

HET VERHALENDE ZELF

Over persoonlijke en narratieve identiteit

Jos de Mul

I Introductie

Het verhaal heeft de afgelopen decennia een opvallende opmars gemaakt in de mens- en cultuurwetenschappen. Niet alleen de wetenschappen die zich traditioneel bezig houden met de bestudering van verhalen, zoals de literatuur- en filmwetenschap, of waarin het vertellen van verhalen een belangrijke plaats inneemt, zoals de geschiedeniswetenschap, maar ook disciplines als de culturele antropologie, de theologie, de psychologie, de rechtswetenschap en de economie hebben de aandacht gericht op de belangrijke rol die verhalen spelen in het leven van de mens en in zijn culturele scheppingen zoals de kunst, de religie en de wetenschap.^[1] “To raise the question of the nature of narrative”, zo vat Hayden White het belang van het verhaal voor de genoemde wetenschappen samen, “is to invite reflection on the very nature of culture and, possibly, even on the nature of humanity itself”.^[2] De narratieve wending in de mens- en cultuurwetenschappen is ook niet voorbijgegaan aan de filosofie. Zowel in de analytische als in de continentale tradities is het verhaal een prominent onderwerp van reflectie geworden. In de wijsgerige antropologie en de ‘philosophy of mind’ heeft dit bij auteurs als Ricoeur, MacIntyre en Dennett geleid tot de ontwikkeling van narratieve opvattingen van de persoonlijke identiteit. Volgens de narratieve identiteitstheorie is het verhaal niet alleen een vruchtbare metafoor om de persoonlijke identiteit te beschrijven, maar construeren mensen hun identiteit daadwerkelijk met behulp van (levens)verhalen.

In dit artikel zal ik Ricoeurs model van narratieve identiteit, zoals dat in het laatste deel van zijn trilogie *Temps et récit* (1985) en in *Soi-même comme un autre* (1990) is ontwikkeld, situeren in de geschiedenis van het debat over de persoonlijke identiteit dat sinds Descartes de filosofische gemoederen in beweging heeft gehouden. Mijn betoog vangt aan met een analyse van de verschillende connotaties van het begrip (persoonlijke) identiteit, en van de antinomie die de reflectie op de persoonlijke identiteit in de moderne wijsbegeerte kenmerkt (§2). Vervolgens bespreek ik Ricoeurs aan Heidegger ontleende oplossing van deze antinomie (§3) en het narratieve identiteitsmodel dat hij in samenhang daarmee heeft ontwikkeld (§4). In de laatste paragraaf ga ik nader in op enkele implicaties van dit model voor de notie van de persoonlijke identiteit, waarbij ik tevens enkele overeenkomsten en verschillen zal aanstippen tussen Ricoeurs model van narratieve identiteit en de narratieve interpretatie van de persoonlijke identiteit van MacIntyre en Dennett.

2 Menselijke identiteit

Het woord ‘identiteit’ heeft zijn etymologische wortels in het Latijnse begrip *identitas*, dat op zijn beurt is afgeleid van het begrip *idem*: hetzelfde. Wanneer in verband met de mens spreken van (persoonlijke) identiteit, dan is de gangbare betekenis volgens het woordenboek ‘eenheid van wezen’, ‘volkomen overeenstemming’ of ‘persoonsgelijkheid’.^[3] De woordenboekdefinitie maakt reeds duidelijk dat het begrip persoonlijke identiteit verschillende connotaties bezit. We kunnen deze verhelderen door om te beginnen een onderscheid te maken tussen een logisch, een psychologisch en een ontologisch gebruik van het begrip identiteit, waarbij we vervolgens ten

aanzien van ieder van deze gebruiksvormen nog verschillende betekenisaspecten en -nuances kunnen onderscheiden.

Als logisch begrip refereert het begrip 'identiteit' aan de numerieke eenheid. In feite hebben we hier te maken met een combinatie van twee logische principes. Een singuliere identiteit wordt gekenmerkt door reflexiviteit en de zogenaamde wet van Leibniz. Het principe van reflexiviteit stelt dat voor iedere x geldt: $x=x$; de wet van Leibniz luidt dat wanneer x en y identiek zijn ($x=y$), alles wat aan x kan worden toegeschreven ook voor y geldt.^[4] Toegepast op de mens duidt het begrip identiteit dan op de unieke relatie die ieder mens tot zichzelf heeft. Op grond van het logische principe van de identiteit geldt dat de mens gelijk is aan zichzelf en aan niemand anders. Als zodanig refereert het aan de (lichamelijke en psychische) uniciteit van een menselijk individu en staat het tegenover het begrip veelheid. Minder strikt opgevat wordt het begrip identiteit ook wel gebruikt om een extreme gelijkenis tussen twee zaken aan te duiden. Zo zeggen we bijvoorbeeld van eenige tweelingen dat ze identiek zijn. Het begrip identiteit staat hier niet tegenover veelheid (er is in dit geval immers geen sprake van numerieke eenheid, maar van twee individuen), maar tegenover verschil.

Als psychologisch begrip wordt identiteit vooral gebruikt om eenheid in verscheidenheid aan te duiden. In deze betekenis duidt identiteit op de samenhang van het leven (Zusammenhang des Lebens), de ruimtelijke (synchrone) en temporele (diachrone) samenhang in de belevingen en handelingen van een persoon.^[5] De lichamelijke en psychische ervaringen van een persoon op een bepaald moment vertonen een synchrone samenhang, aangezien de cognitieve, volitieve en affectieve voorstellingen zich niet alleen gelijktijdig voordoen, maar tevens op uiteenlopende wijzen met elkaar verbonden zijn. Wie op straat loopt en een bekende herkent, neemt deze persoon niet alleen waar, maar ervaart ook met die persoon verbonden herinneringen en gevoelens, en afhankelijk daarvan ook de wil om bijvoorbeeld een praatje te maken of de persoon in kwestie te ontlopen. Een dergelijke beleving is bovendien ingebed in een heel weefsel van vooronderstellingen en gedragsregels. Wanneer bepaalde samenhangen zich in het beleven en handelen regelmatig voordoen, dragen ze ook nog op een andere wijze bij aan persoonlijke identiteit: als meer of minder stabiele kenmerken van de persoonlijkheid. De temporele dimensie van de persoonlijke identiteit is gelegen in de continuïteit van het bewuste lichaam in de tijd. Het lichamelijke aspect van deze continuïteit komt erin tot uitdrukking dat we in de tijd min of meer hetzelfde (numeriek identieke) lichaam behouden, terwijl de psychische continuïteit tot uitdrukking komt in het voortduren in de tijd voorstellingen, herinneringen en verwachtingen, volities, verlangens, karaktertrekken etc. In de Angelsaksische traditie heeft deze temporele continuïteit, en meer in het bijzonder de rol van het geheugen daarin, in navolging van Locke veel aandacht gekregen. In *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) stelt Locke dat het geheugen bepalend is voor onze persoonlijke identiteit: "For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that, which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal identity, i.e. the sameness of rational being: and as far as consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person".^[6]

