

KRITIEK

Tijdschrift van het genootschap
voor fenomenologie en kritiek

7

november 1984

I.S.S.N. 0770-5271

KRITIEK

Tijdschrift van het genootschap
voor fenomenologie en kritiek

7

Beginselverklaring :

Onder kritiek wordt niet alleen maar de beoordeling verstaan van het al of niet overeenkomen van een gegeven antwoord met een gegeven vraagstelling, of een gegeven oplossing met een gegeven doelstelling, maar voornamelijk het bepalen van de juistheid van de vraagstelling of doelstelling. Het tijdschrift is filosofisch, voor zover deze kritiek een taak van de filosofie vormt. Het staat open voor andere dan zuiver filosofische bijdragen voor zover deze kritiek in de bedoelde zin inhouden.

*

Redactie : B.Angelet, R.Boehm, W.Coolsaet,
J.Késenne, J.Leyers, J.Moyaert, G.Quintelier,
G.Van den Enden, L.Vanneste, P.Willemarck.

Sekretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier.

Adres : Tijdschrift "Kritiek"
Seminarie voor moderne wijsbegeerte
Blandijnberg 2
B 9000 Gent (België)

*

Jaarabonnement (2 à 3 nummers) : BF 200,- ; fl. 14,-
Enkelvoudig nummer : BF 100,- ; fl. 7,-
Studenten halve prijs.

Betalingen op rekening Kredietbank :
448-0600001-57

met vermelding "Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)"
Betalingen per internationale postwissel met vermelding "Kritiek, t.a.v. Johan Moyaert"

WOORD VOORAF

Op zaterdag 11 februari 1984 werd door het Genootschap voor Fenomenologie en Kritiek in samenwerking met het Seminarie voor Moderne Wijsbegeerte, aan de Rijksuniversiteit te Gent, een colloquium gehouden met als thema : "Merleau-Ponty. Fenomenologie als anti-theorie". Dit nummer van KRITIEK bevat de teksten die toen besproken werden. Ook is hier een tekst van Erich Schröder -in een vertaling van Lode Frederix- bijgevoegd, daar Erich Schröder, alhoewel aangekondigd, op het colloquium niet aanwezig kon zijn.

Inhoudstafel :

| | |
|--|------|
| Rudolf Boehm : Merleau-Ponty en wij. | p. 5 |
| Willy Coolsaet : Merleau-Ponty's afwijzing van de traditionele definitie van de mens. | p.12 |
| Johan Késenne : Psychoanalyse als fenomenologische kritiek op de psychologie. | p.27 |
| Benoît Angelet : L'oeil et l'esprit : "Avoir toute la vie devant soi". | p.47 |
| Johan Moyaert : Expressie en lijfelijkheid bij Merleau-Ponty. | p.87 |
| Erich Schröder : "Alle spreken is zwijgen". | p103 |

MERLEAU-PONTY EN WIJ.

(Ter inleiding - probleemstelling).

Rudolf Boehm

In 1983 was het vijfenzeventig jaar geleden dat in het stadje Rochefort-sur-Mer (in de Charente-maritime), op 14 maart, de jonge vrouw van een Franse marine-officier beviel van een zoontje dat Maurice genoemd werd.

75, nu bijna 76 keer is ondertussen de aarde rond de zon gewenteld. Zo'n vijfenzeventigtal lijkt ons betekenisvol omdat het in een verhouding staat tot een honderdtal, een belangrijk getal binnen het dekadisch systeem dat wel op zijn beurt geen voorkeurecht schijnt te bezitten dan zijn overeenkomst met het tiental vingers aan onze menselijke handen. Anderzijds komt 75 jaar in de nabijheid van de ouderdom die een mens normaal ongeveer kan bereiken.

Maurice Merleau-Ponty - want over hem hebben we het - kon nog in levende lijve onder ons zijn. Zou deze verstrengeling van planetaire en menselijk-lijfelijke gegevens een voldoende aanleiding kunnen geven om ons vandaag speciaal die man te herinneren ?

Welzeker niet, maar toch wel in verbinding met wat het leven van die man, tussen 1908 en 1961, betekende en, wat onze bijeenkomst zelf zou kunnen bewijzen, nog steeds blijft betekenen. Hij was, zoals men dat pleegt uit te drukken, een groot filosoof. Een filosoof, dat heet, iemand die zich met principevragen bezig hield - vragen aangaande "het eerste waar vandaan iets bestaat, ontstaat of gekend wordt". Een groot filosoof, dat heet iemand die zich inliet met vragen waarmede velen in zijn tijd en later begaan waren en het nog zijn en die hij ter sprake heeft gebracht en bespreekbaar heeft gemaakt.

eens zijn met de antwoorden die zo'n filosoof geeft op die vragen, maar wel zijn ze het erover eens dat het moet gaan over die vragen die hij oproept en ter sprake brengt.

