeneutics", 130.

¹⁰ Vandermeersch, "The Failure of Second Naivete. Some Landmarks in the French Psychology of Religion", 270. Vandermeersch beschrijft hoe het protestantse geloof de innerlijke beleving van het geloof als een vertrouwen vaak centraal heeft gestaan.

¹¹ Gert-Jan Van der Heiden, *Metafysica. Van orde naar ontvankelijkheid* (Amsterdam: Boom, 2021), 152.

¹² Ricoeur, *Time and narrative, volume 3*, 222.

¹³ Van der Heiden, "Announcement, attestation, and equivocity: Ricoeur's hermeneutic ontology between Heidegger and Derrida", 423.

beweringen.¹⁴ Dit vindt Ricoeur een groot goed omdat er anders uitspraken worden gedaan die te naïef zijn.¹⁵ Zonder verdenkingen is het volgens Ricoeur ook mogelijk dat er een 'vals bewustzijn' ontstaat, waarbij het zelf uitspraken over zichzelf doet die we kunnen opvatten als decepties.¹⁶ De zoektocht naar het zelf houdt hier echter niet op. Voor Ricoeur is de hermeneutiek van het zelf een manier om voorzichtig en bedachtzaam in te zijn in het verkrijgen van inzicht in het zelf. Hij zoekt naar manieren waarop iemand wel betekenisvolle uitspraken over zichzelf kan doen, zodat hij zichzelf kan herkennen als zichzelf, ondanks de twijfel omtrent de geloofwaardigheid van de getuigenis.¹⁷ Het vertellen van het eigen levensverhaal stelt iemand in staat om betekenisvol te vertellen over zichzelf.

Zoals we in de inleiding zagen is dit betekenisvol vertellen niet voor iedereen weggelegd. We zagen dat mensen soms moeite hebben met het creëren van een coherent levensverhaal. Omgaan met contingentie, chaos, instabiliteit en lijden staan soms op de voorgrond. Het leven wordt dan niet samengevoegd tot een 'concordante discordantie', maar bestaat veeleer alleen uit discordantie. Hierdoor kan het lastig zijn het bestaan als zinvol op te vatten. We zouden ons kunnen afvragen wat de rol van vertrouwen en argwaan is bij het creëren van een levensverhaal vol lijden. Het ligt voor de hand om stellen dat het ook vertrouwen in de zinvolheid van het bestaan vraagt om betekenisvol te spreken over de 'narratieve eenheid van het leven'. Het creëren van een coherent levensverhaal vraagt bij mensen die veel lijden ervaren misschien teveel vertrouwen van iemand.

Ricoeur refereert aan de bovengenoemde identiteits- en zingevingsproblematiek wanneer hij het voorbeeld aanhaalt van Musils boek *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hoewel we zijn analyse van dit boek niet gelijk kunnen stellen aan alle situaties waarin identiteitsvragen ontstaan, kunnen we wel een aantal belangrijke elementen van Ricoeurs denken hierover opmerken.¹⁸ Ricoeur ziet de man zonder eigenschappen als een zelf dat vanuit het *ipse* de vraag naar het identiteit stelt. Hierbij ontbreekt volgens Ricoeur *idem*-identiteit. Voor het creëren van een standvastige identiteit dient het zelf dient zich ook te verbinden met het karakter dat langdurige disposities en verworven identificaties kent. Hierdoor kan een zelf zichzelf ook herkennen in waarden, normen, idealen, modellen en helden.¹⁹ Daarmee komt het idee terug dat iemand via de bemiddeling van de ander zichzelf kan leren kennen. Ricoeur wijst hier duidelijk in de richting van de ander waardoor iemand erachter kan komen wat het constante is binnen het zelf. Zonder het opzoeken van raakvlakken met de ander, kan een zelf zich alleen verhouden tot zichzelf en dat leidt naar Ricoeurs idee niet tot zelfkennis.

Omgaan met zingevingsvragen vraagt vanuit Ricoeurs filosofie om een toe-eigening van iemands eigen levensgeschiedenis door dit het leven niet te zien als een aaneenschakeling van contingente gebeurtenissen, maar door zelf een betekenisvolle ordening aan te brengen. Het op deze manier incorporeren van discordantie binnen een discordante concordantie kunnen we ook opvatten als een getuigenis. Het toe-eigenen van deze configuratie vraagt om een vertrouwen in het

¹⁴ Ricoeur, *Oneself as another*, 22.