De ontologische dimensie van het vraagstuk van de persoonlijke identiteit komt aan de orde wanneer we ons afvragen aan wie zich de zojuist besproken ruimtelijke en temporele continuïteit voordoet. Het antwoord lijkt simpel: aan onszelf. Hoewel ook anderen een identiteit aan ons kunnen toeschrijven, zijn wij het toch in de eerste plaats zelf die de genoemde ruimtelijke en temporele continuïteit en daarmee onze identiteit beleven. Menselijke identiteit lijkt dus bij uitstek een persoonlijke karakter te

bezitten. De pogingen de aard van deze persoonlijke identiteit nader te bepalen hebben echter geleid tot heftige discussies onder filosofen. Voor wat betreft de moderne wijsbegeerte heeft Descartes de toon gezet door dit ik of zelf waartoe op te vatten als een denkende substantie, dat wil zeggen een ding met (zelf)bewustzijn.^[7] Hoewel dit bewustzijn feitelijk verbonden is met het lichaam en als zodanig deel uitmaakt van de wereld, is het daarvan volgens Descartes wezenlijk onafhankelijk. Descartes identificeert de denkende substantie met de onsterfelijke ziel. Dit abstracte, in de tijd aan zichzelf identiek blijvende subject krijgt in Descartes' filosofie een cruciale rol toebedeeld, als het onbetwifelbare fundament van ware en zekere kennis.

Deze opvatting van het subject heeft een belangrijke invloed uitgeoefend op de moderne wijsbegeerte tot op heden, in het bijzonder op de bewustzijnsfilosofische traditie waarvan Kant, Fichte, Hegel en Husserl de invloedrijkste vertegenwoordigers zijn. Weliswaar wordt het subject door Kant niet langer mundaan gedacht, maar opgevat als de transcendentale mogelijkheidsvoorwaarde van de kennis, maar als zodanig bestaat het subject ook bij hem ononderbroken en onveranderlijk in de tijd. Bij Fichte raakt het subject nog verder van de concrete, empirische mens verwijderd en wordt het in de gedaante van een absoluut gedacht Ik verheven tot de grondslag van de gehele werkelijkheid. Dit supersubject krijgt in de Hegeliaanse 'Odyssee van de Geest' weliswaar een geschiedenis, maar omdat de Geest zijn eigen historische ontwikkeling meedenkt in zijn zelfbegrip, transcendeert hij tegelijkertijd deze geschiedenis en behoudt hij als zodanig een bovenhistorische identiteit. Husserl neemt, na de ineenstorting van het speculatieve idealisme in de tweede helft van de negentiende eeuw, de erfenis van Descartes en Kant weer op. Maar ook bij hem behoudt het transcendentale bewustzijn uiteindelijk zijn tijdloze identiteit en fungeert het als zodanig als een ultiem fundament.

Hoewel de invloed van Descartes moeilijk te overschatten valt, heeft zijn visie op de menselijke identiteit echter ook van meet af aan scherpe kritiek uitgelokt. Vanuit een empiristisch-materialistisch perspectief is ten minste vanaf Hobbes telkenmale tegen Descartes ingebracht dat denken en bewustzijn zonder lichaam onmogelijk zijn. Ook Kant, die zoals hierboven werd opgemerkt, opgevat kan worden als een erfgenaam van Descartes, wijst op grond van deze overweging Descartes' radicale dualisme van lichaam en geest af.^[8] Een ander probleem is dat de onbetwifelbare zekerheid van het cogito ergo sum uiteindelijk slechts een innerlijke zekerheid van het eigen bestaan oplevert en geen garantie biedt voor de zekerheid van de waarneming van objecten buiten het denkende subject of van de juistheid van redeneringen. Het is om die reden dat Descartes zich in de derde van de *Méditations métaphysiques* gedwongen ziet een goede God te poneren als garantie dat het subject niet door zijn zintuigen of verstand bedrogen wordt. Daarmee wordt echter afbreuk gedaan aan de funderende status van het bewuste subject. Dit heeft in de filosofie na Descartes tot twee tegengestelde reacties geleid. Waar Fichte en Hegel poogden de funderende rol van het subject te redden door het bewuste subject te transformeren tot de zichzelf grondende grond van de totale werkelijkheid, daar zagen denkers als Spinoza in het gesignaleerde probleem veeleer aanleiding de funderende rol van het subject te relativeren.^[9]

Radicaler is de kritiek die zich niet alleen richt op de funderende rol van het subject, maar die de identiteit van het bewuste subject als zodanig ter discussie stelt. Daarbij komen zowel de ruimtelijke als de temporele continuïteit van het bewustzijn onder vuur te liggen. Voor wat de kritiek op de ruimtelijke continuïteit betreft is het vooral Freud geweest, die, voortbouwend op de in het idealisme tot ontwikkeling gekomen notie van het onbewuste, de 'eenheid van wezen' van het bewustzijn heeft

ondergraven.^[10] Volgens Freud wordt de menselijke geest gekenmerkt door een fundamentele niet-identiteit van het bewustzijn en het onbewuste.^[11] De temporele continuïteit is ten minste vanaf Dilthey onderwerp van kritiek geweest. Dilthey deelt met Hegel de idee dat het (transcendentale) subject zich in de loop van de geschiedenis transformeert, maar door zijn historicistische afwijzing van de metafysische aspiraties van het Duits Idealisme is voor hem het door hem als eindig en door zijn geschiedenis gestempelde subject niet langer in staat zijn gehele geschiedenis in zich op te nemen. Deze ervaring van historische discontinuïteit verdiept zich verder in de twintigste eeuw, bijvoorbeeld in Foucaults archeologische geschriften.^[12]

In de op Locke en Hume voortbouwende empiristische traditie richt de kritiek zich vooral op de temporele continuïteit van het bewustzijn van de individuele mens, waarbij het bestaan van een permanente en onveranderlijke substantieel zelf wordt ontkend. Zo stelt Hume dat het bewustzijn niets meer is dan een voortdurende stroom van waarnemingen en ideeën. Achter deze stroom bevindt zich niets: "I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe anything but the perception [...] The identity which we ascribe to the mind of man is only a fictitious one".^[13] De persoonlijke identiteit is uitsluitend gelegen in de psychologische continuïteit zoals Locke die voor Hume had beschreven.^[14] Ook in de hedendaagse Angelsaksische wijsbegeerte wordt deze sceptische positie verdedigd, bijvoorbeeld door Parfit in *Reasons and Persons*.^[15] In aansluiting bij Locke en Hume verdedigt Parfit de stelling dat er slechts een psychologische continuïteit bestaat. En zelfs deze psychologische continuïteit is niet volledig, maar kent onderbrekingen (slaap) en lacunes (vergeten). Ook de ontwikkeling van het lichaam kent een grote mate van discontinuïteit: het maakt tussen geboorte en dood niet alleen een hele ontwikkeling door van bevruchte eicel tot lijk, maar bovendien worden vrijwel alle levenscellen voortdurend vernieuwd. Strikt genomen kent het lichaam in de loop van de tijd geen numerieke identiteit en evenmin in de verschillende fasen van zijn ontwikkeling een extreme gelijkens.

