

PETER KEMP

ETIK OG NARRATIVITET

På sporet af den implicitte etik i Ricoeurs værk om Tid og Fortælling.

Hvad er tiden? Dette er sikkert det mest radikale spørgsmål, som filosofferne gennem tiderne har givet sig i kast med. Siden Platon og frem til den filosofiske fænomenologi i vort århundrede har spørgsmålet om, hvad tiden er, vist sig stadig mere uundgåeligt og fundamentalt for vor forståelse af den menneskelige verden. Men man har længe vidst, at det er et ualmindelig vanskeligt spørgsmål, eftersom fortiden ikke er længere, fremtiden ikke er endnu og nutiden aldrig er den samme, og hvordan skal vi forstå noget, som ikke er? Augustins svar herpå i *Bekendelserne* er blevet berømt: "Hvad er tiden da? Hvis ingen spørger mig, ved jeg det. Men hvis nogen spørger mig og jeg forsøger at forklare det, ved jeg det virkelig ikke!". (1) Alligevel gjorde han sig de største anstrengelser for at besvare spørgsmålet. I vort århundrede er det nogle af de filosoffer, vi regner for de mest betydelige, der har taget spørgsmålet op og givet deres svar på det. Således har Bergson, Husserl og Heidegger med deres refleksioner over tiden øvet indflydelse på talrige andre filosoffer og på kulturlivet i det hele taget, især det europæiske.

Paul Ricoeurs seneste store værk om *Tid og Fortælling* (2) fra 1983-85 indgår i denne sammenhæng. Som bidrag til en bedre forståelse af tiden vil dette værk måske vise sig som den mest betydelige filosofiske begivenhed siden udgivelsen i 1927 af Martin Heideggers afhandling om *Væren og Tid*. Selvom Heidegger på fremragende måde udlagde den oplevede tids eksistentielle mening, har han ved at fortsætte tendensen siden Augustin til at betragte tiden som noget "indre" eller rent eksistentielt skærpet modsætningen mellem en fænomenologisk og

en naturvidenskabelig tidsopfattelse. Det har givet moderne videnskabsmænd anledning til at tro, at de har ret til at forkaste "filosoffernes tid" som noget rent "psykologisk" og følgelig illusorisk (jvf. allerede diskussionen mellem Bergson og Einstein i 1922 om forholdet mellem tiden som *durée* (varen) og tiden ifølge den generelle relativitetsteori). Omvendt har filosoffer som Heidegger i *Væren og tid* hævdet, at det "tidspunkt", vi aflæser på vore ure, er en sekundær, "vulgær" tid.

Denne strid vil Ricoeur bilægge. I tredje bind af *Tid og Fortælling* udvikler han et begreb om en "historisk tid", der kan bygge bro mellem den heideggerske idé om den "endelige" tid (som "væren-til-døden") på den ene side og astronomernes, fysikernes, biologernes og andre videnskabsmænds begreb om en kosmologisk tid på den anden side. Hele hans værk sigter i øvrigt på at påvise, at denne "tredje tid" kun kan tænkes, fordi den er fortalt som historie. Det er i øvrigt en tid, der er formet ved en krydsning af faktisk historie og fiktion, dvs. af historisk erindring og produktiv fantasi.

Dette er hans enkle og geniale bidrag til at overvinde den mest ulykkelige konflikt i vor kultur, der på een og samme tid vil være videnskabelig og humanistisk, men som - med C. P. Snow's ord i et berømt essay fra 1959 - er blevet spaltet i to kulturer, der ikke forstår hinanden. Ricoeur giver os et nyt grundlag for et bedre kulturelt fællesskab, et teoretisk ståsted, hvorfra vi kan forbinde så forskellige aktiviteter som humaniora og naturvidenskab, teknologi og etik samt de to områder, han selv har koncentreret sig om: historieskrivning og litterær kritik. Det er hans hjælp til denne brobygning, der frem for alt gør hans refleksioner over tiden så fremragende.

Hensigten med dette essay er imidlertid ikke blot at analysere de mest betydningsfulde ideer i *Tid og Fortælling*. Det er at gå et skridt videre og bruge analyserne til skitsere et svar på et problem, der ikke er eksplicit formuleret i Ricoeurs egen tekst, nemlig problemet om den etiske dimension i den narrative (fortalte) tid eller - med andre ord - problemet om forholdet mellem etik og narrativitet i den tid, der fortælles. Afklaringen af dette problem vil være et nutidigt svar på det gamle filosofiske spørgsmål om etikkens grundlag. Overtagelsen af spaltningen i vores kultur behøver lige så meget en afklaring af dette spørgsmål som en fornyet indsigt i tidens væsen. Som vi skal se hænger disse to ting nært sammen.

Først vil jeg vise, hvordan Ricoeurs forsøg på at forstå tiden ud fra dens "narrative figurering" (dvs. dens formning i fortællinger) rejser spørgsmålet om denne figurerings etiske dimension (kapitel I), og jeg vil præcisere, hvad vi i denne sammenhæng skal forstå ved etik (kapitel II). Derefter vil jeg analysere etikkens rolle både for fortællingens forud-forståelse

(kapitel III) og for dens virkning i tilhører eller læser (kapitel IV). Endelig vil jeg prøve at klargøre, hvordan etikken som anskuelse af det gode liv ikke blot - ligesom fortællingen - er principielt nødvendig for løsningen af bestemte aporier (gåder), som tidsproblemet rejser (kapitel V), men selv får form af fortællingen (kapitel VI). Til sidst vil jeg undersøge, om der er en erkendelse af tiden og etikken hinsides den narrative indsigt (kapitel VII).

I. Tidens poetik

Ved at studere dannelsen af den historiske tidsbevidsthed og analysere ideen om, at menneskelig tid kun kan dannes og tænkes gennem fortællingen, søger Ricoeur ikke alene at forstå selve oplevelsen af tiden med alle de aporier, som allerede blev defineret af Augustin - der tog afstand fra at betragte sjælens tid eller den menneskelige tid som eet med genstandens fysiske bevægelser - men han spørger om forholdet mellem tid og fortælling og ønsker derfor svar på et spørgsmål, som Augustin ikke stillede, nemlig: hvad er en fortælling?

Af den grund griber han tilbage til Aristoteles' bog om digtekunsten: *Poetikken*. Heri beskriver Aristoteles den poetiske aktivitet som *mythos*, dvs. "fabel" eller fortællingens handling, der med Aristoteles' egne ord er en "ordning af hændelser" (3), der omorganiserer virkelighedsforståelsen ved en slags skabende efterligning (*mimésis*). Imidlertid analyserer Aristoteles fortællingens handling uden at inddrage sin egen teori om tiden, som han udelukkende behandler i sin *Fysik*. Ganske vist erklærer han, at enhver handling indebærer en begyndelse, en midte og en slutning, men disse anser han kun for at være logiske stadier i fortællingen, ikke tidslige momenter i den.

For da at bestemme tidens rolle i iscenesættelsen af fortællingens handling undersøger Ricoeur forholdet mellem tre trin i hele *mimésis*-processen: først *mimésis* 1, der består af fortællingens forud-forståelse af verden og handlingslivet (den virkelighed, som fortællingen "efterligner"); dernæst *mimésis* 2, der består i konstruktionen af selve handlingen (*mythos*) i historien ved kombinationen af tegn og sætninger til en fortælling: endelig *mimésis* 3, der med Hans-Georg Gadamer's ord (i *Sandhed og Metode* fra 1960) er "anvendelsen" af handlingen i fortællingen og dermed åbningen og forvandlingen af virkeligheden til en verden, hvori tilskuer, tilhører eller læser kan leve efter at have fået sine følelser "rensede" af den *katharsis*, som hele den poetiske proces ifølge Aristoteles sigter imod. Ricoeur bestemmer klart (omend det lyder bedre på fransk og engelsk end på dansk) disse tre former for *mimésis* som 1) den *før-figurering* (*préfiguration*) af hand-

lingslivet, som fortællingen forudsætter, 2) den **konfigurering** (**configuration**) af fortællingen, som er selve iscenesættelsen og formningen af den, og endelig 3) den **ny-figurering** (**refiguration**), som er virkningen af den, når vi tilegner os den, og som påvirker den livsverden, hvori vi handler og lider. Således er opgaven for forståelsen af fortællingen givet: "Vi følger altså tidens skæbne fra en før-figureret tid til en ny-figureret tid takket være en konfigureret tid" (I,87) /I,54/.

I anden og tredje del af **Tid og Fortælling** (bind I, 2 halvdel og bind II) analyserer Ricoeur to hovedtyper af fortælling: historieskrivning og litterær fortælling. Han påviser ved omhyggelige undersøgelser af både moderne historieskrivning og moderne litteraturteori, at både historieberetningen og den fiktive fortælling mister deres egenart, hvis man forsøger at rense dem totalt for det fortællende sprog. Desuden hævder han, at disse to former for iscenesættelse af en handling er knyttet til hinanden derved, at historieskrivningen låner skabende fantasi fra fortællingen for at fremkalde og forbinde begivenheder i fortiden til en sammenhængende beretning, medens litteraturen fra historieforskningen låner forestillingen om sporene af det, der er sket, for at kunne fortælle en historie, **som om** den havde fundet sted i fortiden. Således opstår den menneskelige tid - den fortalte tid - af den nære vekselvirkning mellem det historiske i den fiktive fortælling og det fiktive i det historiske beretning. I 1. bind (fra 1983) af **Tid og Fortælling** kalder Ricoeur denne udveksling "kryds-referencen mellem historie og fiktiv fortælling (I,124), /I,82/. Men i det tredje og sidste bind (fra 1985) erkender han, at begrebet 'reference', der blev anvendt af logikeren Frege til at angive forholdet mellem sprog og empirisk virkelighed, ikke slår til og i det hele taget er uegnet til at udtrykke den skabende ny-figurering af virkeligheden ved historie eller litteratur. Hverken historiske eller fiktive fortællinger er blotte ny-beskrivelser af en given virkelighed. Dels er hukommelsens forhold til fortiden et forhold til en virkelighed, der ikke længere er virkelig som en nærværende ting (f. eks. en fysisk genstand). Dels er fantasiens forhold til mulighedernes verden et forhold til en uvirkelighed, der først bliver virkelig igennem den handling, der forandrer verden. I begge tilfælde er der ikke blot tale om en beskrivelse af virkeligheden, men om en skabende "reference" til virkeligheden, der derved forandres. Vi påvirkes af selve vores reception (modtagen) af historien, så vor verden bliver genskabt ved læsningen, hvad enten værket er historisk eller litterært. Snarere end at tale om kryds-reference vil Ricoeur derfor i dag sige, at det gensidige lån, der forbinder historie og fiktion, danner en krydsning mellem to ny-figureringer (III,150) /III,101/.