¹⁵ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 44-45.

¹⁶ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 45.

¹⁷ Scott-Baumann, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*, 45.

¹⁸ Michel stelt de vraag of we überhaupt voorstelbaar is dat iemand volledig zonder *idem*-identiteit kan bestaan. In Michels ogen moeten we dit idee dan ook meer opvatten als een uitzonderlijk gedachte-experiment waardoor we identiteit beter kunnen doordenken. Volgens Michel verdwijnt hier een aspect van de mens als sociaal wezen. Ricoeur stelt dit sociale aspect ook centraal als we kijken naar identiteit van een mens en Michels lezing toont hiermee veel verwantschappen met Ricoeurs opvattingen. Zie Michel, *Ricoeur and the post-structuralists: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, 24-25.

¹⁹ Ricoeur, *Oneself as another*, 121.

zelfgekozen perspectief. Hier zien we argwaan ook weer terugkomen. Het telkens zoeken naar verschillende manieren om naar het leven te kijken (door verschillende alternatieve verhalen te overwegen), kan er volgens Ricoeur voor zorgen dat er een zekere mate van verlamming ontstaat.²⁰ Pas binnen de context van getuigenis, kan deze verlamming overwonnen worden: "[T]he act of promising transforms into a fragile concordance: 'I can try anything,' to be sure, but 'Here is where I stand!'"²¹ Hierdoor ontstaat er standvastigheid doordat iemand zich committeert aan het eigen gekozen perspectief op het leven waarbij iemand beseft dat bepaalde karaktereigenschappen (*idem*) bij hem horen. In plaats van te twijfelen wat de mogelijke variaties zijn van identiteit, kiest iemand een bepaalde versie van zijn identiteit en belooft hij dat hij diegene ook is en zal blijven.

Het vertellen van het levensverhaal biedt een mogelijkheid om een narratieve identiteit te verkrijgen. Een getuigenis vraagt een zeker vertrouwen in het eigen verhaal en dat iemand zijn eigen langdurige disposities en verworven identificaties (*idem*) erkent als bij hem behorend. Hoe kan iemand vertrouwen op zijn eigen levensverhaal dat hij zelf heeft geconfigureerd? Vanuit het denken van Ricoeur kunnen we hier niet zeggen dat hierover een volledige zekerheid kan ontstaan. Iemand kan slechts nagaan op wat voor manier het levensverhaal het beste zijn identiteit uitdrukt en zich daaraan houden. Zonder de ander is dit volgens Ricoeur ook haast ondenkbaar. De ander dwingt een getuigenis af en ten opzichte van de ander voelt iemand zich ook verplicht om zich te houden aan de eigen interpretatie. Door de verhouding tussen het zelf en de ander ontstaat er standvastigheid en eigenwaarde. De relatie met de ander stelt iemand in staat om te vertrouwen op zijn eigen getuigenis en zijn eigen identiteit te (her)vinden.

4.3 Ricoeurs betekenis voor de geestelijke verzorging

Tot slot kijken we naar de betekenis van Ricoeurs denken over narratieve identiteit en getuigenis voor de context van de geestelijke verzorging. Deze studie laat zien dat er een nauwe verwantschap is tussen narratieve identiteit en getuigenis. We kunnen stellen dat ze niet los van elkaar gezien kunnen worden binnen Ricoeurs filosofie. In de inleiding zagen we dat getuigenis vaak buiten beschouwing wordt gelaten bij theoretische conceptualisering van narratieve identiteit. Veelal wordt de nadruk gelegd op het configurerende karakter van het narratief waardoor mensen contingente ervaringen kunnen incorporeren binnen het levensverhaal. De nadruk op het verband tussen getuigenis en narratieve identiteit levert echter ook andere interessante gezichtspunten op.

