

NARRATIVITEIT BIJ PAUL RICOEUR EN HANNAH ARENDT

Nel van den Haak, Amsterdam

1 INLEIDING

Ik wil een vergelijking maken van narrativiteit bij Paul Ricoeur en bij Hanna Arendt. Wat deze beide auteurs nadrukkelijk delen is de nauwe relatie tussen narrativiteit en handelen. Zo treffen we bij Arendt in een van haar hoofdwerken, *The Human Condition* (1958), een co-verschijning van handeling en woord aan. De ‘vita activa’, volgens Arendt de meest hoogstaande activiteit, is onafscheidelijk van het woord. Het woord is bij haar de narratieve herneming van het handelen. Arendts ‘filosofie van het vertellen van verhalen’ begon bij het schrijven van haar biografie van *Rahel Varnhagen*. Dit gaf haar de noodzakelijke achtergrond en ervaring voor haar benadering van narrativiteit en haar nadruk erop: het vertellen

van verhalen over dingen uit het verleden is een van de manieren om te herinneren. Op die manier gaat het vertellen van verhalen ook de vergetelheid tegen.

Ricoeurs benadering van narrativiteit treffen we vooral aan in zijn driedelige werk *Temps et récit*. Hij bereflecteert hierin historische en fictieve verhalen en hij verbindt narrativiteit met temporaliteit. Narrativiteit is de discursieve wijze waarop de temporele zijnswijze tot taal gebracht is.¹ Bij Ricoeur zijn taal en narrativiteit niet vanaf het begin belangrijk. In zijn vroege werk staat een fenomenologische benadering centraal. Gaandeweg wordt de hermeneutiek belangrijk, en daarmee taal, metafoer en narrativiteit. Op deze relatie tussen narrativiteit en handelen ga ik eerst in. Daarbij komt dan tegelijkertijd een andere problematiek, namelijk die van temporaliteit, vergeten en herinneren naar voren. Het zal blijken, dat de beide auteurs verschillend denken wat betreft vergeten en herinneren.

Een andere vraag, die ook samenhangt met het handelingskarakter van narrativiteit, is die naar de subjectiviteit. Bij Ricoeur humaniseert narrativiteit de ervaring van de tijd. “Tijd”, zo beargumenteert Ricoeur, “wordt menselijk in de mate dat ze gearticuleerd wordt op een narratieve wijze”.² Welk begrip van subjectiviteit is geïmpliceerd in deze beide benaderingen van narrativiteit? Ricoeur stelt de verhalende mens centraal. De mens is een vertellend wezen en komt op verhaal. De mens is drager van verhalen, van het eigen verhaal en van het verhaal waarin het is opgenomen. Op het subject ga ik in het tweede deel in.

2 DE VERHOUDING TUSSEN NARRATIVITEIT, TIJD, GESCHIEDENIS EN VERGETEN/HERINNEREN

In *The Human Condition* treffen we Arendts bekende onderscheid aan tussen enerzijds de ‘poiësis’ ofwel de activiteit van de productie, en anderzijds de praxis, de activiteit van de handeling. Het gaat haar vooral om de praxis en de handeling. Geconceptualiseerd door Aristoteles’ notie van ‘energeia’ (actualiteit), gaat het bij praxis om activiteiten die niet het einde (ateleis) nastreven, maar om de volle handeling zelf van de betekening. De kunst van het verhaal rust bij Arendt

¹ Paul Ricoeur in M. Valdés 1991 p. 99

² Paul Ricoeur 1983 p. 105: “que le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif.”

in de kracht de handeling te condenseren. Het gaat om handeling als vrijheid, als nieuw begin. Zij noemt dit ook wel de actualisering van de menselijke conditie van nataliteit.³ Terwijl bij Heidegger, bij wie Arendt ook aansluit, taal de bouwstof is, actualiseert volgens Arendt de poëzie de essentie van taal.

Zij volgt Aristoteles ook op het punt van de koppeling van handeling en mimesis. De levende stroom van het handelen en van het spreken kan niet anders worden gerepresenteerd dan door middel van een soort van herhaling, de imitatie of mimesis die, volgens Aristoteles, heerst in alle kunsten. Het dramatische spel (drama komt van het griekse woord 'dran', handelen) is door de intrigue een imitatie of mimesis van een handeling.⁴

Arendts betoog over narrativiteit spitst zich toe op de herinnering. De herinnering vooral is haar problematiek. De herinnering van handelingen en woorden wordt bestendig door de vertelling. Waarom is herinneren zo belangrijk? Herinneren speelt bij Arendt op diverse manieren een rol. Zo zien we bijvoorbeeld in *Love and Saint Augustine* dat Arendt er ingaat op het geheugen en het herinneren bij Augustinus. Zij leert van hem dat de kern van de geest in het geheugen is en dat zonder herinnering de mens zijn identiteit, zijn eenheid, zou verliezen.⁵ De herinnering begrijpen is het zelf begrijpen. Voor Arendt is geheugen dus de voorwaarde voor de mogelijkheid van een identiteit, en dat niet alleen van een individu, maar ook van een volk. Ook zou de mens zonder herinnering zijn/haar nataliteit vergeten. Bij Augustinus verwijst het 'herinnerde verleden' naar vroegere kennis, de kennis betreffende geluk. Herinnering is de enige manier om die kennis te bereiken.⁶

In de biografie van *Rahel Varnhagen* komt vervolgens de onmogelijkheid van het vergeten naar voren, opnieuw in verband met identiteit: als Rahel sociaal opklimt, kan ze haar joodse paria bestaan niet vergeten. Vergeten zou haar beschamen tegenover niet-geëmancipeerde joden.⁷ Rahel is interessant omdat ze nogal onbevangen staat tussen paria en parvenu, haar verleden en haar mogelijke toekomst. De prijs die de parvenu zou moeten betalen is dat er geen samenhang meer is in het eigen leven.