Niet minder radicaal in zijn kritiek op de notie van het subject dan Hume en zijn navolgers is Nietzsche en de in zijn voetsporen tredende (post)structuralisten en differentiedenkers geweest, die eveneens stellen dat het subject niet meer is dan een – door de taal gecreëerde - illusie: "‘Es ist alles subjektiv’ sagt ihr: aber schon das ist Auslegung, das ‘Subject’ ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes.- Ist es zuletzt nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon das ist Dichtung, Hypothese".^[16]

3 Van het zelfde naar het zelf

Wanneer Ricoeur in *Temps et récit III: Le temps raconté* refereert aan het hierboven geschetste debat over de persoonlijke identiteit, dan constateert hij dat dit het karakter heeft van een "antinomie sans solution: ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité des ses états, ou bien l'ont tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions".^[17] Zoals steeds wanneer er sprake is van een antinomie is er voor beide tegengestelde thesen iets te zeggen, maar beperkt zich hun waarheid in beide gevallen tot een specifiek aspect van de problematiek. Descartes heeft met recht gewezen op de unieke toegang die het bewustzijn ons biedt tot onze eigen identiteit, maar zijn aanname dat het bewustzijn een los van de wereld staand en in de tijd aan zichzelf gelijkblijvende substantie is, is door zijn critici op een overtuigende wijze weerlegd. De sceptisch-

empiristische traditie wijst met recht op de instabiliteit en veranderlijkheid van de bewustzijnsstroom, maar de uiteindelijke conclusie dat het zelf een illusie is, is volgens Ricoeur even onhoudbaar. Wanneer hij in *Soi-même comme un autre* Humes hiervoor geciteerde observatie dat “I can never catch myself at any time without a perception, and can never observe anything but the perception” bespreekt, dan merkt hij er met recht op dat er hier blijkbaar toch iemand aan het woord is, die zichzelf niet terugvindt in de stroom van waarnemingen.^[18] En aan Parfit, die in het kader van zijn ethische vraagstelling in *Reasons and Persons* claimt dat persoonlijke identiteit er niet toe doet, legt Ricoeur de vraag voor voor wie dat er dan wel niet toe doet.^[19] Zowel Hume als Parfit vooronderstellen in hun oordeel datgene waarvan zij het bestaan ontkennen.

Die drogreden komt voort uit het feit dat in hun beschouwingen over de persoonlijke identiteit het onderscheid tussen de psychologische en de ontologische dimensie van de menselijke identiteit veronachtzamen. Ze laten in hun ‘ontologische indifferentie’ na te onderscheiden tussen identiteit, opgevat als een permanentie in tijd (een notie die het resultaat is van het enten van het logische begrip identiteit op de diachrone dimensie van de beleving) en identiteit als zelfheid, de persoonlijke, reflexieve betrokkenheid op de beleving. Omdat Hume en Parfit dit onderscheid tussen hetzelfde (*même*) en het zelf (*Soi-même*)^[20] veronachtzamen, menen zij ten onrechte het zelf in onpersoonlijke termen, dat wil zeggen vanuit het perspectief van een derde persoon, te kunnen beschrijven. Omdat zij het zelf in navolging van Descartes identificeren met een in de tijd gelijkblijvend substraat dat onafhankelijk van de stroom van wisselende bewustzijnsinhouden bestaat, kunnen zij op basis van hun gerechtvaardigde kritiek op de aanname van een dergelijke substantie niet anders dan tot de zichzelf tegensprekende conclusie komen dat het zelf een illusie is. Een vergelijkbaar probleem zien we bij Dennett, een andere prominente humeaan en criticus van Descartes, die de geest opvat als een verzameling tegenstrijdige krachten zonder een meester-zelf, maar daarbij voorbijgaat aan het zelf dat deze krachten ervaart en zich er op een bepaalde wijze toe verhoudt.^[21]

Het zelf mag niet verward worden met het substantiële ego van Descartes. Weliswaar deelt het daarmee het eerste-persoonsperspectief op het eigen bestaan, maar in een aantal andere opzichten zijn er fundamentele verschillen. Ik wil deze verhelderen aan de hand van Heideggers analyse van het Dasein in *Sein und Zeit*, waarnaar Ricoeur in zijn analyse enkele malen terloops verwijst.^[22] Evenals Descartes onderstreept ook Heidegger de persoonlijke relatie die we onderhouden met ons eigen bestaan. “Dasein is Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines”.^[23] Heidegger zet in zijn Daseinsanalytik omstandig uiteen dat het Dasein een zijnde is dat van een fundamenteel andere orde is dan voorhanden-zijnde dingen, of het nu fysische verschijnselen als stenen en lichamen of psychische verschijnselen als bewustzijnsinhouden betreft. Dasein is geen ding of substantie, maar existentie. Als existentie onderscheidt het Dasein zich ook van het cartesiaanse ego doordat het een temporeel karakter bezit, niet alleen in de zin dat het (zoals voorhanden-zijnde dingen) in de tijd is, maar ook en vooral eerst omdat het een tijdelijk (zeitlich) karakter heeft. Het Dasein is een geworpen ontwerp, dat wil zeggen: het is in het heden voortdurend gericht op zijn toekomstige mogelijkheden en blijft daarbij steeds aangewezen op de in het verleden gerealiseerde mogelijkheden.^[24] Het Dasein onderscheidt zich bovendien van het cartesiaanse ego doordat het niet geïsoleerd tegenover de wereld en de anderen staat, maar op een fundamentele wijze in-der-Welt-sein en daarmee ook Mitsein is.^[25] Waar de identiteit van het cartesiaanse ego erin bestaat dat het niet de

ander is, daar maakt de ander (in de gestalte van das Man) op fundamentele wijze deel uit van het zelf.

Wat nu volgens Ricoeur bijgedragen heeft aan de overdracht van het (psycho)logische identiteitsbegrip (même) op het zelf (soi-même) en daarmee aan de conceptuele verwarring, is dat ook het zelf een zekere permanentie in de tijd bezit. Op dit punt is er een zekere overlap van deze twee dimensies van de persoonlijke identiteit. Zo merkt bijvoorbeeld Heidegger ten aanzien van het wie van het Dasein op: “Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht”.^[26] Deze Selbst-Standigkeit^[27] is echter van een andere aard dan die van een substantie die hetzelfde blijft in de tijd. De zelf-standigheid is gelegen in het aangewezen zijn van het zelf op de in het verleden gerealiseerde mogelijkheden en het vooruitlopen op toekomstige mogelijkheden. Ricoeur verheldert deze zelf-standigheid aan de hand van illocutionaire taalhandelingen als het doen van een belofte.^[28] Het gestand doen van een belofte gestand is iets anders dan hetzelfde blijven in de tijd; het is het resultaat van een inspanning die we ons getroosten, ongeacht of een mogelijke wisseling van stemming of opvatting.^[29] Zelf-standigheid duidt met andere woorden op een bestendigheid die het resultaat is van het realiseren van een mogelijkheid.

