

## DE GECONTROLEERDE SCHIZOFRENIE VAN EEN GELOVIGE FILOSOOF. RICOEURS POSTHEGELIAANS KANTIANISME

*Dries Deweer*

Paul Ricoeur (1913-2005) geldt meer en meer als één van de grote Franse filosofen van de twintigste eeuw.<sup>1</sup> De groeiende aandacht voor zijn werk brengt echter ook een sluimerende controverse naar boven. Ricoeurs filosofie is nooit onomstreden geweest. Hij heeft er immers nooit een geheim van gemaakt een belijdend protestant te zijn en in zijn geloof de aanzet voor zijn denken te vinden. Navent krijgt hij vaak het etiket van ‘christelijk filosoof’ opgeplakt, met de begeleidende bedenking of een christelijke filosofie nog van deze tijd is. In dit artikel bekijken we of dat etiket wel gepast is. Ricoeur zelf had alvast de ambitie een kritische afstand te bewaren ten opzichte van zijn eigen geloofsovertuigingen, met het oog op de zuiverheid van de filosofische rede. Of hij daarin ook slaagde, daarover zijn de meningen verdeeld. Op zijn minst is er sprake van een evolutie doorheen zijn oeuvre.<sup>2</sup> We volgen de ontwikkeling van de verhouding tussen filosofie en geloof tot Ricoeurs zelfverklaarde ‘posthegeliaans kantianisme’. Aan de hand van de werkzaamheid van dit perspectief in zijn reflecties over liefde en rechtvaardigheid evalueren we zijn zelfdiscipline, maar ook de zin en onzin van de kritiek.

### **De vroege periode: potpourri?**

Één zaak staat alvast als een paal boven water: Ricoeur was zich van jongs af aan bewust van de problematiek inzake de verhouding tussen geloof en rede, zowel in het algemeen als in zijn eigen denken. Dat stamt uiteraard in de eerste plaats uit de spanning binnen zijn eigen levenssituatie, als overtuigd christen én filosoof, maar ook uit het filosofische milieu waarbinnen hij zijn wijsgerige vorming heeft genoten. De kwestie van de christelijke filosofie stond immers hoog op de agenda in de jaren '30. In Frankrijk vond een intens debat plaats tussen christelijke filosofen en een dominante strekking die stelde dat christelijke filosofie geen filosofie kan zijn. De christelijke filosofen traden bovendien in gespreide slagorde aan. Onderling woedde immers een even hevige discussie tussen een neothomistisch en een modern kamp. De neothomisten, zoals Étienne Gilson of Jacques Maritain, beschouwden de middeleeuwse filosofie als de authentieke

christelijke filosofie. Een hedendaagse christelijke filosofie moest dus een getrouwe readaptatie van het middeleeuwse denken zijn.<sup>3</sup> De pleitbezorgers voor een moderne christelijke filosofie, zoals Maurice Blondel of Jacques Chevalier, zochten hun inspiratie dichter in de tijd, bij het spiritualisme van Henri Bergson. Ze bekritiseerden de neothomistische blik op het verleden en stelden dat een hedendaagse christelijke filosofie zich moet enten op de moderne wijsbegeerte als een filosofie van het tekort, die een dam opwerpt tegen het naturaliseren van het bovennatuurlijke.<sup>4</sup>

Dit debat onder de Franse filosofen vormde de aanleiding voor Ricoeurs thesis aan de universiteit van Rennes, onder begeleiding van Léon Brunschvicg, over het godsbegrip in de negentiende-eeuwse idealistische wijsgerige psychologie van Jules Lachelier en diens leerling Jules Lagneau.<sup>5</sup> Daarin bekritiseerde hij hun immanentisme, dat God reduceert tot het geheel van het menselijke denken. Ricoeur gaf daarmee uiting aan de overtuiging dat de filosofie slechts volledig kon zijn als ze ook aandacht schonk aan het mysterie van de transcendente persoonlijke God van het christendom. Die aandacht zou zorgen voor uitdieping van een zuiver filosofisch godsbeeld, vanuit de erkenning van de persoonlijke dimensie van het menselijke denken, waarin de openheid voor alteriteit mogelijk blijft.<sup>6</sup> Dit toont niet alleen hoe Ricoeur cruciale ideeën uit zijn ganse oeuvre, zoals de wisselwerking tussen het zelf en de ander, reeds als prille twintiger vorm gaf, het illustreert ook een ambitie om filosofie en geloof in een vruchtbaar verband te denken.

Enkele jaren later expliciteerde Ricoeur deze ambitie in een artikel in het religieuze tijdschrift *Le Semeur*, onder de titel *Notes sur les rapports de la philosophie et du christianisme*.<sup>7</sup> Daarin bekritiseerde hij de dominante opvattingen van Brunschvicg enerzijds en Bergson anderzijds. Brunschvicgs rationalisme verweet hij geloof te reduceren tot mythe en de menselijke geest op te blazen tot een goddelijke status. Bergsons mysticisme had dan weer onvoldoende aandacht voor het mysterie en de paradoxen van het christendom. Hij kwam tot de conclusie dat er nood was aan een vernieuwde christelijke filosofie, die filosofie en geloof kon samenbrengen zonder de autonomie van de filosofische rede te miskennen en dus zonder te vervallen in apologetiek. Hij liet op dat moment in het midden of die filosofie eerder neothomistisch – met de ambitie om de openbaring rationeel te funderen – of barthiaans – met een strikt onderscheid tussen openbaring en rede – moest zijn. Wel stelde hij dat een christelijke filosofie sowieso een negatieve, kritische functie moet hebben, als een “wetenschap van grenzen” die de pretentie van ultieme oplossingen in wetenschap en filosofie bekritiseert.<sup>8</sup> Op die manier sloot hij zich toch nauw aan bij de moderne christelijke filosofie in de lijn van Chevalier en Blondel.

Ook de invloed van het christelijk existentialisme van Gabriël Marcel en Karl Jaspers liet zich gelden, meer bepaald de poging om de verhouding tussen existentie en transcendentie te verduidelijken. Het is naar het voorbeeld van die

auteurs dat Ricoeurs antropologie van de jaren '40 tot '60 in het teken stond van de intelligibiliteit van het geloof, in die zin dat hij trachtte een voorverstaan van het menszijn uiteen te zetten waarin de geloofsboodschap betekenisvol wordt, als tegengewicht voor de veralgemening van steriele analytische kennis.<sup>9</sup> Dit begon met een kritische noot bij het werk van Karl Jaspers, in die zin dat, waar Jaspers de paradoxen in de verhouding tussen existentie en transcendentie centraal stelde, Ricoeur zich de vraag stelde of het wel opportuun is te stoppen bij de paradox.<sup>10</sup> Hijzelf had de ambitie om de verzoening centraal te stellen:

Misschien is het wel de essentie van het geloof om te geloven in de primauteit van de verzoening boven de breuk, en misschien rust de mogelijkheid van de filosofie wel op dit geloof in de primordiale verzoening.<sup>11</sup>

Hoewel het element van verzoening en hoop gedurende zijn ganse oeuvre een prominente plaats behield, was de christelijke achtergrond ervan, zoals in dit citaat naar voren gebracht, vooral in de eerste decennia na de oorlog onomwonden aanwezig.

In de drie volumes van *Philosophie de la Volonté*<sup>12</sup> is de theologische dimensie sterk aanwezig, in die mate dat men kan beargumenteren dat het werk zelfs beantwoordt aan de voorwaarden om te kunnen spreken van een fundamentele theologie. Ricoeur legde immers de structuren van de menselijke existentie die het geloof mogelijk maken bloot, met name het menszijn als vrije ander van de goddelijke zelfcommunicatie, als existentieel verlangen naar de heilbrengende ander en als eschatologische openheid op het absolute mysterie.<sup>13</sup> De fenomenologie van de wil toont de spanning tussen vrijheid en noodzaak waarvan de synthese een kwestie van eschatologische hoop is, met name hoop op een mogelijke integrale realisatie van de menselijke vrijheid als het tegenover van Gods zelfcommunicatie:

De hoop zegt: de wereld is niet het definitieve vaderland van de vrijheid; ik stem zoveel mogelijk in, maar ik hoop verlost te worden van het vreselijke en, aan het einde der tijden, te genieten van een nieuw lichaam en een nieuwe natuur die aan de vrijheid verleend zullen zijn.<sup>14</sup>

Het existentiële verlangen naar de heilbrengende ander komt dan weer tot uiting in de focus op de menselijke feilbaarheid, op basis van de disproportie tussen ons oneindig verlangen en onze eindige mogelijkheden. Vooral in *La symbolique du mal* gaf Ricoeur aan dat het heil ligt in de erkenning van de menselijke eindigheid en daarmee in een verlangen naar een heilbrengende ander, wat zich toont in de koppeling van de symboliek van het kwaad aan de symboliek van het heil als een uiting van de voorrang (*affirmation originaire*) van de levensvreugde boven de angst. De mens als eschatologische openheid op het absolute mysterie, ten slotte, was het onderwerp van het uiteindelijk nooit geschreven laatste deel van de

*Philosophie de la Volonté*, over de poëtië van de transcendentie. Ricoeurs analyse van de taal in de jaren '60 en '70 kaderde aanvankelijk in dat project. De creatieve kracht van de poëtische verbeelding moest daarin de basis vormen voor de sprong van zelftranscendentie naar het Transcendente.