³ Ricoeur (1983a p. 72) stelt dat het handelingsvermogen ontologisch geworteld is in het gegeven van de nataliteit.

⁴ Hannah Arendt 1958 p. 187

⁵ Hannah Arendt 1996 Part II §1 p. 45 e.v.

⁶ Hannah Arendt 1996 p. 49.

⁷ Hannah Arendt 1997 p. 237–259, m.n. 250, 251, 255.

Vergeten is bij Arendt vooral bedreigend en problematisch. Dit hangt samen met het temporele karakter ofwel de sterfelijkheid van het menselijk leven. In *The Life of the Mind. I. Thinking* is leven bedoeld om te verschijnen in en te verdwijnen van de wereld. Wat er gebeurt tussen die twee momenten is futiel, ofwel laat geen teken of spoor na. De tekens en sporen worden vernietigd door het vergeten. Ze zijn echter noodzakelijk om te overleven. Het vertellen van verhalen is een manier om tekens en sporen te vertalen in/naar de realiteit, en zodoende een manier om te ontsnappen aan de slechts banale continuering van het leven en om de futiliteit, waartoe vergeten ons veroordeelt, te overstijgen.⁸

Arendt gaat er vanuit, dat denken herinnering impliceert. "...denken impliceert altijd herinnering; iedere gedachte spreekt strikt genomen een gedachte-achteraf uit".⁹ Daarmee is de ernst van het verlies van de herinnering aangegeven. Dat wat de moderne en hedendaagse mensheid heeft verloren, dat is de capaciteit tot denken — verbonden met de herinnering. De oorsprong van dit onvermogen om te denken verbindt Arendt in *The Human Condition* verder met het verlies van de gemeenschappelijke wereld, die eigen is aan de pluraliteit als menselijke conditie, en zelf gefundeerd is op de gemeenschappelijke zin.

Wij bevinden ons in het gevaar van vergeten. Ons kwaad is het vergeten, de afwezigheid van geheugen, de afwezigheid van het verhaal. Het gaat Arendt om die dimensie van het denken die ontsnapt aan de chronologische tijd van de geschiedenis en van de biografie. "De realiteit is anders en meer dan de totaliteit van de feiten en gebeurtenissen, die hoe dan ook niet vastgesteld kan worden."¹⁰ En ook: "Wie zegt wat is vertelt altijd een verhaal, en in dit verhaal verliezen de particuliere feiten hun contingentie en verwerven enige menselijk begrijpelijke betekenis."¹¹ Door die ontsnappende dimensie wordt "een klein spoor" geopend "van niet-tijd dat de activiteit van het denken inschrijft in het interieur van de ruimte-tijd van de stervelingen, en waarin het verloop van het denken, van het souvenir en van de aandacht al wat hij aanraakt redt van de ruïne van de historische en biografische tijd".¹² Het verhaal is eigenlijk de verzonken geschiede-

⁸ Zie ook Maurice Weyembergh in Joke J. Hermsen en Dana Villa (eds.) 1999 p. 79–96.

⁹ "...thinking always implies remembrance; every thought is strictly speaking an after-thought" (Hanna Arendt 1978 p. 78)

¹⁰ Hannah Arendt 1985 p. 261–262: "Reality is different from, and more than, the totality of facts and events, which anyhow, is unascertainable."

¹¹ Hannah Arendt 1985 p. 261–262: "Who says what is ... always tells a story, and in this story the particular facts lose their contingency and acquire some humanly comprehensible meaning."

¹² Bernard Stevens 1985 p. 108 85. Julia Kristeva 1999 p. 123

¹³ Julia Kristeva 1999 p. 123

nis die de ware geschiedenis begeleidt. In aansluiting op Aristoteles beoogt Arendt een articulatie tussen deze twee geschiedenissen.¹³

Het problematische vergeten heeft bij Arendt ook of juist ook een politieke dimensie. Zij schrijft over het ‘georganiseerde vergeten’ door het totalitarisme¹⁴, en het probleem van de ‘gedachteloosheid’ die bijvoorbeeld zichtbaar wordt aan Eichmann. In *The Life of the Mind* probeert ze aan te tonen dat deze gedachteloosheid ten grondslag kon liggen aan het gebrek aan bewustzijn bij het organiseren (en bewaken) van de concentratiekampen.

Arendt onderstreept feitelijk nooit de nuttige of positieve aspecten van vergeten. Toch is ze met haar pleidooi voor de herinnering niet alleen gericht op het verleden. Het schrijven van Rahel Varnhagens biografie is niet alleen een reflectie op het verleden, maar ook een oefening in oriëntatie in het heden. Let wel: op het heden, niet zozeer op de toekomst.

