Paul Ricoeur en die belang van ’n transendente aard van geluk

Paul Ricoeur and the importance of a transcendent nature of happiness

A H VERHOEF
Skool vir Filosofie
Noordwes-Universiteit, Potchefstroomkampus
anne.verhoef@nwu.ac.za

Anné Verhoef

Anné Hendrik Verhoef is ’n medeprofessor in Filosofie aan die Noordwes-Universiteit se Potchefstroomkampus. Hy het studeer aan die Universiteit van Stellenbosch en aan die Katolieke Universiteit van Leuven in België. In 2008 het hy gepromoveer met ’n proefskrif oor die verhouding tussen tyd en die Triniteit. Sy belangstelling is in die godsdiensfilosofie en sistematiese teologie en sy navorsing fokus hoofsaaklik op transendensie en die transendente in die kontemporêre kultuur. Hy is die outeur/mede-outeur van verskeie hoofstukke in boeke en artikels in nasionale en internasionale vaktydskrifte en kongreslesings. Hy was in 2011 en 2012 onder die top-20% presteerders betreffende navorsing en onderrig aan die Noordwes-Universiteit. In 2012 en 2013 was hy onder die top-10 navorsers van die Fakulteit Lettere en Wysbegeerte aan die Noordwes-Universiteit.

Anné Hendrik Verhoef is an associate professor at the North-West University’s Potchefstroom Campus. He studied at the University of Stellenbosch and at the Catholic University of Leuven in Belgium. In 2008 he received his doctorate with a thesis on the relation between time and the Trinity. His interests are in the philosophy of religion and systematic theology and his research focuses mainly on transcendence and the transcendent in contemporary culture. He is the author/co-author of various chapters in books and articles in national and international scientific journals and conference papers. In 2011 and 2012 he was among the top 20% achievers of the North-West University in the area of research and tuition. In 2012 and 2013 he was among the top 10 achievers regarding research outputs in the Faculty of Arts at the North-West University.

ABSTRACT

Paul Ricoeur and the importance of a transcendent nature of happiness

Ricoeur develops a unique understanding of happiness in his philosophical anthropology. He follows the thoughts of Aristotle and Kant on happiness to develop his own interpretation thereof in response to the existentialism of his time. Ricoeur’s understanding of happiness can be summarised in three points. The first is that the need or longing for happiness is fundamentally part of human beings. This need for happiness is part of the dialectical or mediating nature of human beings. In Ricoeur’s philosophical anthropology, happiness (at the level of deeds and the affective) represents the infinite pole in the human disproportion of finitude and infiniteness. Secondly, Ricoeur sees happiness as part of the originating affirmation of humans. This stands

in contrast to its existential negation, and for Ricoeur it is within fallibility where these two poles find dialectical synthesis. Ricoeur therefore states that "Man [sic] is the Joy of Yes in the sadness of the finite" (1986:140). Thirdly, happiness according to Ricoeur is a totality of meaning, fulfilment and contentment. Happiness is the total aim of all facets of transgression – a horizon. This makes happiness inherently unattainable and transcendent in nature for Ricoeur. Accordingly, although we may experience some events of happiness, such events only indicate the direction of happiness: happiness remains the ultimate goal, or the horizon which must be interpreted again and again as it constantly moves away from the observer. This makes happiness part of the continuous hermeneutic existential project of the human being.

In contrast to Ricoeur's transcendent understanding of happiness, the contemporary interdisciplinary understanding of happiness is that it is something attainable and immanent. Three such understandings are briefly discussed in this article, namely the interpretation of the philosopher Daniel Haybron; the concept of "flow" as happiness within the Positive Psychology (Haidt and Csikszentmihalyi); and happiness in relation to economic prosperity (Layard). In comparison with these three immanent approaches to happiness, it is clear that Ricoeur's understanding of happiness is, firstly, not reductive in nature. Happiness for him does not only involve desires, an emotional state or the satisfaction of some measurable factors, but it is something infinite. All these immanent concepts of happiness are inclined to reduce both happiness and human beings to mere causal beings – without complexity and mystery.

A second positive characteristic of Ricoeur's understanding of happiness as something transcendent, is the fact that happiness is not understood as completely separate from human reason. Rather, happiness forms part of reason's demand for totality of meaning. Happiness and reason are thus focused together on human destiny. In contrast, the more immanent understandings of happiness see the desire for happiness as something irrational, as part of our vital desires and often as something immoral. In these theories, reason and happiness remain separate and reason is merely something that must postpone pleasure on behalf of other motivations.

A third positive characteristic of Ricoeur's understanding of happiness as transcendent is that he does not see one's longing for happiness as something contingent or optional for humans, but that he views happiness as a necessary and inherent component of human beings from the start. One's constant desire for complete happiness (in its transcendent nature as something infinite) is in a dialectical tension with one's fragility and finitude, and with one's existential negation.

Lastly, the transcendent nature of happiness has the potential to put our human desires into perspective. Ricoeur argues that an infinite understanding of happiness helps us to see the true value of our temporary desires. The advantage of maintaining the transcendent nature of happiness is that a single desire (like the vital) is not elevated to the absolute, but is relativised. The risk of immanent understandings of happiness is always that it may prevent this relativisation of our desires.

With these four advantages in mind, the conclusion is made that Ricoeur's understanding of happiness as being transcendent in nature, is of continuous value for the contemporary interdisciplinary search for and understanding of happiness.

KEY WORDS: Paul Ricoeur, happiness, transcendence, philosophical anthropology, positive psychology, eudaimonia, immanence, existentialism, subjective well-being, human desires

TREFWOORDE: Paul Ricoeur, geluk, transendensie, filosofiese antropologie, positiewe psigologie, eudaimonia, immanensie, eksistensialisme, subjektiewe welsyn, menslike begeertes

OPSOMMING

In sy filosofiese antropologie ontwikkel Ricoeur ’n unieke verstaan van geluk, in aansluiting by Aristoteles en Kant, maar ook in reaksie op die eksistensialisme van sy tyd. Ricoeur se verstaan van geluk as transenderend van aard staan in kontras met kontemporêre immanente beskouinge van geluk. Ricoeur slaag daarin om die mens se oneindige begeertes en feilbaarheid in verband te bring met die mens se ewige soeke na geluk: die ontwykende en oneindige aard van geluk is vir hom ’n noodsaaklike teenpool vir die eindige, eksistensieel ontkennende pool van die mens, wat albei inherent deel van die menslike aard is. Volgens Ricoeur se begrip van geluk is dit dus deel van die mens se voortgaande hermeneuties eksistensiële projek, en dit is nie-reduksionisties en transenderend van aard. Dit is juis Ricoeur se verstaan van geluk as transenderend van aard wat dit van voortgesette waarde maak vir die kontemporêre interdissiplinêre soeke na en verstaan van geluk.

INLEIDING

Ricoeur het nie ’n spesifieke boek oor geluk geskryf nie, maar dit is ’n tema wat (ironies) telkemale na vore kom in sy besprekings van die bose, skuld en eindigheid – temas wat Ricoeur sy lewe lank gefassineer het. Dit is juis in sy boek *Fallible Man* (1960), as deel van sy filosofiese antropologie, waar hy die tema van geluk die breedvoerigste bespreek.[1] In sy ander boeke maak Ricoeur selde melding van geluk *per se*,[2] maar sy fassinasie met die lewenslange hermeneutiese projek van die mens onderlê en bevestig vir hom geluk se hermeneutiese en transendente aard.[3] In hierdie artikel word eerstens Ricoeur se konsep van geluk, soos wat dit in sy filosofiese antropologie (in *Fallible Man*) na vore kom, beskryf. In die tweede deel van die artikel word die vraag gevra oor die “plek van geluk” en enkele kontemporêre sieninge van geluk word bespreek. Laastens word die unieke en transenderende aard van Ricoeur se verstaan van geluk uitgelig. Die implikasies van Ricoeur se konsep van geluk vir byvoorbeeld die politiek, word nie bespreek nie.[4]

---

1 Ricoeur se “filosofie van die menslike wil” se tweede volume is in 1960 in Frans publiseer onder die titel *Finitude et Culpabilité (Finitude and Guilt)*. Die twee dele van hierdie enkele volume is later afsonderlik gebind as *Fallible Man* (hierna verwys as FM) en *The Symbolism of Evil.* In FM kom die tema van geluk pertinent aan orde en in *The Symbolism of Evil* ontwikkel Ricoeur sy eerste definisie van hermeneutiek in terme van die mediëring van simbole en mites (Ricoeur 1995:17). In sy latere *Oneself as Another* (1992 [1990]) keer Ricoeur terug na sy filosofiese antropologie en die boek handel grotendeels oor die “goeie lewe” (*eudaimonia*), en die etiese en morele verpligtinge daarvan. Die boek verskil van FM deurdat dit meer positief is en fokus op die *bekwaamheid* van die mens wat sigbaar word in die feit dat die mens dade kan verrig, kan praat, verhale kan vorm, en verantwoordelik kan voel (Ricoeur & Antohi 2005:17).