De verwarring rondom de notie van de persoonlijke identiteit wordt nog vergroot door de omstandigheid dat wij de neiging bezitten ons af te sluiten van onze toekomstige mogelijkheden en ons te identificeren met onze in het verleden gerealiseerde mogelijkheden. Wat eerst louter mogelijkheid was, krijgt de gestalte van een geheel van gewoonten en karaktertrekken. Ze vormen een ‘tweede natuur’ en dragen zo bij aan die onze psychologische identiteit. Dat wat hetzelfde blijft, maakt ons voor anderen en voor onszelf identificeerbaar. In dit geval lijkt er niet zozeer sprake te zijn van een overlap, maar eerder van een transformatie van het zelf in het hetzelfde, zoals we omgekeerd – zij meer sporadisch - ook situaties kennen waarin we weer ‘loskomen’ van ingesleten gedragspatronen of – al of niet met psychotherapeutische hulp – doelbewust proberen een traumatische herinnering, een neurotisch trekje of een nare gewoonte te overwinnen.

4 Narratieve identiteit: het verhaal als metafoor en medium

Het in het voorafgaande geschetste beeld van de menselijke identiteit is nog tamelijk abstract. Het belang van Ricoeurs bijdrage aan de studie van de menselijke identiteit is gelegen in zijn analyse van de rol die het verhaal in de ervaring en constructie van deze identiteit speelt. Voor Ricoeur is het verhaal niet alleen een geschikte metafoor voor de menselijke identiteit, maar is het tevens – en in de eerste plaats – het medium met behulp waarvan we onze identiteit construeren. Ricoeur gaat er – anders dan de bewustzijnsfilosofische traditie die meende in de introspectieve een adequate toegang tot het zelf te bezitten – vanuit dat wij onszelf niet op onmiddellijke wijze kennen, maar bij de beantwoording van de vraag wie steeds aangewezen zijn op de omweg van het verhaal: “Répondre à la question ‘Qui?’ [...] c’est raconter l’histoire d’une vie”.^[30] In de verhalen die wij over ons leven aan onszelf en aan anderen vertellen articuleren we ons zelf en het is zelfs eerst in onze identificatie met deze verhalen dat onze identiteit tot stand komt. Er is hierbij volgens Ricoeur sprake van een drievoudige mimesis.^[31]

Dat de samenhang van het leven tot verhaal kan worden, is te danken aan het feit dat deze samenhang zelf reeds een narratieve prefiguratie kent. Deze is gelegen in onze praktische kennis (knowing how) die we bezitten met betrekking tot het domein van het beleven en het handelen. Ricoeur duidt dit geheel van praktische kennis

omtrent de samenhang van het leven aan als mimesis₁. Het gaat daarbij in de eerste plaats om (vaak impliciete) kennis van de intenties, doelen, motieven, gevolgen en omstandigheden die inherent zijn aan de beleving en het handelen. Tot deze sfeer behoort ook het vermogen de symbolische aard van handelingen en hun rol in culturele instituties te verstaan. En ten slotte kunnen we daartoe ook het inzicht in het temporele karakter van het menselijk handelen rekenen. Deze pre-narratieve samenhang maakt niet alleen dat we onze belevingen en handelingen in verhalen kunnen uitdrukken, maar zet ons daar ook voortdurend toe aan. Ons leven, zo vat Ricoeur het samen, is een niet aflatende “Quest of Narrative”.^[32]

Deze uitdrukking van de samenhang van ons leven in verhalen duidt Ricoeur aan als mimesis₂. Leidraad bij zijn uiteenzetting van deze narratieve configuratie is de analyse die Aristoteles in de Poetica geeft van de tragedie. Centraal in Aristoteles' uiteenzetting staat de plot (mythos^[33]), de uitbeelding van een samenhangend en gemotiveerd handelingsverloop. De plot kan volgens Ricoeur worden begrepen als een ‘synthese van het heterogene’^[34]. De plot brengt de ongelijksoortige elementen waaruit het is opgebouwd – zoals personen die handelen en lijden, onbedoelde omstandigheden en (noodlottig) toeval - tot een eenheid. Daarmee wordt het verhaal tot een compleet geheel.^[35] Aan dit complete geheel kunnen we, net als in de beleving die er aan ten grondslag ligt, zowel een ruimtelijke dimensie als een temporele dimensie onderscheiden. In ruimtelijke zin bestaat de synthese erin dat deze disparate elementen door het verhaal met elkaar in verband worden gebracht rondom de handelende en lijdende personages.^[36] Het is in deze zin dat het verhaal een geheel kan worden genoemd. De temporele dimensie van de samenhang komt erin tot uitdrukking dat het verhaal geen louter opsomming is, maar de gebeurtenissen en incidenten in temporele relaties (zoals oorzaak en gevolg, intentie en resultaat, verlangen en vervulling, overtreding en straf) met elkaar verbindt. De tijd van het verhaal is niet de tijd die voorbijgaat en ons uit de handen glipt, maar de tijd die voortduurt en blijft.^[37] Het verhaal bewaart het verleden en anticipeert de toekomst. Het heeft bovendien een begin, een midden en een einde.^[38] In die zin is het compleet: het kent een betekenisvolle afsluiting (closure). De door het verhaal bewerkstelligde betekenisvolle configuratie in ruimte en tijd van de voorheen heterogene elementen duidt Ricoeur aan met het begrip concordantie. De door de plot geschapen concordantie is echter geen statische toestand, maar wordt voortdurend bedreigd en doorbroken door discordanties, zoals noodlottige omslagen die de eenheid en de betekenisvolle afsluiting van het verhaal bedreigen.^[39] Een verhaal is een handeling waar telkens iets tussen komt.^[40] In zekere zin bestaat het verhaal dankzij deze voortdurende verstoring. Maar de ‘terugkeer van het heterogene’ bedreigt tegelijkertijd de identiteit van het verhaal tot het einde toe.^[41] Het verhaal is een dynamisch geheel, een voortdurende “concurrency entre une exigence de concordance et l'admission de discordances, jusqu'à la clôture du récit, mettent en péril cette identité”.^[42] Ricoeur duidt deze dialectiek aan als een discordante concordantie.