Allereerst biedt Ricoeur met zijn hermeneutiek van het zelf een duidelijk tegenwicht aan essentialistische en handelingsgerichte benaderingen van het zelf voor de context van de geestelijke verzorging. Hier zien we enerzijds Ricoeurs standpunt ten opzichte van het *cogito* van Descartes en het *anticogito* van Nietzsche terug en anderzijds zijn houding ten opzichte van de analytische filosofie en het structuralisme. Essentialistische benaderingen, die soms ook het zelf presenteren als de absolute 'zingever van het bestaan', kunnen we vanuit Ricoeurs filosofie bekijken. Ricoeur laat zien dat het zelf niet direct toegankelijk is en dat we niet weten wat het zelf is, laat staan dat we kunnen zeggen dat het een vaste substantie heeft. Wel kunnen mensen hun eigen bestaan interpreteren. We zijn dan wel niet de auteur van het bestaan, maar we kunnen wel de betekenis hiervan mede bepalen. Handelingsgerichte benaderingen waarbij het zelf wordt weggezet als een illusie en waarbij we het 'wie' van het zelf niet kunnen lokaliseren, maar vooral het 'wat' lokaliseren, schieten vanuit Ricoeurs denken dan ook tekort. Deze benaderingen schrijven een te kleine rol toe aan het zelf. Vanuit deze benaderingen is het naar Ricoeurs idee lastig om te spreken over een 'ik' die kan zeggen dat hij zichzelf is en richting kan geven aan zijn eigen bestaan. Voor hem is het belangrijk dat we ook

²⁰ Ricoeur, *Oneself as another*, 167-168.

²¹ Ricoeur, *Oneself as another*, 168.

kunnen spreken over de individualiteit van het subject. Zijn denken over getuigenis laat zien hoe we wel weer betekenisvol over het subject kunnen spreken zonder dat we hiermee vervallen in een te groot vertrouwen in het bestaan van het zelf. Ricoeurs hermeneutiek van het zelf biedt daarmee een interessant vergelijkingspunt ten opzichte van diverse benaderingen van het zelf en de manier waarop het zelf zich verhoudt tot het proces van zingeving.

Ricoeurs overtuiging dat we betekenisvol kunnen praten over het zelf, zorgt ook voor de nodige discussie. Volgens Ricoeur dienen we daarmee tussen het *cogito* van Descartes en het *anticogito* van Nietzsche in te laveren. We hoeven niet te stellen dat het we het bestaan van het zelf kunnen aantonen, maar we hoeven het zelf ook niet op te vatten als een illusie. Ricoeurs opvattingen over het zelf gaan uit van een vertrouwen in de mogelijkheid van de mens om zin te geven aan zijn bestaan. We zouden hier kunnen zeggen dat Ricoeurs protestantisme doorklinkt binnen zijn filosofische ideeën over het zelf. De invloed van zijn geloof kunnen we volgens Anderson terug vinden bij Ricoeurs klassieke opvatting van het geweten als een stem die van boven of binnen de mens komt en de mate waarin iemand dient te vertrouwen op zijn getuigenis. We kunnen Ricoeur verdedigen en zeggen dat hij een agnostische houding aanneemt binnen zijn filosofische werken. Tegelijkertijd kunnen we Andersons aanbeveling om zijn werk te toetsen op zijn agnosticisme ook in acht nemen. Het is een relevante kwestie in het publieke debat om te kijken op wat voor manier de grondslagen van de geestelijke verzorging beïnvloed zijn door religie. De vraag is echter wel of de geestelijke verzorging zonder vertrouwen in de getuigenis kan voortbestaan. Ricoeurs filosofie laat immers zien dat het geloof in het zelf een belangrijke voorwaarde is voor de mens om betekenis te geven aan zijn bestaan.

Daarnaast biedt de relatie tussen vertrouwen en argwaan bij een narratieve getuigenis veel stof ter reflectie over de betekenis van de daadwerkelijke vertelling van het levensverhaal. Ricoeur laat duidelijk zien dat een vertelling altijd een particuliere interpretatie is en dat dit een fragiel geloof is. Het vergt ook vertrouwen om contingente gebeurtenissen te incorporeren binnen een levensverhaal. Doordat een subject de enige is die toegang heeft tot zijn ervaringen, is hij degene die deze ervaringen het beste kan interpreteren en hiervan kan getuigen.²² Dit blijft echter een particuliere getuigenis die vanwege het particuliere karakter betwist kan worden. Vanuit Ricoeurs denken is het onduidelijk of een narratieve getuigenis ook een verhaal kan zijn dat iemand aan zichzelf vertelt. Hiermee is het onduidelijk of iemand zichzelf kan affirmeren in zijn getuigenis of dat hier een ander voor nodig is.