2 Die uitsondering is sy essays, *Le Bonheur Hors Lieu* (1994) en *L’optatif du Bonheur* (2001), wat net in Frans verskyn het. Daarbenewens is die titel van die eerste hoofstuk van Ricoeur se boek *On Translation* (2006) “Translation as Challenge and Source of Happiness”. Geluk word egter nie hier breedvoerig as filosofiese konsep bespreek nie, en dit handel bloot oor die plesier, vreugde en bevrediging van vertaling. Ricoeur verwys na vertaling se “klein vreugdes” (2006:3) en die “geluk” wanneer ’n vertaling die verskil tussen gepastheid en gelykheid erken (2006:10).

3 Die interpretasie van die menslike toestand (temas soos geluk, karakter en respek – soos in *Fallible Man*) word later in Ricoeur se lewe weer op verskillende vlakke aangespreek binne sy konsekwente hermeneutiese denksisteem (MacDonald 2011:1), wat met reg as akkumulatief beskryf kan word (Simms 2003:5).

4 Die politieke konsekwensies van Ricoeur se siening van geluk word goed ontwikkel deur Abel Olivier in sy artikel “The Political Ethics of Paul Ricoeur: Happiness and Justice” (1992). Die ontwykende of transendente aard van geluk kom ook hierin na vore as die totaliteit van geluk wat ander se geluk insluit. Volgens Ricoeur poog geluk “om alles daar te hê” (Olivier 1992:6).

Daar is ook nie ruimte om meer volledig in ander filosofiese sienings van geluk, soos byvoorbeeld die eksistensialisme, in te gaan nie. Die filosofiese tema van geluk het die laaste dekades ’n uiters aktuele akademiese onderwerp geword – een wat deur verskeie dissiplines, soos die positiewe psigologie, neuropsigologie, “philosophy of mind”, en selfs ekonomiese wetenskappe nagevors word.[5] In hierdie studie word geargumenteer dat dit juis Ricoeur se verstaan van geluk as transenderend van aard is, wat van voortgesette waarde is vir die interdissiplinêre soeke na en verstaan van geluk.

1. RICOEUR SE TRANSENDENTE VERSTAAN VAN GELUK

Ricoeur poog om in *Fallible Man* aan te toon dat die mens homself in ’n disproporsie bevind, in ’n intermediêre posisie, as ’n soort tussending.[6] Hierdie “tusseninwees” is vir Ricoeur nie ’n posisie tussen dier en engel nie, maar ’n tusseninwees van die mens binne-in haarself. Die mens is intermediêr want sy is in sigself ’n mengsel omdat sy mediasies teweeg bring. Ricoeur verduidelik dat die mens se bestaansdaad die ontologiese eienskap van haar intermediêre wese is, want dit is hierdie einste daad wat mediasies tussen alle modaliteite en alle vlakke van realiteit binne-in haar en buite haar teweeg bring (FM 3). Die sentrale konsep van Ricoeur se filosofiese antropologie is daarom vir hom nie die eindigheid van die mens nie, en nie die blote pole van wese en niks nie; maar eerder die drieledige eindigheid-oneindigheid-intermediêre (Ricoeur 1978:21). Die beginpunt van ’n filosofiese antropologie is daarom vir Ricoeur nie ’n reduktiewe benadering wat vanaf die eenvoudige na die komplekse beweeg nie, maar eerder een wat van meet af aan die oorspronklike dialektiese struktuur van die mens se realiteit in ag neem – een wat die mens as mediërend verstaan.

Volgens Ricoeur bevind die mens, voor enige denke, haar reeds in ’n toestand van *pathétique*, omdat die mens eindigend is.[7] ’n Mens se lewensbegin is ellendig in die eindigheid daarvan, maar dit is ook reeds tekenend van die mens se disproporsie. Die eindigheid beteken nie net dat die mens ’n beperkte tyd leef nie, maar ook dat die tyd wat die mens in haar bewussyn ervaar, minder is as die totale tyd wat sy leef. Ricoeur verduidelik dit deur daarop te wys dat jou eie geboorte byvoorbeeld ’n gebeurtenis is wat ander mense ervaar maar wat jy self nie ervaar nie, en om dít te beleef, moet jy ’n perspektief aanvaar waarin jy jouself sien soos wat ander jou sien. Deur dit te doen – in jou verbeelding – besef jy dat jou “self” (wat jy bedink, die oneindige) nie saamval met “jouself” (wat jy is, die eindige) nie (Simms 2003:17). Hierdie twee “selwe” is sedert die begin van mens se bestaan oneweredig. Die disproporsie van die *pathétique* is met ander woorde die nie-sameval van die self met die self, die wete dat die mens van die begin af ’n mengsel en mediërend is. Die mens bevind haar uit die staanspoor in ’n dialektiek tussen die eindige self en oneindige self.

Om filosofies oor hierdie nie-filosofiese dialektiese oorsprong of “poëtiese baarmoeder” (Ricoeur 1978:21) na te dink, vereis volgens Ricoeur om die aanname van die mens as mengsel of disproporsie te reduseer tot ’n vlak waar dit as onreduseerbaar behou én steeds verstaan kan word. Sodoende word gesoek na ’n filosofiese beginpunt, alhoewel Ricoeur toegee dat daar in

---

5 Op die boekomslag van die *Oxford Handbook of Happiness* (2013) word dit gestel dat die Positiewe Psigologie beweging, tesame met verandering in houdings jeens organisatoriese en sosiale gesondheid, tot verhoogde belangstelling in menslike geluk aanleiding gegee het.

6 Hierdie disproporsie is onderliggend aan die mens se feilbaarheid: “die konstitusionele swakheid wat die bose moontlik maak” (FM xiii). Ricoeur benader dus die bose “deur die menslike bestaan” en hy beskryf die lokus waar die bose toeganklik raak “in die menslike wese” (Garcia 1998:68).

7 Die prefilosofiese *pathétique* wys op die menslike disproporsie van eindigheid en liggaamlikheid, sowel as die menslike bewussyn en denke wat die eindige oorskry (FM 11-15).

filosofie nooit ’n absolute beginpunt is nie.[8] Die mite wat filosofie voorafgaan, moet derhalwe in filosofiese diskoers verwoord word, en daarvoor is transendentale refleksie nodig. Dit behels naamlik ’n refleksie wat die rykheid van die onbegryplikheid van die prefilosofiese *pathétique* probeer behou; ’n refleksie wat nie by mens self begin nie, maar met die objek voor “mens”, en van daar af word dan teruggewerk na die voorwaardes vir die moontlikheid daarvan. Sonder hierdie transendentale ompad sal ’n filosofiese antropologie ontaard in ’n verbeeldingryke ontologie van bloot “wese en niksheid” (FM 5). In hierdie gerigtheid op die objek sien Ricoeur ’n verdere soort dialektiek tussen die eindige en oneindige. Die eindige word gekenmerk deur die mens se persepsie wat altyd ’n beperkende perspektief is op die objek. Aan die ander kant word die oneindige gevind in die mens se spreke/taal (verstaan) van die objek, in die “oneindige werkwoord” (FM 24-37).[9] In navolging van Kant is Ricoeur van mening dat die sintese van hierdie dualiteit tussen “verstaan/taal” en “bewuswording/perspektief” plaasvind in die “transendentale verbeelding” wat die objektiwiteit van die objek konstitueer (FM 45). Hierdie sintese is egter vir Ricoeur slegs die eerste stap in ’n filosofiese antropologie. ’n Verdere stap – van die teoretiese na die praktiese – is nodig om die mens se disproporsie en die mediasie daarvan beter te verstaan.[10]

Die metode van transendentale refleksie (deur verbeelding) neem net die wêreld van dinge/objekte in ag, en dit omskryf ook net deels die rykdom van die *pathétique* van ellende van die menslike realiteit. Om beide hierdie aspekte in ’n groter totaliteit te begryp, pas Ricoeur sy drieledige benadering tot objekte toe op die sfere van dade (*praxis*) en gevoelens. Op die vlak van *praxis* veronderstel hy dan die teenstrydighede van *karakter* en *geluk.* Geluk vorm vir hom die een pool van die inherente disproporsie binne die mens op die vlak van dade. Karakter is die ander pool, en in die drieledige benadering van transendentale refleksie verteenwoordig dít die veralgemening van die begrip *perspektief* (eindigheid).[11] Karakter is nie iets abstraks nie, maar eerder dit waaruit perspektief ontstaan, en hierdie perspektief is ’n beperking op persepsie. Karakter is met ander woorde dit waaruit ’n mens jou unieke (en beperkte) perspektief vorm. Hierdie perspektief word gemotiveer deur begeerte, wat op sy beurt ’n mens se affektiewe gerigtheid op dinge bepaal.