Traditie was eeuwenlang de mogelijkheid om de kloof tussen verleden en toekomst te overbruggen. Arendt constateert dus echter een breuk met de traditie. In *Between Past and Future* verhoudt zij zich met deze breuk. Een breuk met de traditie is weliswaar geen breuk met het verleden, maar niettemin problematisch. Zonder traditie worden er geen ervaringen doorgegeven waaraan denk- en oordeelscriteria ontleend kunnen worden. Dat is bedoeld met haar bekende notie ‘erfenis zonder testament’.

Ook bij Ricoeur gaan narrativiteit en handeling samen, maar wat betreft vergeten en herinnering legt hij een ander accent. Hij schrijft over de leeshandeling, als een belangrijke dimensie van de mythe. In de mythe onderscheidt hij drie begrippen van mimesis (op niveau I, II en III), die gekenmerkt worden door respectievelijk *prefiguratie*, *configuratie* (van het literaire en historische verhaal) en *refiguratie* (de terugkeer naar het handelen). Prefiguratie heeft te maken met wat wel en niet herkend kan worden, met menselijk handelen en lijden, met activiteit en passiviteit. Configuratie verwijst evenals Aristoteles muthos naar de organisatie van gebeurtenissen, zodat er een geheel ontstaat vanuit de heterogene,

¹⁴ Zie Hannah Arendt 1992 p. 232–233. Zie ook Hannah Arendt 1979 p. 451, 434, 459.

alledaagse tijdservaring. De configuratie en de refiguratie zijn bemiddeld via de leeshandeling. De wereld van de tekst kan via de leeshandeling de wereld van de lezer veranderen. Door het lezen gaat de configuratie — van de wereld van de tekst — over in refiguratie — de wereld van de luisteraar of de lezer, de wereld waarbinnen de handeling ontvouwen wordt en zich ontvouwt.

In *Temps et récit* gaat Ricoeur in op de Augustiniaanse reflectie van de tijd in de *Confessiones* of *Belijdenissen*. Deze gaat over de gekomen en eindige tijd van de menselijke handeling, die verdiept is door zijn pool van oneindigheid en van eeuwigheid. Ricoeur laat de tijd in drie heterogene brokstukken ‘tegenwoordigheid’ (toekomst, heden, verleden) uiteenvallen — dit uiteenvallen noemt hij *distentio*¹⁵ —, welke gepaard gaan met drie functies in/van de geest: verwachting, attentie/intentie, herinnering. Hij schrijft over een drievoudig heden/aanwezigheid: het heden van de toekomst, het heden van het verleden, het heden van het heden.¹⁶ Het heden is niet alleen present of aanwezig; het participeert ook in het verleden of in het niet-meer-zijn en in de toekomst of nog-niet-zijn. Hij onderzoekt of de temporele ervaring die langs deze lijnen gedacht kan worden samen kan komen met wat hijzelf ook wel de ‘doorleefde’ ervaring noemt. Daarmee radicaliseert hij de temporele ervaring door subjectivering. Tegelijkertijd radicaliseert hij subjectiviteit door temporalisering. Deze benadering is een impliciete en een expliciete kritiek op de klassiek-structuralistische literatuurwetenschap ofwel op narratologen, die volgens hem zijn blijven steken in het vaststellen van de interne structuur van de fictieve tijd, daarbij vergetend dat die ook nog een referentie heeft, een relatie met onze reële tijdservaring. Het is volgens hem nu juist deze referentie naar de werkelijkheid zelf die de inzet vormt van het narratieve spel met de tijd, en die de verteltechnieken hun zin pas geeft.

De functie van het verhaal is bij Ricoeur om door middel van de intrigue (*muthos*, verhaal, organisatie van gebeurtenissen, ontleend aan Aristoteles’ *Poëtica*) de temporele ervaring te refigureren. Zijn centrale these is de wederkerigheid tussen tijd en narrativiteit: narrativiteit articuleert onze ervaring van tijd, en tijd wordt tot taal gebracht door narrativiteit. Het verhaal neemt de

¹⁵ Paul Ricoeur in M. Valdés 1991 p. 101

¹⁶ Paul Ricoeur in M. Valdés 1991 p. 100

plaats in van de speculatie, die in aporieën (omtrent concordantie en discordantie) vastloopt. Narrativiteit beantwoordt aan de noodzakelijk niet overtuigende overdenkingen van de theoretische speculatie over tijd. Ricoeur knoopt bij Augustinus aan ook vanwege de wijze waarop die met deze aporieën omgaat. In boek XI van de *Belijdenissen* toont Augustines aan hoe de discordantie van de doorleefde tijd weerstand biedt aan het verlangen naar concordantie eigen aan de menselijke geest. Hij onderstreept anderzijds hoe deze menselijke, doorleefde tijd, geconfronteerd met de goddelijke eeuwigheid, de ervaring markeert van de zuiver menselijke eindigheid, haar ontologische gebrek. Het gesproken woord is de metafoor waardoor de relatie tussen tijd als bewustzijn en de eeuwigheid van God begrepen moet worden. Ricoeur maakt zijn lezing van Augustinus compleet door een lezing van Heidegger, die in *Sein und Zeit* een fenomenologie van de tijd presenteert, die zowel een complement als een tegenpool van de Augustiniaanse analyse is. Heidegger, brekend met de subjectivistische fenomenologie van Augustinus en van Husserl, ontwikkelt een fenomenologische ontologie van het *Dasein*, die uitmondt in een hermeneutiek van de existentiële temporaliteit. Daarbij stoot Ricoeur op wat hij ziet als een contrast, namelijk het contrast tussen Heideggers wending naar de eindigheid en naar de dood, en Augustinus' nadruk op de eeuwigheid. Om dit contrast op te lossen moet volgens Ricoeur uitgegaan worden van de doorleefde tijd, en de narratieve herneming daarvan.

