

te spreken. In dat verband zou Merleau-Ponty beter in dit boekje hebben gepast dan Sartre.

In het laatste hoofdstuk geeft Van Raalten een eigen schets voor een antropologie. Het zijn slechts enkele bladzijden waarin hij zowel kritisch tegenover de behandelde auteurs staat als enkele persoonlijke oriëntaties geeft. Hierbij is het goed te merken dat hij eindelijk wat aandacht aan de taal schenkt, maar dan de taal helaas als "werktuig van de geest waardoor hij zich, als verstand, door de wereld begeeft, de dingen benoemt, deze zich tot het bewustzijn brengt en dit doet samen met anderen in één taalverband" (blz. 140). Maar te weinig komt hier aan bod dat de mens eerst en vooral talig *is* en bijgevolg *in* de taal spreekt en denkt, en dat daarbij de concrete materialiteit van zijn denken de verlijfelijking van een bepaalde taal (Nederlands, Frans) in het gesproken woord kent. De drie-indeling 'langage-langue-parole' van de Saussure zou hier verhelderend kunnen worden gebruikt.

Maar goed, dit boek is stimulerend en de oriënterende docent krijgt voldoende gelegenheid voor het maken van vruchtbare aanvullingen.

Jacques DE VISSCHER

* * *

DENKEN OVER HET KWAAD

Paul Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève, Labor et Fides, 1986, 45 blz. ISBN 2-8309-0089-8

Een heel belangrijk fragment van het oeuvre van Paul Ricoeur is aan de problematiek van het kwaad gewijd. Zijn onafgewerkt gebleven trilogie *Philosophie de la volonté* omvat naast *Le volontaire et l'involontaire* de onvolprezen *Finitude et culpabilité*, dat zelf uit twee delen bestaat: *L'homme faillible* en *La symbolique du mal*. Dit alles werd uitgewerkt in een boeiend programmatisch opzet: eerst fenomenologisch naar het wezen van de wil en naar de vrijheid peilen, vervolgens in een wijsgerige antropologie de zwakke plek in de mens zoeken die dan de 'plaats' van het kwaad zou zijn. Daarna komen de expressies van het kwaad aan bod door een kritische hermeneutiek van de mythen, die de oorsprong van het kwaad verhalen, en van de symbolen, die in de stichtende levensverhalen de geprivilegieerde betekenissen articuleren. (In een derde deel van deze wijsbegeerte van de wil, een poëtiëk van de wil, had Paul Ricoeur de concrete, onder andere politieke, manifestaties van het willen op het oog; maar dit deel heeft onze auteur nooit uitgewerkt of gepubliceerd). Na *La symbolique du mal*, waarin Ricoeur schitterend interpretatiewerk van een viertal mythen heeft geleverd, heeft hij hier en daar, naar aanleiding van colloquia, een aantal wijsgerige implicaties van deze hermeneutiek van het kwaad toegelicht. In de verzamelbundel *Le conflit des interprétations* zijn deze schoolvoorbeelden van hermeneutische reflectie opgenomen (zie de sectie: 'La symbolique du mal interprétée').

Aangezien Ricoeur zich daarna meer en meer met de vraagstukken van de interpretatie en van de 'geheimen' van de taal en van het verhalen heeft ingelaten, heeft hij de problematiek van het kwaad grotendeels verlaten. Een andere reden moet echter ook gezocht worden in een vernieuwde oriëntatie in zijn visie op de ethiek. Drie auteurs hebben zijn (kan-

tiaanse) ethische kijk op de praktische rede omgevormd: Hegel, die de historische en maatschappelijke manifestaties van de *Sittlichkeit* heeft beschreven, Freud, die aan de werkzaamheid van de verbeelding de fantasmatische en onirische dimensie heeft verleend en op die manier de wijsgeren heeft gedwongen de begeerte en het verlangen anders te duiden, tenslotte Aristoteles, die de niet-categorische componenten van het handelen in morele aangelegenheden ter sprake heeft laten brengen. Heeft Ricoeur hiermee de ethische wereldvisie opgegeven? Zeker niet helemaal. Hij heeft er wel de eenzijdigheid, maar ook de rijkdom van ingezien. Een rijkdom die hem trouwens steeds opnieuw door de bijbel en de spirituele beleving van de moeizame zin van het leven wordt aangereikt.

In een voordracht voor de theologische faculteit te Lausanne in 1985 is Paul Ricoeur op een uitnodiging ingegaan om de problematiek, die hem toch zolang heeft bezig gehouden, andermaal in overweging te nemen. Deze voordracht is nu gepubliceerd. Als vertrekpunt neemt hij de bedenking dat de realiteit van het kwaad voor de wijsgeren een ongehoorde uitdaging is geweest en gebleven. We zouden er zelfs kunnen aan toevoegen dat voor vele filosofen die uitdaging zo sterk moet zijn geweest, dat zij de realiteit van het kwaad hebben doodgezwegen. Zoals de werkelijkheid van de dood - nog zo'n verzwegen thema - betwist het kwaad elke probleemloze verantwoording van het historisch gebeuren en, binnen het theologisch denken, elke naieve vanzelfsprekendheid van het goddelijke heilsplan. Tegen welke prijs betalen we de vooruitgang? Wat doen we met Gods almacht als we in de onherleidbaarheid van het kwaad geloven?