Dette betyder ikke, at Ricoeurs tale om kryds-reference har været meningsløs, sådan som Mogens Stiller Kjærgaard hævder i sin afhandling om *Metaphor and Parable*, der blev forsvaret som disputats i Århus i 1986, men i øvrigt ikke inddrager Ricoeurs arbejder efter 1979 i kritikken. (4) Ricoeur har aldrig brugt reference-begrebet i samme positivistiske forstand (= ren og skær henvisning til en fysisk realitet) som Frege og hans skole. I øvrigt kan Ricoeur anvende begrebet på sin egen facon endnu i bind 3 af *Temps et Recit*. (5) Men han har allerede i en artikel i et nummer af *Revue de Méta-physique et de Morale* fra 1984, der går forud for og resumerer 3. bind af værket erklæret, "at når man vil angive noget i retning af en skabende reference, må ny-figureringsens problematik definitivt frigøre sig fra referenceproblematikken". (6)

Denne forskydning i problematikken er meget oplysende for vor eftersporing af etikken i Ricoeurs tænkning. Den betyder ikke blot en klargørelse af udtryksformen, men markerer et vendepunkt i Ricoeurs forfatterskab: hermeneutikken (den filosofiske fortolkningsteori) vender sig henimod etikken. Ricoeur har ganske vist altid interesseret sig for etik. Allerede to-bindsværket om *Endelighed og Skyld* fra 1960 viser det klart; ligeledes viser hans mange artikler om sociale spørgsmål siden 50erne (hvoraf nogle er samlet på engelsk i *Political and Essays*, Ohio Univ. Press, 1974) og ikke mindst hans strålende essay "Problemet om moralens grundlag" (7) (1975) i hvor høj grad hans tænkning implicerer en etik. Men spørgsmålet om hans filosofis tilknytning til handlingsverdenen blev trængt i baggrunden i værket om *Den levende Metafor* (1975), hvor han skildrer digtet som en ny-beskrivelse (redescription) af virkeligheden, således at det refererer til en betydningsverden. Her var han interesseret i at vise, at det poetiske sprog er i stand til at udtrykke en sandhed om vores væren-i-verden. Derfor kunne man for nogle år siden rejse spørgsmålet, om der ikke var en risiko for en konflikt mellem etik og hermeneutik i hans filosofi. (8) Imidlertid afværgede han allerede indirekte denne konflikt fra det øjeblik, han gav sig til at behandle narrativiteten som en ny-figurering af vort praktiske livs virkelighed. Der er derfor en etisk dimension i hans poetik om tiden, omend den stadig er meget implicit, selv i det 3. bind af *Tid og Fortælling*.

Lad os da søge at efterspore etikkens rolle i hans poetik hele vejen fra før-figurering til ny-figurering.

II. Den etiske erfaring

Her kan ikke være tale om at indføre et begreb om etik, der er fremmed for Ricoeurs tænkning. Undersøgelsen gælder det

begreb om etik, der er impliceret i **Tid og Fortælling**. Dette er Aristoteles' begreb om det gode liv (Εὐζωία) fra hans **Nikomakiske etik**. (9) Ganske vist har Ricoeurs anskuelse af den gode måde at leve på ikke det samme indhold som på Aristoteles' tid. F.eks. var den idé om det radikale onde, der har optaget Augustin og Kant og i vort århundrede især Nabert og Ricoeur, ukendt på Aristoteles' tid. Desuden kan ideen om **dyden** (ἀρετή), dvs. om den fremragende kvalitet ved handlingslivet, der fører til det gode liv, lykken eller et liv, **der lykkes**, ikke være den samme i en moderne social og kulturel sammenhæng som på Aristoteles' tid.

Imidlertid ligger vores enighed og uenighed om det særlige indhold eller hvad der er den dybere indsigt i det menneskelige liv på et andet plan end vores enighed og uenighed om selve den etiske dimensions betydning for det menneskelige liv. Derfor kan det aristoteliske begreb om etik f.eks. godt få et kristent indhold (med bl.a. ideen om det radikale onde) og alligevel samtidig stå i modsætning til Kants begreb om etikken som morallov, som kategorisk imperativ i form af en maxime (handlingsnorm), der kræver, at begæret (tilbøjelighederne) underlægges pligtens bud. Uanset forandringen i indhold kan man altså stadig følge Aristoteles' begreb om etik, der handler om den erfaring, som bygger på ideen om lykken, dvs. angår det "ædle begær" efter det gode liv i overensstemmelse med den praktiske visdom (φρόνησις) - en etik, der både er en given indstilling og en opgave, der skal løses, både praktisk virkelighed og et ideal, der endnu ikke er blevet virkeliggjort.

Det er denne erfaringsetik og ikke nogen pligtmoral, der er impliceret i **Tid og Fortælling**. Følgelig er det ikke overraskende, når Ricoeur i en analyse af Kants etik i **Fra tekst til handling** hævder, at Aristoteles var mere opmærksom end Kant på "den praktiske ordens særlige struktur, når han udviklede begrebet om det fornuftsbestemte begær (προαιρεσις) og kombinerede det ædle begær og den rette tanke i sin begreb om phronesis". (10)

Her er det værd at lægge mærke til, at den historiske erfaring, som kommer til udtryk i Ricoeurs tidspoetik, kendetegnes af den samme tvetydighed, som gælder den etiske erfaring i aristotelisk forstand, dvs. den er både givet og en opgave. Derfor kan det ikke overraske os, når Ricoeur i sine "konklusioner" til **Tid og Fortælling** understreger, at den overtalelsesstrategi, som fortælleren anvender, "sigter på at indføre et verdenssyn, der aldrig er etisk neutralt, men implicit eller explicit indfører en ny vurdering af verden og af læserens eget liv; i den forstand tilhører fortællingen allerede etikens område, fordi den er uadskillelig fra en påstand om, hvad det er det etisk rigtige. Læseren, der nu er blevet den, der skal handle, må så vælge mellem de mange bud på det etisk rigtige, der er givet med læsningen". (III,359) /III,249/.

Den poetisk-historiske erfaring af den fortalte tid, der aldrig er etisk neutral, består da i, at man fra fortællingen o-vertager en anskuelse af verden (som skitseret af historikeren eller forfatteren) og tager stilling til i hvilken udstrækning, man ønsker at lade den gælde for ens eget praktiske liv. Og som vi allerede har bemærket har den etiske erfaring nøjagtig samme form som erfaringen af tiden, dvs. den bliver "figureret" på helt analog vis. Ricoeurs værk fører os altså til den påstand, at de to erfaringer er sammenfaldende.

Det er holdbarheden af denne påstand, vi i det følgende vil afprøve.

III. Det etiske grundlag for fortællingen

Lad os vende tilbage til den forståelse af handlingslivet, som handlingen i en fortælling indebærer. Ricoeur er helt klar over, at *mimé-sis*-processen har etiske forudsætninger. Han henholder sig til James M. Redfields fascinerende skildring af *Natur og kultur i Illiaden* (11), hvor Hektors tragedie i Homers *Illiaden* fortolkes i lyset af Aristoteles' *Poetik*. Den aristoteliske teori om tragedien forudsætter ideen om gode og slette karakterer (= etiske kvaliteter), eftersom Aristoteles definerer tragedien som en fremstilling af "mennesker, der er bedre end os selv" (12), i modsætning til komedien, der fremstiller "folk, der er værre end dagliglivets mennesker" (13). Ved at anvende denne teori i sin fortolkning af *Illiaden* kan Redfield hævde, at "tragedien er en udforskning af kulturens styrke og svaghed på forskellige områder" (14), dvs. en udforskning af den etiske erfaring i den pågældende kultur og dens ideer om lykke og storhed - en udforskning, der belærer os om vort kulturelle livs værdi.

Således er der en etik i før-figureringen (den virkelighed, der forudsættes) forud for Homers værk. Uden denne forud-forståelse af den praktiske verden, ville tragedien ikke have nogen mening for tilskueren. Den tragiske fortælling "efterligner" ideer, der allerede er etableret i kulturen; ikke alene generelle ideer om lidelse og aktivitet, men også mere konkrete ideer om beundringsværdige eller foragtelige handlinger. Ricoeur beskriver dette område for *mimé-sis* I (1,87 f.) som den praktiske forudforståelse, der indbefatter både kompetencen til at bruge handlingslivets netværk af begreber på en udtryksfuld måde og de trufne moralske valg af, hvad man foretrækker, udtrykt i symboler, regler og normer.