Wij die hier samengekomen zijn, zijn sommigen van die "velen", wat Merleau-Ponty betreft. Als we ons opnieuw met hem inlaten, laten we ons dus opnieuw met onszelf in. Bij Merleau-Ponty vinden we de vragen ter sprake gebracht waarover het volgens onszelf eigenlijk moet gaan.

Welke zijn dat ?

1e Fenomenologie en kritiek.

Voor velen betekende het werk van Merleau-Ponty de beslissende stap waardoor de fenomenologie tot zichzelf kwam en waardoor zij werd wat ze eigenlijk beloofde te zijn, nl. een beschrijving en interpretatie van de fenomenen zoals ze zich feitelijk in onze leefwereld voordoen voor hen die ze zelf beleven; in tegenstelling met wat "de dingen op zichzelf" kunnen verondersteld worden te zijn. (In het werk van Husserl kwam dat lang niet zo duidelijk naar voren, naar mijn vermoeden omdat hij, in de opvolging van Kant, zijn oogmerk voornamelijk richtte op het "fenomenaal" voorkomen van de constitutie van objectiviteit zelf. - Ik kan hier niet uitwijden over de moeilijkere gevallen van Scheler, Heidegger en Sartre.) Merleau-Ponty's beschrijvingen en interpretaties staan dan ook ipso facto kritisch t.o.v. objectiverende (of reflexie-analytische) reconstructies van de fenomenen. Maar Merleau-Ponty beseft ten volle dat fenomenologische beschrijvingen en interpretaties objectieve reconstructies nooit kunnen weerleggen ("er is geen experimentum crucis"). Juist dergelijke weerleggingspogingen zouden overigens het objectivisme in feite herstellen. Daarmede echter lijken "fenomenologie" en "objectieve (of reflexieve) reconstructie" tegenover elkaar komen te staan als twee mogelijke "opties" waartussen men enkel willekeurig, zonder eigenlijke "reden", kan

(en moet) "kiezen". (Ze komen zelfs tegenover elkaar te staan als twee "theorieën" - ook de fenomenologie als een theorie - indien men de stelling van Kuhn aanvaardt dat "paradigmatische" theorieën inderdaad onderling incommensurabel zijn.) Merleau-Ponty zou dan wel erin geslaagd zijn het objectivisme op losse schroeven te zetten door het enkel nog als een mogelijke zienswijze te laten gelden, maar ook zijn eigen fenomenologie zou op dezelfde manier in de lucht blijven hangen.

Anderen hebben gemeend de noodzakelijke beslissing op redelijke basis te kunnen verantwoorden en zelfs te kunnen afdwingen door een filosofische kritiek op de grondslagen van onze tijd; een kritiek die weliswaar ook het objectivisme niet weerlegt maar die zijn antieke theoretische motieven blootlegt en de thematische oriëntering van dat theoretisch objectivisme confronteert met zijn desastreuze historische resultaten. Zo'n kritiek werd reeds geleverd door Nietzsche, de latere Husserl en Heidegger, hoewel het natuurlijk twijfelachtig blijft of de conclusie die hun kritische analyses zouden afdwingen (in hun eigen ogen) een fenomenologie in de aard van die van Merleau-Ponty kon (of moest) zijn. Bij Merleau-Ponty zelf ontbreekt daarentegen bijna elke aanhef tot een eigen kritiek op de grondslagen van onze tijd. Ondertussen echter kwam het mezelf en ook anderen voor alsof de door mezelf gedane poging om een kritiek op de grondslagen van onze tijd te formuleren in conclusie bijna precies moest neerkomen op een beredeneerde keuze ten voordele van de fenomenologische aanpak van Merleau-Ponty. In dit geval zou dan alles eigenlijk in orde komen. Merleau-Ponty's fenomenologie zou (door mij) haar kritische fundering hebben gekregen, en die kritiek zou haar positieve aanvulling vinden in het reeds tevoren door Merleau-Ponty geleverde werk.

Maar kàn dat zo zijn ? Is dat de "funderingsverhouding" tussen "fenomenologie en kritiek" ? Moet dan

niet de kritiek zelf in laatste instantie steunen op een fenomenologische basis ? Waarop anders kan ze uiteindelijk beroep doen dan op fenomenen in de boven aangeduide zin ? Maar kon ze daarvoor "gegevens" vinden in het werk van Merleau-Ponty ? Was niet daarvoor Merleau-Ponty's fenomenologie toch weer nog al te algemeen, al te "theoretisch", al te weinig historisch gericht ? En toch : indien we heden in staat zijn enigszins nieuwe wegen te bewandelen, werd ons dat niet voor het eerst mogelijk gemaakt door de nieuwe horizonten die Merleau-Ponty's werk voor ons ontsloten heeft ? Heeft niet hij ons voor het eerst de moed gegeven en een taal "voorgeschreven" om, wat we werkelijk ervaren, "in de eerste persoon" (sing. en plur.) ter sprake te brengen ?