De behandeling van zijn thema werkt Ricoeur op drie stadia uit. Eerst en vooral vertrekt hij van de ervaring van het kwaad, gespannen tussen blaam en klacht. In de blaam zit ons afkeurend oordeel, in de klacht het besef dat we in het lijden het kwaad moeten wederbaren. Maar precies deze ervaring wil Ricoeur als wijsgeer beter gesitueerd zien. In zijn doorwerking van de ervaringsgegevens beschrijft hij vijf niveaus waarop de beschouwingen over het kwaad in een vertoog, een 'discours', worden gevangen: het niveau van het mythische, het stadium van de wijsheid, dat van de gnosis en van de anti-gnostische gnosis, het stadium van de theodicee en tenslotte het stadium van de gebroken dialectiek. In een laatste deel 'omvat' Ricoeur zijn problematiek bij de toelichting bij drie kernbegrippen: denken, handelen en voelen.

Het mythische niveau is ongetwijfeld het basisgegeven: de mythe is immers het oorsprongsverhaal waarbinnen de gelovige mens, die nog met het sacrale in contact staat, zijn kosmisch-spirituele referenties beleeft. Hierin wordt verteld *dat* het demonische werkzaam is, maar tegelijk wordt ook getoond *hoe* het kwaad is ontstaan. Dit speculatieve aspect van het mythische betekent de stap naar de theologie, naar de reflectie en de filosofie. Maar tussen het mythische verhaal dat, meestal fragmentarisch en verheld in volksverhalen, pre-reflexief staat tegenover de systematische reflectie, kennen wij in onze cultuur het bestaan van de geschriften van de wijsheid, zoals we die in de bijbel, men denke maar aan het boek Job, kunnen vinden. De hele discussie rond de vraag van waar het kwaad komt dat we doen en hoe het mogelijk is dat we kwaad verrichten ('unde malum faciamus?' zo vraagt Augustinus zich af) is een poging om door een *weten* het enigma van het kwaad en van de zonde te doorbreken. Dit 'weten' is in een zekere zin een gerationaliseerde mythe, zo merkt Ricoeur op (blz. 25). Maar in de discussie tussen Augustinus en de pelagianen lijkt Augustinus toch grondiger, omdat hij de mens ten aanzien van het Niets, als het ware uitgedaagd weet om

telkens opnieuw de eigen vrijheid te assumeren. De mens, geschapen uit het Niets, kan het kwaad dat hij doet God niet toe schrijven.

Van de theodicee is er sprake wanneer men in de heilsgeschiedenis en in de apologetische interpretatie van het wereldgebeuren het kwaad, dat geschiedt, buiten Gods wil situeert, (omdat Hij oneindig goed is), en men het niettemin een verantwoording geeft in de zin dat in de maximaal volmaakte geschapen wereld, minimale gebreken de heilvolle voldoende grond van de creatuurlijkheid niet kunnen aantasten. "We leven in de beste der mogelijke werelden", zo heeft Voltaire in zijn meesterlijke *Candide* de theodicee van zijn tijd, en vooral deze van Leibniz, gehekeld. Maar in zo'n theodicee kan men, helaas, heel wat onheil tegen de achtergrond van de volmaakte wereld rationaliseren, zonder dat iemand met precisie kan berekenen, ook de meest verlichte marxist niet, hoeveel leed er 'slechts' nodig is om het goede doel te bereiken of te justificeren. Reeds Kant heeft de hele theodicee tot het domein van de transcendentale illusies gerekend: de mens is niet in staat de grenzen van zijn kenvermogen te overschrijden en bijgevolg is de formulering van een theodicee een rationele aanmatiging. Binnen zijn bescheiden transcendentale kritische filosofie zal hij, zonder echter op de zin van het lijden in te gaan, de oorsprong van het kwaad in de mens zelf situeren, maar er meteen aan toevoegen dat deze aanwezigheid in de mens een mysterieuze aanwezigheid is. Hij heeft het over 'das radikal Böse', het kwaad dat in de wortel van onze vrijheid aanwezig is en onze maximes kan perverteren. Maar met Hegel wordt de theodicee opnieuw gevaloriseerd: in de dialectiek krijgt de negatie (en het negatieve) op elk niveau haar plaats; er moet iets 'sterven' opdat in de *Aufhebung* iets groters zou kunnen geboren worden. Bij dit alles stelt Ricoeur zich wel de vraag of op die manier wel ingegaan wordt op de betekenis van het lijden dat zich intussen toch maar afspeelt; de opheffing van het onheil in een verder stadium van de dialectische ontwikkeling kan als justificatie toch moeilijk het laatste woord zijn!