Fortællingen bliver til på basis af erfaringen af en allerede virkeliggjort etik. Dette er menneskets daglige erfaring af en verden, hvori - som Ricoeur siger det - "der ikke er nogen handling, som ikke giver i hvert fald en svag anledning til billigelse eller misbilligelse udfra et værdihierarki,

hvori godhed og ondskab er polerne" (I,94) /I,59/. Dette må vi læse ud af Aristoteles' tekst, for hvad ville der, spørger Ricoeur, være tilbage af den barmhjertighed, som Aristoteles har lært os at vise over for den ufortjent ulykkelige, "hvis den æstetiske lyst skulle løsrives fuldstændig fra enhver sympati eller antipati overfor karakterernes etiske kvalitet?" (sammest.). I sin oprindelse er den menneskelige kulturelle handling aldrig etisk neutral.

Dette kan synes en tvivlsom påstand for den moderne læser, der er bekendt med, at moderne litteratur ofte har udfordret vor kulturs etablerede normer. Men dette benægtes ikke - tværtimod. Spørgsmålet er blot, om det er muligt for en forfatter, såvel som for en læser af en historie at opgive enhver etisk vurdering. Selvom dette skulle være muligt i enkelte tilfælde, er Ricoeur overbevist om, at "digtningen ikke hører op med at tage lån fra etikken, selv når den forsvarer ophævelsen af enhver etisk dom eller vender den ironisk på hovedet. Selve forsøget på etisk neutralitet forudsætter handlingens oprindelige etiske kvalitet forud for den fiktive fortælling." (sammest.).

Dette betyder ikke, at den virkelighed, som fortællingen forudsætter, kan tænkes uden narrativitet. Der må i det mindste findes det, Ricoeur kalder "fortællingsinduktorer" (I,96) /I,60/, forhold der frembringer fortællinger. Dagliglivet er sådan indrettet, at vores handling, som Augustin klart indså, "sætter fremtidens nutid, fortidens nutid og nutidens nutid i en orden i forhold til hinanden", og denne praktiske ordning af tiden "udgør den mest elementære fortællingsinduktor" (sammest.). Således kan vi ikke påstå, at etikken erfares på en fuldkommen ikke-narrativ måde forud for den poetiske historie. Men spørgsmålet er, om vi som Ricoeur kun skal tale om en "spirende narrativitet" (I,113) /I,74/? Må vi ikke erkende, at før enhver kunstnerisk fortællingskomposition fortæller folk om deres liv og taler sammen ved udveksling af små hverdagshistorier? Og må vi ikke indrømme, at når vi kan tale om "det menneskelige liv som en historie under tilblivelse" (sammest.), udvikler livet sig kun til en virkelig historie - eller til fortalt tid - takket være alle disse småhistorier?

Derfor er "erfaringens før-narrative kvalitet", som Ricoeur taler om (sammest.), snarest en rent abstrakt betingelse for fortællingen på samme måde som *mimésis* 1 ikke findes isoleteret, men er en abstrakt del af hele den mimetiske proces. Således må vi forestille os, at der er etik på spil fra det øjeblik, hvor man begynder at fortælle små historier. Og historikernes og forfatterernes fortællinger ville aldrig være blevet skabt, hvis der ved den menneskelige kulturs begyndelse kun havde eksisteret, hvad Ricoeur kalder "(hidtil) ufortalte historier" (I,113) /I,74/, eller hvis der dengang kun havde eksisteret indsigt i menneskelivet, der "fortjente at blive fortalt" (I,115) /I,75/.

Ligeledes er individets eller samfundets narrative identitet, som Ricoeur taler om i slutningen af sit værk, altid, sådan som han selv hævder, "dannet ved at den foregående fortælling stadig korrigeres af den efterfølgende og af hele kæden af ny-figureringer, der følger efter" (III,357-358) /III,248/. Den kendsgerning, at vi altid allerede kender fortalte historier, udgør en nødvendig betingelse for de kunstneriske fortællinger, hvor fantasien er fri, eller de videnskabelige beretninger, hvor fantasien er bundet til "kilderne", som vidner om fortiden - to slags historie, som efterhånden gør det muligt for os at skabe vores identitet som moderne mennesker.

Dette er da også den eneste måde, hvorpå vi kan undgå den onde cirkel og komme ind i den "gode cirkel", som Ricoeur kalder "den åbenlyse cirkelbevægelse i enhver fortællingsanalyse, der består i en uophørlig vekslen mellem at fortolke erfaringens tidlige form udfra fortællingsstrukturen og omvendt" (I,116) /I,76/. Lige fra enhver menneskelig kulturs begyndelse er tiden blevet fortalt. Vi skal senere se, hvilken betydning dette har for dannelsen af etikken.

IV. Den etiske virkning af fortællingen

Vi har nu erkendt, at etikken er uadskillelig fra før-figureringen af fortællingen. Lad os derefter gå til den anden ende af den mimetiske proces: ny-figureringen. Indgår der også heri en etik? Ricoeur analyserer ny-figureringen, dvs. fortællingens indvirkning på livet, i to hovedformer: henholdsvis historieskrivningens og den fiktive fortællings virkninger. Lad os tage den sidste først.

1. Den digteriske fortælling

James Redfield er ikke i tvivl om, hvad der skal siges her. Når Aristoteles hævder, at "tragedien ikke fremstiller personer, men drejer sig om handling, liv og lykke", og når han tilføjer, at "ulykke også hænger sammen med handlingen" (15), ser Redfield dette som en bekræftelse på, at den fiktive fortælling udtrykker en sådan virkeliggørelse af lykken, som etikken som videnskabelig teori kun kan angive mulighedsbetingelserne for (16). Han mener også, at *katharsis*, dvs. dramaets "rensende" virkning på tilskueren, ikke kun skyldes den kendsgerning, at tragedien vækker følelser (ifølge Aristoteles berømte sætning: "gennem fremkaldelse af medlidenhed og frygt udvirkes en renselse af den slags følelser" (17)), men også hænger sammen med, at det lærer os noget om lykke og ulykke og således om fuldbyrdelse eller nederlag for etikken: "Jeg antager", siger Redfield, "at Aristotels ved at tale om

katharsis netop mente denne kombination af følelse og belæring" (18).

Ricoeur erkender imidlertid først henimod slutningen af **Tid og Fortælling**, at fortællingens ny-figurering af virkeligheden nødvendigvis har en etisk virkning. Endnu i bind 1 forestiller han sig muligheden af en etisk neutralitet, omend han erklærer, at "den må tilkæmpes i en hård kamp imod et træk, der oprindeligt knytter sig til handlingen, nemlig netop dette, at den aldrig kan være etisk neutral" (I,94) /I,59/. Men i det sidste bind er han blevet overbevist om, at den fiktive fortælling har virkninger, der "udtrykker sine positive virkninger som afsløring og forvandling af livet og normerne" (III,149) /III,101/. Det er i denne sammenhæng, han slutter med den erklæring, vi tidligere har refereret, om at fortællerens strategi "sigter på at indføre et verdenssyn, der aldrig er etisk neutral" (III,359) /III,249/.

Denne forstærkede overbevisning om, at etikken uundgåeligt indfinder sig i konfrontationen mellem den litterære fortælling og læserens praksis, er sikkert en væsentlig grund til, at Ricoeur erstatter udtrykket 'reference' med ordet "ny-figurering". Det er i virkeligheden fordi den fiktive fortælling på een og samme tid afslører og forvandler hverdagslivets praksis, at Ricoeur må sige, at "begrebet om reference - og utvivlsomt i endnu højere grad begrebet om ny-beskrivelse (redescription) - ikke mere fungerer" (III,229) /III,158/.

Dette udelukker bestemt ikke, at litteraturen kan tage afstand fra en kulturs tankeformer og normer og indtage en skarpt kritisk holdning til det etablerede samfund. Den fortællende litteratur udmærker sig frem for alle andre poetiske former ved at være en model for praktisk handling ligeså meget ved sine afvigelser som ved sine paradigmer" (I,120) /I,80/. Ricoeur hævder endda, at "den virkelige handlings-*mimésis* ("efterligning" af handlingslivet) skal findes i de kunstværker, der mindst af alt er interesseret i at afspejle deres epoke", således at "efterligning i ordets almindelig betydning her er fjende nr. 1 til *mimésis*" (III,278) /III,191/.

Imidlertid vil Ricoeur med disse ord ikke ophæve etikken, men modificere den. I øvrigt skal etikken ikke sættes lig med moral og forstås som moraliserende fordømmelse. Ricoeur giver et eksempel på dette, når han hævder, at grunden til den moralske indflydelse, der har kunnet udøves af en roman som **Madame Bovary**, er "den stilistiske fornyelse, især indførelsen af en fortæller, en "upartisk observatør af dens heltinde", langt mere end "de åbenlyse moraliserende eller anklagende formaninger, der er så elsket i den engagerede litteratur". Deraf drager han følgende konklusion: "Litteraturen påvirker kun indirekte moralen, idet den skaber en slags afstand af anden grad, der er sekundær i forhold til fantasiens primære afstand fra det daglige liv" (III,254, note 2) /III,319 note 52/.

I særlige tilfælde kan den fiktive fortælling forandre virkeligheden blot ved at provokere læseren til at forkaste den livsanskuelse, den indeholder: "selv den mest ondartede og perverse forførelse (der f.eks. priser nedværdigelsen af kvinden, brutalitet og tortur samt racediskrimination, og som bærer over med løftebrud og latterliggørelse, kort sagt en etisk resignation, der udelukker enhver omvurdering eller styrkelse af værdierne) kan til en vis grad have en etisk betydning på fantasiens plan: man tager afstand fra den" (III,237, noten) /III,314, note 15/.