Ook in zijn bejegening van 'meesters van het wantrouwen' Marx, Nietzsche en Freud in de *Philosophie de la Volonté* klonk een theologie door. Albano spreekt in dat verband van een apologetische dimensie in Ricoeurs werk.<sup>15</sup> Ricoeur hield vast aan de barthiaanse ontkenning van de redelijke kennis van God, maar hij betrachtte wel een redelijke toenadering via de symbolisering van de mogelijkheid van verzoening. De doortocht langs de meesters van het wantrouwen is in dat kader een noodzakelijke etappe in de ontwikkeling van een volwassen geloof, waarin de hermeneutiek de betekenis kan herontdekken op het postkritische niveau van de *seconde naïveté*:

Het valse cogito van het narcistische zelf, het subject dat uit het centrum is weggehaald, staat dan open om zichzelf geschonken te worden door het Woord van de Ander waarin hij in zijn authentieke integriteit wordt hersteld. De afgodsbeelden van het zelf moeten sterven opdat het symbool van de mens in de hoop kan bestaan.<sup>16</sup>

In sommige essays die Ricoeur schreef in dezelfde periode is de band tussen zijn filosofie en zijn geloof zo mogelijk nog duidelijker. Theologische en filosofische beschouwingen en argumentatielijnen gaan er vaak hand in hand, op een moeilijk te onderscheiden manier,<sup>17</sup> ook in teksten die een belangrijke plaats innemen in de ontwikkeling van zijn oeuvre, zoals *La crise de la démocratie et de la conscience chrétienne*,<sup>18</sup> *Le socius et le prochain*<sup>19</sup> en *Le christianisme et le sens de l'histoire*.<sup>20</sup> Om een voorbeeld te geven, in *Le chrétien et la civilisation occidentale* lezen we onomwonden: "De waarden van de beschaving worden 'gegarandeerd' door religieuze waarden."<sup>21</sup> Ricoeur erkende deze verwevenheid ook ten dele zelf in zijn inleiding bij de bundel *Histoire et vérité*, waarin veel van deze teksten verzameld werden. Hij stelde dat de kern van de verzamelde essays de filosofische impact van de hoop betrof. In grote lijnen gaat het telkens over epistemologische en/of ethische beschouwingen over de geschiedenis en onze taak als bewerkstelliger van de geschiedenis, waarin keer op keer een vruchtbare spanning getoond wordt tussen christelijke eschatologie als omvattend perspectief en de rede die evenzeer gericht is op een finale eenheid van het ware.

Wat in eschatologische termen hoop wordt genoemd, komt dan op filosofisch vlak neer op uitstel van synthese. In negatieve zin komt dit neer op de afwijzing van de ambitie een ultiem oordeel te vellen, beseffende dat de volledige betekenis behoort tot de categorie van 'nog niet'. In positieve zin gaat het over de *affirmation originnaire* van de goedheid en zin van het bestaan, die sterker is dan de angst en die zich toont in de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid. Daarin toont de hoop zich niet zozeer in de categorie van het 'nog niet', maar eerder in de categorie van 'vanaf nu'. Ricoeur toonde zich bewust van wat hij "de

filosofische broosheid van het eschatologische moment” noemde. Hij bleef er echter van overtuigd dat hij de grenzen tussen filosofie en geloof trouw gerespecteerd had. De christelijke eschatologie speelde volgens hem alleen op het niveau van de spirituele motivatie voor zijn denken, terwijl de filosofische probleemstelling en methode onafhankelijk zouden zijn.<sup>22</sup> Meer nog, die afhankelijkheid qua motivatie, of althans de erkenning ervan, vond hij een cruciale voorwaarde voor degelijke filosofie: “Het lijkt alsof de filosofie, om onafhankelijk te zijn in de uitwerking van haar probleemstellingen, methodes en uiteenzettingen, afhankelijk moet zijn op het vlak van haar bronnen en haar diepste motivatie.”<sup>23</sup>

### **Hoop als ontsluitend sluitstuk**

De idee van hoop als sleutelbegrip in zijn kruisbestuiving tussen geloof en filosofie werkte Ricoeur uit in enkele essays van eind jaren '60, op een manier die voelbaar zou blijven doorheen de rest van zijn carrière.<sup>24</sup> Aan de hand van de focus op hoop als scharnierelement tussen geloof en filosofie beargumenteerde hij dat de theologische impuls voor zijn filosofie niet zozeer tot uiting komt in de inbreng van een object, namelijk de idee van een persoonlijke God, maar in een eigenzinnige opbouw van zijn filosofisch systeem, meerbepaald wat de afsluiting van het systeem betreft. Hij wees daarvoor op de intelligibiliteit achter de christelijke boodschap van hoop op de komst van het Rijk Gods. Op het eerste gezicht impliceert die hoop een irrationele, absurde logica. De eschatologische gebeurtenis verschijnt als een breuk met de geschiedenis, waarin plots een surplus verschijnt. Ricoeur sprak over een logica van vermeerdering en overvloed, waarin het leven sterker is dan de dood. In die schijnbaar absurde logica herkende hij niet het tegendeel, maar een andere vorm van rationaliteit: een dialectische logica, waarbij de overschot van zin boven onzin de regel is. Onder het motto *Spero ut intelligam* (“Ik hoop opdat ik zou begrijpen”) wendde Ricoeur die dialectische logica aan in wat hij, naar het voorbeeld van Éric Weil, omschreef als zijn ‘posthegeliaans kantianisme’.<sup>25</sup>

Met de notie van posthegeliaans kantianisme wees Ricoeur op de baten en de tekortkomingen van de hegeliaanse en de kantiaanse manier van filosofie bedrijven. Hij vertrok van de vaststelling dat Hegel en Kant een tegengestelde kijk hadden op wat een filosofisch systeem hoort te zijn.<sup>26</sup> Een hegeliaans systeem heeft absolute kennis als horizon, te begrijpen als de ultieme betekenis van het geheel die alle delen betekenis geeft. Die absolute kennis die het systeem afrondt is niet iets dat in het verschiet ligt, maar is identiek aan het systeem als geheel zelf. Als dusdanig beschouwde Ricoeur hegeliaanse filosofie als het tegendeel van een filosofie van de hoop. Een kantiaans systeem daarentegen is een filosofie van grenzen, die evenzeer uitgaat van het gegeven dat de rede totaliteit van betekenis vereist, maar daaraan toevoegt dat elke gegeven totaliteit onmogelijk afgerond kan

worden. De zoektocht naar de totale betekenis is met andere woorden een blijvende taak. De erkenning daarvan gold volgens Ricoeur als filosofisch equivalent van de hoop.

Ricoeurs focus op hoop suggereert dat hij het kantiaanse model zou aanhangen. Toch is dat niet eenduidig het geval. Vanuit een zeker oogpunt sloot Ricoeur immers meer aan bij Hegel. Wat hij als een probleem beschouwde bij Kant was de abstractie van zijn plichtsethiek, waarin rationaliteit en realiteit worden opgesplitst.<sup>27</sup> Op dat vlak onderschreef Ricoeur de hegeliaanse kritiek en de invulling van praktische rede als het historisch proces waarin vrijheid reëel wordt.<sup>28</sup> Op de vraag wat dan de horizon is van dat proces van de actualisatie van de vrijheid, keerde Ricoeur Hegel echter weer de rug toe ten voordele van Kant. Hegels horizon was immers die van voltooiing, ofwel de volledige gelijkshakeling van rationaliteit en realiteit. Ricoeur wees echter op een andere horizon, met name de horizon van onvoltooidheid die verschijnt in onze ervaring van het kwaad. De ervaring van het kwaad leert ons dat er iets gebroken is in het wezen van het menselijk handelen waardoor realiteit en rationaliteit nooit altijd en volledig kunnen samenvallen. Het is die onvermijdelijkheid van onvoltooiden eisen die Ricoeur terugbracht bij Kant, die met zijn reflecties over de theoretische en praktische limieten van de mens een filosofie van de hoop mogelijk maakte, via het onderscheid tussen denken en kennen op het theoretische niveau, via het concept van het hoogste goed op het praktische niveau en in het bijzonder via de benadering van het radicale kwaad in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), waar Kant volgens Ricoeur zeer dicht kwam bij de christelijke boodschap, in die zin dat de verrijzenis uit de dood in filosofische termen vertaald kon worden als de noodzaak van hoop als antwoord op het kwaad.<sup>29</sup>

Met zijn posthegeliaans kantianisme had Ricoeur de ambitie het beste van twee werelden te combineren in een eigenzinnige interpretatie van dialectiek. Ricoeurs denken steunt dan ook voortdurend op de dialectische verhouding tussen elementen die aan elkaar tegengesteld lijken, zoals het vrijwillige en het onvrijwillige,<sup>30</sup> arbeid en taal,<sup>31</sup> verantwoordelijkheidsethiek en overtuigingsethiek,<sup>32</sup> enzovoort. Die dialectische verhoudingen mogen we echter niet interpreteren als een hegeliaanse dialectiek. Het gaat om een dialectiek in de lijn van een posthegeliaans kantianisme. Waar de hegeliaanse dialectiek de beide polen wil verenigen in een omvattend en voltooid systeem, was Ricoeurs dialectiek expliciet bedoeld als een niet-conclusieve dialectiek, een dialectiek die de weg naar een volledige betekenis steeds openhoudt en zich in die zin weigert neer te leggen bij definitieve onderscheidingen of ultieme oplossingen. Kant was inspiratiebron voor de niet-geslotenheid van die dialectiek, terwijl het posthegeliaanse element besloten ligt in de hermeneutische focus op historisch bewustzijn. Het resultaat is een bemiddeling tussen tegenpolen zonder volledige verzoening, rekening houdend met de grenzen van de rationaliteit, maar gericht

op een praktisch zelfverstaan.