De derde stap in de constructie van de narratieve identiteit, door Ricoeur aangeduid als mimesis₃, behelst de reflexieve toepassing van de narratieve configuratie op het zelf. Met een aan Gadamer ontleend begrip duidt Ricoeur deze narratieve reconfiguratie aan als een versmelting van de horizons van de lezer en het verhaal. Met behulp van de verhalen geven we vorm aan de grotendeels impliciete samenhang van ons leven. Met behulp van verhalen bedwingen we de heterogeniteit in ons bestaan en geven het een zekere eenheid en afsluiting. De eenheid van het verhaal is nauw verbonden met die van de karakters. Die er in optreden. Het karakter wordt in

samenhang met de plot geconstrueerd. Een verhaal vertellen betekent vertellen wie wat doet en waarom. De loop van het verhaal geeft uitdrukking aan de ontwikkeling van de erin optredende karakters. We kunnen zelfs stellen dat het karakter zelf een plot is.^[43] Het kent net als het verhaal de interne dialectiek van discordantie en concordantie. In het karakter krijgen contingente gebeurtenissen een narratieve noodzakelijkheid, wordt het toeval (hasard) tot lotsbestemming (destin).^[44] Maar net als bij het verhaal is de stabiliteit van het karakter uiterst wankel in de zin dat deze voortdurend wordt geconfronteerd met de terugkeer van het heterogene, die de concordantie van het karakter bedreigt. De grote liefde, een persoonlijke vete, een politieke of levensbeschouwelijke bekering of crisis, ingrijpende maatschappelijke gebeurtenissen, verslaving, ziekte en dood; het zijn stuk voor stuk gebeurtenissen die het levensverhaal een onverwachte wending geven en de stabiliteit van het karakter uitdagen, ondermijnen en in laatste instantie vernietigen.

5 Het virtuele zelf

Het narratieve model van de persoonlijke identiteit stelt ons in staat een beter begrip te krijgen van de dialectiek die enerzijds binnen onze identiteit bestaat tussen hetzelfde en het zelf en anderzijds tussen het zelf en de ander. Bovendien werpt dit model licht op het virtuele karakter van onze identiteit.

De dialectiek tussen hetzelfde en het zelf is volgens Ricoeur geen andere dan die tussen de concordantie en discordantie in het verhaal.^[45] De ene pool van deze dialectiek wordt gevormd door de situatie waarin het geheel van de door de persoon verworven disposities gedurende het gehele (levens)verhaal hetzelfde blijft. Zoals in het geval van het sprookje met zijn flat characters overlappen hetzelfde en de standigheid van het zelf elkaar hier geheel. De andere pool van de dialectiek wordt gevormd door het (levens)verhaal waarin de stabiliteit van het karakter volledig desintegreert in de confrontatie met het heterogene. We worden hier - om een uitdrukking van „ifek te gebruiken – geconfronteerd met “een subject beroofd van zijn subjectiviteit”.^[46] Ricoeur noemt Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* als voorbeeld van een (levens)verhaal waarin het zelf zijn karakter geheel verliest en als gevolg daarvan niet langer kan worden geïdentificeerd. Het zelf is hier virtueel geworden: een logische ruimte van zuivere mogelijkheid.^[47] Het verlies aan karakter van de hoofdpersoon correspondeert met een crisis van de closure van het verhaal, en in zekere zin met een crisis van het verhaal als zodanig. Musils ‘roman’ heeft vaak meer weg van een serie overlappende essays dan van een verhaal met een plot.^[48] De twee genoemde polen van vormen limietervaringen. Onze persoonlijke identiteit oscilleert tussen deze beide polen en zal zich daarom meestal ergens tussen deze uitersten bevinden.

De dialectiek tussen het hetzelfde en het zelf komt eveneens tot uitdrukking in het gegeven dat het verhaal niet alleen vorm geeft aan de identiteit in de zin dat het een (meer of minder) stabiel karakter verhaal in het leven roept, maar daardoor tevens het zelf, dat wil zeggen de beleving van de narratieve samenhang op een bepaalde wijze articuleert. Net zoals in het geval van de perspectivistische afbeelding en de tonale compositie maakt de narratieve samenhang het zelf tot het temporeel-ruimtelijke centrum van de beleefde samenhang.^[49] Hoewel de plot (van het verhaal en van het karakter) niet samenvalt met het zelf van de beleving, situeert de plot de beleving van het zelf door de voor het verhaal kenmerkende herinnering en anticipatie in een uniek hier en nu.

Het zelf wordt niet alleen gekenmerkt door de zojuist uiteengezette dialectiek tussen het zelfde en het zelf, maar is tegelijkertijd verstrengeld in de dialectiek tussen

het zelf en de ander.^[50] Verwijzend naar Heideggers Daseinsanalytik merkte ik in het voorafgaande op dat de ander niet tegenover het zelf staat (zoals in het geval van hetzelfde) maar in de anonieme gestalte van das Man constitutief is voor het zelf. Deze abstracte analyse verkrijgt in de notie van narratieve identiteit een meer concrete uitwerking en daarmee ook een zekere correctie. De ander is geen anonieme, enkelvoudige instantie, maar is meervoudig en in verschillende rollen aanwezig in de verhalen waarmee we ons identificeren. In de eerste plaats identificeren we ons met de ander zoals deze optreedt in de verhalen die in de (sub)cultuur waarin men leeft de ronde doen. We imiteren, vaak zonder het te beseffen, het gedrag en de taal van anderen en nemen hun opvattingen en verwachtingen over.^[51] In de tweede plaats is de ander constitutief voor het zelf omdat anderen steeds ook deel uitmaken van de verhalen die wijzelf over ons leven vertellen of schrijven en daarbij mede onze identiteit bepalen. Zo kan de tragische liefde van Goethe's Werther niet worden losgezien worden van Lotte en het is mede door haar afwijzing dat Werther zijn identiteit van wanhopige minnaar verkrijgt.^[52] In de derde plaats figureren wij op onze beurt ook voortdurend in de verhalen van anderen. Ook Lotte heeft zo haar verhaal. Al deze vormen die de dialectiek tussen zelf en ander kan aannemen maken dat onze identiteit voortdurend verstrikt is in de verhalen van anderen.^[53] Daardoor heeft onze narratieve identiteit het karakter van een weefsel van verhalen: "Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées".^[54]

In tegenstelling tot MacIntyre, die zich in zijn analyse van de rol die verhalen spelen in ons leven vooral richt op de verhalen die mensen zichzelf en anderen in het alledaagse leven vertellen, legt Ricoeur een grote nadruk op fictieve verhalen.^[55] De reden daarvoor is dat dergelijke verhalen niet alleen, zoals alle op schrift gestelde verhalen, de in het alledaagse leven vaak impliciete en onafgesloten samenhang van het leven expliciteren, articuleren en een closure verschaffen, maar deze bovendien onderwerpen aan "variations imaginatives sans nombre"^[56] Waar we in het alledaagse leven de neiging hebben ons te identificeren met onze gerealiseerde mogelijkheden, daar stelt het laboratorium van de verbeelding ons in staat het gehele veld te verkennen dat wordt ontsloten door de dialectieken tussen het zelfde en het zelf en het zelf en de ander.^[57] De identificatie met de literaire karakters stelt ons in staat de fixatie op ons "reëel existierende karakter" te doorbreken en nieuwe levensmogelijkheden te exploreren en mogelijk te realiseren.