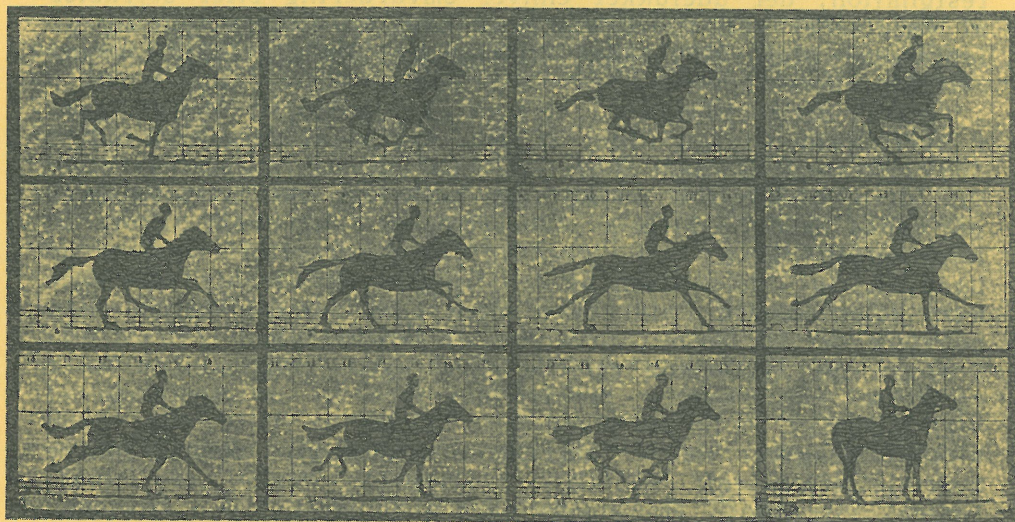
Selv i dette tilfælde må læseren nære tillid til fortællingen, i hvert fald til, at noget af det, der beskrives, er sandt i den forstand, at han eller hun kan sige til sig selv: "livet vil blive, sådan som fortællingen beskriver det, hvis vi lever på denne måde". Ricoeur understreger i det hele taget, at fortællingen ikke kan forandre den virkelige verden af handling og lidelse uden at den tilegnes, hvad enten det sker mere eller mindre naivt eller mere eller mindre kritisk. Han henviser her til Wayne Booth' idé om troværdighed (reliability) i bogen om Fiktionens retorik. Læsningens pagt mellem læser og tekst kan, hævder Booth, kun føre til en fornyelse af virkeligheden, hvis der dannes en følelse af tillid, der - som Ricoeur gengiver det - "korrigerer den skjulte vold i enhver overtalelsesstrategi" (III,235) /III,162/. Derfor er fortællingens virkning i læsningens pagt altid etisk i den forstand, at den kræver et minimum af fællesskab mellem mennesker, her mellem den forfatter, som teksten implicerer, og en læser, der anvender teksten på sit eget liv og lærer noget af det.

2. Historieskrivningen

Det er klart nok, at tilegnelsen af en digterisk fortælling kan betyde en forvandling af læserens liv, men det er måske mindre indlysende, at vore handlinger kan påvirkes af historieskrivningen. Tilfredsstiller historieforskningen andre behov end nysgerrigheden eller en vis erkendelsestrang? Hertil svarer Ricoeur: da historikerens værk ikke kun er en konstruktion, men en rekonstruktion, er det hans opgave at "gengive" fortiden i den forstand, at man må "give hvad man skylder til dem, der ikke mere er, men engang var" (19).

Det sidste afgørende motiv for historikeren til at rekonstruere fortiden er nemlig ifølge Ricoeur "en gæld til fortiden, en taknemmelighedsgæld til de døde, der gør ham/hende til en insolvent skyldner" (20). Det er sikkert denne gældsbevidsthed, der har givet historikeren H.-I. Marrou (som hele *Tid og Fortælling* er tilegnet) ideen om, at historisk erkendelse bygger på en åbenhed over for den anden person, på en venskabelig stillen-sig-til-rådighed for den anden, der i

I enkelte tilfælde kan den litterære fortælling foretrække sig over den historiske fortælling, og det er især i de tilfælde, hvor den litterære fortælling er mere levende og mere interessant, end den historiske fortælling er. Dette er især tilfældet, når den litterære fortælling er mere levende og mere interessant, end den historiske fortælling er.



At den litterære fortælling er mere levende og mere interessant, end den historiske fortælling er, er især tilfældet, når den litterære fortælling er mere levende og mere interessant, end den historiske fortælling er.

2. Historisk fortælling

Den historiske fortælling er en fortælling om de begivenheder, som har fundet sted i verden. Den er baseret på fakta og dokumentation, og den har til formål at give læseren en klar og præcis oplysning om det, der er sket. Den historiske fortælling er en fortælling om de begivenheder, som har fundet sted i verden. Den er baseret på fakta og dokumentation, og den har til formål at give læseren en klar og præcis oplysning om det, der er sket.

princippet både kan være en anden, man selv kender i nutiden, eller en anden i den fortid, historikeren beskæftiger sig med (21). "Marrou mente ikke", skriver Ricoeur, "at overgangen fra personlig erindring til historisk fortid er noget problem, eftersom det virkelige skel for ham var skellet mellem selvoptagethed og åbenhed over for den anden" (I,141, note) /I,146, note 6/.

Denne idé stammer fra Wilhelm Dilthey, der var den første, der forsøgte at grunde humaniora - dvs. "åndsvidenskaberne", historieforskningen iberegnet - på indsigten i fremmed psykisk liv gennem fortolkningen af de tegn, der udtrykker det. Ideen er god for så vidt som den hindrer en sammenblanding af fortiden med empiriske kendsgerninger, men den er mindre god derved, at den ikke skelner mellem den anden person og fortiden. Historisk erkendelse kan imidlertid ikke være etisk på samme måde som forholdet til en anden person, som jeg risikerer at møde i nutiden.

Ifølge Ricoeur bliver vi **bevæget** (affecté) af fortiden (III,300) /III,207/ eller snarere af rekonstruktionerne af den. Disse repræsenterer eller er stedfortrædere for det liv, der ikke er mere. Ricoeur taler om deres **repræsenteren** (**représentance**) eller **stedfortræden** (lieutenance) (III,204) /III,143/. Dette ville ikke have nogen mening, fastslår han, hvis vi ikke havde pådraget os en ubetalt gæld over for de afdøde. Ganske vist vil en ukritisk dyrkelse af store personligheder hindre historieforskningens berettigede videnskabelige brug af anonyme (geografiske, økonomiske, teknologiske m.m.) kræfter i forklaringen af fortiden. Men dette bør ikke overskygge den kendsgerning, at der i fortiden altid har været mennesker, som har lidt, og som det er værd at erindre, og hvis mod som ofre for magthaverne ofte kan beundres.

Jo mere frisk vor erindring er om ofrene for de regimer, der fremkalder vores afsky, jo mere føler vi os forpligtet til at holde mindet om dem i live. Ja, måske er der begivenheder i vor historie, hvis grusomheder vi må mene aldrig bør slettes af vor hukommelse. De seneste års debat, især i Frankrig og Tyskland, om visse historikers forsøg på omskrive jødeforfølgelserne under Det tredje Rige, er en god illustration af dette. Således har Jürgen Habermas taget del i en "historikerstrid" i Vesttyskland for at imødegå de historikere, der blot har villet se nazisternes holocaust på jøderne som en mere teknisk effektiv form for en forfølgelse, der altid har fundet sted og i hvert fald begyndte i Rusland, før den blev praktiseret i Tyskland. Hvad angår begivenheder som dem, der er knyttet til navnet Auschwitz, er en neutralisering af vort etiske forhold til disse hændelser ikke tilladelig, mener Habermas (se hans seneste bog: **Eine Art Schadensabwicklung**, Suhrkamp 1987).

På lignende måde erklærer Ricoeur i 3. bind af *Tid og Fortælling*, at ofrene i Auschwitz "lever i vor erindring som repræsentanterne **par excellence** for alle ofre i historien" (III,273) /III,187/. Vor afsky for de rædselsgerninger, der blev begået, og som vi nødvendigvis aldrig må glemme, men må sørge for aldrig sker igen, "bliver det vigtigste etiske motiv for at skrive ofrenes historie". Men da sejrherrene og datidens magthavere ofte sletter så mange spor efter deres forbrydelser som muligt, må historikeren låne forestillinger fra fiktionen for at kunne skabe sine rekonstruktioner. Således "åbner fiktionen den rædselsslagne fortællers øjne. Øjne til at se og til at græde. Den aktuelle litteratur og holokausten bekræfter til fulde dette. Enten tæller man ligene eller også fortæller man ofrenes legende" (III,274) /III,188/. Det er et godt eksempel på, at den sande historie, der lærer os om fortiden og således om motiverne bag vore handlinger, får fornyet skikkelse (bliver "ny-figureret") ved krydsningen af veldokumenteret historieskrivning og fiktiv fortælling.

Ideen - både hos Ricoeur og Habermas - om at ofrenes historie lærer os om de forbrydelser, der skal undgås, går tilbage til Walter Benjamins *Historie-filosofiske teser* fra 1940 (da hans egen bror var død i en tysk koncentrationslejr). Benjamin kritiserede "sejrherrens historie" og gjorde gældende, at vor kulturelle arv ikke blot er resultatet af de store geniens møje, men også skabt af de navnløse, der har lidt under et udsigelig slaveri på deres egen tid (*tese VII*). Ricoeur tager denne indstilling som et udtryk for **gæld** over for ofrene i fortiden. Men det må tilføjes, at den også er udtryk for **vrede** imod undertrykkerne. Derfor er historieskrivningen ikke blot et minde om dem, som led nederlag og blev knust, men også et oprør imod den nutidige undertrykkelse, der i stor udstrækning lever højt på arven fra en fortidig undertrykkelse.