Ricoeur verbond dat posthegeliaans kantianisme, dat als een rode draad doorheen zijn ganse oeuvre loopt, met zijn christelijke geloofsovertuiging. Hij stelde dat theologie en filosofie elkaar vinden in een overlappende bekommernis om hoop als horizon van het denken. De specifieke taak van de christelijke theologie is om de menselijke hoop in verband te brengen met de verrijzenis, wat in wezen irrationeel is, maar steunt op een eigen logica, met name de logica van de overvloed van zin ten opzichte van onzin. Zijn dialectisch denken beschouwde Ricoeur als het filosofische equivalent van die theologie van de hoop, in de zin dat het eveneens openhoudt wat in eerste instantie een gesloten zaak lijkt, vanuit “de passie voor het mogelijke” en als tegengewicht voor “de totaliserende passie”.<sup>33</sup> Het is juist de christelijke geloofsleer die volgens Ricoeur daarvoor de nodige impulsen gaf: “De verkondiging is voor het verstand geen grens die doet stoppen of een verbod dat de mond snoert en met verstomming slaat, maar een toevlucht en een betekenisvoorraad die steeds opnieuw te denken geeft.”<sup>34</sup>

Zijn christelijke geloofsovertuiging is echter niet alleen aanwezig als achterliggende motivatie voor de keuze voor een posthegeliaans kantiaanse dialectiek als filosofische methodiek. Ricoeur stelde expliciet dat het geloof niet alleen aan de basis, maar ook aan de einder van die dialectiek lag. Hij beschouwde het namelijk als een dynamiek van toenadering tussen filosofie en theologie:

Met toenadering bedoel ik de inspanning van het denken om dichter en dichter te naderen tot bij de eschatologische gebeurtenis die de kern van een theologie van de hoop vormt. Dankzij die actieve toenadering van hoop door de dialectiek kent en zegt de filosofie iets over de Paasverkondiging. (...)

Ondanks die ondubbelzinnige verbinding van zijn filosofie met zijn geloof, bleef Ricoeur zelf ervan overtuigd dat dit geenszins de autonomie van zijn filosofisch werk compromitteerde. Hij voegde er immers dadelijk aan toe:

(...) Maar wat zij weet en wat zij zegt blijft louter binnen de grenzen van de rede. In deze zelfdiscipline schuilt zowel de verantwoordelijkheid als de bescheidenheid van de filosofie.<sup>35</sup>

De grote vraag die dit oproept is hoe we de verwijzing naar het paasgebeuren en het verrijzenisgeloof moeten interpreteren. Mary Rose Barral argumenteerde dat Ricoeurs reflectie over hoop niet veralgemeenbaar is, omdat hij verwijst naar de Verrijzenis als ultieme grond van de hoop:

Er kan een vertoog over religie zijn vanuit het oogpunt van de rede, maar dat neemt geen voorbeeld aan zo'n buitengewone gebeurtenis als de Verrijzenis. Hoop is een feit in het menselijk leven, maar het is niet gebaseerd op de Verrijzenis (voor zij die ongelovig zijn).<sup>36</sup>

Meer recent stelde Rebecca Huskey echter dat we Ricoeurs verwijzing naar de

Verrijzenis ruimer moeten interpreteren. Ze erkent dat hij, als hij zou steunen op het geloof in het relaas van de gebeurtenissen van tweeduizend jaar geleden zoals het gegeven wordt in de evangeliën, dan inderdaad de zelfstandigheid van zijn filosofie zou compromitteren en zijn vermeende filosofisch agnosticisme geweld zou aandoen. Zij voert echter aan dat Ricoeur de Verrijzenis een bredere en zuiver filosofische betekenis gaf, die het mogelijk maakt om het begrip los te koppelen van het christelijke geloof:

Binnen de filosofie is hoop het vermogen om verder te kijken dan wat de rede toelaat, terwijl men idealiter toch de richtlijnen van de rede blijft aanhangen. Verrijzenis in een filosofische betekenis is verrijzenis van datgene wat dood is voor de kennis, maar levend voor de overtuiging.<sup>37</sup>

Huskey blijft daarmee dicht bij Ricoeurs zelfinterpretatie, maar lijkt het element van expliciete toenadering te negeren. Dat suggereert immers dat wat ons moet aanzetten én aantrekken om verder te kijken weldegelijk een christelijke geloofsovertuiging is.

### **Liefde en rechtvaardigheid**

Waar de scheiding tussen theologie en filosofie in zijn vroege werk minder strikt te noemen valt, had Ricoeur later alleszins de bedoeling om het zuiverder aan te pakken. Dit komt nadrukkelijk naar voren in zijn late hoofdwerk, *Soi-même comme un autre* (1990), waarin hij zijn hermeneutisch-fenomenologische antropologie uiteenzet. De basis voor dat boek werd gevormd door zijn *Gifford Lectures* aan de universiteit van Edinburgh, in de winter van 1986. In lijn met de traditie van die prestigieuze lezingen had hij het daar ook over theologie. De twee slotlezingen handelden over bijbelse hermeneutiek, meer bepaald over de naam van God en over de verhouding tussen het persoonsbegrip en de bijbelse roepingsgedachte. Hij weigerde echter om de inhoud van die lezingen te verwerken in *Soi-même comme un autre*. In zijn inleiding schreef hij daarover het volgende:

De eerste reden voor die uitsluiting [...] heeft te maken met mijn bekommernis om tot op de laatste lijn een autonoom filosofisch discours te voeren. De tien studies die samen dit werk vormen veronderstellen het tussen haakjes zetten, bewust en resoluut, van de overtuigingen die mij vasthechten aan het Bijbelse geloof. Ik beweer niet dat, op het onderliggende niveau van de *beweegredenen*, die overtuigingen zonder enig effect gebleven zijn op mijn belangstelling voor deze of gene problematiek. Maar ik denk mijn lezers alleen *argumenten* aangereikt te hebben die het standpunt van de lezer ongemeoid laten, of dat nu een standpunt van verwerping, aanvaarding of uitstel ten aanzien van het Bijbelse geloof is.<sup>38</sup>



Dit “argumentatieve ascetisme”, zoals hij het noemde, steunde met andere woorden op een agnosticisme met betrekking tot de Godsvraag, zoals ook expliciet moest blijken in de slotstudie van *Soi-même comme un autre*, waar de vraag naar de herkomst van de stem van het geweten werd opengelaten.<sup>39</sup> Tegelijkertijd sprak hij daarover als iets van de orde van “gave” (*don*) of “genade” (*grâce*).<sup>40</sup> De beladenheid van die begrippen toont dat er toch nog steeds vragen kunnen worden gesteld bij de verhouding van zijn christelijke geloofsovertuiging tot zijn filosofisch denken. Het resultaat van *Soi-même comme un autre* is een zogenaamde “attestatie” van het persoon-zijn. Attestatie duidt daarbij niet op absolute zekerheid, maar wel op een vertrouwen dat sterker is dan alle wantrouwen. Of die attestatie wel rijmt met agnosticisme is een controversiële kwestie.<sup>41</sup>

Ook in *Soi-même comme un autre* hanteerde Ricoeur de dialectische benadering van een posthegeliaans kantianisme. In zijn reflectie over de sprekende, handelende, verhalende en verantwoordelijke mens keek hij stevast voorbij de gangbare tegenstellingen, op zoek naar een surplus aan betekenis. In het kader van de “*petite éthique*”, in de zevende, achtste en negende studie, kwam dat zelfs letterlijk neer op het in verband brengen van Kant en Hegel, van de universaliteit van de plichtsmoraal en de historiciteit van de *Sittlichkeit*. De manier waarop die dialectiek kadert in de toenadering tussen filosofie en geloof blijkt echter vooral uit het ruimere plaatje, waar de hermeneutische fenomenologie zelf opgehouden wordt met het oog op een diepere betekenis. In het bijzonder in het essay *Amour et justice* wierp Ricoeur een blik voorbij de grenzen van de filosofie, als een noodzakelijke aanvulling op de ethische studies in *Soi-même comme un autre*.<sup>42</sup>

In *Soi-même comme un autre* stelde Ricoeur vast dat er een intrinsieke ambiguïteit schuilt in distributieve rechtvaardigheid. In de idee van een rechtvaardig aandeel zit zowel een coöperatieve als een individualistische dimensie, wat tot uiting komt in de spanning tussen wederzijds verschuldigd zijn en wederzijdse desinteresse. Afhankelijk van het perspectief gaat het om datgene waar ik recht op heb in confrontatie met de anderen, ofwel om wat we aan elkaar verschuldigd zijn in het licht van ons gedeelde lidmaatschap van de samenleving. Hij stelde bovendien dat de individualistische kant de bovenhand krijgt in formele rechtvaardigheidsregels. In de praktische wijsheid moesten die regels dan teruggekoppeld worden naar de wil tot samenleven om de dimensie van wederzijds verschuldigd zijn terug op de voorgrond te halen.<sup>43</sup>

In *Amour et justice* kwam Ricoeur terug op dat onderwerp. Hij stelde dat rechtvaardigheid uiteindelijk altijd gedomineerd blijft door de individualistische invalshoek van de billijke beoordeling van rivaliserende egocentrische claims:

Mijn suggestie is hier dat het hoogste niveau dat het ideaal van rechtvaardigheid kan beogen een samenleving is waar het gevoel van wederzijdse afhankelijkheid – zelfs van wederzijds verschuldigd-zijn – ondergeschikt blijft aan het gevoel van wederzijdse desinteresse. [...]