Van der Heiden beziet getuigenis ook als een dialogische situatie: we richten ons vaak tot iemand, soms tot onszelf, maar vaak ook tot een ander.²³ Deze intersubjectieve context is impliciet aanwezig bij Ricoeur als hij het heeft over de mogelijkheden van het zelf om te spreken en te vertellen. Het is echter lastig te zeggen of deze intersubjectieve context voor Ricoeur van doorslaggevend belang is bij een getuigenis. Hij stelt namelijk dat een individu een zelf-affirmerend vermogen heeft als hij zijn eigen verhaal vormgeeft.²⁴ Tegelijkertijd lijkt de ander ook een belangrijke rol te spelen als het gaat om standvastigheid, waarbij iemand zich ten opzichte van de ander committeert aan zijn eigen gekozen perspectief.²⁵ Ricoeur dicht hiermee duidelijk vermogens toe aan het zelf, waarbij het zelf autonomie kent. Toch blijft deze zelf-affirmatie een wankel punt. Er klinkt

²² Van der Heiden, *Metafysica. Van orde naar ontvankelijkheid*, 183.

²³ Van der Heiden, *Metafysica. Van orde naar ontvankelijkheid*, 155.

²⁴ Post, "Van 'Wie ben ik?' naar 'Hier ben ik!': Schrijven van de spirituele autobiografie bij de existentiële zoektocht bij kanker", 16.

²⁵ Post, "Van 'Wie ben ik?' naar 'Hier ben ik!': Schrijven van de spirituele autobiografie bij de existentiële zoektocht bij kanker", 16.

telkens een stem, van binnen of van buiten het zelf, die ervoor zorgt dat het zelfverklaarde vertrouwen in het zelf ook betwist wordt. Vanuit het denken van Ricoeur kunnen we niet om het thema van vertrouwen en argwaan heen en zal dit thema zich ook tonen bij zowel de verteller als de toehoorder. Voor de verteller is het niet vanzelfsprekend dat hij wordt geloofd en de toehoorder is in zekere zin een beoordelaar van de betrouwbaarheid van het verhaal. Betrouwbaarheid kan ook een belangrijke rol spelen in een gesprek tussen een patiënt en een geestelijk verzorger.

In het spanningsveld tussen vertrouwen en wantrouwen in de getuigenis kan de geestelijk verzorger zich manifesteren. Door te luisteren naar de verteller kan een geestelijk verzorger het vertrouwen schenken dat nodig is voor een getuigenis. De verteller wordt dan geaffirmeerd in zijn vermogen om zijn eigen bestaan te interpreteren. Ook zou de aanwezigheid van de geestelijk verzorger opgevat kunnen worden als een uitnodiging om te getuigen. Hoewel sommigen deze uitnodiging graag zullen accepteren, zijn er ook anderen die het lastig kunnen vinden om te getuigen van zichzelf. Bij hen kunnen vragen rondom zingeving spelen waarbij de zin van het leven een grote vraag is. Vanuit de dialectiek tussen vertrouwen en argwaan kunnen we stellen dat het vertrouwen in de getuigenis bij hen ontbreekt. Wellicht dat een gesprek dan vertrouwen kan geven in het vermogen om te getuigen. Het gebrek aan het vertrouwen kan tevens een thema worden voor een gesprek. Het gesprek kan dan gaan over het ontbrekende vertrouwen en mogelijkheden om dit vertrouwen te vinden.

De geestelijk verzorger kan de gesprekspartner ook helpen om tot een interpretatie van zichzelf te komen. Zonder de ander is een zelfinterpretatie volgens Ricoeur zelfs onmogelijk. Het zelf kan zichzelf niet op directe wijze interpreteren, maar kan wel via een omweg tot zelfkennis komen. We zagen dat het zelf deze omweg kan maken via fictie of de ander. Deze bemiddeling via fictie kunnen we ook zien als een bemiddeling via de ander als we kijken naar Ricoeurs opvattingen over de ander. Via de ander wordt het anders-zijn zichtbaar. Zowel het anders-zijn van de ander komt hierbij naar voren als de zelfheid van het zelf ten opzichte van de ander. De geestelijk verzorger kan op deze manier ook de rol van deze ander vervullen. De gesprekspartner kan in deze ontmoeting het contrast ervaren met de geestelijk verzorger als de ander en zich bewust worden van zijn eigen identiteit. De geestelijk verzorger kan dan een ander perspectief bieden waardoor iemand zichzelf kan interpreteren.