---

8 Die filosofiese beginpunt word volgens Ricoeur altyd voorafgegaan deur ’n volledige taal, naamlik dié van mite of simbool wat alreeds alles op ’n raaiselagtige wyse sê wat ’n filosoof maar net kan probeer om later in helder rasionele terme uit te druk (Ricoeur 1978:22).

9 Hierdie transendensie van spreke, spesifiek van die werkwoord, van die eindige perspektief van persepsie, lê daarin dat die werkwoord nominale betekenis in die teenswoordige bestaan daarstel (byvoorbeeld om te sê “Plato skryf”), sowel as om die nominale betekenis toe te wys aan ’n subjek (daar word geskryf deur “Plato”). Refleksie oor die objek wys sodoende op die disproporsie tussen die werkwoord (die verstaan van die objek in taal – wat oneindig is) en perspektief (liggaamlike bewuswording van die objek – wat eindigend is).

10 Op hierdie punt lewer Ricoeur insiggewende kritiek op die eksistensialisme van Sartre en Camus. Hy sê dat as die mens ’n middeweg is tussen “wese” en “niks”, is dit so omdat die mens primêr hierdie mediasies in objekte teweegbring. Die mens se intermediêre plek is primêr sy funksie as ’n mediator tussen die eindige en oneindige in dinge/objekte. Hierdie transendentale fase is egter ontoereikend om die substansiële rykdom van *pathétique* te begryp, want daar is ’n surplus van betekenis in hierdie mite wat nie net bloot op die vlak van die rasionele gereflekteer kan word nie. Dit is op hierdie punt waar die eksistensialisme vir Ricoeur tekortskiet (FM 46).

11 Karakter en geluk vorm die konstitutiewe teenstrydigheid van menslike realiteit en dit moet daarom saam bedink word (Ricoeur 1978:29). Die menslike disproporsie tussen bewuswording en verstaan, tussen eindige (perspektief) en oneindige (werkwoord) waarop Ricoeur in sy transendentale refleksie gewys het, is soos die melodiese kiem van alle variasies en al die ontwikkelinge wat kulmineer in die disproporsie tussen geluk en karakter. Terwyl die disproporsie tussen werkwoord/taal en perspektief/gesigspunt net op die teoretiese aspek van menslike disproporsie gewys het, word daar nou gepoog om die *globale* karakter van disproporsie te beskryf (FM 64).

As die ontologiese ruimte vir perspektief, begeertes, die mag van gewoonte, en die eindige en enkelvoudige manier van wees, kan karakter volgens Ricoeur net dialekties bedink word tot ’n reeks ander terme wat kulmineer in ’n “sekere oneindige geluk” (FM 64). Met die term “geluk” word daar nie na ’n spesifieke vorm van oorskryding of menslike transendensie verwys nie, maar na die totale mikpunt van alle fasette van oorskryding. Ricoeur verwys hier na Aristoteles se siening dat elke kuns en elke ondersoek, en dienooreenkomstig elke aksie en nastrewing, blyk om te mik na ’n vorm van die goeie, waarheen alle dinge mik (FM 64).[12] Ricoeur voer aan dat as Aristoteles reg is, daar gevra moet word na die funksie van die mens in haar onverdeelbaarheid. Ricoeur wys egter daarop dat die funksie van die mens nie eenvoudig begryp kan word nie, en dat die begrip geleidelik ontwikkel sal moet word vanuit die teoretiese konsep van “betekenis”. Indien dit nie gedoen word nie, sal dit wat onderskei word met die term “geluk” nooit die hoogste goedheid wees waarvoor alle ander dinge gedoen word nie (FM 64). Indien daar dus ’n te eenvoudige funksie van die mens daargestel word, sal daar ’n te eenvoudige konsep van geluk ontwikkel.[13]

Om die volle betekenis van geluk bloot te lê, reduseer Ricoeur ’n eerste naïewe idee van geluk. So ’n naïewe idee van geluk vind Ricoeur in die direkte analise van individuele menslike dade wat streef na die bewustelike resultaat van bevrediging, of ook die onderdrukking van pyn, waarbinne ons dade tydelike verposing wil vind. Naïewe geluk is vir Ricoeur dus net ’n oomblik van rus en vrede wat deur die verbeelding verleng en verhef word.[14] Hierdie soort geluk is selfgerig en eindigend, maar vir Ricoeur word geluk meer volledig verstaan as die oneindige gerigtheid van al ’n mens se dade. Geluk is vir hom die horison vir die geheel van menslike doelwitte en die einddoel waarop al ’n mens se motiveringe gerig is. ’n Direkte analise van individuele menslike dade en begeertes het daarom nie die kapasiteit om die totaliteit van voltooiing te onderskei van die gevoel wat ’n mens kry as ’n mens ’n resultaat bereik nie. ’n Analise van dade en begeertes moet naamlik aangevul word deur transendentale refleksie. Ricoeur stem saam met Aristoteles dat direkte psigologiese refleksie nie die totaliteit van voltooiing vanuit die blote som van plesiere kan onderskei nie, want die hoogste goeie en die unieke begeerlike bly vermeng met die goeie lewe. Die blote analise van menslike begeertes kan daarom nie die funksie van die mens verklaar nie: geluk – die hoogste doel en funksie van die mens – behels meer as net begeertes.[15]

Waarin lê hierdie funksie of totaliteit? Volgens Kant is die mens die draer van die hoogste bestemming van die rede. Hiervolgens leef ’n mens binne ’n *Verlangen* van die rede na totaliteit. Ricoeur merk in hierdie verband op dat die idee van ’n bestemming van die rede ’n oneindige diep begeerte by die mens veroorsaak na geluk (en nie na plesier nie). Die idee van ’n bestemming en ’n totaliteit is daarom nie bloot ’n reël vir teoretiese denke nie, maar dit is gevestig binne die menslike wil en word op hierdie manier vir Ricoeur die bron van die mees ekstreme disproporsie van die mens.[16] Hierdie disproporsie begin by die mens se karakter, wat die zero-oorsprong van

---

12 Ricoeur verwys hier na Aristoteles se *Nicomachean Ethics* I, 1, 1094a 1-4.

13 Geluk sal dan net, soos Kant dit beskryf, die vae droom wees van die welgevalligheid of aangenaamheid van die lewe, wat sonder onderbreking die geheel van eksistensie vergesel (FM 64). Geluk sal nie ’n totaliteit van betekenis, vervuldheid en tevredenheid wees nie, maar bloot ’n som van plesier, of soos Kant dit stel, ’n “materiële beginsel van die vermoë van begeer” (FM 65).

14 Ricoeur wys daarop dat die dwalende verbeelding hierdie oomblik van verposing *onbepaald* verleng. Terwyl dit dink daaraan om dit te verewig, strek die verbeelding dit uit en laat dit voortbestaan; maar dit bly binne die onbepaalde eindige perspektief van selfliefde (FM 65).

15 Indien geluk dieselfde was as begeerte sou dit uitgesluit moes word van moraliteit. Dit is waarom Kant in sy soeke na die “beginsel” van moraliteit, begin deur geluk te relegeer tot die mag van begeerte en deur geluk te identifiseer met selfliefde (FM 65).

16 Ricoeur verduidelik dat die behoefte aan totaliteit menslike *dade* plunder en die eindige van karakter en die oneindigheid van geluk oorspan (FM 66).

die mens se eksistensiële projek en die eng eindige beginpunt in die totale veld van motivering is. Daarenteen is geluk die mikpunt van die eksistensiële projek, en dit is die horison van die georiënteerde veld van motiveringe en die oneindige einddoel (FM 68).