2e Filosofie van de ambiguïteit.

De eerste poging om de fenomenologie van Merleau-Ponty "met één woord" te karakteriseren heeft Alphonse De Waelhens gedaan door haar (voor het eerst in 1949) als een "filosofie van de ambiguïteit" te bestempelen (blijkbaar in aanleuning bij Simone de Beauvoirs "Pour une morale de l'ambiguïté" van 1947). Blijft die beschrijving geldig, en treft ze de kern van de zaak ? ("Het is geen filosofie van de ambiguïteit, het is de ambiguïteit van de filosofie", zei me in de jaren '60 de italiaanse fenomenoloog Enzo Paci.)

Ik denk dat De Waelhens ons niet zou tegenspreken wanneer we de meest principiële uitdrukking van die "dubbelzinnigheid" van Merleau-Ponty's filosofie vinden in zijn inzicht in wat ik - wellicht iets te plechtig - de "ambivalentie van de grondverhoudingen" heb genoemd : het fundamentele (zonder wat iets niet kan) is niet het essentiële (waardoor iets is) en omgekeerd, terwijl het fundamentele fundamenteel blijft voor het essentiële en het essentiële essentieel voor het fundamentele. Willy Coolsaet heeft dat in zijn doctoraatsverhandeling uitvoerig uit de doeken gedaan.

Ik zou er nog aan toe willen voegen dat Merleau-Ponty met dit inzicht wellicht zelfs de mogelijkheid heeft

geschapen om het onafgesloten debat van "idealisme" en "materialisme" uit de negentiende-eeuwse filosofie toch nog tot een soort besluit te brengen.

In hoeverre is het inzicht in deze "dubbelzinnigheid" "antitheoretisch", en in hoeverre fenomenologisch? Is de filotheorie een filosofie van de ondubbelzinnigheid? Inderdaad, zij zoekt de synthese, het systeem, de hiërarchie: voor haar moet er overal één ("heilig") principe ("arché") zijn dat in elk opzicht het eerste is: het fundamentele zowel als het essentiële. De fenomenologie daarentegen kan en moet dubbelzinnigheden verdragen, laten gelden, zelfs verwachten en op-eisen. Maar betekent dat niet óók en vooral dat de fenomenologie steeds de mogelijkheid van een theoretisch-objectiverende opstelling moet mede in aanmerking nemen, dat ze moet weten dat ze objectiverende reconstructies nooit kan weerleggen? Maar juist dit leidde, zoals ik heb aangeduid, tot een eigenaardige onbeslistheid en onbeslisbaarheid in Merleau-Ponty's filosofie - waar een kritiek op de grondslagen van onze tijd een einde aan wilde maken door een beslissing te eisen en op te dringen.

Weliswaar komt die kritiek zelf tot het besluit dat die onbeslisbaarheid (en ook die door Jacques Derrida onophoudelijk onderlijnde "indécidabilité") in feite enkel een theoretische onbeslisbaarheid is ("objectieve gegevens laten geen beslissing toe", toch wel verwant met "er is geen experimentum crucis"). Toch komt de kritiek op voor een soort "ondubbelzinnige" beslissing. En werd niet daarmee eigenlijk de filotheorie als een "filosofie van de ambiguïteit" bestempeld? Heb ik niet zelf gemeend mijn eigen vroegere uitspraken in die zin te moeten rechtzetten dat de kritiek zich niet eigenlijk tegen de theorie als dusdanig moet richten, maar tegen haar pretentie zelf ook het beste weten te scheppen om leiding in de praktijk te geven?

3e Filosofie van de eindigheid.

De "dubbelzinnigheid", de "ambivalentie van de grondverhoudingen", vindt wellicht niet haar meest principiële, maar ongetwijfeld haar scherpste uitdrukking in het begrip van de eindigheid. Daarop hebben we dan ook ons begrip van het denken van Merleau-Ponty toegespitst, als een "filosofie van de eindigheid". De filotheorie is een filosofie van de on-eindigheid, van de onbeperkteid; niet omdat ze de eindigheid als feit zou verloochenen, maar omdat ze elke beperking aanvoelt als een hinderpaal en bijgevolg on-eindigheid als het enig mogelijke doel (de bevrijding) beschouwt. Omgekeerd verloochent een filosofie van de eindigheid niet de on-eindigheid als mogelijkheid, de mogelijkheid om beperkingen steeds weer te overwinnen, maar ze staat erop dat dergelijke overwinningen uiteindelijk "tot niets" kunnen (of zelfs moeten) leiden omdat de eigenlijke mogelijkheidsvoorwaarden voor ons bestaan zelf in onze beperkingen berusten. Meer bepaald moet dan ook een fenomenologie noodzakelijkerwijze een filosofie van de eindigheid zijn voorzover ze zich moet houden binnen de perken van ons historisch (afkomstig, geboortig), lichamelijk, gevoelig en sterfelijk bestaan, wil ze zich niet "ontheffen" aan de bodem van onze leefwereld en zich zodoende laten beroven van elke toegang tot de wereld van de fenomenen. (Ik zeg dit volbewust tegen Husserl in.)