Tegen het narratieve model wordt wel ingebracht dat het de verschillen die er bestaan tussen het leven en het verhaal over het hoofd ziet. Mink, die in dit verband zowel door MacIntyre als Ricoeur wordt aangehaald, heeft dat verschil op pregnante wijze geformuleerd: "Stories are not lived but told".^[58] Op basis van de gebeurtenissen in ons leven laten zich bovendien vele plots en dus verschillende verhalen construeren. Daar komt nog bij dat we weliswaar een belangrijk karakter zijn in ons eigen leven en ten dele ook de narrator ervan, maar nooit en te nimmer de enige auteur. Ten slotte kent ons leven voor onszelf geen closure: onze geboorte en vroege jeugd onttrekken zich grotendeels aan onze herinnering en onze dood is vooral een incident in het leven van anderen, waarvan de betekenis voor ons leven ons vooral ontgaat.^[59] Dat mag allemaal zo zijn, de zin van de omweg van het verhaal is volgens Ricoeur nu precies gelegen in de genoemde verschillen. Juist omdat het leven geen verhaal is en ons leven en zelf ongearticuleerd, polyinterpretabel en zonder closure zijn, hebben we de concordantie van verhalen nodig om de bedreigende heterogeniteit te bedwingen.

Dit onderstreept nog eens dat de narratieve identiteit geen louter afbeelding is van een vooraf gegeven, prelinguïstische identiteit, maar een constructie. Het gaat hier, om met Dilthey te spreken, om een "Explikation, die zugleich Schaffen ist".^[60] De

identiteit is geen substantie dat onder ons levensverhaal ligt, maar de configuratie van dit levensverhaal zelf. In die zin hebben we geen levensverhaal, maar zijn we letterlijk dit verhaal. Als schepping van de verbeelding zouden we de narratieve identiteit een literaire fictie kunnen noemen. Deze fictie mogen we echter niet verwisselen met de fictie waarover Hume en Parfit spreken. Waar de pointe van hun verhaal is dat het zelf, omdat het slechts een fictie is, er niets toe doet, doet de literaire fictie in Ricoeurs verhaal er juist alles toe. Het is immers een constitutieve fictie, die ons gearticuleerde zelf in het leven roept. Het is verhelderend Ricoeurs notie van narratieve identiteit te vergelijken met de notie van het zelf als narratief zwaartepunt die Dennett in de voetsporen van Hume heeft voorgesteld. In 'The Self as a Center of Narrative Gravity' noemt Dennett het zelf "a theorist's fiction" vergelijkbaar met het begrip zwaartepunt in de fysica.^[61] Net zoals in het geval van dit fysische begrip refereert het begrip 'zelf' niet aan een of andere substantie in de werkelijkheid. Op dit punt stemmen Ricoeur en Dennett overeen. Het cruciale punt van verschil is echter dat het 'zelf' anders dan het begrip zwaartepunt niet zozeer een theoretische fictie is, maar de fictie die we zijn. Voor Dennett is 'identiteit' net als 'zwaartepunt' een theoretische fictie omdat het een abstractum is dat ons in staat stelt bepaalde verschijnselen van buitenaf te beschrijven. Wanneer we onze narratieve identiteit een literaire fictie noemen, dan is dat omdat het begrip niet verwijst naar een voor het verhaal gelegen identiteit, maar naar een product van onze verbeelding. Deze fictie is echter geen theoretisch abstractum dat we primair aan anderen toeschrijven om hun handelen te kunnen begrijpen (zoals we een zwaartepunt aan een object toeschrijven om het gedrag ervan te kunnen verklaren), maar een concrete, betekenisvolle samenhang die door ons wordt beleefd en geleefd.^[62] We zouden onze narratieve identiteit ook om die reden een virtuele entiteit kunnen noemen. Het is een fictieve gestalte, die desalniettemin reële effecten veroorzaakt.^[63]

^[1] Zie voor een overzicht van deze ontwikkeling F. Ankersmit, M.C. Doeser en A.K. Varga (red.). (1990). *Op verhaal komen. Over narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen*. Kampen: Kok Agora.

^[2] H. White, (1980). *The Value of narrativity in the representation of reality*. In W. J. T. Mitchell (Ed.), *On Narrative*. Chicago: University of Chicago Press, 1.

^[3] Vgl. G. Geerts en H. Heestermans. (1989). *Van Dale. Groot woordenboek der Nederlandse taal*. (11 ed.). Utrecht/Antwerpen: Van Dale Lexicografie, 1155.

^[4] In de notatie van Frege: $a = b \square_{Df.} \square F (F(a) \square \square F(b))$.

^[5] Het begrip 'Zusammenhang des Lebens' is afkomstig van W. Dilthey (1914v.). *Gesammelte Schriften*. Stuttgart, Göttingen,: Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, I, 10; XIX 361. Zie voor een uitvoerige bespreking van Dilthey's analyse van de synchrone en diachrone samenhang van de beleving J. de Mul (1993), *De tragedie van de eindigheid. Diltheys hermeneutiek van het leven*. Kampen: Kok Agora, 292-312.