Hierdie beeld maak dit vir Ricoeur duidelik dat geluk nie gegee word in enkele ervaringe nie. Geen daad gee geluk nie, maar sekere kosbare ondervindinge in ons lewe, wat ons "gebeurtenisse" noem, kan die rigting van geluk aandui. As ’n onvoorsiene verrassing wys geluk vlugtig sy gesig vir ons, net om die volgende oomblik weer te verdwyn (Van Niekerk 2003:103). Ricoeur is van mening dat die gebeurtenisse wat van geluk spreek, daardie gebeurtenisse is wat obstruksies verwyder en ’n uitgestrekte landskap van eksistensie vir ons blootlê. Die oortolligheid van betekenis, die oorvloei en die oorweldigende is naamlik die teken dat ons gerig is op geluk (FM 68). Hierdie soort gebeurtenisse kan akkumuleer en ’n mens help om al hoe meer in die rigting van geluk te leef, weg van die tragiese ongelukkigheid (*pathétique*) van ’n mens se lewensbegin. Nogtans sal geluk self nooit ten volle bereik word nie, want dit bly ’n horison en transenderend. Sekere gebeurtenisse word met ander woorde deur die rede geïnterpreteer as rigtingaanwysers na geluk en totaliteit. ’n Dubbele hermeneutiese proses vind hier plaas wat op die transenderende aard van geluk dui: aan die een kant word sekere gebeurtenisse geïnterpreteer as rigtingaanwysend vir geluk, en aan die ander kant bly geluk self die hoogste doel, of horison, wat weer en weer geïnterpreteer moet word soos wat die horison verskuif. Geluk kan daarom altyd net voorlopig beskryf word, as deel van ’n hermeneutiese proses wat rigting gee aan die mens se totale eksistensiële projek, as self iets wat ons denke transendeer as ’n soort totaliteit, en as ’n lewenshorison. In hierdie sin bly geluk iets ontwykend, transenderend of oneindigend, soos wat Ricoeur dit beskryf.[17]

Vir Ricoeur vind geluk as die oneindige pool, en karakter as die eindige pool hulle mediërende punt of eenheid in ’n taak, naamlik in die "projek van die persoon" (Ricoeur 1978:30). Hierdie projek van die persoon is die menslike taak om die persoon in ander en in die self te respekteer. *Respek* is met ander woorde die erkenning van die menslike eienskap in elke individuele persoon. Vir Ricoeur maak respek, as "projek van die persoon", dit moontlik dat die mens as ’n mens erken word, net soos wat die transendentale verbeelding dit moontlik maak dat die objek as objek erken kan word. Die transendentale verbeelding versoen die eindige perspektief op die objek en die oneindige verstaan van die objek in die "objektiwiteit". Respek versoen die eindige karakter (en begeertes) van die mens met die oneindige aard van geluk (en die rede se soeke na totaliteit), in die persoonwees van die mens. Dit is in die persoon waar karakter en geluk "vir sigself" word (Ricoeur 1978:30), waar bewussyn selfbewussyn word (Garcia 1998:85) en waar die brose sintese deur respek plaasvind. Hoe dit presies gebeur, is volgens Ricoeur moeilik begryplik. Vir respek geld daarom dieselfde as wat vir die transendentale verbeelding geld, naamlik dat dit ’n kuns is wat diep binne die mens se siel verskuil is (FM 73). In aansluiting by Kant verwys Ricoeur na respek as ’n "morele gevoel" en hierdie term lei Ricoeur se ondersoek oor die disproporsie van die mens na ’n analise van die mens se gevoelens of haar hart (*Gemüt*).[18]

---

17 In reaksie hierop sal die eksistensialisme kan vra: Hoe gemaak as dinge net bestaan; as daar geen betekenis in eksistensie is nie; of as dit net die horison van geluk is wat alles dikteer? Ricoeur sal waarskynlik antwoord dat die wêreld nie intrinsiek ’n waarde het nie, maar dat die mens persepsies het daarop. Hierdie persepsie word gemedieer deur die rede en daar vind dus altyd interpretasie plaas waarin geluk deel bly van die hermeneutiese proses.

18 Ricoeur maak hier ’n uitdagende stelling deur die beweging van bewussyn na gevoelens as vooruitgang te beskryf. In teenstelling hiermee vermy filosowe dikwels eerder gevoelens, as synde iets intuïtiefs wat nie deel kan vorm van ’n filosofiese argument nie (Simms 2003:19).

Ricoeur vind die "affektiewe broosheid" (FM 81) van die mens in die mens se hart (hy gebruik Plato se term *thumos*).[19] Dit is volgens Ricoeur se mening in die *thumos* waar die *bios* (liggaamlike) en *logos* (rede) bymekaarkom en waar die *epithumia* (vitale begeertes) en *eros* (spirituele begeertes of rede)[20] saamkom. Ricoeur verduidelik dat hierdie twee soorte uiteenlopende affektiewe begeertes (*epithumia* en *eros*) op twee afsonderlike wyses tot voltooiing kom: die eerste is plesier, wat geïsoleerde, gedeeltelike, eindige dade voltooi; en die tweede is geluk, wat die totale aktiwiteit van die menslike wese voltooi. In hierdie onderskeid van voltooiing word geluk nie meer gesien as die leë oneindige idee van geluk as teenpool van karakter nie, maar as "die volheid van geluk of geluksaligheid" (FM 93). Ricoeur volg Aristoteles na en voer aan dat geluk die voltooidheid van plesier transendeer.[21] Plesier, as die samepersing van geluk in die oomblik, dreig egter om die dinamiek van die mens se optrede te versteur en om sodoende die horison van geluk te verberg. Geluk ontken of verwerp wel nie plesier nie, maar herbevestig die eintlike waarde daarvan.[22] In die affektiewe, die *thumos*, word die menslike broosheid volgens Ricoeur as konflik tussen *bios* en *logos* ontbloot. In die *thumos* – die mediërende sone tussen *bios* en *logos* – konstitueer die menslike subjektiwiteit sigself as 'n self; as iets anders as ander dinge en ander selwe. Hierdie andersheid van die self is vir Ricoeur onderliggend aan die voorkeure of passies van die self. Ricoeur probeer daarom onder of agter die passies van die mens kyk om te sien wat die fundamentele menslike versugtinge (*Sucht*) is. In die versugtinge wat hy identifiseer, naamlik hebsug (*Habsucht*), magsug (*Herrsucht*), en eersug (*Ehrsucht*), volg hy Kant na.[23] Volgens Ricoeur bly hierdie drietal versugtinge van die self altyd onvervuld, want met plesier wat net 'n tydelike

---

19 In Ricoeur se skema – van die teoretiese, na die praktiese, na die affektiewe – is die *thumos* die mees intieme en brose punt in die menslike wese. Alle disproporsie wat in karakter en geluk na vore gekom het, word hier intern gemaak in die mens se "rustelose hart" (Garcia 1998:87).

20 Eros word nie hier in die eng sin van die woord as verwysing na erotiese of romantiese liefde verstaan nie, maar eerder in die breër filosofiese en psigologiese verstaan daarvan as "lewensenergie". In die neo-Platonisme verwys eros byvoorbeeld na die verlange van 'n "mistiese eenheid met Wese" (Crisp 1995:240).

21 Die voltooidheid van plesier is eindigend (dit is geluk net in die oomblik) en gedeeltelik (dit is verbind aan die liggaamlike lewe) as dit in die lig van die horison van die menslike bestemming van geluk beskou word (FM 94).

22 Ricoeur maak die punt dat daar nie 'n moralistiese interpretasie van plesier gemaak moet word as iets boos nie. Die eindigheid van plesier maak dit nie noodwendig iets boos nie (Garcia 1998:91). Hy sluit aan by Aristoteles, wat aanvoer dat 'n sekere opskorting van plesier nodig is vir die radikale betekenisvolheid van geluk om duidelik te word en vir plesier self om dan herbevestig te word (FM 96).