At lære om, hvilken undertrykkelse, der skal undgås og bekæmpes, er imidlertid kun een af de etiske virkninger af den historiske tids udfoldelse. Der er også en etik gemt i den historie, der fortæles for at overvinde tidens gådefuldhed (aporetik).

V. Etikken og tidens gåder

Ricoeur nævner tre gåder (aporier), som en analyse af tiden støder på, og som allerede Augustin ifølge *Bekendelserne* havde føjet øje på. Han hævder, at udfra ideen om tidens narrativitet er vi i stand til bedre at forstå og - i hvert fald i nogen grad - løse to af disse gåder, medens en narrativ filosofi ikke i sig selv er tilstrækkelig til at svare på den tredje.

Vi har allerede nævnt den første: hvis tiden ikke er bevægelse af en ting eller en substans, hvordan kan vi så tænke dette ingen-ting? Her drejer det sig i særdeleshed om at finde ud af, hvordan man på den ene side kan forstå, at tingenes forløb (verdens tid) kan måles af den ikke-tingslige tid, og på den anden side kan tænke en persons eller et samfunds identitet uden det håbløse begreb om et substantielt atom i tiden.

Den anden gåde lyder således: hvordan kan vi tænke historien som **een og den samme**, hvis vi er tvunget til at give afkald på Hegels idé om at hele historieforløbet samles og fuldendes i nutiden som historikerens **verdenshistorie**; kort sagt, hvordan tænker vi historien uden at havne i spaltningen mellem ren utopi, der giver slip på fortiden, og død traditionsdyrkelse, der glemmer fremtiden?

Den tredje gåde hænger sammen med spørgsmålet om, hvordan vi kan tænke tidens tilblivelse og den kendsgerning, at vi er født og lever i tiden. Da denne gåde ser ud til at sætte en grænse for selve projektet om at tænke tiden ved hjælp af fortællingen, vil vi henlægge dette spørgsmål til sidst.

Først vil vi se på de løsninger, som Ricoeur foreslår på de to første gåder, og den etik, som hans svar implicerer.

1. Ideen om den tredje tid

Umiddelbart har den løsning på den første gåde, som Ricoeur skitserer, ingen etisk betydning, men synes kun at være af erkendelsesteoretisk og ontologisk (virkelighedslogisk) interesse. Den går ud på at forsoner de to tidsbegreber, vi allerede har gjort opmærksom på, da vi første gang præsenterede Ricoeurs projekt: henholdsvis den indre tidsbevidsthed og den ydre tidserfaring, den fænomenologiske tid og den kosmologiske tid. Disse to adskiller sig fra hinanden derved, at deres begreber om nutiden er vidt forskellige: den oplevede tidsøjeblik har ikke den samme mening som den fysiske tids tidspunkt. Således kan det kosmologiske tidspunkt, der grundlægger alle videnskabelige beregninger af tiden, lokaliseres til et hvilket som helst punkt i fysisk tid, medens det fænomenologiske øjeblik kun kan erfares "netop nu", "her i dag".

Denne forskel er baggrunden for, at mange filosoffer har set en stor vanskelighed i, at det tidsforløb, vi måler på vore kalendere og ure, synes at være meningsløst, medmindre tiden eksisterer for nogen, som er bevidst om den. Derfor har flere af dem følt sig tiltrukket af Heideggers idé om, at videnskaberens kosmologiske tid er en videreudvikling af "hverdagstiden", som han kalder en "vulgær tidsforestilling". Den videnskabelige tid skulle derfor være noget sekundært og kun have mening, fordi den er baseret på den oprindelige eksis-

stentielle tid - sådan som den viser sig for *Dasein* eller den væren, der erfarer sig selv som væren-til-døden. Men Heideggers idé om den vulgære tid kan ikke gøre rede for, hvorfor jeg må tænke et univers, der findes både før og efter min væren-til-døden, og han står følgelig i fare for at havne i den absurde tanke, at verden går under, når han selv dør.

De fleste filosoffer har også fundet det meget vanskeligt at betragte selvet som en ting imellem andre ting, hvis tidslige placering i verden kan måles; den personligt oplevede tid kan nemlig aldrig måles, men udgør en erindret fortid, en tilsigtet fremtid og en nutid, der aldrig kan gribes på et bestemt tidspunkt.

Efterhånden som den filosofiske refleksion gik dybere og dybere i sine undersøgelser af den indre tid, blev konflikten mellem fænomenologi og videnskab skærpet. Denne konflikt deler i dag vor kultur i to modsatte lejre: den humanistiske og den naturvidenskabelige. Hvis denne konflikt kan overvindes eller blot afdæmpes ved en forsoning af de to tidsbegreber, vil dette naturligvis være mere end en erkendelsesteoretisk sejr. Det vil skabe en ny og bedre forståelse mellem de to parter og dermed en ny måde at leve sammen på. Det vil med andre ord være en sejr for etikken.

I fransk filosofi blev der allerede ved vort århundredes begyndelse gjort et forsøg på at løse konflikten. Det var Henri Bergsons idé om tiden som *durée*, varen. Denne idé er dukket op igen i den aktuelle diskussion om, hvad kosmologisk tid er. Således henviser Ilya Prigogine og Isabelle Stengers i deres meget omtalte bog om **Den nye pagt mellem mennesket og universet** fra 1979 flere gange til Bergson (22), som de citerer for den berømte sætning fra **Den skabende Udvikling** (1907): "Tiden er opfinden eller også er den slet intet" (23). De mener, at Bergson med sin idé om tiden som skabelse af det nye og uforudsete har foregrebet den moderne teoretisk-fysiske forståelse af universet.

Det er dog et spørgsmål, hvor meget fysikerne kan bruge det bergsonske tidsbegreb. Bergson forklarer selv i begyndelsen af **Den skabende Udvikling**, at den skabende tid eller **væren** først erfares som oplevet tid i bevidsthedstrømmen og derefter overføres ved en analogislutning til forståelsen af universet. Derfor kommer han ikke virkelig ud over at analysere den indre tid. Dette viser sig i, at dateringen af tiden kommer til at virke som et overgreb på den. Ud fra Bergsons synspunkter er kalendertiden snarere en yderliggjort eller "afspændt" form for tid, et "fald" ud af tiden i retning af rumliggørelse. Det er derfor i en vis forstand med rette, når Ricoeur forkaster Bergsons påstand om, at tiden kun bliver målelig ved "en mærkelig og uforståelig forurening af tiden ved rummet" (III,19).

Alligevel er det beklageligt, at Ricoeur ikke regner ham for værdig til at blive kritiseret lige så omhyggeligt som han kritiserer andre tilhængere af den eksistentielle tid: Augustin, Husserl og Heidegger. Dette må undre så meget mere, når man tænker på det filosofiske slægtskab, der findes mellem Bergson og Augustin. Selvom der rigtignok også er betydelige forskelle mellem dem, er Bergsons forståelse af det indre liv som en **intensitet** (24), der udfoldes som opmærksomhed ved livet (**attention à la vie**) (25), ikke uden ligheder med Augustins idé om det indre liv som **intentio** (intensitet), der udfolder sig som **distentio animi** (afspænding af sjælen) og derved bliver **præsens intentio** (nutidig intensitet) eller **attentio** (opmærksomhed) (jfr. Ricoeurs fremstilling af Augustin, I,37-38 (I,18-19)) (26). Man bør heller ikke glemme, at Bergsons tale om rumliggørelse af tiden, der allerede blev formuleret i **Det umiddelbare i bevidstheden** (1889; dansk overs. 1917, Stjernebøgerne, 1980), foregriber Heideggers forestilling om en "vulgarisering" af tiden. Hvad angår det, der adskiller Bergson fra både Augustin og Heidegger, har Bergson forsøgt at forklare den kendsgerning, at mennesker erfarer deres egen tid i **eller inden** for universets tid. Men det nærmer ham til gengæld til Ricoeur.

Bergsons svaghed er imidlertid som nævnt, at han aldrig har været i stand til at forstå **dateringen** af tiden som væsentlig for den menneskelige erfaring af fortiden: således handler **Stof og hukommelse** fra 1896 (dansk overs. i **Bergson**, Berlingske Filosofi Bibliotek, Kbh, 1968) om den personlige hukommelse, aldrig om kollektive, sociale erindringer. Derfor kunne han ikke forstå historien - et folks, menneskehedens eller universets historie - som en betydningsfuld virkelighed, og det han kaldte **varen** (den tid, der varer og bevares) behøvede ikke at blive fortalt for at blive menneskelig tid. Man kan sige med Emmanuel Lévinas, at Bergsons filosofi er som et digt, tankerne fascinerer, men kan ikke gentages som filosofisk analyse (27). Bergson forstod tiden ved at gribe til poetiske billeder, især den berømte forestilling om **élan vital**, ikke ved at henvise til fortællsproget. Dette er styrken og originaliteten i hans filosofi, men også dens begrænsning. Derfor er hans forsøg på at forsoner den indre og den ydre tid kun lykkedes, hvad angår tiden som opfindelse af det nye.

Ricoeurs fremgangsmåde fører meget længere og hans tidsfilosofi må derfor være mere værdifuld for moderne videnskab, selvom han selv mest holder sig til historieforskningen og siger meget lidt direkte om moderne teoretisk fysik (jfr. noten om C.F. von Weizacker, III,137). Han antager, at netop den historiske tid, som Bergson ikke virkelig kunne forstå, er "den tredje tid", der forsoner indre og ydre tid, eftersom den historiske tid både omfatter den oplevede forestilling om tiden

og den objektivt kontrollerede datering af tiden.