Het naast elkaar plaatsen van belangen verhindert dat de rechtvaardigheidsidee zich kan verheffen tot het niveau van een waarachtige erkenning en van een solidariteit waarbij elkeen zich *schuldenaar* van elkander voelt.<sup>44</sup>

Ricoeur was er, met andere woorden, van overtuigd dat de samenleving nood heeft aan meer dan rechtvaardigheid alleen. Ook de praktische wijsheid, die de rechtvaardigheidsregels verbindt met het ethische streven naar het goede leven met en voor anderen in rechtvaardige instituties, kan er niet in slagen de vinger te leggen op de solidariteit tussen mensen zonder een beroep te doen op een diepere grondslag. Wat Ricoeur aanduidde als uitweg was de dialectiek tussen liefde en rechtvaardigheid. In principe staan liefde en rechtvaardigheid in een onverzoenbare spanning. Ricoeur wou echter wijzen op een “creatieve spanning” tussen de logica van de moraal en de logica van de Bijbelse liefdesboodschap.<sup>45</sup>

Ricoeur erkende dat liefde en rechtvaardigheid van een andere orde zijn. Rechtvaardigheid wordt beheerst door een logica van equivalentie, terwijl liefde geen oog heeft voor equivalentie en dus veeleer een logica van overvloed hanteert. Het paradigma voor de dialectiek tussen beide vond Ricoeur in het evangelie, waar de verschillende logica's tot uiting komen in twee naast elkaar geplaatste regels. Aan de ene kant is er Jezus' formulering van de Gulden Regel: “Behandel anderen zoals je wilt dat ze jullie behandelen” (Lc 6, 31). Aan de andere kant is er zijn excessieve toevoeging: “Heb je vijanden lief” (Lc 6, 35). Deze regels lijken met elkaar in tegenspraak te staan. De radicaliteit van het gebod je vijanden lief te hebben suggereert een verwerping van de wederkerigheid in de Gulden Regel. Aangezien Ricoeur de rechtvaardigheidsregels als een formalisatie van de Gulden Regel beschouwde, zou het dan gaan om een afwijzing van rechtvaardigheid op grond van liefde.<sup>46</sup>

Toch is het Ricoeur niet om een afwijzing of degradatie van rechtvaardigheid te doen. Het radicale liefdesgebod vervangt de Gulden Regel niet. Op zich genomen leidt het extreme gedrag waartoe het gebod oproept immers tot amorele en zelfs immorele situaties. Dat kan niet de bedoeling zijn. Het liefdesgebod dient volgens Ricoeur dus veeleer als een cruciale aanvulling op de Gulden Regel, in de zin van “een supramoreel tegenwicht”:<sup>47</sup> “Als het supramorele niet wil vervallen in het amorele, of zelfs het immorele – bijvoorbeeld in lafheid – dan moet het passeren door het principe van de moraliteit, samengevat in de Gulden Regel en geformaliseerd door de rechtvaardigheidsregels.”<sup>48</sup> De rechtvaardigheid is dus niet achterhaald. Integendeel, de dialectiek van liefde en rechtvaardigheid is noodzakelijk om de rechtvaardigheid te beschermen. De generositeit van het liefdesgebod moet de Gulden Regel beschermen tegen een herleiding tot ‘*do ut des*’. Niet de Gulden Regel op zich wordt geïmagineerd, wel de perversie ervan. Bij uitbreiding geldt hetzelfde voor alle rechtvaardigheidsregels. De logica van overvloedigheid in het liefdesgebod moet verhinderen dat rechtvaardigheid degradeert tot een kille berekening van individuele belangen. Het is het liefdesgebod dat de dimensie van wederzijds verschuldigd zijn in rechtvaardigheid

naar boven brengt. De spanning tussen de onderscheiden logica's moest volgens Ricoeur bewaard blijven, maar in hun synergie houden liefde en rechtvaardigheid elkaar op het rechte pad, in de zin dat ze elkaar ervan weerhouden te vervallen in hun tegendeel.<sup>49</sup>

Hoe die synergie in de praktijk werkt, las Ricoeur in het evangelie zelf. Jezus vraagt niet om de oude geboden naast ons neer te leggen. Hij vraagt wel om meer te doen:

En welke richting leggen de uitspraken van Jezus op aan onze ethische verbeelding? [...] Het is zeker geen regel die ontstaat. Wel zoiets als een patroon. En dit patroon is dat van een soort exces van het antwoord in verhouding tot het antwoord dat je normaal zou verwachten. Ja, elk antwoord *geeft meer* dan wat de normale prudentie vraagt. De rechterwang? De andere ook! Het bovenkleed? Ook het onderkleed! Eén mijl? Nog een mijl! [...] Het is dit *meer geven* dat volgens mij de pointe is van deze extreme geboden.<sup>50</sup>

Ter illustratie toonde hij aan hoe dit inwerkt op rechtvaardigheidsregels. Zo stelde Ricoeur bijvoorbeeld dat de dialectiek van liefde en rechtvaardigheid tot uiting komt in een genereuze houding in concrete situaties, zoals dat institutioneel ingebed wordt in de rechtspraak aan de hand van de mogelijkheid om verzachtende omstandigheden in rekening te brengen en om opschorting van straf of amnestie te verlenen.<sup>51</sup> In een ander voorbeeld, legde hij uit dat liefde datgene is wat het mogelijk moet maken om het respect voor culturele verschillen te combineren met de strijd tegen uitsluiting: “De liefde zet de rechtvaardigheid onder druk om de kring van wederzijdse erkenning uit te breiden.”<sup>52</sup> Daarnaast benadrukte Ricoeur dat deze impact niet alleen gericht is op de extensie, maar ook op de intensiteit van onze erkenning van de ander. Rechtvaardigheid viseert in principe slechts anonieme individuen. Het gaat er dan om elkeen – in anonieme zin – te geven waar hij recht op heeft. Liefde is wat rechtvaardigheid aanzet tot een meer intensieve benadering, die de singulariteit en onvervangbaarheid van elke persoon in rekening brengt.<sup>53</sup>

Ricoeur liet niet na duidelijk te maken dat het hier om een christelijke ethiek gaat. De kern van de zaak betrof immers de grondslag voor het liefdesgebod. Hij stelde dat het liefdesgebod ingebed is in een bredere ‘economie van de gave’. Het fundament hiervan is de passiviteit van een voorafgaande liefdesgave die je onmogelijk kunt retourneren. In die zin formuleerde Ricoeur het liefdesgebod als volgt, in expliciete tegenstelling met het *do ut des*-principe: “Omdat jou liefde werd betoond, heb op jouw beurt zelf ook lief”.<sup>54</sup> Die liefdesgave identificeerde Ricoeur in eerste instantie met de schepping. De radicale afhankelijkheid van het geschapen-zijn is de eerste aanzet tot wat Ricoeur de economie van de gave noemde. Daarnaast sprak hij ook over de gave van de wet, de gave van de vergeving voor de zonden en uiteindelijk de gave van het heil.<sup>55</sup> Telkens gaat het over een overvloedig gegeven-zijn dat ons appelleert om zelf ook liefde te geven. Ricoeur sprak op dat punt onomwonden over een vorm

van theonomie die voorafgaat aan de menselijke autonomie, als appel op onze verantwoordelijkheid:

In mijn ogen is dit de enige aanvaardbare notie van theonomie: de liefde verplicht, hebben we gezegd; waartoe het ons verplicht is *navolging van de liefde*. [...] In die zin brengt de theonomie, begrepen als appel tot navolging van de liefde, de autonomie voort, begrepen als appel tot verantwoordelijkheid. Hier raken we aan een delicate knoop waar een zekere funderende passiviteit zich verbindt met een actieve opname van verantwoordelijkheid.<sup>56</sup> Hiermee gaf Ricoeur aan te beseffen dat hij zich op glad ijs begaf door als het ware de autonomie van de autonomie in vraag te stellen.<sup>57</sup>

Desalniettemin ontkende Ricoeur dat hij met de dialectiek van liefde en rechtvaardigheid zijn ganse ethiek een christelijk karakter had gegeven. Hij stelde dat elke term trouw blijft aan het eigen domein. In de inleiding op *Soi-même comme un autre* schreef hij:

We moeten bevestigen dat, zelfs op het ethische en morele niveau, het Bijbelse geloof niets toevoegt aan de predicaten ‘goed’ en ‘verplicht’, die we toepassen op het handelen. De Bijbelse *agapè* komt voort uit een *économie van de gave* die meta-ethisch van aard is, wat mij laat stellen dat er geen christelijke moraal bestaat, tenzij op het niveau van de geschiedenis van de mentaliteit, maar een gemeenschappelijke moraal [...] die het Bijbelse geloof in een nieuw *perspectief* plaatst.<sup>58</sup>

Het zou met andere woorden slechts om een ander perspectief gaan, dat de autonome bevindingen van de hermeneutische fenomenologie “intensifieert” en “transformeert”, op een manier die geenszins een heimelijke inbreng van een ultiem fundament zou impliceren.<sup>59</sup> Het zou daarentegen wel gaan om een aanval op eventuele ambities om in de filosofie een ultiem fundament of totale betekenis te vinden.<sup>60</sup> Toch voegde de theologische reflectie iets toe dat een oplossing bood voor wat Ricoeur een tekort aan betekenis in de moraalfilosofie (“*une morale en mal de sens*”) noemde.<sup>61</sup>

Er is dus op zijn minst sprake van een versterking, in de zin van een meer verregaande attestatie van datgene wat in de hermeneutische fenomenologie werd geattesteerd. Een bekroning durfde hij het echter niet noemen:

Ik wil daarom niet insinueren dat het zelf, gevormd door en in overeenstemming met de Bijbelse paradigma’s, het zelf van onze filosofische hermeneutiek bekroont. Dat zou een verraad zijn ten aanzien van onze ondubbeltzinnige bevestiging dat de christelijke levenswijze een gok en een lot is, en dat de belijdenis van degene die haar aanneemt geen machtiging inhoudt om een defensieve positie in te nemen of zich superieur te wanen aan alle andere levenswijzen, bij gebrek aan geschikte vergelijkingscriteria om rivaliserende claims te beoordelen.<sup>62</sup>

De stelling dat het Bijbelse perspectief een versterkende betekenis verschaft, doet

niettemin sterk denken aan de visie van de christelijke personalist Emmanuel Mounier, die stelde dat de roeping van het persoon-zijn voor iedereen begrijpelijk is, maar slechts voor de christen een volle betekenis krijgt.<sup>63</sup>

### **Halfvol of halfleeg**

Wat moeten we hiervan denken? Het is duidelijk dat ook Ricoeurs latere filosofie beïnvloed werd door zijn christelijke geloofsovertuiging. Toch hoeft dat niet noodzakelijk een probleem te zijn. Dat hangt immers af van de mate waarin en de manier waarop dat het geval was. Dat er twijfels bestaan over de ernst van Ricoeurs “argumentatieve ascetisme” bleek al uit de reacties op de drie volumes van *Temps et récit*, waarin de benadering van hermeneutiek die nadien ook *Soi-même comme un autre* zou bepalen vaste vorm kreeg.<sup>64</sup> In een ongemeen harde kritiek klaagde Christian Bouchindhomme aan dat Ricoeurs hermeneutiek fundamenteel afhankelijk is van zijn geloof:

[Het denken van Ricoeur] appelleert zonder enige twijfel aan de hermeneutische reflectie, maar dat doet het vertrekkende vanuit veronderstellingen die dat appel rechtvaardigen. Daar stellen zich in mijn ogen problemen, in de mate waarin, enerzijds, Ricoeur zijn veronderstellingen niet expliciteert, en anderzijds, die veronderstellingen, eens ze aan de oppervlakte gebracht zijn, Ricoeur buiten het moderne filosofische discours lijken te duwen en buiten de vereisten die ons sinds Kant zijn opgelegd: Ofwel filosofie bedrijven vertrekkende vanuit louter falsifieerbare principes [...], ofwel toegeven dat men de moderne filosofie laat varen, op het gevaar af niets meer te kunnen inbrengen tegen obscurantistische praktijken.<sup>65</sup>

Wat hij Ricoeur concreet verweet was dat zijn geloof in de God van de Bijbel het stilzwijgende fundament was voor zijn filosofie, omdat dit de enige manier is om te begrijpen hoe hij enerzijds kon verwijzen naar een ultieme betekenis, terwijl hij anderzijds de mens als fundament voor die ultieme betekenis verwierp.<sup>66</sup> Ook Rainer Rochlitz ontwaarde een “quasi-religieuze” dimensie in Ricoeurs hermeneutiek, in de zin dat hij zou steunen op zijn geloof om het conflict van interpretaties poëtisch op te lossen. Door de nadruk te leggen op de creatieve verbeelding die het heterogene samenbrengt in een “discordante concordantie” zou Ricoeur in historische en fictieve verhalen een “compensatie” gezocht hebben voor de verscheurende gevolgen van de moderniteit.<sup>67</sup>

De kritiek zette zich door naar aanleiding van *Soi-même comme un autre* en de aansluitende theologische reflecties, in het bijzonder over de dialectiek van liefde en rechtvaardigheid. Pamela Sue Anderson bekritiseert Ricoeurs claim een agnostische blik te hanteren in zijn filosofie. Ze stelt dat het vertrouwen in de mens als een handelende en lijdende persoon slechts volgt uit zijn hermeneutische fenomenologie als en omdat er een geloofsovertuiging onderliggend aanwezig

blijft.<sup>68</sup> In dezelfde lijn spreekt Henry Isaac Venema van een “dubbele getrouwheid”, waarbij de attestatie van God op basis van zijn subjectieve geloofsovertuiging en de attestatie van de persoon op basis van een objectieve filosofische methodologie niet los van elkaar te denken zijn:

Zoals Russische matroesjka’s omcirkelen (of constitueren) deze niveaus van discours het zelf met taalvormen die van het eindige naar het oneindige bewegen door middel van attestatie van het zelf-zijn, van het Wezenlijke van zijn, en van het Wezenlijke op ons gericht. Hoewel elk van deze discoursniveaus een eigen onherleidbaarheid bewaart, is geen enkele waarlijk autonoom.<sup>69</sup>

Venema wijst er met andere woorden op dat elk niveau afhankelijk blijft van een betekenisruimte die slechts op het andere niveau kan worden gevonden.

De manier waarop Ricoeurs theologische reflecties een aanvulling vormen op zijn filosofische oeuvre schraagt deze kritiek. W. David Hall wijst op het feit dat de dialectiek van liefde en rechtvaardigheid een nauwere band tussen geloof en filosofie impliceert dan Ricoeur zelf toegaf. Het is immers de geïmpliceerde idee van theonomie die de menselijke vermogens uiteindelijk mogelijk maakt en die het menselijk bestaan betekenis geeft.<sup>70</sup> Ook Alain Thomasset komt om die reden tot de conclusie dat Ricoeur uiteindelijk niet deed wat hij zei, omdat de aanknopingspunten met de theologie ingebakken zitten in zijn filosofie. De “overvloed” of het “exces” aan betekenis bleef niet louter op het theologische niveau, maar Ricoeur bracht dat al binnen in de filosofische reflectie zelf:

Het is eenvoudigweg waar dat Ricoeur, in het geheel van zijn oeuvre en in *Soi-même comme un autre*, niet exact doet wat hij beweert in de inleiding van zijn boek... Niet dat zijn filosofie christelijk genoemd kan worden [...], maar zij bevat in elk geval de intrinsieke mogelijkheid van een dialoog met de Bijbelse hermeneutiek en de theologie. Hoe zou de dialectiek tussen liefde en rechtvaardigheid mogelijk zijn als de menselijke rechtvaardigheid niet reeds eigenschappen vertoonde die haar geschikt maken om op die manier geïnterpeleerd te worden?<sup>71</sup>

Richard Kearney spreekt in dat verband over een “vruchtbare en creatieve spanning die voortkomt uit de wederzijdse kruising van Griekse ontologie en Bijbelse theologie”, waardoor het mogelijk moest zijn om ook als filosoof een eschatologisch perspectief ter sprake te brengen. Ook hij stelt dat Ricoeur daarmee afstand nam van zijn zelfopgelegde “methodologisch ascetisme”, in de zin dat “*l’homme capable*” uiteindelijk niet gedacht kan worden zonder verwijzing naar “*le dieu capable*”.<sup>72</sup>

De vraag blijft echter hoe fataal deze kritiek is. Treanor en Venema suggereren dat Ricoeurs oeuvre vanuit dat oogpunt gelezen moet worden als een “hermeneutiek van een historisch geïncarneerd religieus bewustzijn”.<sup>73</sup> Stefan Orth gaat zo ver niet en houdt het bij de vaststelling dat Ricoeurs antropologie niet

afgesloten is zonder verwijzing naar die theologische horizon.<sup>74</sup> Dat laatste zou Ricoeur graag erkennen. Die openheid is immers het centrale aspect van zijn posthegeliaans kantiaanse visie op de filosofie. Het is echter opnieuw juist zijn christelijke perspectief dat hem tot die visie heeft gebracht, zoals we hebben gezien. Bovendien kunnen we ons met Robert Misrahi de vraag stellen of het feit dat Ricoeur op de laatste pagina van zijn filosofische antropologie een verwijzing naar een theologisch surplus nodig heeft niet met zich meebrengt dat het godsgeloof al van op de eerste pagina werkzaam aanwezig is: “[Op] het einde van de rit stelt de lezer zich de vraag of hij niet alleen op de laatste pagina in het domein van het geloof werd gevoerd, maar reeds vanaf de eerste pagina’s van deze reflectie op het zelf.”<sup>75</sup>

Tegelijkertijd moeten we ook de eenzijdigheid en controversiële aard van deze kritiek in rekening brengen. Andere commentatoren nemen de verdediging van Ricoeurs zelfverklaarde scheiding tussen filosofische en theologische reflecties op zich. Johann Michel stelt dat het christelijke geloof Ricoeur duidelijk inspireerde tot een filosofie die de mens niet tot meester van de betekenis maakt zonder de mens dan maar dood te verklaren. In zijn filosofische werk is de Bijbelse decentrerende van de mens echter vervangen door een decentrerende op basis van existentialistische, structuralistische, hermeneutische en analytische gronden. De blijvende gehechtheid aan het persoonsbegrip steunt evenmin op religieuze gronden, maar op de uitwerking van zijn hermeneutisch-fenomenologische antropologie.<sup>76</sup> De openheid waarmee Ricoeur toegaf christen te zijn en vanuit een christelijke inspiratie aan filosofie te doen, wekt volgens Michel achterdocht – in het bijzonder bij atheïsten – waardoor zij filosofische argumenten op een onwelwillende manier als theologische argumenten interpreteren: “Op de hoogte van het belang van zijn overtuigingen is een achterdochtige lezer geneigd om achter de meest filosofische argumenten van Ricoeur het spook van de Bijbelse God te zoeken.”<sup>77</sup> Jean-Louis Schlegel spreekt in dat verband over “lectures policières” van Ricoeurs werk, waarbij alles wat hij zegt tegen hem wordt gebruikt.<sup>78</sup> Schlegel zelf kenmerkt *Amour et justice* en aanverwante essays als een onafgewerkt theologisch project dat onderscheiden is van zijn filosofisch werk.<sup>79</sup>

Ook Jérôme Porée verdedigt Ricoeur tegen de beschuldigingen van cryptotheologie. Hij beschrijft Ricoeurs filosofie als een filosofie “à deux foyers”, gericht op zowel de menselijke eindigheid als op transcendentie. Wat de brug slaat tussen beide is de hoop. Porée benadrukt echter dat voor zover Ricoeur hoop en genade ter sprake brengt in zijn filosofisch werk, dat op een strikt filosofische manier wordt beargumenteerd, met name op basis van een fenomenologie van het lijden:

De genade is hier geen religieuze categorie, maar een postulaat van het lijdende bewustzijn. Zij vertaalt juist de bekentenis van de lijdende mens van zijn onvermogen om te volharden in het zijn en van zijn verwachting van hulp die hij zichzelf niet kan bieden. Op die manier

komt de fenomenologische bron van de polariteit die eindigheid en transcendentie verenigt tevoorschijn.<sup>80</sup>

Hij erkent dat die hoop onbepaald blijft zonder de inbreng van religieuze symbolen en teksten, maar de argumentatie blijft volgens Porée op het niveau van de filosofie.<sup>81</sup>

In het bijzonder onder theologen wordt benadrukt dat Ricoeur in zijn filosofisch werk de grenzen respecteerde. Mark Wallace stelt dat Ricoeur noch als een christelijk filosoof, die zou streven naar een apologetiek van de christelijke waarheid, noch als een filosofische theoloog, die filosofische fundamenteën zou inzetten in de theologie, geïnterpreteerd mag worden. Zijn geloofsovertuigingen zouden immers nooit het statuut van grondslag aannemen en dus beperkt blijven tot een “generatieve impuls”:

Religie is dan de rijke matrix die Ricoeurs autonome en agnostische filosofie van het morele leven motiveert en informeert [...] Hij begint al zijn diverse projecten in de volheid van zijn overtuigingen, en dan streeft hij op een kritische manier naar een beter begrip van de implicaties van die overtuigingen door middel van de discipline van het filosofisch onderzoek.<sup>82</sup>

Veel theologen maken uitgebreid gebruik van Ricoeurs werk om hun theologisch onderzoek vooruit te helpen, maar geven daarbij te kennen dat Ricoeur zelf het theologische domein niet betrad in zijn filosofische oeuvre.<sup>83</sup> Sterker nog, zeker in het kader van de moraaltheologie wordt Ricoeur zelfs verweten te scrupuleus vast te houden aan zijn methodologisch agnosticisme, waardoor hij niet in staat zou zijn om ontologie en ethiek werkelijk te verbinden en de inbreng van het goede in het zijn uit te klaren.<sup>84</sup>

Christina Gschwandtner stelt dat we de verhouding tussen filosofie en religie in het werk van Ricoeur moeten begrijpen in het licht van zijn hermeneutiek, vanuit de dialectiek van concordantie en discordantie en de principiële weigering interpretatie als afgesloten te beschouwen. Zelf verdedigt zij op die basis dat Ricoeur de scheiding respecteerde, als respect voor de integriteit van elke tekst en elk discours.<sup>85</sup> Vanuit diezelfde hermeneutische optiek lijkt het mij echter meer aangewezen te erkennen dat beide interpretaties – als zijnde een kwestie van strikte scheiding of van stilzwijgende vermenging – mogelijk zijn en dat het lot van de tekst niet in de handen van de auteur ligt. Dat is ook de manier waarop Ricoeur zelf dit onderwerp benaderde naar het einde van zijn leven toe. Enerzijds bleef hij de beschuldiging een christelijke filosoof te zijn hardnekkig ontkennen:

Ik ben geen christelijke filosoof, zoals het gerucht gaat, in een moedwillig pejoratieve, zelfs discriminerende zin. Ik ben enerzijds eenvoudigweg een filosoof, zelfs een filosoof zonder absolute, bezorgd om, bestemd voor, ondergedompeld in de wijsgerige antropologie. Anderzijds ben ik een christen die zich filosofisch uit, zoals Rembrandt eenvoudigweg een



schilder is en een christen die zich beeldend uit en Bach eenvoudigweg een musicus is en een christen die zich muzikaal uit.<sup>86</sup>

Anderzijds toonde hij zichzelf bewust van de spanning in zijn werk. De verhouding tussen zijn filosofische reflectie en zijn religieuze overtuiging beschouwde hij als een “gecontroleerde schizofrenie”, waarin overtuiging en kritiek in een subtiel verband staan.<sup>87</sup> Hij stelde dat zijn filosofische reflecties los staan van zijn theologische reflecties, maar dat er niettemin dwarsverbanden aangewezen kunnen worden:

Ik neem de moeilijkheden van deze situatie op mij, met inbegrip van het wantrouwen dat ik er in werkelijkheid niet in geslaagd zou zijn om deze tweedeling zo strikt te handhaven. [...] Het is niet verwonderlijk in de beide registers analogieën te vinden die kunnen uitgroeien tot affiniteiten, en dat aanvaard ik, want ik ben geen meester over het spel, noch over de betekenis. Steeds ontsnappen mijn twee getrouweden aan mijn greep, zelf als ze soms wederzijds naar elkaar verwijzen.<sup>88</sup>

### **Conclusie**

Over de invloed van het christelijke geloof op Ricoeurs denken is het laatste woord nog niet gezegd. De onmiskerbare vermenging van theologische en filosofische reflecties in zijn vroege jaren bleef achterwege in zijn latere werk, maar zijn geloof bleef wel werkzaam in wat hij omschreef als zijn posthegeliaans kantianisme. Dit dialectische denken – een bemiddeling tussen tegenpolen zonder volledige verzoening, rekening houdend met de grenzen van de rationaliteit, maar gericht op een praktisch zelfverstaan waarin de overschot van zin boven onzin de regel is – zag Ricoeur als het filosofisch equivalent van een theologie van de hoop. Zijn geloof beschouwde hij als de bron van die benadering van de filosofie, maar ook als de horizon, in de zin dat de dialectiek een toenadering tot het geloofsmysterie zou impliceren. In zijn late werk kwam dit in het bijzonder tot uiting in de dialectiek van liefde en rechtvaardigheid, die vanuit een creatieve spanning tussen de logica van de rechtvaardigheid en de logica van de Bijbelse liefdesboodschap een tekort aan betekenis in zijn hermeneutische fenomenologie aanwees.

De vraag of Ricoeurs posthegeliaans kantianisme de autonomie van de filosofie respecteert, blijft onderwerp van controverse. Of het glas halfvol is of halfleeg hangt uiteindelijk af van de interpretatie. Er is niet één objectieve lezing mogelijk waarin voor eens en voor altijd duidelijk wordt of Ricoeurs filosofie ook volledig los van een christelijke geloofsovertuiging dezelfde argumentatieve kracht behoudt. Dat is wellicht een enigszins teleurstellend besluit, maar het is de enige manier om daarover met voldoende nuance te spreken. Toch is het op zijn minst mogelijk om zijn filosofisch werk te lezen los van theologische toevoegingen. Dat het dan om een onafgesloten filosofisch systeem gaat, moeten

we niet als een probleem opvatten. Wellicht is de erkenning van een blijvend gebrek aan betekenis zelfs noodzakelijk voor een voldoende bescheiden filosofische reflectie. De gecontroleerde schizofrenie van een gelovige filosoof houdt op die manier een tijdloze en universele waarschuwing in. De vraag of Ricoeur de grenzen van de filosofie respecteert komt immers als een boemerang terug. Denkers die de betekenis van het bestaan volledig in de menselijke ratio vervat zien moeten ons tot minstens evenveel argwaan bewegen.

#### Noten:

1 Met dank aan Bart Raymaekers, Paul van Tongeren, Roger Burggraeve en de mensen van de Anthroponderzoeksgroep (KU Leuven) voor hun commentaar bij een eerdere versie van deze tekst.

2 Zie Dauenhauer B., Paul Ricoeur. *The Promise and Risk of Politics*, Lanham MD, Rowman & Littlefield, 1998, p. 92-93; Kenny P., 'Conviction, Critique, and Christian Theology. Some Reflections on Reading Ricoeur', in: Junker-Kenny M. & Kenny P. (red.), *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God: The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricoeur*, Münster, LIT Verlag, 2004, p. 92-102; Mongin O., Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1998, p. 204-08.

3 De stelling dat de christelijke filosofie een terugkeer naar Thomas moet inhouden was kenmerkend voor het neothomisme zoals Leo XIII het bedoeld had en was dominant onder de Franse neothomisten. De Leuvense school van kardinaal Mercier had echter een meer open invulling van het neothomistische paradigma, waarbij het niet zozeer de bedoeling was om terug te keren naar de filosofie van Thomas als naar de filosofie zoals Thomas die heeft opgevat. Carlos Steel schrijft: "Terugkeren naar de scholastiek betekent dus voor Mercier zeker niet dat men één bepaald systeem van voorbijgaande aard als model en norm zou nemen, maar dat men weer aansluiting zoekt bij de grote traditie van de filosofie sinds Aristoteles, waarbij wetenschappelijke observatie en analyse met metafysische synthese samengaan. Die traditie moet niet bewonderd worden als een ideaal van perfectie dat niet kan verbeterd worden, maar moet verder ontwikkeld en vernieuwd worden vooral door hierin de verworvenheden van het moderne experimentele onderzoek te integreren." Steel C., 'Thomas en de vernieuwing van de filosofie. Beschouwingen bij het thomisme van Mercier', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 53 (1991) 1, p. 59.

4 Sadler G.B., *Reason Fulfilled by Revelation. The 1930's Christian philosophy debates in France*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2011.

5 Ricoeur, P., *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Rennes, Université de Rennes, 1934.

6 Sohn M., 'The Paris Debate. Ricoeur's Public Intervention and Private Reflections on the Status and Meaning of Christian Philosophy in the 1930's', in: *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 4 (2013) 1, p. 159-69; Vallée M.-A., 'Le premier écrit philosophique de Paul Ricoeur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau', in: *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 3 (2012) 1, p. 144-55.