23 Vir Ricoeur (FM 115) is hebsug 'n menslike versugting omdat die ek dit self konstitueer in die toeëiening van die myne. Dit is volgens Ricoeur daarom normaal om te besit en daar kan onskuldige besit deur die mens voorgestel word. Magsug is nie herleibaar tot hebsug nie, maar moet eerder verstaan word as die mens se rasioneel georganiseerde stryd teen natuurkragte ter wille van oorlewing. Die soeke na mag moet daarom onderskei word van die passie van tirannieskap. Net soos met hebsug, verduidelik Ricoeur, kan magsug onskuldig voorgestel word, as 'n outoriteit wat die individuele vryheid van die mens wil bevorder. Die self word nie net deur besit en mag gekonstitueer nie, maar ook deur wedersydse agting. Eersug is die begeerte om te bestaan; nie net deur 'n vitale bevestiging van jouself nie, maar ook deur die erkenning van ander. Agting is die geloof dat ek die agting van ander waardig is. In soverre ek daardeur geaffekteer word, konstitueer hierdie geloof die gevoel van my selfagting. Hierdie waarderende gevoel is die hoogtepunt van selfbewussyn in die *thumos*. Selfagting gaan ydelheid dus vooraf en is nie gelyk daaraan nie.

(eindige) verposing bied, en geluk wat ’n blywende (oneindige) vrede is, is die menslike hart (*thumos*) voortdurend onrustig en in ’n toestand van onbepaaldheid.[24]

In hierdie onbepaaldheid en voortdurende strewe van die hart (*thumos*), wat ’n mengsel is van die vitale en spirituele begeertes, word affektiewe broosheid vir Ricoeur saamgevat. Affektiewe broosheid is met ander woorde ’n wisselwerking tussen hierdie versugtinge van die self (in hebsug, magsug, eersug) en die begeerte na (eindige) plesier, maar ook tussen die versugtinge van die self (hebsug, magsug, eersug) en die begeerte na (oneindige) geluk. Die *thumos* ervaar dus nie net ’n aantrekking na die vitale nie, maar ook na die spirituele. Ricoeur wys daarop dat dit aanleiding gee tot die vergestalting van ’n nuwe mengsel waarin die groot passies van die mens geïdentifiseer kan word. Met *passie* verwys Ricoeur na gevoelens wat nie uit die vitale gevoelens afgelei kan word nie, en wat ook nie aan plesier gekoppel word nie. Passies het te make met die oneindige begeerte na geluk eerder as met die begeerte om te lewe. Ricoeur is van mening dat mense al hulle energie in passies plaas, omdat ’n objek van begeerte vir hulle alles geword het, en omdat die alles eintlik ’n kenmerk van die begeerte na geluk is.[25] Passie is derhalwe ’n mengsel van die onbeperkte begeerte wat *thumos* (hebsug, magsug, eersug) is en van die begeerte na oneindige geluk. Die onbeperkte aard van die een meng met die oneindige aard van die ander, en dit is wat passie uiteindelik so kragtig maak. Wat gebeur, is dat die passievolle mens haar volle kapasiteit vir geluk plaas op die objek waarbinne die self sigself konstitueer. ’n Skuif van die totaliteit van geluk na die objekte van die *thumos* se sugte vind plaas, en dit konstitueer vir Ricoeur die skematisering van geluk in die temas van die *thumos*. Ricoeur merk op dat die mens se feilbaarheid dan juis daarin lê dat die mens alles wil hê en dit skematiseer in die objekte van menslike begeertes.[26] ’n Objek word ’n “idool” indien dit gesien word as die *Absolute*, met ander woorde indien daar nie meer ’n bewustheid is van die simboliese karakter van die band tussen geluk en die objek van begeerte nie (FM 131).

Op grond van bogenoemde uiteensetting kan Ricoeur se siening van geluk in drie punte saamgevat word. Die eerste is dat die versugting na geluk fundamenteel deel is van die mens se wese. Dit is deel van die mens se dialektiese of mediërende aard. In Ricoeur se filosofiese antropologie verteenwoordig geluk – op die vlak van dade en gevoelens – die oneindige pool in die menslike disproporsie van eindigheid en oneindigheid. Die eindige pool, die *pathétique*, word telkens in die mens (teoreties, prakties en affektief) in verband gebring met die oneindige in Ricoeur se drieledige struktuur van die mens as eindigheid-oneindigheid-mediërend. Die mens se dade word byvoorbeeld bepaal deur haar karakter (as eindig), maar ook deur haar soeke na geluk (as oneindig en as totaliteit van betekenis). Die sintese vir hierdie twee pole word gevind in die mens se erkenning van menslikheid en in respek. Ten opsigte van die affektiewe hang die oneindige van geluk ook saam met die oneindige van die *eros/logos* (spirituele begeertes of rede) teenoor die eindige van *epithumia/bios* (vitale begeertes) wat in die menslike hart (*thumos*)

---

24 Alle menslike dade word volgens Ricoeur geraak deur hierdie onbepaaldheid, en geen daad kom daarom tot voltooiing nie, maar dit bly intermediêr. Die andersheid van die begeertes van die affektiewe (*Gemüt*) van hebsug, magsug en eersug bestaan vir Ricoeur juis in hul onbeperktheid. Die begeerte wat hartsbegeerte behels, het met ander woorde geen end nie, en dit omvorm enige begeerte se uitkoms relatief tot take wat geprojekteer word teen die agtergrond van onversadigbare begeerlikheid. Sodoende verkry alle menslike dade die aspek van voortdurende strewe (*Streben*).

25 Ricoeur stel dit duidelik dat die lewe nie alles wil hê nie: die begrip “alles” het geen betekenis vir die lewe nie, maar net vir die gees (*esprit*) (FM 130). Hierdie begeerte hang saam met die rede se soeke na totaliteit.

26 Hiermee maak Ricoeur nie aanspraak daarop dat die mens inherent boos is nie, maar bloot dat die mens inherent die potensiaal tot die bose het. Die bose is nie iets ekstern nie, en dit is nie metafisies of ’n gees nie, maar ’n potensiaal waarmee die mens gebore word (Simms 2003:16).

bymekaarkom. Die hart, as die mees intieme en brose disproporsie van die mens, se strewe is na volle (oneindige) geluk en geluksaligheid. Hierdie strewe is in disproporsie met die mens se bestaan as eindige *pathétique*. Die *pathétique* is egter ’n onbegryplikheid en dit omvat ’n rykdom en oorvloed van betekenis, soos dit ook die geval is met geluk. Die oorvloed van betekenis van geluk en *pathétique* (die transenderende daarvan) moet behou word sodat dit nie vasval in ’n (verbeeldingryke en voortydige) ontologie van bloot “wese of niks” nie.

Tweedens (in aansluiting by die eerste geval) is geluk vir Ricoeur deel van die “ontstaansbevestiging” (*originating affirmation*) van die mens, wat teenoor haar eksistensiële ontkenning staan en wat dialekties in haar feilbaarheid sintese vind.[27] Daar is vir Ricoeur drie momente van ontstaansbevestiging, naamlik die werkwoord met die betekenisonderskeiding van oneindigheid (“verstaan”), die idee van geluk as ’n totaliteit van betekenis, en geluksaligheid as die volle geluk van die hart. Soos wat ’n mens van die eerste na die derde beweeg, word ontstaansbevestiging al hoe meer intern en konkreet. Die ontstaansbevestiging word egter eers menslik as dit deur die “eksistensiële ontkenning” beweeg (FM 137). Hierdie eksistensiële ontkenning het ook drie momente: perspektief, karakter en vitale gevoelens. Die eksistensiële ontkenning beweeg ook van die eksterne na die interne, en openbaar sigself in die proses as die verskil tussen myself en myself, en dit internaliseer uiteindelik in “die hartseer van die eindige” (FM 138). Hierdie momente van ontkenning, en die feit dat hierdeur beweeg moet word om te verstaan wat bevestig is, konstitueer die mens se disproporsie en feilbaarheid (Simms 2003:21). Die mens is ’n mengsel van ontstaansbevestiging en eksistensiële ontkenning (Garcia 1998:102). Ricoeur merk treffend in hierdie verband op dat die mens die Vreugde is van “Ja” in die hartseer van die eindige (FM 140). Hiervolgens is geluk nie net iets bykomstig of opsioneel tot ons lewens nie, maar dit funksioneer fundamenteel en transenderend tot die bestaansmoontlikheid vir die mens.