Først påviser han, at den fiktive fortælling og historieskrivningen tager lån hos hinanden og derved befinder sig dér, hvor to former for ny-figurering krydser hinanden. I bind 2 af *Tid og Fortælling* analyserer han "tre store tidsromaner": *Mrs. Dalloway* af Virginia Woolf, *Troldfjeldet* af Thomas Mann og *På sporet af den tabte tid* af Marcel Proust. Derved viser han, hvordan den store roman udfolder sin handling som om den havde fundet sted i historien. Omvendt viser han - som nævnt - med den nazistiske holocaust som eksempel, hvordan historieskrivning har behov for fiktion.

Derefter analyserer han de tre vigtigste "koblinger" (connecteurs), der gør det muligt for den videnskabelige historiker at forbinde de to tidsaspekter - den oplevede tid og den kosmiske tid - takket være den produktive fantasi. For historikeren som sådan er disse koblinger blot almindelige tankeinstrumenter. Men filosofen, der reflekterer over den historiske tænkning som sådan, opdager deres betydning for virkelighedsforståelsen, der består i, at de overfører tidens narrative strukturer på universet og derved gør den historiske tid til den tid, der forsoner modsætningerne.

Den første af disse koblinger er begrebet om **kalendertiden**. Denne bygger på en original forening af myte og **astronomi**: den er dannet ved at en mytisk tid, der henviser til en grundlæggende begivenhed (oprettelsen af et kongerige, Buddhas eller Kristi fødsel, o.lign.), kombineres med astronomiske observationer. Kalenderen opdeler så tiden ved at indføre regelmæssige intervaller i overensstemmelse med disse observationer: nemlig dage, måneder og år; desuden indsætter den disse i andre cykler eller perioder af forskellig længde: de store stjernecykler, de biologiske cykler og de sociale livsrytmer. Derved bliver **dateringen** mulig; set i forhold til den grundlæggende begivenhed "får alle begivenheder deres placering i tiden, bestemt af deres afstand til tidens akse", og "begivenhederne i vort eget liv placeres i forhold til de daterede begivenheder" (III,159) /III,108/. Således bevirker den grundlæggende begivenhed, der er indført som et tidspunkt i forhold til et oplevet øjeblik, at kalendertiden bliver "ydre" både i forhold til den fysiske og til den oplevede tid. Derved kan den spille rollen som formidler mellem de to "tider", idet den "kosmologiserer den oplevede tid og humaniserer den kosmiske tid" (III,160) /III,109/, så de i virkeligheden viser sig kun at være to abstrakte aspekter af een og samme tid.

Den anden kobling er begrebet om **generationskift**, forestillingen om "slægt, der følger slægters gang". Dette begreb forener eksistentiel erfaring med **biologi**: den kobler tiden som væren-til-døden, dvs. oplevelsen af tidens endelighed, med den biologiske rytme i de nye generationers uophørlige afløs-

ning af de ældre. Dette resulterer i en samfundsmæssig rytme, der kommer til udtryk i ideen om at nogle mennesker hører til den samme generation og om at flere generationer kan leve sammen og have betydning for hinanden. Derved bliver begrebet om generationsskiftet grundlaget for at tale om samtidige, forgængere og efterfølgere, og det minder os i øvrigt om, at historien er beretningen om de dødelige. Desuden forankrer det de etisk-politiske opgaver i den biologiske natur og "knytter begrebet om menneskelig historie til begrebet om menneskearten" (III,161) /III,110/.

Den tredje kobling er begrebet om **sporet**, - især som arkiver, dokumenter og monumenter. Her forenes menneskelig betydning med **arkæologi**. Et spor er et aftryk, der efterlades, når nogen - et dyr eller et menneske - går forbi. Det er mærket efter en passage. Passagen eksisterer ikke mere, men sporet forbliver som en ting mellem andre ting. Således "kombinerer det et **betydnings**-forhold, der klarest viser sig i ideen om mærket efter en passage, med en **årsags**-relation fastholdt i mærkets materialitet" (III,177) /III,120/. Dette spor bliver historisk fra det øjeblik det forstås som mærket af en passage i en kalendertid eller i den astronomiske tid, der forlænger kalenderen. Det følger heraf, at man ikke som Heidegger i **Væren og Tid** og i hans samtidige forelæsninger (fra 1927) over **Grundproblemerne i fænomenologien** kan hævde, at dokumenter og monumenter udelukkende har en historisk funktion takket være den oplevede tid. Dette ville indebære, at sporenes tid blot ville være en vulgær nivellering eller reduktion af den egentlige tid. Derved ville man overse, at sporet har sin egen selvstændighed i den forstand, at det er "spor af den anden", som Michel de Certeau sagde (jfr. hans **Spor af historien**, dansk overs., København 1975) - den anden, som **har været der**. I virkeligheden kan Heidegger slet ikke tænke den historiske tid, fordi han kun kan tænke tiden ud fra sin egen eksistens og omsorgen for det eksistentielle, aldrig udfra bevægelser i den ydre verden, hvor der sættes spor.

Det afgørende for Ricoeur er nu, at de tre nævnte koblinger ikke kan have nogen betydning uden narrativiteten. Det kræver i det mindste et minimum af fortælling, når vi taler om datoer eller om generationsskift, eller når vi fortolker sporene af et liv, som er forløbet. I anden halvdel af 1. bind af **Tid og Fortælling** bruger Ricoeur netop dette som argument imod tendenser i en vis moderne historieskrivning, der skilddrer "lange varigheder", til at reducere historie til geografi og sociologi. Skal der stadig være historie, vil der også stadig være fortælling.

Konklusionen er, at den tredje tid altid er en fortalt tid. Og for så vidt denne tid etablerer en sammenhæng mellem den endelige tid, som vi dødelige mennesker erfarer i *die Sorge*

(som Heidegger siger), og den kosmologiske tid, der ser ud til at forløbe uden omsorg for os eller noget andet, og for så vidt den derved bygger bro over kløften mellem de to kulturer og deres forskellige holdninger til tiden, virkeliggør den en forsoning, der ikke blot er teoretisk, men dybest set etisk.

Denne forsoning bringer os i stand til at tænke en anden idé om identitet end ideen om det substantielle jeg. Denne anden identitet er narrativ. Ricoeur følger her Hannah Arendt, der i *The Human Condition* har gjort opmærksom på, at vi kun ved, hvem den anden er, når vi kender hans eller hendes livshistorie. Til forskel fra den substantielle identitet kan den narrative identitet ifølge Ricoeur "indebære forandring, forvandling i et sammenhængende liv. Subjektet viser sig da både som læser af og forfatter for sit eget liv, sådan som Proust ønskede det" (III,355-356) /III,246/. Denne narrative identitet udvikles i øvrigt lige så vel for den enkelte person som for et helt samfund.

Imidlertid er dannelsen af en identitet i kraft af fortællingen også en etisk handling. Dette ligger implicit i Ricoeurs påstand om, at "selvet i selv-erkendelsen ikke er det egoistiske og narcissistiske jeg, som mistankens hermeneutik har stemplet som udtryk for både hykleri og naivitet" (III,356) /III,247/. Det er et selv, der er blevet belært af de kulturelle værker, det har ladet sig påvirke af.

2. Ideen om initiativet

Det har været nødvendigt at gennemføre en lang erkendelsesteoretisk refleksion for at kunne opspore det etiske aspekt af Ricoeurs svar på den første gåde, tiden stiller os overfor. Langt lettere er det at påvise, at løsningen på den anden gåde har etisk betydning. Denne gåde består - som vi husker - i vanskeligheden ved at tænke den historiske tid som en enhed, eftersom vi ikke længere med Hegel kan betragte historiens indhold som den ophøjede handling i en fortælling, hvor det Evige Nu - Ånden - giver den aktuelle nutid evnen til at fastholde den kendte fortid og foregribe den fremtid, der er skitseret i fortidens tendenser. Ricoeur hævder, at fejlen ved den hegelske spekulation ikke alene er, at den søger at give os en for letkøbt trøst over for alle de lidelser, som historien vidner om, men også at den blokerer for forståelsen af den menneskelige frihed som **initiativ**.

Dette initiativ udfoldes i det øjeblik, "hvor vægten af den historie, der allerede har fundet sted, er afsat, suspenderet og afbrudt, medens drømmen om den historie, der skal komme, forandres til ansvarlig beslutning." (III,301) /III,208/. På dette grundlag ser Ricoeur fremtiden som en "forventnings-horisont" og fortiden som et "erfarings-rum" (III,301 f.)

/III,208/, og han hævder, at spændingen mellem disse to kategorier" må opretholdes, hvis der stadig skal være historie" (III,311) /III,215/. I virkelighedens verden står denne spænding i konstant fare for at blive forvandlet til en spaltning mellem på den ene side forventnings-horisontens forskydning i det fjerne til ren utopi uden kontakt med historien og på den anden side indsnævringen af erfaringsrummet til død traditionalisme.

Et sted mellem disse to yderligheder findes det ansvarlige engagement, således at det ikke blot er en teoretisk opgave at stå imod de rene utopiske forventningers forførelse og at bekæmpe tendensen til at reducere fortiden til noget afsluttet og færdigt, men dette er også en praktisk opgave. Det er med Ricoeurs ord "en etisk og politisk pligt til at sørge for, at spændingen mellem forventningens horisont og erfarings rum hindres i at blive forvandlet til en spaltning" (III,370) /III,258/.