Hoe staat het nu met de herinnering bij Ricoeur? Volgens hem wordt in de vertelling het geheugen tot taal. "Het is primair op het niveau van de vertelling dat de arbeid van de herinnering uitgeoefend wordt."¹⁷ Het begrip van de arbeid van het herinneren is tegengesteld aan de dwang van de herhaling, waar Freud op wijst. Ricoeur pleit voor een "kritisch gebruik van het geheugen". Het kritische bestaat dan "in de zorg om de geschiedenissen anders te vertellen, om ze ook te vertellen vanuit het gezichtspunt van de ander."¹⁸

Ricoeur wijst erop dat elk geheugen selectief is. "Elke vertelling zeft uit de gebeurtenissen die welke betekenisvol of belangrijk lijken voor de geschiede-

¹⁷ Paul Ricoeur 2000 p. 15

¹⁸ Paul Ricoeur 2000 p. 15

¹⁹ Paul Ricoeur 2000 p. 16

nis die men vertelt.” Zo gezien is er voor Ricoeur geen geheugen zonder vergeten.¹⁹ En met het oog op de verandering van blikrichting is dit vergeten bevrijdend te noemen. “Het actieve, bevrijdende vergeten (...) is de tegenhanger en het complement van de herinneringsarbeid.”²⁰ Toch onderkent hij ook dat het vergeten specifieke problemen stelt, “die zich niet laten herleiden tot de selectieve functie van het geheugen.” Hij doelt hier op het ontvluchtende vergeten²¹, dat in de buurt komt van het vergeten waarop Arendt de nadruk legt. Het ontvluchtende vergeten en het bevrijdende vergeten staan lijnrecht tegenover elkaar.²²

Tot nu toe hebben we gezien dat bij Arendt en Ricoeur narrativiteit en handelen samengaan. Dit samengaan gaat bij beiden ook terug op Aristoteles’ ‘muthos’, ‘intrigue’, mimesis.

Wat opvalt is dat Arendts nadruk op de herinnering in de narrativiteit nauwelijks verbonden is met haar nadruk op het handelen. Zij volgt vooral de lijn van Augustinus die herinnering en zelfbewustzijn met elkaar verbindt. Ricoeur verbindt wel (narrativiteit en) temporaliteit en handelen. In zijn drie begrippen van mimesis (prefiguratie, configuratie, refiguratie), die mijns inziens gezien moeten worden als bewerking en als equivalent van Augustinus’ drievoudige heden (het heden van het verleden, het heden van de toekomst, het heden van het heden) staat de leeshandeling centraal.

We zien hier een samenhang met de uiteenlopende benaderingen door Arendt en Ricoeur van herinneren en vergeten. Terwijl Arendt het belang van de herinnering onderstreept en het vergeten bij haar vooral bedreigend en problematisch is, ziet Ricoeur wel het gevaar van het ontvluchtende vergeten, maar onderkent hij ook een bevrijdend vergeten. Het bevrijdende vergeten is functioneel bij de verandering van blikrichting, die juist door de leeshandeling bewerkstelligd wordt.

Terwijl Arendt en Ricoeur beiden verwijzen naar Augustinus, doen ze dit op een verschillende manier. Arendt neemt zijn betoog over het herinnerde verleden serieus, en zij verbindt dat met het heden, maar gaat niet in op Augustinus drievoudige begrip van het heden. Ricoeur daarentegen schrijft ook

²⁰ Paul Ricoeur 2000 p. 17

²¹ Paul Ricoeur 2000 p. 16

²² Paul Ricoeur 2000 p. 17

over het heden van de toekomst. Terwijl Arendt het temporele karakter van het menselijk leven vooral interpreteert als sterfelijkheid en eindigheid, volgt Ricoeur ook Augustinus in diens nadruk op eeuwigheid. Juist in het verhaal probeert hij het slechts eindige karakter van de menselijke temporaliteit te overstijgen.

3 ZELF EN ANDER

Noch bij Arendt noch bij Ricoeur²³ is het narrativiteitsbegrip te denken zonder het subject. Dat vloeit ook logisch voort uit de centrale plaats ervan van het handelen.