Geluk is derdens ’n totaliteit van betekenis, vervuldheid en tevredenheid. Met “geluk” word daar verwys na die totale mikpunt van alle fasette van oorskryding. Geluk is die hoogste goeie, die mikpunt van die mens se eksistensiële projek, die horison vir die geheel van menslike doelwitte, en die einddoel waarop al ’n mens se motiveringe gerig is. Dit is nie slegs die blote bevrediging van individuele begeertes nie, maar ’n geheel, ’n bestemming en ’n totaliteit. Geluk is daarom nie te vinde in sekere dade nie, maar word eerder ervaar in sekere gebeurtenisse wat ’n mens die oorweldigende laat beleef en wat die rigting van geluk aandui. Ricoeur noem hierdie gebeurtenisse die “transenderende antisipasies” van geluk (FM 68), en geluk is vir hom daarom inherent onbereikbaar en ontwykend van aard. Sekere gebeurtenisse is dus bloot rigtingaanwysend vir geluk, terwyl geluk self die hoogste doel, of horison, is wat weer en weer geïnterpreteer moet word soos wat die horison verskuif. Dit maak geluk deel van die mens se voortgaande hermeneuties eksistensiële projek en daarom transenderend van aard. Ook in die affektiewe beskrywing van geluk het geluk ’n transenderende aard, want dit bly die ontwykende, onreduseerbare, onbegryplike en oneindige pool in die mens se dialektiese struktuur. Dit wat die menslike hart ten diepste begeer, is volheid van geluk, oftewel geluksaligheid.[28]

---

27 Alison Scott-Bauman verduidelik in haar boek, *Ricoeur and the negation of happiness* (2013), dat Ricoeur positiewe denke nodig ag vir geluk, maar dit nie as voldoende ag nie. Daar is ook ’n noodsaaklikheid vir ’n bevestiging van ons negatiewe impulse, ’n erkenning dat ons verdeel is deur kontradiksies binne ons, en ons voortgesette poginge om dit te oorkom (2013:2).

28 Geluksaligheid herinner aan die Bybelse konsepte van geluk wat ook as transenderend verstaan kan word – geluk as iets onbereikbaar, as ’n seën (*esher*), ’n geskenk en ’n omvattende vrede (*shalom*).

2. WAAR "VIND" 'N MENS GELUK? ENKELE KONTEMPORÊRE SIENINGE VAN GELUK AS MEER IMMANENT

In die laaste paar dekades het die tema van geluk uiters aktueel geraak, nie net vir filosofie nie, maar ook vir dissiplines soos neuropsigologie en die ekonomiese wetenskappe. Die *Oxford Handbook of Happiness* (2013) beskryf byvoorbeeld die bestudering van geluk as die neksus van vier groot wetenskaplike ontwikkelinge, naamlik die Positiewe Psigologie (wat die toestand bestudeer waarin mense floreer), die biologiese en affektiewe wetenskappe (wat positiewe emosies bestudeer), Positiewe Organisatoriese Navorsing (wat uitmuntendheid in organisasies bestudeer), en bevindinge van die ekonomie (wat daarop wys dat tradisionele aanduidings van ekonomiese en sosiale welsyn onvoldoende is). Opvallend van hierdie lys is dat filosofie nie genoem word nie, maar dit is wel een van die tien benaderings tot geluk wat in die boek bespreek word. Dit laat egter die vraag ontstaan oor die "plek" van geluk. Dit is duidelik dat geluk 'n interdissiplinêre onderwerp is, maar waar "vind" 'n mens dit?

Ricoeur se essay, "Le Bonheur Hors Lieu" (1994), se titel stel dit alreeds dat geluk "buite spel" is, dat dit "buite perke" of "onkant" is. Met ander woorde, geluk is moeilik om te plaas. Tog is daar kontemporêre sieninge van geluk wat dit op sekere "plekke" plaas. Geluk is meestal in hierdie gevalle iets meetbaar en bereikbaar, en immanent.[29] Ek bespreek drie hiervan kortliks in 'n poging om die immanente aard van geluk in hierdie beskouinge uit te lig.

Geluk word dikwels in die Positiewe Psigologie "gevind" in die konsep of ervaring van "vloei". Vloei het aktueel geraak as 'n manier om geluk te verstaan nadat Csikszentmihalyi se boek, *Flow: The Psychology of Happiness*, in 1992 verskyn het. Vloei is die ervaring dat 'n mens so geabsorbeer word in wat jy doen dat jy jouself verloor. Dit word beskryf as 'n diep bevredigende gemoedstoestand wat bereik word deur intense en omvattende konsentrasie op moeilike aktiwiteite wat 'n hoë graad van vaardighede vereis (Foley 2010:151).[30] Vloei het derhalwe te make met selftransendensie – om jouself te bowe te gaan en uiteindelik te verloor in 'n doel of aktiwiteit buite jouself. Ironies genoeg kom daar eers na die tyd 'n bewustheid dat jy gelukkig was. Hierdie ervaringe en frekwensies van vloei moet dus vermeerder en verhoog word om gelukkig te kan wees. Geluk word sodoende psigologies meetbaar en per implikasie haalbaar. Die ervaring van selftransendensie maak egter nie van geluk iets transenderend nie, want hierdie soort geluk bly gekoppel aan 'n mens se subjektiewe gemoedstoestand en setel hoofsaaklik in die affektiewe van die mens.[31] Hierdie soort geluk streef daarna om die subjek te wil "oplos", soos wat in Boeddhistiese denke aangetref word. Hierdie oplos van die individu raak egter problematies in terme van die "politieke verantwoordelikheid van die subjek" (Ricoeur 1994:339). Dit lei dan tot die vraag of daar 'n ander "plek" is waar 'n mens meer polities verantwoordelik geluk kan "vind".

---

29 In my artikel, *Sisyphus, happiness and transcendence* (2014), wys ek daarop hoe kontemporêre sieninge van geluk neig om weg te beweeg van 'n radikale transendensie na 'n transendensie as radikale immanensie.

30 Vloei is net een van talle beskouinge van geluk binne die psigologiese verstaan van geluk. In die neuropsigologie word daar weer daarop gewys dat die stimulering van sekere dele van die brein die ervaring van geluk skep (*Haidt*).

31 Selftransendensie het te make met die transendering van die self. Dit is die ervaring dat die self opgehef of oorskry word– dit is individualisties en subjektief. Transendensie (van die Latyn *transcendere* – oorskry, oorkom, oorsteek), hierteenoor, is meer omvattend en gaan oor menslike oorskryding in alle fasette. Dit kan insluit die epistemologiese, ontologiese, antropologiese, metafisiese en religieuse.

Volgens die analitiese filosoof Daniel Haybron moet geluk filosofies en psigologies verskillend verstaan word (2000:210).[32] In die psigologie het geluk dikwels net met ’n mens se gemoedstoestand te make, terwyl geluk in die filosofie eerder gaan oor ’n persoon se hele lewenskarakter en sinsgewing. Vir Aristoteles is dit byvoorbeeld sentraal tot geluk *(eudaimonia)* om te lewe op so ’n manier dat jou karakter van uitnemendheid getuig, terwyl die psigologiese aspekte van geluk nie in hierdie verstaan daarvan van groot belang is nie. Gemoedstoetstand kan wel deel vorm van ’n groter filosofiese geheel van geluk, maar Haybron is van mening dat hierdie soort vergelyking misleidend is. Dit is eerder twee totaal verskillende ondernemings: vir navorsers in die psigologie is geluk byvoorbeeld ’n substansieel empiriese saak en gaan oor subjektiewe welsyn, terwyl geluk in die Aristoteliaanse sin ’n lewe van deugde behels.

Haybron maak die verdere onderskeid dat geluk eerder gedefinieer moet word as drie konsepte: eerstens as *psigologiese* geluk (gemoedstoestand sentraal), tweedens as *omsigtige* (“prudential”) geluk (subjektiewe welsyn sentraal), en derdens as *perfeksionistiese* geluk (’n lewe wat goed is in alle opsigte, ook die morele). Haybron beskryf psigologiese geluk as ’n empiriese onderneming, terwyl hy die ander twee vorms van geluk beskryf as filosofies van aard. Omsigtige geluk gaan oor ’n mens se welsyn ten opsigte van persepsies, tevredenheid en gevoelens van geluk, maar die enkele grootste faktor vir hierdie soort geluk is vir Haybron die psigologiese (Haybron 2000:214-215). Omsigtige geluk gaan oor “die leef van ’n gelukkige lewe” (’n breë soort welsyn), maar ’n mens se gemoedstoestand bly hierin bepalend (Haybron 2000:211). Dit plaas omsigtige geluk binne die raamwerk van meetbaarheid. Ook *perfeksionistiese* geluk is meetbaar deur die vraag te stel of ’n mens se lewe goed is in alle opsigte, insluitend die morele – die vraag of jou lewe beide “benydenswaardig en bewonderenswaardig” is (Haybron 2000:211). Alhoewel perfeksionistiese geluk die moeilikste is om te bereik, word dit steeds as haalbaar beskou. By al drie van Haybron se konsepte van geluk is geluk uiteindelik iets meetbaar en haalbaar en derhalwe iets immanent.