Hvad ligger til grund for denne pligt? Når vi har antaget, at etikken leverer begrundelsen for at skabe historie, synes den selv at befinde sig uden for historien og måske endda uden for al narrativ tidslighed. Foregår der ikke desto mindre en narrativ konfigurerings eller iscenesættelse af etikken, og hvordan skal vi i så fald forstå dette uden at havne i en ond cirkel?

VI. Den narrative formning af etikken

Vi har opsporet den etiske dimension både i grundlaget (førfigureringen) for fortællingen og i fortællingens virkning på (ny-)figurering af) handlingslivet og vor praktiske virkelighed. Men det sidste og afgørende spørgsmål angående forholdet mellem etik og fortælling er, om etikken oprindeligt er en vision uden fortællingsstruktur, der derefter kan kombineres med fortællingsaktiviteten, sådan som Aristoteles antager i sin *Poetik*, eller om den selv bliver til i og med fortællingerne som en særlig narrativ konfigureringsform. Kort sagt, er etikken selv fortælling?

Ricoeur giver os ikke noget bekræftende svar på dette spørgsmål. Men han sætter os på sporet af det, når han i en kritik af Heidegger spørger, om det ikke er udtryk for "en etisk konfigureringsform, der er stærkt præget af en vis stoicisme, når beslutsomheden over for døden skal udgøre den virkelige prøve på egentlighed?" (III,101) /III,67/. Hvis det således i det hele taget er muligt at tale om en "etisk konfigureringsform", hvordan skal vi så forestille os denne aktivitet?

Vi kan begynde med at sige, at den sikkert er dannet af fantasien. Lad os huske på, at etikken ifølge vor egen definition er en anskuelse af det gode liv, der både har rødder i

Faint text at the top of the page, possibly a title or introductory paragraph, which is mostly illegible due to fading.



VI. Die Entwicklung der Reiterei im Altertum

Main body of text on the right side of the page, containing a detailed description or analysis related to the image above. The text is very faint and difficult to read.

sæd og skik og er en opgave, vi skal løse. Derfor må vi først afklare forholdet mellem fantasi (imagination) og handling.

Ricoeur har selv analyseret dette forhold i en artikel fra 1976 om "Fantasien i diskurs og handling" (28). Han erklærer, at fantasien forhold til handlingens er dobbelt: på den ene side ny-beskriver fantasien den handling, der allerede er udført; på den anden side har den en fremadrettet funktion, der er del af selve handlingens dynamik (29). Det er den fremadrettede funktion, der interesserer os her.

Når en handling planlægges eller tilsigtes i fantasien, udvikler denne "en vis skematisk ordning af et netværk af mål og midler" (sammest.). For at ordne netværket "prøver" vi så forskellige handlingsforløb, og vi "leger" i ordets egentlige betydning med praktiske muligheder. For så at kunne motivere handlingen "frembringer fantasien det miljø, den klare lysning, hvor motiverne kan sammenlignes og afvejes, selv hvis de er så forskelligartede som ønsker og etiske fordringer" (sammest.). Endelig "er det i fantasien, jeg afprøver mine kræfter og tager i betragtning, hvad "jeg kan"" (30).

Ifølge Ricoeur begrænser fantasien sig imidlertid ikke til at skitsere en hensigt, motivere den og sikre sig, at den er realistisk. Den lader os også se et fællesskab mellem frie mennesker, uden hvilket vi ikke kan handle forpligtende over for eller sammen med den anden person. Der findes i virkeligheden hverken kærlighed eller had uden at "vi i fantasien går fra mit "her" til dit "dér"" (31). Vi elsker eller hader kun den anden, når vi sætter os i hans/hendes sted.

I sidste del af det essay, vi her har citeret, beskriver Ricoeur de to grundlæggende former for samfundsmæssig fantasi: ideologi og utopi. Han henviser til Karl Mannheim, der i sin bog om **Ideologi og Utopi** fra 1929 bestemmer ideologien som en retfærdiggørelse og utopien som en opløsning af samfundet. Men mon ikke man må gå videre end Mannheim og antage, at der til grund for disse to slags fantasi ligger en forestilling om det gode liv, dvs. etikken, der netop består i fantasien formning - konfigurering - af det fælles liv? Godtgørelse eller forkastelse af ideologier og utopier kan vel kun retfærdiggøres på grundlag af denne anskuelse af det gode liv i samfundet.

Spørgsmålet, som står tilbage, er da, om fantasien formning af etikken ikke nødvendigvis er narrativ. Her er det vigtigt at erindre om, at etik ikke er identisk med moralske principper, regler og normer, men udgør deres grundlag eller - lad os hellere sige - giver os grundlaget for både deres beståen og deres forandring. Etikken er netop en anskuelse og ikke en regel, idet den dannes af anskuelige modeller for handling og ikke af rene abstrakte principper. Den er med sine forestillinger om handling og kommunikation sædet for visdom og udtrykker derved menneskelivets praktiske sandhed.

Men denne fantasi er ikke mulig uden fortælling, for uden narrativ handling (*mythos*) ville handlingsmodellerne ikke kunne tænkes og udfoldes meningsfuldt. Etikken må således nødvendigvis være en **fortællende** ny-figurering af det sande liv. Havde forestillingen om dette liv ikke fra begyndelsen fået figur eller form af fortællingerne, ville den hverken have været i stand til at indgå i forfatterens værk eller i historikerens fremstilling som den anskuelse, der aldrig påvirker læseren på en etisk neutral måde. Den ville kun findes i fortællingerne som et fremmedlegeme i øjet.

Hvis etikken imidlertid i sig selv er en narrativ konfigurering, dvs. fra begyndelsen selv er fortælling, hvordan kan den så gøres til grundprincip for bedømmelsen af fortællinger – som når den gøres til princip for det engagement, der dels kæmper for at overvinde spaltningen mellem ren utopi og død traditionalisme, dels former den narrative identitet? Er dette ikke en ond cirkel?

Nej, det er det ikke, for der er forskellige fortællingsniveau'er i verden, og den narrative formning af etikken, der foregår, når vi skal begrunde valget eller vurderingen af historier, skal findes på et andet niveau end på det, hvor disse historier selv befinder sig. Ikke desto mindre kan den etiske vurdering af fortællingerne kun bygge på andre fortællinger. Der findes intet Arkimedes-punkt.

Dette betyder ikke nødvendigvis, at den etiske kritik er vilkårlig. De historier, som en etik dybt rodfæstet i det praktiske liv hviler på, hører til de fortællinger, der har vist sig mest holdbare som vejledere i historiens løb, og som i krisetider har demonstreret deres egnethed til at opmuntre folk til at bryde med vanetænkning.

Vi kan derfor konkludere, at forholdet mellem fortælling og etik – ligesom forholdet mellem tid og fortælling – ikke er en ond, men en god cirkel.

VII. Hinsides fortællingen

Ved afslutningen af *Tid og Fortælling* ser Ricoeur på den tredje af tidens gåder, der kommer til udtryk i vanskeligheden ved at tænke tidens tilblivelse og den kendsgerning, at vi lever **inden for tiden**. Dette har været erkendt lige siden Platon og Augustin: i *Timaios* måtte Platon tage sin tilflugt til den mytiske forestilling for at tale om tidens tilblivelse, og Augustin udtrykte sig i klage og lovsang for at bringe sin egen dødelige tid i forhold til evigheden. Således erkendte begge, at det var umådeligt svært at tænke det, der overskrider og begrænser tiden.

Er det da en stor misforståelse at ville tænke bag om tiden? Nej, svarer Ricoeur, for det er tiden selv, der skaber problemet. Det er dens egen uudgrundelighed, der gør fortæl-

lingen utilstrækkelig (III,375) /III,261/. Måske er kun lyrisk poesi eller lyrisk myte i stand til at gå videre og sige mere, erklærer han (III,388-390) /III,271-73/.

Hvis vi vil drage konsekvensen heraf, må det betyde, at vi behøver en filosofisk fornyelse, der indebærer ideen om en "lyrisk filosofi" i samme forstand, som vi taler om en "narrativ filosofi", dvs. en rationelt reflekterende filosofi om det lyriske digts og de lyriske metaforers betydning som kilde til indsigt i vor virkelighed. Dette kan bl.a. medføre, at vi - kritisk, men seriøst - må genoptage Bergsons idé om bevidsthedens tid (*durée*), der indgår i universets varen. Netop derfor er det beklageligt at Ricoeur afviser enhver tilnærmelse til Bergsons tænkning, ja selv blot en diskussion af dens værdi.

Narrativitet som anskuende fortælling om det gode liv danner det grundlæggende i etikken. Men selv i vor tid, der bilder sig ind, at poesi blot er underholdning, og som tror at have gjort op med alle myter, om disse så er vor egen kulturs urdigtning, må den lyriske digtning måske alligevel spille en fundamental rolle, hvis vi vil have indblik i selve motiveringen for at udforme og fortælle en etik, og hvis det er sandt, at det dybest set - trods alt hvad vi videnskabeligt ved om verden - er den lyrisk-poetiske anskuelse af vor livsverden (vor fantasi verdens-billede), der motiverer vor narrative anskuelse af det praktiske liv*.

* I Skandinavien har dette essay først været trykt på svensk i *Res Publica*, nr. 9 (okt. 1987). En første version af det blev holdt som foredrag på fransk i Rom i Det italienske Center for fænomenologisk forskning den 4. oktober 1986, offentliggjort i tidsskriftet, *Aquinas, Rivista Internazionale di Filosofia* 1986, p. 211-232. En udvidet engelsk version vil indgå i bindet om Ricoeur i den amerikanske serie *The Library of Living Philosophers*, redigeret af Lewis E. Hahn. Ovenstående tekst svarer til den engelske version og er forfatterens frie danske gengivelse heraf.