7 Ricoeur P., 'Notes sur les rapports de la philosophie et du christianisme', in: *Le Semeur* 38 (1936) 9, p. 541-57.

8 Sohn M., 'The Paris Debate', p. 159-169.

- 9 Albano P. J., *Freedom, Truth and Hope. The Relationship of Philosophy and Religion in the Thought of Paul Ricoeur*, Lanham MD, University Press of America, 1987, p. 117-21; Dornisch L., *Faith and Philosophy in the Writings of Paul Ricoeur*, Lewiston NY, Edwin Mellen Press, 1990, p. 91-107.
- 10 Dufrenne M. & Ricoeur P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947, p. 379-93; Ricoeur P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Temps Présents, 1947, p. 39-47.
- 11 "Peut-être que l'essence de la foi est de croire à la primauté de la conciliation sur la déchirure, et peut-être que la possibilité de la philosophie repose sur cette foi en la conciliation primordiale". Dufrenne M. & Ricoeur P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 388-89 (eigen vertaling).
- 12 Ricoeur P., *Philosophie de la Volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, 1950; Ricoeur P., 'L'homme faillible', in: *Philosophie de la Volonté. Tome II: Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier Montaigne, 1960; Ricoeur P., 'La symbolique du mal', in: *Philosophie de la Volonté. Tome II: Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier Montaigne, 1960.
- 13 Albano P.J., *Freedom, Truth and Hope*, p. 1-39.
- 14 "L'espérance dit: le monde n'est pas la patrie définitive de la liberté; je consens le plus possible, mais j'espère être délivré du terrible et, à la fin des temps, jouir d'un nouveau corps et d'une nouvelle nature accordés à la liberté." Ricoeur P., *Le volontaire et l'involontaire*, p. 451 (eigen vertaling).
- 15 Albano P.J., *Freedom, Truth and Hope*, p. 40-121.
- 16 "The false Cogito of the narcissistic self, the subject displaced from the center, is then open to be given to himself by the Word of the Other in which he is reconstituted in his authentic integrity. The idols of the self must die that the symbol of man in hope be." Albano P.J., *Freedom, Truth and Hope*, p. 119 (eigen vertaling).
- 17 Dosse F., *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997, p. 560.
- 18 Ricoeur P., 'La crise de la démocratie et de la conscience chrétienne', in: *Le christianisme social* 55 (1947) 4, p. 320-31.
- 19 Ricoeur P., *Histoire et vérité* (3<sup>e</sup> ed.), Paris, Seuil, 1964, p. 99-111.
- 20 Ricoeur P., *Histoire et vérité*, p. 81-98.
- 21 "Les valeurs des civilisations sont 'garanties' par des valeurs religieuses." Ricoeur P., 'Le chrétien et la civilisation occidentale', in: *Le christianisme social* 54 (1946) 5, p. 427 (eigen vertaling).
- 22 Ricoeur P., *Histoire et vérité*, p. 7-19.
- 23 "[II] semble que pour être indépendante dans l'élaboration de ses problèmes, de ses méthodes, de ses énoncés; la philosophie doit être dépendante dans ses sources et sa motivation profonde." Ricoeur P., *Histoire et vérité*, p. 19 (eigen vertaling).
- 24 Ricoeur P., 'La liberté selon l'espérance', in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 393-415 ; Ricoeur P., 'Hope and the Structure of Philosophical Systems', in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 44 (1970), p. 55-69.
- 25 Ricoeur P., 'La liberté selon l'espérance', p. 402-03.
- 26 Ricoeur P., 'Hope and the Structure of Philosophical Systems', p. 59-61.
- 27 Ricoeur P., 'La liberté selon l'espérance', p. 404; Ricoeur P., 'Hope and the Structure of Philosophical Systems', p. 61-62.
- 28 Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 291-344.

- 29 Ricoeur P., 'La liberté selon l'espérance', p. 404-15; Ricoeur P., 'Hope and the Structure of Philosophical Systems', p. 62-68.
- 30 Ricoeur P., *Le volontaire et l'involontaire*.
- 31 Ricoeur P., *Histoire et vérité*, p. 210-233.
- 32 Ricoeur P., *Histoire et vérité*, p. 301-16; Ricoeur P., *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 241-57.
- 33 Ricoeur P., 'La liberté selon l'espérance', p. 402; Ricoeur P., 'Hope and the Structure of Philosophical Systems', p. 68-69.
- 34 "[L]a prédication n'est pas, pour l'intelligence, une limite qui l'arrête, un interdit qui lui ferme la bouche et la frappe de stupeur, mais un recours et une réserve de sens qui lui donne encore et toujours à penser." Ricoeur P., 'La recherche philosophique peut-elle s'achever?', in: *Orientations* (1966) numéro spécial, p. 44 (eigen vertaling).
- 35 "By approximation I mean the effort of thought to come closer and closer to the eschatological event which constitutes the center of a theology of hope. Thanks to this active approximation of hope by dialectic, philosophy knows something and says something of the Easter-preaching. But what it knows and what it says remains within the limits of reason alone. In this self-restraint abide both the responsibility and the modesty of philosophy." Ricoeur P., 'Hope and the Structure of Philosophical Systems', p. 69 (eigen vertaling).
- 36 "There can be a discourse on religion from the viewpoint of reason, but it does not take its cue from such an extraordinary event as the Resurrection. Hope is a fact in human life, but it is not grounded in the Resurrection (for those who do not have the faith)." Barral, M.R., 'Paul Ricoeur: The Resurrection as Hope and Freedom', in: *Philosophy Today* 29 (1985) 1, p. 80-81 (eigen vertaling).
- 37 "In the case of philosophy, hope is the capacity to look beyond what reason will allow, yet ideally still adhering to the guidelines of reason. Resurrection in a philosophical sense is resurrection of that which is dead to knowledge but alive for belief." Huskey R.K., *Paul Ricoeur on Hope: Expecting the Good*, New York, Peter Lang, 2009, p. 26, zie ook p. 9-10 (eigen vertaling).
- 38 "La première raison de cette exclusion [...] tient au souci que j'ai de tenir, jusqu'à la dernière ligne, un discours philosophique autonome. Les dix études qui composent cet ouvrage supposent la mise entre parenthèses, consciente et résolue, des convictions qui me rattachent à la foi biblique. Je ne prétends pas qu'au niveau profond des motivations ces convictions soient restées sans effet sur l'intérêt que je porte à tel ou tel problème, voire même à l'ensemble de la problématique du soi. Mais je pense n'avoir offert à mes lecteurs que des arguments qui n'engagent pas la position du lecteur, que celle-ci soit de rejet, d'acceptation ou de mise en suspens, à l'égard de la foi biblique." Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, p. 36 (eigen vertaling, oorspronkelijke cursivering).
- 39 Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, p. 409.
- 40 Ricoeur P., 'De la métaphysique à la morale', in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 98 (1993) 4, p. 472.
- 41 Cf. Anderson P.S., 'Agnosticism and Attestation: An Aporia concerning the Other in Ricoeur's 'Oneself as Another'', in: *The Journal of Religion* 74 (1994) 1, p. 65-76.
- 42 Ricoeur P., *Amour et justice*, Paris, Seuil, 2008, p. 13-42. Deze ideeën werden daarnaast ook in het bijzonder uitgewerkt in Ricoeur P., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 273-79; Ricoeur P., *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 279-83; Ricoeur P. & LaCocque A.,

- Penser la Bible, Paris, Seuil, 1998, p. 157-89. Ook in de rest van zijn latere oeuvre speelde dezelfde filosofieoverschrijdende dialectiek een rol. Een ander voorbeeld vinden we in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, waar hij zijn reflecties over geschiedenis en herinnering verruimde door aan het eind te spreken over moeilijke, maar daarom niet onmogelijke vergeving als “gemeenschappelijke horizon van voltooiing” (“l’horizon commun d’accomplissement”). Ricoeur P., *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 376.
- 43 Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, p. 231-236, 264-278, 291-305.
- 44 “Ma suggestion est ici que le point le plus haut auquel puisse viser l’idéal de justice est celui d’une société où le sentiment de dépendance mutuelle – voire même de mutuel endettement – reste subordonné à celui de mutuel désintéressement. [...] la juxtaposition des intérêts empêche l’idée de justice de s’élever au niveau d’une reconnaissance véritable et d’une solidarité telle que chacun se sente débiteur de chacun.” Ricoeur P., *Amour et justice*, p. 31 (eigen vertaling, oorspronkelijke cursivering).
- 45 Hall W.D., *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension between Love and Justice*, Albany: State University of New York Press, 2007.
- 46 Ricoeur P., *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis, Fortress Press, p. 279-81; Ricoeur P., *Amour et justice*, p. 35-37.
- 47 “Un correctif supra-moral” Ricoeur P., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 278 (eigen vertaling).
- 48 “Si le supra-moral ne doit pas virer au non-moral, voire à l’immoral – par exemple à la couardise –, il lui faut passer par le principe de la moralité, résumé dans la Règle d’Or et formalisé par la règle de justice.” Ricoeur P., *Amour et justice*, p. 38-39 (eigen vertaling).
- 49 Ricoeur P., *Amour et justice*, p. 39-41.
- 50 “And what direction do the sayings of Jesus imprint upon our ethical imagination? [...] Certainly no rule emerges. But something like a pattern does. And this pattern is that of a sort of excess of response in relation to the response that is normally expected. Yes, each response gives more than that asked by ordinary prudence. The right cheek? The other one also! The coat? The cloak as well! One mile? One mile more! [...] It is this giving more that appears to me to constitute the point of these extreme commands.” Ricoeur P., *Figuring the Sacred*, p. 281 (eigen vertaling, oorspronkelijke cursivering).
- 51 Ricoeur P. & LaCocque A., *Penser la Bible*, p. 176-77.
- 52 “L’amour presse la justice d’élargir le cercle de la reconnaissance mutuelle.” Ricoeur P. & LaCocque A., *Penser la Bible*, p. 181.
- 53 Ricoeur P. & LaCocque A., *Penser la Bible*, p. 181-83; Ricoeur P., ‘Religious Belief: The Difficult Path of the Religious’, in: Treanor B. & Venema H.I. (red.), *A Passion for the Possible*, New York: Fordham University Press, 2010, p. 31.
- 54 “Parce que tu as été aimé, aime à ton tour.” Ricoeur P. & LaCocque A., *Penser la Bible*, p. 184 (eigen vertaling).
- 55 Ricoeur P., *Amour et Justice*, p. 33-34.
- 56 “C’est à mon avis, le seul sens acceptable de la notion de théonomie: l’amour oblige, avons-nous dit; ce à quoi il oblige, c’est à une *obéissance aimante*. [...] En ce sens, la théonomie, entendue comme appel à une obéissance aimante, engendre l’autonomie, entendue comme appel à la responsabilité. Nous touchons ici à un nœud délicat où une certaine passivité fondatrice se joint à une active prise de responsabilité.” Ricoeur P. & LaCocque A., *Penser la Bible*, p. 184 (eigen vertaling, oorspronkelijke cursivering).
- 57 Ricoeur P., ‘Théonomie et/ou autonomie’, in: Olivetti M.M. (red.), *Filosofia della Rivelazione*, Padua, Cedam, 1994, p. 34.