Arendt maakt in *The Human Condition* onderscheid tussen de wieheid en de wathheid. Wathheid (quid) is de som van de feitelijke kenmerken van iemands identiteit, terwijl wieheid (qui) iemands specifieke uniciteit is en onderscheidenheid van anderen. De onthulling van dit ‘wie’ bij Arendt kan gezien worden als “een esthetische representatie van de idee van vrijheid.”²⁴ Het is door taal en handelen dat deze unieke onderscheidenheid van het ‘wie’ zich openbaart. “Handelen en spreken zijn zo nauw met elkaar verbonden, omdat de oorspronkelijke en specifiek menselijke handeling tegelijkertijd het antwoord moet omvatten op de vraag (...): “Wie ben je?” Deze ontsluiting van wie iemand is, is impliciet in zowel zijn woorden als zijn daden...”²⁵ “In handelen en spreken laten mensen zien wie ze zijn, openbaren ze actief hun unieke persoonlijke identiteiten (...) Deze ontsluiting van ‘wie’ in tegenstelling tot ‘wat’ iemand is — zijn kwaliteiten, gaven, talenten, en tekortkomingen, die hij kan tonen of verbergen —, is impliciet in alles wat iemand zegt en doet.”²⁶ De ‘wathheid’ associeert Arendt ook met ‘karakter’.²⁷ *Wie* iemand is of was weten

²³ Bernard Stevens (1985 p. 95) benadrukt dat er bij Ricoeur ook een rechtstreekse verbinding is tussen de twee thema's vergeten/herrinneren en subjectiviteit, omdat zijn hele tijdsanalyse draait om de verhoging van de subjectiviteit.

²⁴ Cris van der Hoek 2000 p. 190

²⁵ Hannah Arendt 1958 p. 178: “Action and speech are so closely related because the primordial and specifically human act must at the same time contain the answer to the question asked of every newcomer: “Who are you?” This disclosure of who somebody is, is implicit in both his words and his deeds...”

²⁶ Hannah Arendt 1958 p. 179: “In acting and speaking, men show who they are, reveal actively their unique personal identities and this make their appearance in the human world, while their physical identities appear without any activity of their own in the unique shape of the body and sound of the voice. This disclosure of “who” in contradistinction to “what” somebody is — his qualities, gifts, talents, and shortcomings, which he may display or hide, is implicit in everything somebody says and does.”

²⁷ Hannah Arendt 1958 p. 181: “The moment we want to say who somebody is, our very vocabulary leads us astray into saying what he is; we entangled in a description of qualities he necessarily shares with others like him; we begin to describe a type or a “character” in the old meaning of the word, with the result that his specific uniqueness escapes us.”

we slechts door het kennen van het verhaal ofwel door iemands biografie. "...al het andere dat we van hem weten, inclusief het werk dat hij geproduceerd kan hebben en achtergelaten, vertelt ons slechts *wat* hij is of was."²⁸ Als een persoon niets meer is dan een 'wat', ontsnapt ons zijn of haar unieke sine qua non van humaniteit.²⁹ Er is een afstand tussen 'wie' en 'wat', die een 'unieke' her-interpretatie mogelijk maakt van ons feitelijke zijn. "...het 'wie', de unieke en onderscheiden identiteit van de 'agent'"³⁰. Het 'wat' en het 'wie' zijn overigens wel te onderscheiden, maar niet te scheiden; het gaat altijd om een combinatie van beide.³¹

De uniciteit of andersheid deelt de mens met alle andere mensen: "...menselijke pluraliteit is de paradoxale pluraliteit van unieke wezens."³² Andere mensen zijn noodzakelijk om de 'wieheid' te tonen. Van belang is een ruimte tussen mensen, een 'inter-esse'.

Deze wieheid komt vooral in Arendts vroege werk *The Human Condition* naar voren. In het geheel van haar werk is echter sprake van een onevenwichtigheid of onafheid op dit punt. In haar late werken verbindt zij de politieke activiteit van het oordelen met de activiteit van het denken, die nogal solitair is. Deze nieuwe verbintenis roept een aantal vragen op, met name naar de wijze waarop het concept van wieheid — dat kenmerkend was voor de politieke actor — zich verhoudt tot de 'kritische' toeschouwer die in haar Kantlezingen centraal staat. Zij schrijft in haar Kantlezingen dat de particuliere omstandigheden ons conditioneren, en dat ze de werking van het oordeelsvermogen beperken en belemmeren.³³ De 'wieheid' uit *The Human Condition*, die verbonden is met an-

²⁸ Hannah Arendt 1958 p. 186: "*Who* somebody is or was we can know only by knowing the story of which he is himself the hero — his biography, in other words; everything else we know of him, including the work he may have produced and left behind, tells us only *what* he is or was." Zie ook het volgende citaat op p. 181: "...this philosophic perplexity, the impossibility, as it were, to solidify in words the living essence of the person as it shows itself in the flux of action and speech, has great bearing upon the whole realm of human affairs, where we exist primarily as acting and speaking beings."

²⁹ Arendt schrijft in dit verband ook over de filosofische onmogelijkheid om het 'wie' van mensen te definiëren. Hannah Arendt 1958 p. 181: "This frustration has the closest affinity with the well-known philosophic impossibility to arrive at a definition of man, all definitions being determinations or interpretations of *what* man is, of qualities, therefore, which he could possibly share with other living beings, whereas his specific difference would be found in a determination of what kind of a "who" he is."

³⁰ Hannah Arendt 1958 p. 180: "...the 'who', the unique and distinct identity of the agent."

³¹ Hanna Arendt 1968 p. 74. Verder valt dit onderscheid min of meer samen met haar onderscheid tussen persoon en subjectiviteit. Het persoonlijke, dat Arendt ook wel omschrijft als *humanitas* staat tegenover het subject en valt buiten de controle ervan.