Ricoeur wijst ook in de richting van een van de manieren waarop iemand zijn identiteit kan hervinden. Hij stelt dat het van belang is dat iemand zowel *idem*-identiteit als *ipse*-identiteit met elkaar weet te verbinden. Volgens Ricoeur lijkt met name *idem* te ontbreken als een individu beweert dat hij niet (meer) weet wie hij is omdat hij de laatste tijd zo veranderd is. Door middel van stilstaan bij langdurige disposities en verworven identificaties kan een individu mogelijk weer beseffen dat hij op veel vlakken ook hetzelfde is gebleven. Iemand kan hierover twijfelen en niet het vertrouwen hebben om zich te realiseren dat hij wel zichzelf is. Het wijzen op manieren waarop iemand verbonden is met anderen, zou kunnen helpen omdat iemand via de bemiddeling van de ander eigenwaarde en standvastigheid kan verkrijgen. Misschien kan iemand hierdoor vertrouwensvoller over zichzelf kan spreken. Of iemand door stil te staan bij de verbondenheid met anderen vertrouwensvoller over zichzelf kan spreken blijft echter onzeker, omdat argwaan ook altijd een rol speelt.

Bovendien wijst het denken van Ricoeur ons naar de existentiële mogelijkheid van het narratief waardoor iemand van zijn eigen bestaan kan getuigen. Het narratief stelt iemand in staat om tot een articulatie te komen van zichzelf. Voor Ricoeur is dit van belang omdat het hierdoor mogelijk is om betekenisvol te spreken over het zelf. Een narratieve getuigenis kan extra belangrijk zijn voor mensen die geraakt worden in hun bestaan. Bij een bestaan dat soms geteisterd wordt door

ziekte, lijden en een naderend einde kan een getuigenis een extra existentiële dimensie krijgen. Het niet kunnen vertellen, wat de reden ook moge zijn, is ook een vorm van lijden:

“But we must go further and take into account more deeply concealed forms of suffering: the incapacity to tell a story, the refusal to recount, the insistence of the untellable – phenomena that go far beyond mishaps and adventures, which can always be made meaningful through the strategy of emplotment.”²⁶

Het narratief biedt existentiële mogelijkheden om toch te getuigen van datgene waarover eigenlijk niets te zeggen valt. Het biedt mogelijkheden om betekenisvol te spreken over het zelf en de ultieme zin van het bestaan.

²⁶ Ricoeur, *Oneself as another*, 320.

Samenvatting

Binnen de geestelijke verzorging wordt Ricoeurs theorie over narratieve identiteit vaak ingezet als theoretische achtergrond om na te denken over zingeving aan de hand van iemands levensverhaal. Ricoeurs bestudering van het fenomeen getuigenis wordt hierbij vaak achterwege gelaten, terwijl zijn filosofie over narratieve identiteitsvorming duidelijk verbonden is met getuigenis. Deze studie stelt een bestudering van zijn boek *Soi-même comme un autre* centraal en dit boek wordt aan de hand van verwante literatuur en secundaire literatuur geanalyseerd.

Uit deze studie blijkt dat getuigenis een belangrijk aspect is bij de vertelling van een levensverhaal. Door het toepassen van een narratief op het leven kan iemand zichzelf beter begrijpen en betekenis geven aan zijn eigen bestaan. Het moment waarop iemand over zichzelf vertelt, is voor Ricoeur het moment waarop iemand vertrouwensvol getuigt van zijn eigen verhaal. Dit vergt een vertrouwen in het eigen gekozen perspectief. Het levensverhaal berust namelijk op een particuliere interpretatie van het individu; andere verhalen zijn immers ook denkbaar. Dit maakt dat er getwijfeld kan worden aan een levensverhaal. Voor het vertrouwen in het eigen levensverhaal hebben we de ander nodig. Aan de hand van die ander kunnen we onszelf spiegelen en vergelijken. Ook kan iemand zichzelf via de ander evalueren en bepaalde eigenschappen van zichzelf waarderen. Bovendien beweegt het anders-zijn van de ander het zelf ertoe om te getuigen van de eigen zelfheid.

De betekenis voor de geestelijke verzorging van deze analyse is dat Ricoeurs gedachtegoed de aandacht vestigt op het thema vertrouwen en de rol die de ander speelt bij een vertelling van het levensverhaal. Door te luisteren kan de geestelijk verzorger het vertrouwen geven dat nodig is om te getuigen van het levensverhaal. Ook kan het gesprek gaan over dit ontbrekende vertrouwen en manieren waarop het hervonden kan worden. Daarnaast kan een geestelijk verzorger door zijn anders-zijn een ander perspectief laten zien waardoor iemand zichzelf beter kan interpreteren. Het getuigen van het levensverhaal kan belangrijk zijn voor mensen die veel lijden ervaren, omdat ze op deze manier uitdrukking kunnen geven aan hun lijden.