58 “[II] faut affirmer que, même au plan éthique et moral, la foi biblique n’ajoute rien aux prédicats ‘bon’ et ‘obligatoire’ appliqués à l’action. L’agapè biblique relève d’une *économie du don* de caractère méta-éthique, qui me fait dire qu’il n’existe pas de morale chrétienne, sinon au plan de l’histoire des mentalités, mais une morale commune [...] que la foi biblique place dans une *perspective* nouvelle.” Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, p. 37 (eigen vertaling, oorspronkelijke cursivering).

59 Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, p. 37-38.

60 Ricoeur P., *Amour et justice*, p. 46-47.

61 Ricoeur P. & LaCocque A., *Penser la Bible*, p. 173.

62 “Toutefois, je ne veux pas insinuer que le soi, formé et conformé selon les paradigmes bibliques, couronne le soi de notre herméneutique philosophique. Ce serait là trahir notre affirmation sans ambiguïté selon laquelle le mode de vie chrétien est un pari et un destin, et que celui qui l’assume n’est habilité par sa confession ni à se tenir dans une position défensive ni à se prévaloir d’une supériorité par rapport à tous les autres genres de vie, faute de critères de comparaison aptes à trancher entre prétentions rivales.” Ricoeur P., *Amour et justice*, p. 78 (eigen vertaling).

63 Mounier E., *Oeuvres* (Tome III 1944-1950), Paris, Seuil, 1962, p. 467-68, 487.

64 Ricoeur P., *Temps et récit*. Tome I: *L’intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983;

Ricoeur P., *Temps et récit*. Tome II: *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984; Ricoeur P., *Temps et récit*. Tome III: *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

65 “[La pensée de Ricoeur] appelle sans nul doute à la réflexion herméneutique, mais elle le fait à partir de présupposés qui justifient cet appel. Or à mes yeux des problèmes se posent dans la mesure où, d’une part, Ricoeur n’énonce pas ces présupposés, et où, d’autre part, ceux-ci lorsque l’on parvient à les élucider tendent à faire sortir Ricoeur du discours philosophique de la modernité et du réquisit qui nous est imposé depuis Kant: ou ne pouvoir maintenir l’exercice de la philosophie qu’à partir de principes falsifiables [...], ou admettre que l’on sorte de la philosophie moderne quitte à ne plus pouvoir rien opposer à l’exercice de l’obscurantisme.” Bouchindhomme C., ‘Limites et présupposés de l’herméneutique de Paul Ricoeur’, in: Bouchindhomme C. & Rochlitz R. (red.), ‘Temps et récit’ de Paul Ricoeur en débat, Paris, Cerf, 1990, p. 180-81 (eigen vertaling).

66 Bouchindhomme C., ‘Limites et présupposés de l’herméneutique de Paul Ricoeur’, p. 179-80.

67 Rochlitz R., ‘Proposition de sens et tradition: L’innovation sémantique selon Paul Ricoeur’, in: Bouchindhomme C. & Rochlitz R. (red.), ‘Temps et récit’ de Paul Ricoeur en débat, Paris, Cerf, 1990, p. 141, 148-49. Naar aanleiding van Ricoeurs *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (2000) formuleerde Alain Badiou nagenoeg dezelfde kritiek. Badiou A., ‘Le supposé sujet chrétien de Paul Ricoeur. À propos de *La mémoire, l’histoire, l’oubli*’, in: *Élucidations* 7 (2002).

68 Anderson P.S., ‘Agnosticism and Attestation’, p. 65-76.

69 “Like Russian nesting dolls, these levels of discourse encircle (and/or constitute) the self with forms of language that move from the finite to the infinite by means of attestation of being oneself, of the Essential of being, and the Essential turned toward us. While each of these levels of discourse retains its own irreducibility, none is truly autonomous.” Venema H.I., ‘The Source of Ricoeur’s Double Allegiance’, in: Treanor B. & Venema H.I. (red.), *A Passion for the Possible. Thinking with Paul Ricoeur*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 65 (eigen vertaling).

70 Hall W.D., *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative*, p. 137.

71 “Simplement, il est vrai que Ricoeur, dans l’ensemble de son oeuvre et dans Soi-même comme un autre, ne fait pas exactement ce qu’il dit dans le préface de son livre... Non pas que sa philosophie puisse être appelée chrétienne [...], mais elle porte en tout cas en elle la possibilité intrinsèque d’un dialogue avec l’herméneutique biblique et la théologie. Comment la dialectique entre amour et justice serait-elle possible si la justice humaine ne présentait pas déjà en elle des caractères qui la rende apte à être ainsi interpellée?” Thomasset A., Paul Ricoeur, une poétique de la morale: Aux fondements d’une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne, Leuven, Leuven University Press/Peeters, 1996, p. 563 (eigen vertaling).

72 Kearney R., ‘Capable Man, Capable God’, in: Treanor B. & Venema H.I. (red.), A Passion for the Possible. Thinking with Paul Ricoeur, New York, Fordham University Press, 2010, p. 49-50, 57-58.

73 Treanor B. & Venema H.I., ‘Introduction. How Much More Than the Possible?’, in: Treanor B. & Venema H.I. (red.), A Passion for the Possible. Thinking with Paul Ricoeur, New York, Fordham University Press, 2010, p. 11.

74 Orth S., Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricoeur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie, Freiburg, Herder, 1999, p. 464.

75 “[À] la fin de parcours, le lecteur se pose la question s’il n’était pas conduit dans le domaine de la croyance non pas seulement à la dernière page mais dès les premières pages de cette réflexion sur le soi.” Misrahi R., La problématique du sujet aujourd’hui, Paris, Encre marine, 1994, p. 246 (eigen vertaling).

76 Michel J., ‘Le modernisme paradoxal de Paul Ricoeur’, in: Archives de Philosophie 67 (2004) 4, p. 643-57; Michel J., Paul Ricoeur: une philosophie de l’agir humain, Paris, Cerf, 2006, p. 67-71.

77 “Connaissant l’importance de ces convictions, le lecteur soupçonneux est enclin à chercher derrière les arguments les plus philosophiques de Ricoeur la phantôme du Dieu biblique.” Michel J., Paul Ricoeur: une philosophie de l’agir humain, p. 116 (eigen vertaling).

78 Schlegel J.-L., ‘Chrétien, forcément chrétien’, in: Esprit 66 (2006) 3-4, p. 165.

79 Ricoeur P., Amour et justice, 8-11.

80 “La grâce n’est pas, ici, une catégorie religieuse, mais un postulat de la conscience souffrante. Elle traduit précisément l’aveu, par l’homme qui souffre, de son impuissance à persévérer dans l’être, et son attente d’un secours qu’il ne peut plus apporter à lui-même. Ainsi se trouve mise au jour la source phénoménologique de la polarité qui unit finitude et transcendance.” Porée J., ‘Finitude et transcendance. Une philosophie à deux foyers’, in: Hettema T., e.a. (red.), Paul Ricoeur: Poetics and Religion, Leuven, Peeters, 2011, p. 202 (eigen vertaling).

81 Porée, ‘Finitude et transcendance’, p. 189-212; Porée J., ‘Jusitifier philosophiquement l’espérance’, in: Bühler P. & Frey D. (red.), Paul Ricoeur: un philosophe lit la Bible. À l’entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 33-48.

82 “Religion, then, is the rich matrix that motivates and informs Ricoeur’s autonomous and agnostic philosophy of the moral life [...] [He] begins all of his various projects in the fullness of his beliefs, and then strives critically to understand better the implications of such beliefs through the discipline of philosophical inquiry.” Wallace M., ‘The Summoned Self. Ethics and Hermeneutics in Paul Ricoeur in Dialogue with Emmanuel Levinas’, in:

Wall J., e.a. (red.), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, London, Routledge, 2002, p. 82 (eigen vertaling).

83 Voor recente overzichten van de invloed van Ricoeur op de theologie, zie Frey D., e.a. (red.), *La réception de l'oeuvre de Paul Ricoeur dans les champs de la théologie*, Berlin: LIT Verlag, 2013; Stiver D., *Ricoeur and Theology*, New York, Bloomsbury, 2012.

84 Schweiker W., 'Imagination, Violence and Hope: A Theological Response to Ricoeur's Moral Philosophy', in: Klemm D. & Schweiker W. (red.), *Meanings in Texts and Actions. Questioning Paul Ricoeur*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1993, p. 205-25; Schweiker W., 'Starry Heavens and Moral Worth', in: Wall J., e.a. (red.), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, London, Routledge, 2002, p. 117-42; Theobald C., 'La Règle d'Or chez Paul Ricoeur. Une interrogation théologique', in: Adriaanse H.J., e.a. (red.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 139-58.

85 Gschwandtner C.M., 'Paul Ricoeur and the Relationship Between Philosophy and Religion in Contemporary French Phenomenology', in: *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies* 3 (2012) 2, p. 7-25.

86 "Je ne suis pas un philosophe chrétien, comme la rumeur en court, en un sens volontiers péjoratif, voire discriminatoire. Je suis, d'un côté, un philosophe tout court, même un philosophe sans absolu, soucieux de, voué à, versé dans l'anthropologie philosophique. Et, de l'autre, un chrétien d'expression philosophique, comme Rembrandt est un peintre tout court et un chrétien d'expression picturale et Bach un musicien tout court et un chrétien d'expression musicale." Ricoeur P., *Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Seuil, 2007, p. 107.

87 Ricoeur P., *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 10-11.

88 "J'assume toutes les difficultés de cette situation, y compris le soupçon qu'en réalité je ne serais pas parvenu à maintenir cette dualité aussi étanche. [...] Il n'est pas étonnant de retrouver dans les deux registres des analogies qui peuvent devenir des affinités, et je l'assume, car je ne crois pas être le maître du jeu, ni le maître du sens. Toujours mes deux allégeances m'échappent, même si parfois elles se font signe mutuellement." Ricoeur P., *La critique et la conviction*, p. 227-28 (eigen vertaling).