³² Hannah Arendt 1958 p. 176: "In man, otherness, which he shares with everything that is, and distinctness which he shares with everything alive, become uniqueness, and human plurality is the paradoxical plurality of unique beings. Speech and action reveal this unique distinctness."

³³ Hannah Arendt 1994 p. 112. Zie ook p. 117–118 waar Arendt een paradox schetst betreffende particulariteit en algemeenheid, die mijns inziens ook op Arendts eigen theorie van toepassing is.

deren en waarin de dialoog belangrijk is, lijkt nogal haaks te staan op het kritische denken van de toeschouwer als een veeleer solitaire activiteit. Bovendien staat deze kritische toeschouwer veel meer voor absolute onpartijdigheid en een algemeen standpunt. Kan het subject in het kritische denken nog zijn of haar ‘wie’ uitspreken zoals via het (handelen en het) vertellen wel het geval was? En spelen anderen of het andere er geen rol meer?

Ook bij Ricoeur zijn narrativiteit en het subject nauw verweven. Dat kwam al naar voren, waar ik erop wees dat configuratie en refiguratie bemiddeld zijn via de leeshandeling van het subject. Het is het subject dat al handelend het narratieve proces voltrekt. Zodoende schrijft Ricoeur ook over een narratief subject en over de narratieve identiteit van het subject. Hij gaat ook op dit punt terug naar Augustinus’ *Belijdenissen*, waarin tijd en zelfbewustzijn en narrativiteit nauw verweven zijn door de literaire structuur van dit boek.

Bij Ricoeur zijn zelfbewustzijn en subjectiviteit nooit vooraf gegeven maar worden gevormd binnen een talige gemeenschap met zijn discursieve praktijken. Ons zelfbegrip of onze narratieve identiteit ontleen we aan de narratieve activiteit, het vertellen, begrijpen, lezen, interpreteren en toepassen van onze verhalen. Ieder verhaal ontwikkelt zich van een ‘prenarratieve ervaringskwaliteit’, van een potentieel naar een reëel actueel verhaal dat het subject op kan nemen en vast kan houden. Ons zelfbegrip of onze narratieve identiteit ontleen we aan de narratieve activiteit, het vertellen, begrijpen, lezen, interpreteren en toepassen van onze verhalen. De verhalen zijn beschrijvend en prescriptief; ze getuigen van wat er is gebeurd, wat er gebeurt of wat er zal gebeuren. Het subject wordt deel van het verhaal, de tekst of het verhaal neemt het subject op. Maar het narratief subject valt niet — juist niet — samen met het verhaal. De subjecten schrijven of lezen hun eigen verhaal, worden erdoor gevormd, krijgen hun ‘zelf’ uit het verhaal. Hierdoor vindt er een verzelfstanding plaats ten opzichte van de betekenis van het bestaande verhaal, waardoor het subject vrij wordt.³⁴

De narratieve identiteit integreert zodoende de contingentie en de alteri-

³⁴ Paul Ricoeur 1985 pp. 355; 1988 p. 295

teit van de gebeurtenis. Het narratieve zelf is dus niet een permanent blijvende substantie maar een herinterpreterende identiteit die weet dat zijn/haar verhaal nooit een *fait accompli* is. Door verbeeldende variaties van ons ego blijven we het narratief begrip van onszelf steeds veranderen. Narratieve identiteit ontsnapt zo aan zowel pure verandering als aan absolute identiteit.

In *Soi-même comme un autre* werkt Ricoeur dit narratieve zelf uit tot een ontologie. Dit narratieve zelf of ‘soi’ analyseert Ricoeur als dialectiek van zelfheid en hetzelfde-zijn (‘ipséité’ en ‘mêmeté’). Hij maakt onderscheid tussen identiteit als ‘mêmeté’, dat is hetzelfde-zijn of identiek-zijn, en identiteit als ‘ipséité’(Latijn: ipse/zelf).

In het onderscheid tussen ‘ipséité’ en ‘mêmeté’ speelt de relatie tussen tijd en zelf een belangrijke rol. De identiteit als ‘mêmeté’ of als hetzelfde-zijn berust volgens hem op de factor van de permanentie in de tijd, die doorgaans gezocht wordt in wat gelijk of hetzelfde blijft, de ononderbroken continuïteit, die het mogelijk maakt een menselijk individu opnieuw te identificeren als zijn zelfde of als het hetzelfde-zijn van de(ze) persoon. Bij de identiteit als ‘ipséité’ draait Ricoeur de kwestie een kwartslag en stelt dat de continuïteit of permanentie gezocht moet worden in de verandering, in een invariant, niet te reduceren tot een onveranderlijke kern, en niet zozeer in een ononderbroken continuïteit tussen de eerste en de laatste fase van de ontwikkeling van het(zelfde) individu. Dankzij de ‘ipséité’ valt het zelf niet met zichzelf samen.