’n Baie algemene konsep van geluk is dat ’n mens dit kan “vind” in ekonomiese welvaart. Geluk in hierdie sin, word dikwels baie pragmaties benader. In sy boek, *Happiness: Lessons from a new science* (2005), identifiseer die ekonoom Richard Layard byvoorbeeld sewe belangrike faktore wat ’n mens se geluk as volwassene bepaal. Die eerste vyf van hierdie faktore word in volgorde van belangrikheid gelys: 1) gesinsverhoudinge, 2) finansiële situasie, 3) werk, 4) gemeenskap en vriende, 5) gesondheid, 6) persoonlike vryheid en 7) persoonlike waardes.[33] Ten opsigte van persoonlike waardes word daarop gewys dat die transendente ’n rol kan speel in ’n mens se ervaring van geluk, maar die transendente word hier op ’n baie basiese vlak beskryf as iets groter as die mens self, wat die mens respekteer en waarvoor sy werk (Layard 2005:91). In aansluiting by die bespreking oor vloei hierbo, sluit dit enigiets in wat tot selftransendensie lei. Die ander faktore van geluk is vir Layard almal meetbaar (met ’n verskeidenheid van instrumente wat hiervoor ontwikkel is), en geluk is uiteindelik ook in Layard se verstaan daarvan bereikbaar en iets immanent.

Bogenoemde “plekke” waar mens geluk kan “vind” is tipies van wat Ricoeur sal beskryf as geluk “hors lieu” – die “onkant wees” (*off-siteness*), of “uit plek wees” van geluk. Hierdie onkant wees van geluk is nie noodwendig iets negatief vir hom nie en dit sluit aspekte van geluk in soos

---

32 Hier word nie primêr met Haybron in gesprek getree as deel van die analitiese tradisie nie, maar bloot gefokus op sy definisies van geluk in sy artikel ‘Two Philosophical Problems in the Study of Happiness’ (2000) om die kontras met Ricoeur se definisie daar te stel.

33 In Layard se benadering is geluk baie nou verwant aan lewenskwaliteit. In hierdie opsig is Anton van Niekerk se kritiek ook van toepassing op die begrip “geluk”, naamlik dat “vanweë die vervlietende en onstabiele betekenisse wat mense geneig is om aan die begrip ‘lewenskwaliteit’ te heg, dit futiel is om deurslaggewende inhoud aan dié begrip te probeer gee” (2008:327).

’n mens se wilskrag om individuele geluk te wil smaak; die wederkerigheid tussen vriende; die soeke na geregtigheid; die begeerte na vervulling wat bestand is teen ongelukkigheid; en geluk as toeval (*luck*) (Ricoeur 1994:336). Hierdie onkant wees van geluk (dat dit so moeilik is om te plaas, en dat dit ’n mens onkant kan vang) beteken egter nie vir Ricoeur dat geluk in alle aspekte “sans lieu”, sonder plek, is nie. Hy sê dat dit nie in die taal van die morele, of in die taal van die politieke is waar geluk te vinde is nie – en hierby sou ’n mens die psigologiese, filosofiese en ekonomiese kon voeg – maar dat geluk eerder in die taal van poësie, van feesviering en lofliedere (*hymns*) gevind word (Ricoeur 1994:336). Dit is in die optatiewe, die wens om gelukkig te kan wees (Ricoeur 2001:33), waar daar ’n plek gevind kan word “tussen die felheid van begeertes en die grofheid van imperatiewe – dit is in die lied waar geluk en vriendelikheid verenig word” (Ricoeur 1994:336). Hierdie optatiewe taal is fundamenteel deel van die mens soos wat Ricoeur reeds in sy filosofiese antropologie, in *Fallible Man,* uiteengesit het. Die “lied” verteenwoordig die menslike hart (*thumos*), die affektiewe broosheid van die mens waarin die voortdurende mediëring tussen die *epithumia* en *eros* plaasvind. Geluk se “plek” in hierdie skema is die *poëties verbeelde*,[34] die oneindige, die transenderende.

3. RICOEUR SE OPVATTING VAN GELUK AS TRANSENDEREND EERDER AS IMMANENT

Die belangrikheid van Ricoeur se verstaan van geluk as transenderend van aard kan soos volg uiteengesit word: Eerstens is dit duidelik dat Ricoeur se verstaan van geluk en die mens nie reduserend van aard is nie. Geluk is nie net begeertes, ’n gemoedstoestand of die bevrediging van sekere meetbare faktore nie. Al hierdie immanente definisies van geluk het die neiging om nie net geluk nie, maar ook die mens uiteindelik te reduseer tot ’n blote kousale wese. Met ander woorde, immanente sieninge van geluk kan die mens én die konsep geluk van hul komplekse en misterieuse aard ontneem. Die oorvloed van betekenis wat aan albei konsepte gekoppel word, gaan op hierdie wyse verlore. Ricoeur behou die komplekse en misterieuse aard van die mens en van geluk deur sy siening dat daar in die *thumos* (soos in verbeelding en in respek) ’n kuns lê wat diep verskuil is binne die mens se siel (FM 73). Hierdie kuns is deel van die dialektiese aard van die mens, wat die oneindige karakter van geluk voortdurend en onbegryplik sintetiseer met die *pathétique* van die mens se bestaan. Geluk kan gevolglik ook beskryf word as inherent deel van die dialektiese aard van die mens, en dit staan nie net in verhouding tot die mens se begeertes nie. Die transendentale refleksie, waarvoor Ricoeur pleit in nadenke oor die *pathétique*, gaan egter verlore in die immanente diskoers oor geluk. Die rykheid en onbegryplikheid van die prefilosofiese *pathétique*, wat dialekties saamhang met die oneindige geluk, word nie behou nie en dit lei uiteindelik tot ’n reduksionistiese ontologie. Die definisies van geluk in immanente terme kan daarom ironies genoeg as baie onbevredigend ervaar word.

---

34 Poëties verbeelde geluk, verlossing, en die Transendente is opvallend naby aan mekaar in Ricoeur se denke. Van Tongeren (2014:180-181) merk tereg op dat die klem by die latere Ricoeur op die konsep van skepping val eerder as op verlossing – met die klem dan op ons bestaan as ’n “geskenk”. Dit is in hierdie konteks dat Ricoeur sê dat dit “deur die genade van poësie is wat geluk (as toeval) verwelkom kan word as ’n geskenk” (1994:336). Die “genade van poësie” wys myns insiens hier op die voortgaande eksistensiële hermeneutiese projek van die mens waarin geluk telkens anders en kreatief interpreteer moet word. Geluk as “geskenk” plaas die klem egter op die “genade” daarvan, wat weer sinspeel op ons hele bestaan as geskenk. In hierdie opsig is geluk nie net ’n onvoltooide verlange of projek nie, maar ook ’n “meevaller”. Ricoeur beskryf hierdie soort gebeurtenisse as “transenderende antisipasies” van geluk (FM 68).

’n Tweede kontras tussen Ricoeur se siening van geluk en die meer immanente sienings is dat hy geluk beskou as iets omvattend of ’n totaliteit. Geluk is ’n geheel wat baie meer is as bloot die somtotaal van begeertes of ander uitkomste. Hierdie geheel van geluk is deel van die rede se eis vir totaliteit van betekenis, vervuldheid en tevredenheid. Die eis vir totaliteit van die rede (*Verlangen*) filtreer die mens se soeke na ’n geheel van geluk. Geluk en rede word dus nie in Ricoeur se denke van mekaar geskei nie, maar dit val saam in die aanduiding van die mens se bestemming. Hierteenoor word die versugting na geluk dikwels in die immanente verstaan daarvan gesien as irrasioneel, deel van die vitale begeertes, en immoreel. Ricoeur maak egter die onderskeid tussen *epithumia* (vitale begeertes) en *eros* (spirituele begeertes of rede) wat in die *thumos* van die mens sintese vind. Geluk is daarom nie net iets hedonisties, liggaamlik of verwyder van die menslike rede nie. Sodoende word geluk en rede dialekties in Ricoeur se filosofiese antropologie versoen, maar by die immanente teorieë bly rede en geluk afsonderlike entiteite, met die rede wat dikwels plesier moet uitstel weens ander motiverings. Wanneer geluk egter nie primêr met die rede verbind word nie, kan dit lei tot ’n verstaan van geluk as blote vitale begeertes, terwyl *eros* (spirituele begeertes of rede) agterweë gelaat word.