Paul Ricoeur meent in de christelijke theologie van Karl Barth een antwoord op Hegel (en in het werk van Paul Tillich een antwoord op Schelling) te hebben gevonden. Er is een theologie van de *gebrokenheid*, waarin niet het negatieve in dialectische zin, maar 'das Nichtige' in de volle zin wordt erkend als volstrekt onverzoenbaar met de goedheid van God en de schepping. Op die manier onderkent men tegelijk het kwaad en het lijden dat door het kwaad wordt veroorzaakt; de onherleidbaarheid van dit kwaad gaat tegen elke recuperatie in. Maar volledig duidelijk is Karl Barth nu ook weer niet als hij gelooft dat het kwaad in Christus' kruisdood door God wordt overwonnen. Wordt het kwaad dan opgeheven? Is er dan geen kwaad meer? God zou zowel met de rechter- als met de linkerhand de wereld hebben geschapen (*opus proprium* en *opus alienum*), maar staat Gods rechterhand dan machteloos tegenover het werk van zijn linkerhand? Is God dan - ook in het christendom - de schepper van goed én kwaad? En wordt met de eschatologie de theodicee niet opnieuw 'birmengehaald'? Ook Paul Ricoeur realiseert zich heel goed dat hierin een moeilijkheid steekt. Hij stelt zich hierbij de vraag of de wijsheid er niet in bestaat het aporetische karakter van het denken over het kwaad te herkennen (blz. 38).

In het derde deel van dit boeiende essay beklemtoont Ricoeur dat het probleem van het kwaad niet uitsluitend in het speculatieve vlak te vinden is, maar ook van de orde van het denken, het handelen en het voelen is. Voor het denken blijft het kwaad een permanente uitdaging, dat in de filosofie geen oplossing krijgt, maar waarover het denken kan stellen

dat het in het handelen en voelen moet worden beantwoord. In de weloverwogen morele en politieke actie moet men inderdaad zich de vraag stellen: wat te doen tegen het onderkende kwaad en tegen het kwaad waaronder zovelen lijden? Speculatief blijft de theodicee onbeantwoord, maar de praxis kan stellen dat men praktisch geen vaandelvlucht moet plegen en God beschuldigen van het kwaad dat in de wereld geschiedt, terwijl men niets doet om het te bestrijden. Zelfs het geloof dat het kwaad onuitroeibaar is en tot de wortel van onze vrije natuur behoort, kan niet als argument voor het immobilisme ten aanzien van het onrecht in de wereld opgaan. Niettemin is er onrecht en onheil, en zullen er mensen zijn die onder het lijden, dat hen wordt aangedaan, gebukt gaan. Praktisch stelt zich hier de spirituele eis het lijden te kunnen dragen. Ricoeur evoceert hier de klacht tegen God: "Waarom laat Gij dit toe?" De auteur gewaagt hier van een "spiritualisation de la lamentation". Hier gelooft men in God *ondanks* het kwaad. In dit perspectief kan men aanvaarden dat het kwaad, dat onherleidbaar is, toch een zuiverende betekenis kan hebben. Alleen, zo merkt Ricoeur terecht op, kan dit geloof niet worden onderwezen; het kan hoogstens worden ontdekt of herontdekt.

Wie het oeuvre van Ricoeur kent, zal in dit essay heel wat herkennen en te gelijk nieuwe accenten vinden. Ricoeur is een echte wijsgeer die in zijn didactisch discours op een stimulerende manier de wijsheid weet te oriënteren.

Jacques DE VISSCHER

* * *

DENKEN OVER VER-INNERLIJKING

E. Vandewalle, *Van het in-de-wereld-zijn naar ver-innerlijking. Existentie en sacraliteit bij Martin Heidegger. Inwendigheid en transcendentie bij Louis Dupré*. Brussel. 'Ecclectica', Economische Hogeschool Sint-Aloysius (jrg. 15, nr. 67-68), 1987, 195 blz.

Dit werk, dat men helaas niet zo gemakkelijk in de boekhandel zal vinden, situeert zich in de spiritualistische cultuurkritiek. De auteur is ongetwijfeld door de secularisering van de moderne beschaving in het Westen getroffen. Hij ziet dat velen geen zin meer vinden in de hoog ontwikkelde technologische en wetenschappelijke samenleving, en hij verwondert zich over het feit dat zo weinigen zich opnieuw wensen te verdiepen in de mogelijkheden om aan een zin gestalte te geven of om over de zin na te denken. Het is bekend dat de Amerikaanse filosoof (van Vlaamse origine), Louis Dupré, in zijn geschriften meer en meer de her-ontdekking van de innerlijke dimensie als alternatief voor een objectivistische cultuur voorstelt. Dit is Vandewalle niet ontgaan. Alleen meent hij dat men Dupré beter kan begrijpen als men eerst aan het werk van Martin Heidegger denkt, die met zijn Daseinsanalyse en met de opheffing van de object-subjectsplitsing, het objectivisme op een meer rechtstreekse manier heeft bekritiseerd. Daarom biedt Heidegger een interessante denkstructuur om de subjectiviteitsbeleving beter te begrijpen. Vandewalle gelooft nu dat Dupré op een boeiende manier de verworvenheden van de hermeneutische filosofie van Heidegger heeft kunnen gebruiken om een denken uit te bouwen dat zich vanuit een subjectieve beleving, tegen de objectivistische levenshouding radicaal afzet.