- [6] J. Locke (1975). *An essay concerning human understanding*. Ed. P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 335. Een helder overzicht van de door Locke geïnitieerde analytische benadering van de persoonlijke identiteit biedt: R. Marres (1991). *Persoonlijke identiteit na het verval van de ziel*. Muiderberg: Coutinho.
- [7] In de zesde van zijn *Méditations métaphysiques* (1641) schrijft hij: “je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l’essence ou la nature n’est que de penser”. R. Descartes (1963). *Œuvres philosophiques*. Editie F. Alquié. Paris: Garnier, 487-488.
- [8] I. Kant, (1968). *Kritik der reinen Vernunft, Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant. Werke in zwölf Bänden (Vol. Band III/IV)*. Frankfurt, B 426-7.
- [9] Vgl. P. Ricoeur, (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 15-22.
- [10] Het is niet zonder ironie dat deze kritiek werd voorbereid door de Duitse Idealisten, aangezien deze juist de funderende rol van het als wereldgrond ofwel Geest opgevatte subject trachtten te redden. De notie van het onbewuste werd door Fichte geïntroduceerd om te kunnen verklaren waarom het alledaagse bewustzijn de materiële werkelijkheid allerminst opvat als een product van de geest. Volgens Fichte komt dit omdat de natuur een onbewust voortbrengsel is van het absolute Ik. Om de ‘eenheid van wezen’ van de Geest te redden zagen Schelling en Hegel zich gedwongen het historische proces van zelfbewustwording van de Geest in het begrip van de Geest op te nemen (zie J. de Mul, ‘Inleiding’, in F.W.J. Schelling (1996). *Filosofie van de kunst*. Amsterdam/Meppel: Boom, 7-47). Wanneer Freud de notie van het onbewuste introduceert in zijn analyse van de menselijke psyche, dan houdt hij weliswaar vast aan het ideaal van de anamnese, de herintegratie van het onbewuste in het bewustzijn, maar niet langer aan de idealistische pretentie dat het Ik het onbewuste volledig in zich zou kunnen opnemen. Vgl. O. Marquard (1982). ‘Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts.’ In: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 83-106.
- [11] Zie J. de Mul (1995), *Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie*. Kampen: Kok Agora., 127v.
- [12] M. Foucault (1966). *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard; vgl. over de verwantschap tussen Dilthey en Foucault: J. de Mul, *De tragedie van de eindigheid*, a.w., 195-197.
- [13] D. Hume (1956). *A Treatise of Human Nature*. London: Everyman’s Library, 252, 259 De ‘eenheid van wezen’ wordt daarbij door Hume vergeleken met een ‘commonwealth’ waarin individuele burgers komen en gaan, maar de maatschappelijke relaties blijven bestaan (idem, 261). Meer recent is een vergelijkbaar standpunt verdedigd door Marvin Minsky (1985), *The Society of Mind*. New York: Simon and Schuster.
- [14] Zie noot 11.
- [15] D. Parfit (1984). *Reasons and persons*. Oxford: Clarendon Press.
- [16] F. Nietzsche, (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin: De Gruyter. Band 12, 315.
- [17] P. Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit III: La temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 355.
- [18] P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, a.w., 154 (vgl. noot 16 hierboven). Zie ook R. Marres, *Persoonlijke identiteit na het verval van de ziel*, a.w., 34.
- [19] Idem, 165.
- [20] Idem, 11-15. Ricoeur duidt dit onderscheid ook wel aan met termen *idem-identité* en *ipse-identité*.

- [21] Zie D. C. Dennett (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown. In Zizeks bespreking van dit boek treffen we een vergelijkbare kritiek aan. Hoewel de lacaniaan Zizek zich uitstekend kan vinden in Dennetts humeaanse opvatting van de geest als een verzameling tegenstrijdige krachten zonder meester-zelf, miskent Dennet volgens hem de reflexieve verhouding tot deze krachten. Zizek identificeert het subject van deze verhouding met het cartesiaanse ego, maar doet dit op een nogal tegendraadse wijze, aangezien hij het subject niet opvat als een substantie, maar als datgene wat in het denken onvermijdelijk ongedacht moet blijven: het onbewuste. Zie S. Zizek (1997). *Het subject en zijn onbehagen*. Amsterdam: Boom, 16-37.
- [22] P. Ricoeur, *La temps raconté*, a.w., 355; *Soi-même comme un autre*, a.w., 148-9.
- [23] M. Heidegger (¹⁵1979). *Sein und Zeit*. Tübingen, 114 (cursivering JdM).
- [24] Idem, 326.
- [25] Idem, resp. 52 e.v. en 114 e.v.
- [26] M. Heidegger (1979). *Sein und Zeit*, a.w., 114.
- [27] Idem, 303. Dat ook Ricoeur zelf niet geheel aan de conceptuele verwarring is ontkomen, blijkt uit het feit dat hij in *Le temps raconté* het woord *Selbst-Standigkeit* vertaald als 'constance de soi'. In *Soi-même comme un autre* (a.w., 149) kiest hij voor de meer geslaagde vertaling van Martineau in de Franse vertaling van *Sein und Zeit*: 'maintien de soi'.
- [28] P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, a.w., 148,
- [29] Alleen wanneer ik, bij wijze van voorbeeld, na het doen van de belofte in mijn stoel te blijven zitten zou worden getroffen door een dodelijke hartaanval, zou het gestand doen van mijn belofte toegeschreven kunnen worden aan mijn feitelijk gelijk-blijven in de tijd, als lijk.
- [30] P. Ricoeur, *Le temps raconté*, a.w., 355. Deze stelling betekent tevens een impliciete kritiek op Heidegger, aangezien deze veronderstelt dat het Dasein zichzelf op onmiddellijk kan vatten in zijn fenomenologisch-hermeneutische reflectie. Kevin J. Vanhoozer spreekt in dat verband van een 'narrative correction of the description of Dasein's temporality'. K. J. Vanhoozer (1991). *Philosophical antecedents to Ricoeur's Time and Narrative*. In D. Wood (Ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation* (pp. 34-54). London/New York: Routledge, 45. Op dit punt is Ricoeur nauwer verwant aan de latere Dilthey, naar wiens uitdrukking *Zusammenhang des Lebens* hij herhaaldelijk verwijst en die stelt dat het Verstehen van de samenhang van de Erlebnisse slechts mogelijk is via de omweg van de Ausdruck, en in het bijzonder van de artistieke uitdrukking. Vgl. J. de Mul, *De tragedie van de eindigheid*, a.w., 292-340. De omweg van het verhaal kan tevens begrepen worden als een impliciete kritiek op het monolithische karakter van Heideggers analyse van het Dasein en van de historische epochen. Talloos zijn immers de verhalen in de wereld en fenomenaal de verscheidenheid van genres. De overweldigende hoeveelheid aan mythen, legendes, fabels, sprookjes, novellen, geschiedenissen, tragedies, drama's, komedies, pantomime, verhalende schilderijen, films, strips, soaps, gemengde berichten en gesprekken weerspiegelt de "unermeßliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungsgeschichten" W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, a.w. XIX, 316.
- [31] P. Ricoeur, *Le temps raconté*, a.w. 357. Ricoeur grijpt hier terug op zijn uiteenzetting van deze 'triple mimésis' in het eerste deel van zijn trilogie: P. Ricoeur (1983). *Temps et récit*. Paris: Éditions de Seuil, 85-129.
- [32] Vgl. P. Ricoeur (1991). *Life in the Quest of Narrative*. In D. Wood (Ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation* (20-33). London: Routledge.
- [33] Om te onderstrepen dat hij vooral de poëtische activiteit van het construeren van een plot op het oog heeft en niet uitsluitend het resultaat daarvan, vertaalt Ricoeur het

begrip mythos niet met het voor de hand liggende intrige, maar met mise en intrige. P. Ricoeur, *Temps et récit*, a.w. 56-7. In de in noot 32 genoemde Engelstalige artikelen wordt dit begrip vertaald met *emplotment*. Omdat het Nederlands zich minder goed leent voor een dergelijke actieve vorm, zal ik hierna het woord *plot* gebruiken, waarbij de lezer gevraagd wordt het voorafgaande in gedachten te houden.

[34] *Soi-même comme un autre*, a.w., 169.