Bibliografie

- Anderson, Pamela Sue. "Agnosticism and Attestation: An Aporia Concerning the Other in Ricoeur's "Oneself as Another"." *The Journal of Religion* 74, no. 1 (1994): 65-76.
- "Beroepstandaard Vgvz 2015." <https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2018/07/Beroepsstandaard-2015.pdf>.
- Bury, Mike. "Illness Narratives: Fact or Fiction?". *Sociology of Health & Illness* 23, no. 3 (2001): 263-85. <https://doi.org/10.1111/1467-9566.00252>.
- Cohen, Richard A. "Moral Selfhood: A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas." In *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, edited by Richard A. Cohen and James I. Marsch, 127-60. New York: State University of New York Press, 2002.
- Crowley, Patrick. "Paul Ricoeur: The Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography." *Paragraph* 26, no. 3 (2003): 1-12.
- Crump, Eric. "Between Conviction and Critique: Reflexive Philosophy, Testimony and Pneumatology." Chap. 8 In *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, edited by Richard A. Cohen and James I. Marsch, 161-86. New York: State University of New York Press, 2002.
- Dowling, William C. *Ricoeur on Time and Narrative: An Introduction to Temps Et Récit*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame Press, 2011.
- Ganzevoort, R., and J. Visser. *Zorg Voor Het Verhaal*. [S.l.]: Meinema.
- Greisch, Jean. "Testimony and Attestation." *Philosophy & Social Criticism* 21, no. 5-6 (1995): 81-98. <https://doi.org/10.1177/0191453795021005-607>.
- Hartog, Iris, Michael Scherer-Rath, Renske Kruizinga, Justine Netjes, José Henriques, Pythia Nieuwkerk, Mirjam Sprangers, and Hanneke van Laarhoven. "Narrative Meaning Making and Integration: Toward a Better Understanding of the Way Falling Ill Influences Quality of Life." *Journal of health psychology* 25, no. 6 (2020): 738-54.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh and Dennis J. Schmidt. Suny Series in Contemporary Continental Philosophy. Albany, NY: State University of New York Press, 2010.
- Jorna, Ton. *Echte Woorden: Authenticiteit in De Geestelijke Begeleiding*. Amsterdam: Uitgeverij SWP Amsterdam, 2008.
- Kaufmann, Sebastian. "The Attestation of the Self as a Bridge between Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricoeur." Doctor of Philosophy, Marquette University, 2010.
- Koster, Allan. "Personal History, Beyond Narrative: An Embodied Perspective." *Journal of Phenomenological Psychology* 48, no. 2 (2017): 163-87. <https://doi.org/10.1163/15691624-12341327>.
- Kruizinga, Renske. "Het Lisa-Model: Gestructureerde Gesprekken over Ervaringen Van Contingentie En Ultieme Levensdoelen." *Psyche & Geloof* 26, no. 4 (2015): 215-26.
- Lamarque, Peter. "On Not Expecting Too Much from Narrative." *Mind & Language* 19, no. 4 (2004): 393-408. <https://doi.org/10.1111/j.0268-1064.2004.00265.x>.
- McAdams, Dan. "The Problem of Narrative Coherence." *Journal of Constructivist Psychology* 19, no. 2 (2006): 109-25.
- Michel, Johann. *Ricoeur and the Post-Structuralists: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*. Translated by Scott Davidson. London: Rowman & Littlefield, 2015. Ricoeur et ses contemporains.
- Muldoon, Mark. "Ricoeur's Poetical Ethics: Genesis and Elements." *International Philosophical Quarterly* 45, no. 1 Part 177 (2005): 61-86.
- . *Tricks of Time : Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in Search of Time, Self and Meaning*. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 2006.
- Post, Lenneke. "Van 'Wie Ben Ik?' Naar 'Hier Ben Ik!': Schrijven Van De Spirituele Autobiografie Bij De Existentiële Zoektocht Bij Kanker." *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 20: 86 (2017): 13-22.
- Ricoeur, Paul. "From Existentialism to the Philosophy of Language." *Philosophy Today* 17, no. 2 (1973): 88-96. <https://doi.org/10.5840/philtoday197317230>.
- . *The Rule of Metaphor : The Creation of Meaning in Language*. Translated by Robert Czerny, Kathleen McLaughlin and John Costello S.J. London: Routledge, 1978.
- . *Time and Narrative, Volume 1*. Pbk. ed. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1984. <http://hdl.handle.net/2027/heb.04912>.
- . *Time and Narrative, Volume 2*. Pbk. ed. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1985. <http://hdl.handle.net/2027/heb.04912>.
- . "The Human Being as the Subject Matter of Philosophy." *Philosophy & Social Criticism* 14, no. 2 (1988): 203-15. <https://doi.org/10.1177/019145378801400206>.