’n Derde positiewe aspek van Ricoeur se verstaan van geluk as transenderend van aard, is dat die versugting daarna nie net as iets bykomend of opsioneel vir die mens beskou word nie, maar dat dit van meet af aan as ’n noodsaaklike inherente deel van die mens gereken word. Juis in die transenderende aard daarvan is geluk vir Ricoeur daarom nie bloot ’n aangename bykomstigheid of ’n luukse lewensdoelwit nie, maar die bestaansbevestigende pool in die menslike disproporsie. ’n Mens se voortgaande behoefte aan volkome geluk oftewel welgeluksaligheid (in die ontwykende en transenderende aard daarvan), kom telkens ’n mens se broosheid, eindigheid en eksistensiële ontkenning tegemoet in die mens se dialektiese menswees. Dit is vir Ricoeur wie die mens ten diepste is: ’n samestelling tussen ’n eksistensiële ontkenning (eindige *pathétique*) en ’n ontstaansbevestiging (oneindige geluk). Indien geluk iets bereikbaar, eindigend of immanent was, sou dit bloot ons eksistensiële ontkenning bevestig het, sonder dat daar ’n alternatiewe pool tot ons menswees sou wees. Juis dit maak die transenderende aard van geluk so belangrik, omdat dit ’n lewegewende pool binne die mens se disproporsie vorm. Hierdie pool moet egter nie oorskat word nie, want daardeur kan die verwagting geskep word dat geluk die negatiewe kan elimineer, terwyl Ricoeur eerder die ontkenning en bevestiging daarvan gelyktydig in die mens sien (Scott-Bauman 2013:6). Aan die ander kant moet geluk ook nie onderskat word of immanent gelaat word nie, want dan word die bevestiging daarvan geëlimineer.

Vierdens het die transenderende aard van geluk die vermoë om menslike begeertes in perspektief te plaas, of om volgens Ricoeur die regte waarde van ons tydelike begeertes uit te lig. Indien geluk transenderend bly, het dit die voordeel dat ’n enkele soort begeerte (soos die vitale) nie verhef word tot die absolute nie. Dít bring byvoorbeeld perspektief op die faktore wat volgens Layard geluk teweeg bring, as bloot menslike “sugte” (eersug – familie, hebsug – finansies, magsug – werk). Ook spirituele begeertes (na liefde, aanvaarding en betekenis) het ’n beperktheid en word gerelativeer in geluk se soeke na totaliteit van betekenis. Ricoeur se filosofiese antropologie bied op hierdie wyse ’n raamwerk om te verstaan hoe begeertes na geluk verkeerd kan loop as die objek van begeerte verhef word tot ’n objek van absolute geluk. Solank die absolute geluk egter transenderend bly, word die objek sy regmatige relatiewe plek gegee. Daarenteen is die meer immanente begrip van geluk geneig om vas te val in ’n reduksionistiese siening van geluk as byvoorbeeld hedonisme. Dit hou uiteindelik die gevaar in dat geluk binne ons verbruikerskultuur te koop word. Hedonisme is egter in Ricoeur se skema net deel van die vitale begeertes, wat eindige begeertes is, en dit staan teenoor geluk as die oneindige en as die etiese goeie en vervullende, wat die intellektuele en spirituele begeertes van die mens insluit. ’n Transenderende begrip van

geluk beklemtoon met ander woorde die "prysloosheid" van volkome geluk en relativeer immanente objekte van geluk.

KONKLUSIE

Dit is duidelik dat Ricoeur se siening van geluk nie losgemaak kan word van sy filosofiese antropologie nie. Die onbegryplikheid van die mens hang vir hom saam met die onbegryplikheid van geluk. Geluk as transendent van aard behou hierdie komplekse en misterieuse verstaan van die mens en geluk. Daar is iets fundamenteel riskant en onvoltooid aan geluk (Van Niekerk 2003:104). Ricoeur se beskrywing van geluk as ontwykend en transenderend moet weens verskeie redes nie prysgegee word nie.[35] Geluk en rede word byvoorbeeld nie deur Ricoeur van mekaar geskei nie. Geluk as transenderend is verder die lewegewende pool van die menslike disproporsie. Hierdie soort geluk relativeer immanente objekte van geluk en voorkom so 'n verabsolutering van eindige objekte as geluk. Ricoeur se verstaan van geluk as transenderend het daarom voortgaande waarde vir die kontemporêre interdissiplinêre soeke na en verstaan van geluk.

BIBLIOGRAFIE

Crisp, R. 1995. Eros. In Audi (red). *The Cambridge dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 240.

Csikszentmihalyi, M. 1992. *Flow: The Psychology of Happiness*. London: Rider.

David, S.A., Boniwell, I. & Ayers, A.C. (reds). 2013. *The Oxford handbook of happiness*. Oxford: Oxford University Press.

Foley, M. 2010. *The age of absurdity. Why modern life makes it hard to be happy*. London: Simon & Schuster.

Haidt, J. 2006. *The happiness hypothesis. Putting ancient wisdom and philosophy to the test of modern science.* London: Arrow Books.

Haybron, D.M. 2000. Two philosophical problems in the study of happiness. *Journal of Happiness Studie*s, 1: 207-225.

Layard, R. 2005. *Happiness. Lessons from a new science*. New York: Penguin.

Garcia, L.M. 1998. The Meaning of Being Human in Ricoeur's *Philosophy of the Will*. *Budhi: A Journal of Ideas and Culture* 2(1): 65-103.

MacDonald, G. 2011. *Happiness Revisited – Paul Ricoeur*. http://innerselves.net/blog/happiness-revisited-paul-ricoeur/[19 April 2014].

Olivier, A. 1992. *The Political Ethics of Paul Ricoeur: Happiness and Justice*. http://olivierabel.fr/supplement/the-political-ethics-of-paul-ricoeur-happiness-and-justice.php [19 April 2014].

Ricoeur, P. & Antohi, S. 2005. Memory, History, Forgiveness: A Dialogue between Paul Ricoeur and Sorin Antohi. *Janus Head*, 8(1): 14-25.

Ricoeur, P. 1978. The Antinomy of Human Reality and the Problem of Philosophical Anthropology. In: Reagan, C.E. & Stewart, D. (Eds). *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*. Boston: Beacon Press.

Ricoeur, P. 1986 [1960]. *Fallible Man*. Translated by Charles E. Kelbey. New York: Fordham University Press.

Ricoeur, P.1992 [1990]. *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press.

Ricoeur, P. 1994. Le Bonheur Hors Lieu. In: Droit, R.-P. (Ed.). *Où est le bonheur?* Paris: Le Monde Editions, pp. 327-341.

Ricoeur, P. 1995. Intellectual Autobiography. In: Hahn, L.E. (Ed.). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Chicago: Open Court, pp. 3-53.

[35] MacDonald sê byvoorbeeld dat ongeag of Ricoeur se denksisteem (oor geluk) uiteindelik gedoem is of nie (en al is dit sekerlik uit ritme uit met die huidige postmoderne en poststrukturalistiese paradigmas), bly dit 'n waardevolle onderneming (2011:1).

Ricoeur, P. 2001. L'optatif du bonheur. In: Duchesne, J. & Ollier, J. (Eds). *Demain L'Église*. Paris: Flammaration, pp. 33-40.

Ricoeur, P. 2006 [2004]. *On Translation*. Translated by Eileen Brennan. London: Routledge.

Scott-Baumann, A. 2013. *Ricoeur and the Negation of Happiness*. London: Bloomsbury.

Simms, K. 2003. *Paul Ricoeur*. London: Routledge.

Van Niekerk, A.A. 2003. Wat beteken dit om gelukkig te wees? *Fragmente: tydskrif vir filosofie en kultuurkritiek*, 10/11: 99-104.

Van Niekerk, A.A. 2008. Is die sorg om lewenskwaliteit die moeite werd? *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 48(3): 326-337.

Van Tongeren, P.J.M. 2014. Salvation and creation: on the role of forgiveness in the completion of Paul Ricoeur's philosophy. *International Journal of Philosophy and Theology*, 75(2): 169-182. http://dx.doi.org/10.1080/21692327.2014.939935

Verhoef, A.H. 2014. Sisyphus, happiness and transcendence. *South African Journal of Philosophy*, 33 (4): 1-10. http://dx.doi.org/10.1080/02580136.2014.976757