[35] P. Ricoeur, *Life in the Quest of Narrative*, a.w. 21. (Vgl. Aristoteles (1995). *Poëtica*. Amsterdam: Atheneum, 41). Ricoeur biedt hier een narratieve variant van Kants notie van het schematisme van de verbeelding in de *Kritik der reinen Vernunft*. Volgens Kant betreft de transcendente verbeeldingskracht de zintuiglijke waarneming en de begrippen van het verstand met elkaar op basis van de gedeelde temporele structuur van beiden. Bij Ricoeur zijn het *mimesis*₁ en *mimesis*₂ die deze temporele structuur delen, die het mogelijk maakt dat de *Zusammenhang des Lebens* zijn neerslag vindt in de literaire *plot*.

[36] *Soi-même comme un autre*, a.w. 168v.; *Life in the Quest of Narrative*, a.w. 21v.

[37] *Life in the Quest of Narrative*, a.w., 22.

[38] Vgl. Aristoteles, a.w., 41.

[39] Ricoeur werkt de notie van discordantie in *Temps et récit* uit aan de hand van de door Augustinus geanalyseerde ervaring van het onvermijdelijk uiteenvallen van de menselijke ervaring in de drie extases van de tijd: “La trouvaille inestimable de saint Augustin, en réduisant l’extension du temps à la distension de l’âme, est d’avoir lié cette distension à la faille qui ne cesse de s’insinuer au cœur du triple présent: entre le présent du futur, le présent du passé et le présent du présent. Ainsi voit-il la discordance naître et renaître de la concordance même des visées de l’attente, de l’attention et de la mémoire”. *Temps et récit*, a.w., 41. Hoewel Ricoeur het

[40] “Das Schicksalzufällige ist die Wirklichkeit unseres Lebens, weil wir Menschen stets ‘in Geschichten verstrickt’ sind (Wilhelm Schapp); denn - das hat vor allem Hermann Lübbe gezeigt - Handlungen werden dadurch zu Geschichten, daß ihnen etwas dazwischenkommt, passiert, widerfährt. Eine Geschichte ist eine Wahl, in die etwas Zufälliges - etwas Schicksalzufälliges - einbricht: darum kann man Geschichten nicht planen, sondern muß sie erzählen”, O. Marquard (1986). *Apologie des Zufälligen*. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam, 129.

[41] *Soi-même comme un autre*, a.w. 169.

[42] *Idem*, 168.

[43] *Soi-même comme un autre*, a.w., 168, 170.

[44] *Idem*, 175.

[45] “l’identité narrative, osciller entre deux limites, une limite inférieure, où la permanence dans le temps exprime la confusion de l’idem et de l’ipse, et une limite supérieure, où l’ipse pose la question de son identité sans le secours et l’appui de l’idem” [*Idem*, 176?].

[46] S. Zizek, *Het subject en zijn onbehagen*, a.w., 12. Zie noot 25.

[47] Zie: J. de Mul (1999). ‘Virtual Reality. The Interplay Between Technology, Ontology and Art’. In V. Likar & R. Riha (Eds.), *Aesthetics as Philosophy. Proceedings of the XIVth International Congress in Aesthetics*. Ljubljana 1998. Part I: Introductory and Invited Papers, 165-184. Ljubljana: University of Ljubljana.

[48] *Soi-même comme un autre*, a.w. 177. Het essayistische karakter komt o.a. tot uitdrukking in het feit dat Ulrich, de man zonder eigenschappen, zijn situatie uitvoerig reflecteert en becommentarieert: Wenn es aber Wirklichkeitssinn gibt, und niemand wird bezweifeln daß er seine Daseinsberechtigung hat, dann muß es auch etwas

geben, das man Möglichkeitssinn nennen kann". R. Musil (1978). *Der Mann ohne Eigenschaften* (I). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 16.

[49] Zie in verband met deze vormen van articulatie van het zelf J. de Mul, *Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie*, a.w., 74v. en 183v.

[50] *Soi-même comme un autre*, a.w., 13. In de laatste hoofdstukken van het boek, die gewijd zijn aan het ethische subject, treedt deze dialectiek tussen het zelf en de ander op de voorgrond.

[51] S. Ijsseling (1990). *Mimesis. Over schijn en zijn*. Baarn: Ambo, 26. Deze imitatie wordt in veel gevallen gemedieerd door het verhaal.

[52] Op een vergelijkbare wijze kunnen we ook zeggen dat de (vaak toevallige) omstandigheden mede bepalend zijn voor onze identiteit. De gelegenheid maakt niet alleen de dief, maar ook het slachtoffer, de verzetsheld en de lafaard.

[53] Zie: W. Schapp (1988). *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt am Main: Klostermann.

[54] *Le temps raconté*, a.w., 356.

[55] A. MacIntyre (1985). *After Virtue: a study in moral theory*. (2 ed.). London: Duckworth, 203-225. Ricoeur wijst zelf op dit onderscheid met Ricoeur in *Soi-même comme un autre*, a.w., 188.

[56] *Soi-même comme un autre*, a.w., 188.

[57] "Welnu, als de reden van de roman ligt in het voortdurend belichten van de 'wereld van het leven' en in het ons beschermen tegen de 'vergetenheid van het zijn', is het bestaan van de roman vandaag de dag niet noodzakelijker dan ooit? ... De roman die niet een tot nu toe onbekend deel van het bestaan ontdekt, is immoreel". M. Kundera (1987). *De kunst van de roman*. Amsterdam, resp. 20 en 11.

[58] L. O. Mink (1970). *History and Fiction as Modes of Comprehension*. *New Literary History*, 1(1), 541-58, 557.

[59] *Soi-même comme un autre*, a.w. 187v.

[60] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, a.w., VII, 231-2

[61] D. C. Dennett (1992). *The Self as a Center of Narrative Gravity*. In F. Kessel, P. Cole, & D. Johnson (Eds.), *Self and Consciousness* (pp. 275-288). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

[62] Omdat Dennett net als Hume en Parfit het persoonlijke karakter van de identiteit miskent, stelt hij ten onrechte dat er zoiets zou kunnen bestaan als een 'novel-writing machine' met een 'fictional self'. Het probleem ligt hierbij niet in de aanname van een machine die romans schrijft, en ook niet dat deze machine op basis van de vertelde verhalen een zekere identiteit (in de zin van een zich in de tijd ontwikkelende samenhang) zou kunnen bezitten, maar wel de verwisseling van deze identiteit met het zelf dat deze samenhang beleeft. Slechts de lezer van deze romans zou deze identiteit kunnen beleven.

[63] Zie: J. de Mul (1999). 'Virtual Reality. The Interplay Between Technology, Ontology and Art', a.w. Zizek formuleert een vergelijkbaar punt van kritiek op Dennett: "Het is [...] misleidend om te stellen dat de eenheid van het ik 'louter fictie' is, waarachter een enorm aantal inconsistente mentale processen schuilgaat, het punt is dat deze functie 'effecten in het reële' teweegbrengt, dat wil zeggen, dat het handelt als een noodzakelijke vooronderstelling tot een reeks van 'echte' handelingen". S. „ifek, *Het subject en zijn onbehagen*, a.w., 33.