- . *Time and Narrative, Volume 3*. Pbk. ed. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
<http://hdl.handle.net/2027/heb.04912>.
- . "Life in Quest of Narrative." In *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, edited by David C. Wood. London: Routledge, 1991.
- . "Narrative Identity." *Philosophy Today* 35, no. 1 (1991): 73-81.
<https://doi.org/10.5840/philtoday199135136>.
- . *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Scherer-Rath, Michael. "Ervaring Van Contingentie En Spirituele Zorg." *Psyche & Geloof* 24, 3 (2013): 184-95.
<http://hdl.handle.net/2066/119798>.
- . "Narrative Reconstruction as Creative Contingency." In *Religious Stories We Live By : Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*, edited by R. Ruud Ganzevoort, Maaik de Haardt and Michael Scherer-Rath. Leiden: Brill, 2013.
- Scott-Baumann, Alison. *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*. Continuum Studies in Continental Philosophy. London: Continuum, 2009.
- . "Text as Action, Action as Text? Ricoeur, Λόγος and the Affirmative Search for Meaning in the 'Universe of Discourse'." *Discourse Studies* 13, no. 5 (2011): 593-600.
- Simms, Karl. *Paul Ricoeur*. Routledge Critical Thinkers: Essential Guides for Literary Studies. Edited by Robert Eaglestone. New York: Taylor & Francis Group, 2003.
- Smit, Job. *Antwoord Geven Op Het Leven Zelf*. Delft: Uitgeverij Eburon, 2015.
- Strawson, Galen. "Against Narrativity." *Ratio* 17, no. 4 (2004): 428-52. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2004.00264.x>.
- Van den Hengel, John. "Can There Be a Science of Action?". In *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, edited by Richard A. Cohen and James I. Marsch. New York: State University of New York, 2002.
- Van der Heiden, Gert-Jan. "Announcement, Attestation, and Equivocity: Ricoeur's Hermeneutic Ontology between Heidegger and Derrida." *American Catholic Philosophical Quarterly* 85, no. 3 (2011): 415-32.
<https://doi.org/10.5840/acpq201185328>.
- . "On the Way to Attestation: Trust and Suspicion in Ricoeur's Hermeneutics." *International Journal of Philosophy and Theology* 75, no. 2 (2014): 129-41. <https://doi.org/10.1080/21692327.2014.942350>.
- . *The Voice of Misery : A Continental Philosophy of Testimony*. Albany: State University of New York, 2020.
- . *Metafysica. Van Orde Naar Ontvankelijkheid*. Amsterdam: Boom, 2021.
- Vandermeersch, Patrick. "The Failure of Second Naivete. Some Landmarks in the French Psychology of Religion." In *Aspects in Context. Studies in the History of Psychology of Religion*, edited by J.A. Belzen, 235-79. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 2000.
- Vanhoozer, Kevin J. "Philosophical Antecedents to Ricoeur's Time and Narrative." In *On Ricoeur: Narrative and Interpretation*, edited by David C. Wood. London: Routledge, 1991.
- . "Book Review: Oneself as Another." *Religious Studies* 30, no. 3 (1994): 368-71.
- Venema, Henry. "Oneself as Another or Another as Oneself?". *Literature and Theology* 16, no. 4 (2002): 410-26.
- Wasson, S. "Before Narrative: Episodic Reading and Representations of Chronic Pain." *Medical humanities* 44, no. 2 (2018): 106-12. <https://doi.org/10.1136/medhum-2017-011223>.
- William, Myatt. "Tradition and Innovation. Paul Ricoeur and the Dynamics of Critical Theology." *International Journal of Philosophy and Theology* 74, no. 4 (2013): 329-42.
<https://doi.org/10.1080/21692327.2014.888957>.