De vorm van permanentie in de tijd die behoort bij de identiteit als ‘mêmeté’ duidt Ricoeur aan als het karakter. De vorm van permanentie in de tijd die bij ‘ipséité’ hoort, is niet het karakter maar het gehouden woord in de trouw aan het gegeven woord. Terwijl het karakter een dimensie van het algemene of universele is, houdt het gehouden woord vast aan het unieke van het ‘soi’. Ricoeur duidt dit ook aan als ‘constance à soi’, waarbij hij ook verwijst naar wat Heidegger ‘Selbst-Ständigkeit’ heeft genoemd. Deze zelf-constantheid of pure zelfheid staat tegenover de eeuwigheid van hetzelfde.³⁵

Kenmerkend voor de zelfheid of ‘ipséité’ zijn het zelfontwerp en de

³⁵ Ricoeur gaat in op filosofische benaderingen uit de geschiedenis van de filosofie (Locke, Hume, Kant) waarin het probleem van de persoonlijke identiteit op vergelijkbare wijze gesteld is. (1990 p. 15)

getuigenis. Het zelf legt getuigenis af van zichzelf of van de ‘ipséité’. In de overtuiging of de zelf-getuigenis gaat het om de exploratie van het andere. Deze explorerende dimensie van de ‘ipséité’ beperkt zich niet tot het zelf. De ‘ipséité’ fundeert zich in de ‘altérité’, het Zelf fundeert zich in de Ander, die uitdaagt en uitnodigt. Om zowel het zelf als de ander (en de uitnodiging of de uitdaging van de ander³⁶) tot zijn recht te laten komen, is nodig dat het zelf het verhaal (van de ander) waarin het is opgenomen zelf (verder en dus weer anders) vertelt. Zowel onder het verhaal van de ander als onder het eigen verhaal liggen weer andere verhalen, die het waard zijn om verteld en verder verteld te worden.

Deze verbondenheid met de ander is nauw verbonden met de wijze waarop Ricoeur zijn notie van het narratief subject verder heeft uitgewerkt, onder andere aan de hand van Aristoteles, met name diens handelingsbegrip ofwel diens zijn-in-handeling en diens begrip van ‘agens’, die oorsprong of grondbeginsel (‘archè’) van de eigen handelingen is. Het gaat Ricoeur om het handelend spreken ofwel het zijn-in-handeling van het subject én om de kracht daarvan.³⁷ Daartoe knoopt hij ook aan bij Kants notie van een ‘absolute spontaniteit van de oorzaak’ — die deze definieert als de kracht om ‘vanuit zichzelf te beginnen’ en bij diens notie van het ‘initiatief’, dat hij interpreteert als een ‘interventie’ van de agent van de handeling in het verloop van de wereld.³⁸ Waar het nu echter op aankomt is dat die kracht niet per se schuilt in — slechts — de activiteit van het handelen. Voor Ricoeur zelf is dit handelende subject te eenzijdig actief.³⁹ Hij laat zich dan opnieuw door Aristoteles inspireren, langs een ander spoor, namelijk door diens ontologie van ‘dunamis’ en ‘energeia’. Deze ontologie van ‘dunamis’ en ‘energeia’ is tweeslachtig. De ‘energeia-dunamis’ is handeling maar ook “‘diepte van zijn’, tegelijk krachtig en effectief..”⁴⁰ Spinoza’s begrip ‘conatus’ of ‘kracht van alle dingen te zijn’ drukt dat voor Ricoeur nog het best uit.⁴¹ Het subject is niet

³⁶ Paul Ricoeur 1990 p. 382

³⁷ Het zijn als handeling en het zijn als kracht zijn ook al aan de orde in *Histoire et vérité* (1955), *La métaphore vive* (1975) en *Temps et récit* (1983–1985); in *Soi-même* (1990) waar ik hier naar verwijst, herneemt hij dus deze problematiek.

³⁸ Ricoeur verwijst ook naar Kants notie van de ‘eigen grond van zijn toeschrijfbaarheid’. (1990 p. 126)

³⁹ Het eenzijdig actieve handelen noemt Ricoeur ook wel handelen in de fenomenologische betekenis, terwijl hij het handelend zijn opvat in een hermeneutische betekenis. (Zie 1995 p. 52–53)

⁴⁰ Paul Ricoeur 1990 p. 357–358

⁴¹ Paul Ricoeur 1990 p. 366–367; Ricoeur denkt ook Spinoza’s begrip ‘conatus’ (‘daadkracht van het zijn van alle dingen’) op deze — menselijke — wijze, d.w.z. in termen van activiteit — passiviteit. Deze wordt zichtbaar in de dialectiek van het zelf en de ander waar het passieve zelf ruimte geeft aan de activiteit van de ander en voor hem/haar ontvankelijk is. (p. 380)

alleen handelend maar ook lijdend, en gaandeweg verschuift dit naar: het zelf is niet alleen actief maar ook passief.⁴² Ricoeur beoogt een hermeneutiek van het handelende en lijdende, actieve en passieve zelf en deze correleert volgens hem met de ontologie van de ‘dunamis — energia’. Zo werkt hij toe naar een begrip van zelfheid dat niet los gezien kan worden van de ander (en van het andere), die uitmondt in een dialectiek van zelf en ander.

We kunnen hier concluderen, dat er een opvallende overeenkomst is tussen Ricoeur en Arendt wat betreft de nadruk die beiden leggen op het wie dat zich openbaart in het verhaal, bij Ricoeur het ipse-verhaal, het verhaal dat ontsnapt aan de bestaande verhalen van anderen, en aan het eigen verhaal tot nu toe. Bij beiden is dit ingebed in een relatie met anderen. Terwijl Arendt benadrukt dat verhalen, vertellen (is: delen met de ander, samen handelen, samen verhalen over de gedeelde handeling) voor haar het meest oorspronkelijke is, schrijft Ricoeur over een dialectiek van zelf en ander.