NOTER:

1. Augustin, *Bekendelser*, IX, 14.17.
2. Paul Ricoeur, *Temps et Récit I-III*, Paris; Seuil, 1983-1985. Alle henvisninger i teksten i runde klammer () henviser til denne originaltekst; henvisningerne til den engelske oversættelse, *Time and Narrative*, Chicago University Press. Vol. I-II 1985-1986, er anført i skarpe klammer //. Trejde bind af den engelske udgave er planlagt til udgivelse januar 1988; det citeres her efter et korrekturtryk. En tysk oversættelse er under udgivelse: *Zeit und Erzählung*, Verlag Wilhelm Fink.
3. Aristoteles, *Om Digtekunsten*, dansk oversættelse, Gyldendal, København, 1969, kapitel 6, 50a15.
4. Mogens Stiller Kjærgaard: *Metaphor and Parable*, Leiden, Brill, 1986. Stiller Kjærgaard hævder, at "præsente og imperfekte metaforer er suggestive performativer, der udtrykker en implicit opfordring til at modificere den orden der hersker i det begrebssystem, inden for hvilket de foreligger", medens "perfekte (døde) metaforer er konstative performativer, der kan anvendes analogt til sande påstande" (s. 20, jfr. s. 243). Ud fra disse definitioner stempler han Ricoeurs brug af Freges reference-teori som inkonsistent, fordi den antager "at den metaforiske påstand erkendelsesteoretisk udfører en deskriptiv funktion, der samtidig ontologisk har en performativ funktion" (s. 82). Dette kunne være en relevant kritik, hvis Ricoeur havde ønsket at bruge reference-ideen på nøjagtig samme måde som Frege, dvs. som sandhedsværdi i empirisk-videnskabelig forstand. Stiller Kjærgaard påstår, at Ricoeurs definition af den metaforiske påstands relation til virkeligheden (og dermed hans brug af begrebet reference) har den "absurde konsekvens, at enhver formulering af en metaforisk påstand samtidig frembringer en ny virkelighed. Resultatet er, at der er lige så mange virkeligheder som metaforer, og at antallet af mulige virkeligheder er uendeligt, ligesom antallet af metaforer, og til sammen frembringer et kaotisk univers fuld af modsigelser" (s. 83). Ricoeurs brug af udtrykket 'reference' ville da også være absurd, hvis det henviste til virkeligheden af rent empiriske kendsgerninger og ikke, som det i realiteten gør det, til fortolkningens mulige verden (en mulig "måde at leve i og være i verden på", jfr. f.eks. "On interpretation" i Alan Montefiore (ed.): *Philosophy in France today*, Cambridge University Press, 1983, s. 196). Men i øvrigt viser Ricoeurs skift fra begrebet 'reference' til begrebet 'ny-figurering' i 3. bind af *Tid og Fortælling* (som Stiller Kjærgaard ikke synes at have læst), at det er en misforståelse at forstå Ricoeurs brug

af udtrykket 'reference' som om denne var i overensstemmelse med Freges erkendelsesteori og ontologi. Strengt taget kan der naturligvis ikke være nogen "produktiv reference" i Freges forstand, men Ricoeur har naturligvis ret til at bruge adskillelsen mellem mening og betydning (reference) i en anden erkendelsesteoretisk og ontologisk sammenhæng end Freges.

5. *Temps et Récit*, III, 354, /III,245/ samt hele artiklen om "Min hovedinteresse i de sidste 30 år" offentliggjort på fransk så sent som i september 1986 i *Esprit*, genoptrykt i *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*, Paris, Seuil, 1986, s. 11-35. Denne artikel er imidlertid samtidig med det 1. bind af *Tid og Fortælling* fra 1983, eftersom den fremkom på engelsk under titlen "My chief interest during the last thirty years" i Alan Montefiore (ed.): *Philosophy in France today*, Cambridge University Press, 1983, s. 175-197. - I øvrigt skal det bemærkes, at *Tid og Fortælling* på flere væsentlige punkter har fået et andet indhold i 3. bind end oprindeligt planlagt: ideen om *gentagelse* (og *genfortælling*) spiller f.eks. ikke den planlagte rolle. Se Ricoeurs essay om "Narrative Time" i *Critical Inquiry*, Univ. of Chicago Press, Autumn 1980, s. 169-190. i særdeleshed s. 180-190; desuden *Temps et Récit*, bind I, s. 97, note 1 (*Time and Narrative*, I, s. 244, note 10), hvor han erklærer: "Jeg vil vende udførligt tilbage til *gentagelsens* rolle i min generelle diskussion af tidens fænomenologi". Men ideen om *gentagelsen*, der har været så vigtig for Kierkegaard og Heidegger, har Ricoeur i virkeligheden opgivet til sidst i sine egne svar på tidsgåderne.
6. Paul Ricoeur, "Le temps raconté", *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1984, s. 448 (= *Temps et Récit*, III, 229, /III,158/); jfr. "Den fortalte tid" i dette nummer af *Slagmark*, ikke at forveksle med artiklen i *Critical Inquiry*, 1980.
7. Se især Paul Ricoeur, "Le probleme du fondement de la morale", *Sapienza*, Napoli, 1975, 3; engl. oversættelse: "The Problem of the foundation of moral philosophy", *Phil. Today*, Fall 1978.
8. Jfr. Peter Kemp, "Genfortællingens magt i den etiske erfaring", *Kredsen*, 47. årgang, nr. 2, 1981, især s. 6-8. Artiklen er i revideret form offentliggjort på fransk under titlen "Le conflit entre l'herméneutique et l'éthique" i *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1986, s. 115-131.
9. Aristoteles, *Nikomachiske Etik*, dansk oversættelse ved Niels Møller, København 1936. Bog I, 8, 1098b.
10. Paul Ricoeur, "Det kantianske moment: om fornuften som sådan kan være praktisk" i essayet "Den praktiske fornuft" i *Från text till handling*, jfr. *Du texte à l'action, Essais d'hermeneutiques II*, Paris; Seuil, 1986, s. 249.

11. James M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliade*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
12. Om digtekunsten, kapitel 15, 1454b.
13. Samme, kapitel 2, 1448a.
14. *Nature and Culture in the Iliade*, s. 89.
15. Om digtekunsten, kapitel 6, 1450a 16.
16. *Nature and Culture in the Iliade*, s. 63.
17. Om digterkunsten, kapitel 6, 1449b, 27.
18. *Nature and Culture in the Iliade*, s. 37.
19. "Le temps raconté", *RMM*, 1984, s. 446; jfr. "Den fortalte tid" i dette nummer af *Slagmark*.
20. Samme, s. 444; jfr. "Den fortalte tid".
21. Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris; Editions du Seuil, 1954; coll. Point Histoire, Seuil, 1975.
22. Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979, s. 19, 107 og 144. Jfr. Den nye pagt mellem mennesket og universet, Ask, Århus, 1985, s. 44, 138 og 180.
23. Henri Bergson, *L'Evolution Creatrice* (1907), Paris, PUF, 1959, s. 341. Jfr. *Den skabende Udvikling*, København 1915, s. 294.
24. Henrik Bergson, *Essai sur données immédiates de la conscience* (1889), Paris, PUF, 1958, s. 1 f.. Jfr. *Den rene bevidsthed*, København 1917, genudgivet under titlen *Det umiddelbare i bevidstheden*, København, 1980, s. 1).
25. Henri Bergson, *Matière et Mémoire* (1896), Paris; PUF, 1959, s. 193. *Bergson*, Berlingske Filosofi Bibliotek, København, 1968, s. 151.
26. Cf. Augustin, *Bekendelser*, Bog 11, Kapitel 27. Bergson citerer aldrig Augustin og læste ham først i sine sidste år, da Jacques Chevalier fortalte ham om Augustin tidsopfattelse (se brevet fra J. Chevalier citeret i A.M. Mochetti: "S. Agostino e il bergsonismo" i *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea. Atti del Congresso Italiano di Filosofia Agostiniana*. Roma 20-23 ott. 1954, Tolentino, 1956 s. 271-272). Men hans filosofi var fra begyndelsen inspireret af Plotin, der også synes at have øvet en stærk indflydelse på Augustin. I Plotins *Ennéader* (III, bog 8, § 4) - citeret af Bergson i *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, 1960, s. 153 og i afsnittet om græsk mystik i *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, 1958, s. 234 (norsk oversættelse: *De to kilder til moral og religion*. Servolibris, Oslo, kapitel 3) - består menneskets liv oprindeligt i betragtning af den evige sandhed, og tidlig handling i verden skyldes afslappelsen (eller svækkelsen) af denne kontemplation. Således betragter Bergson også

det oprindige psykiske liv som intensitet (jfr. kapitel 1 af *Tiden och den fria Viljan*), der udfolder sig ved en afspænding for at handle i verden; rummet er da (ifølge *Materia och Minne*, kapitel 4), **udspændingen** af sindets perception, der gør det muligt at handle på det udstrakte stof. Originaliteten i Bergsons opfattelse består i, at han ophæver Plotins adskillelse mellem tid og evighed, således at dybden i det intensive liv ikke længere er en evighed uden for tiden (sådan som den forbliver hos Augustin), men selve tiden eller *la durée*.

27. Emmanuel Lévinas, *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 1982, s. 24. Engl. oversættelse: *Ethics and Infinity*, Duquesne University Press, 1985.
28. Paul Ricoeur, "L'imagination dans le discours et dans l'action", *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, genoptrykt i *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, s. 213-236.
29. Samme, s. 217; jfr. *Du texte à l'action*, s. 224.
30. Samme, s. 218; jfr. *Du texte à l'action*, s. 225.
31. Samme, s. 220; jfr. *Du texte à l'action*, s. 227.