Bij Ricoeur vormt deze dialectiek van zelf en ander de kroon op zijn narrativiteitstheorie, die bij hem het (voorlopige) hoogtepunt in zijn werk is. Bij Arendt daarentegen brengt haar verdere filosofische en theoretisch ontwikkeling haar pleidooi voor de ‘wieheid’ in gevaar.

4 CONCLUSIES

In het voorafgaande heb ik de overeenkomst tussen de narrativiteitstheorieën van Arendt en van Ricoeur laten zien wat betreft het samengaan van narrativiteit en handelen. De verschillpunten tussen de beide auteurs betreffen het vergeten en de herinnering, de relatie tussen handelen en temporaliteit, en het subjectbegrip.

Wat betreft het subjectbegrip hebben we bij Arendt onevenwichtigheid geconstateerd tussen haar vroege en late werk. Waar zij in haar late werk het kritische denken veel gewicht geeft, heeft zij de gevolgen daarvan voor het ‘wie’ niet goed doordacht. Ricoeurs filosofische ontwikkeling kent een ander verloop. Hij

⁴² Ricoeur wijst erop dat hij met zijn nadruk op passiviteit voortbouwt op het werk van Karl Jaspers en van Gabriël Marcel en op zijn eigen vroege notie van het onwillijke (*l'involontaire*, of het bepaald-zijn, tegenover het willijke: *le volontaire*). (1995 p. 49)

heeft zijn dialectiek van zelf en ander, waarin de ‘ipséité’ zo’n belangrijke rol speelt, pas ontwikkeld na zijn narrativiteitstheorie, die op zich het hoogtepunt is in zijn werk, ontstaan vanuit en voortbouwend op zijn fenomenologische en hermeneutische werk.

We hebben dan ook gezien dat Ricoeur de nadruk op het handelen consequenter volhoudt dan Arendt in de analyse van de temporaliteit. Juist in het narratief en door de leeshandeling probeert Ricoeur ook aan het heden van de toekomst recht te doen, en zo het eindige karakter van de menselijke temporaliteit, waarbij Arendt blijft staan, te overschrijden.

Het ging me er niet om Arendt en Ricoeur tegen elkaar uit te spelen. Mijns inziens heeft Ricoeur — als goede kenner van Arendts werk — de spanningsverhouding in Arendts werk op het punt van het ‘wie’ verder doordacht en haar project op dit punt en op het punt van het handelen voltooid.

GEBRUIKTE LITERATUUR:

- Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark (eds.) Chicago 1996
- Hannah Arendt, *The Human Condition* Chicago 1958
- Hannah Arendt, *Men in Dark Times* New York 1968
- Hannah Arendt, *The Life of the Mind I Thinking* New York and London 1978
- Hannah Arendt, *Between Past and Future* New York 1985
- Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy* Chicago 1992
- Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* New York 1992
- Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, Liliane Weissberg (ed.) Baltimore and London 1997
- Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1979
- Joke J. Hermsen & Dana R. Villa (eds.), *The Judge and the Spectator* Leuven 1999
- Cris van der Hoek, *Een bewuste paria. Hanna Arendt en de feministische filosofie*

Amsterdam 2000

Julia Kristeva, *Le Génie féminin. La vie, la folie, les mots. Hannah Arendt* Paris 1999

Genevieve Lloyd, *Being in Time. Selves and Narrators in Philosophy and Literature* London 1993

Paul Ricoeur, 'Action, Story, and History: On Re-Reading *The Human Condition*' in: *Salmagundi* (1983a) 60 p. 60–72

Paul Ricoeur, *Temps et récit I L'intrigue et le récit historique* Paris 1983

Paul Ricoeur, *Temps et récit II La configuration du temps dans le récit de fiction* Paris 1984

Paul Ricoeur, *Temps et récit III Le temps raconté* Paris 1985

Paul Ricoeur, 'Temps raconté' in: *Revue de Métaphysique et de la Morale* 1984, p. 436–452

Paul Ricoeur, *The reality of the historical past* Milwaukee Marquette Un.Press 1984

Paul Ricoeur, 'L'identité narrative' in: *Esprit* (1988) no.7–8, p. 295–314

Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* Paris 1990

Paul Ricoeur, 'Intellectual autobiography of Paul Ricoeur' in: Lewis Edwin Hahn (ed.), *The philosophy of Paul Ricoeur* Chicago 1995 p. 1–53

Paul Ricoeur, 'Kan vergeving genezen?' in: Paul van Tongeren (ed.), *Is vergeving mogelijk?* Leende 2000

Mario J. Valdés (ed.), *A Ricoeur Reader. Reflection and imagination*, New York/London 1991

Bernard Stevens, 'Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hanna Arendt' in: *Études Phénoménologique* (1985) no. 2 p. 93–109

Frans van Peperstraten (red.)

Jaarboek voor esthetica

ISSN 1568-2250

Trefw.: Filosofie, esthetica

© 2001 Nederlandse Genootschap voor Esthetica

Vormgeving: Joanne Vis

Druk: KUB-drukkerij, Tilburg