Maar blijft niet ook nog Merleau-Ponty's filosofie van de eindigheid - dubbelzinnig? In zijn laatste boek (*Recoupements*, 1982) heeft Jacques Taminiaux enkele mooie bladzijden gewijd aan zijn beschrijving van wat eindigheid betekent. In twee woorden samengevat komt die beschrijving erop neer dat Taminiaux de eindigheid geworteld ziet in de beperking van al onze projecten door de "wereld". (Natuurlijk zijn die "twee woorden" onvoldoende om Taminiaux' visie op adequate manier weer te geven; ze kunnen echter volstaan omdat het hier niet in mijn bedoeling ligt hem te bekritisieren maar eerder aan zelfkritiek te

doen.) Ikzelf zou daar tegenover stellen dat de "wereld" een oneindigheid is waarin we dreigen ten onder te gaan indien we er niet "paal en perk" aan stellen door besliste en daardoor eindige projecten (dit en niet dat). Maar wie zou ontkennen dat ook Taminiaux' tegenovergestelde opvatting zou kunnen steunen op een lectuur van Merleau-Ponty ? Bovendien is het duidelijk dat ook Taminiaux de "wereld" waarover hij het heeft opvat als een dubbelzinnige eenheid van mogelijkheden-voorwaarde en beperking voor ons bestaan. En uiteindelijk : roept niet Taminiaux' beschrijving van de eindigheid zelfs de vraag op of niet ook de antieke filotheorie nog een filosofie van de eindigheid inhield ? Heeft zij niet gesteund op het idee dat het volstrekt onafhankelijk van onze projecten bestaande, de "natuur", tegelijk de universele mogelijkheden-voorwaarde van ons bestaan vormt en ons een principiële beperking oplegt ? (En inderdaad lijkt ook Taminiaux van het theoretisch ideaal geenszins afstand te willen nemen, spijs zijn opkomen voor een filosofie van de eindigheid.)

Wellicht gaat het dan überhaupt niet om een tegenstelling tussen filosofieën van de eindigheid en van de on-eindigheid, maar gewoon nog steeds om de vraag : waarin onze eindigheid berust en dan ook : wát we eigenlijk moeten trachten te overwinnen.

*

* *

MERLEAU-PONTY'S AFWIJZING VAN DE TRADITIONELE DEFINITIE VAN DE MENS

Willy Coolsaet

Merleau-Ponty schrijft in *La Structure du comportement* (1) : "De geest is geen specifieke differentie die bij het vitale of psychische zijn gevoegd zou moeten worden om er een mens van te maken. De mens is geen redelijk dier." Merleau-Ponty richt zich tegen het definiëren van de mens door middel van het aangeven van de specifieke differentie, door op het unieke aan de mens te wijzen, uniciteit die in de westerse traditie hoofdzakelijk in de geest wordt gezocht. Misschien richt hij zich tegen de techniek van het definiëren zelf. In feite wijst hij de aristoteliaanse aanpak af, die in principe de aanpak is gebleven die over Hegel, Feuerbach, Marx en Sartre heen (om slechts enkele voorbeelden of duidelijke gevallen te noemen) bepalend is geweest.

1. *Aristoteles.*

Vertrekken we van Aristoteles. In het eerste boek, hoofdstuk 7, van de *Nicomachische Ethica* zoekt Aristoteles de eigen activiteit van de mens te begrijpen. Voor de fluitspeler, de beeldhouwer, voor elke soort van ambachtsman en in één woord voor al diegenen die een werk maken en een activiteit uitoefenen, steken het goede en de volmaaktheid, zo schijnt het, in de arbeid zelf, zegt Aristoteles. Het is duidelijk dat het voor de mens zelf ook zo moet zijn, als er ergens een activiteit is die hem eigen is. Reeds het oog, de hand, de voet en in één woord al de delen van het lichaam hebben een functie te vervullen; zou de mens dan niet een eigen activiteit hebben, zo vraagt Aristoteles. En hier zet hij het specifiek menselijke af tegen het leven van zowel plant als dier. Het leven is gemeenschappelijk aan mens, dier en plant.

Wat is echter het eigen kenmerk van de mens ? Niet de voeding, niet de groei. Evenmin, zegt Aristoteles, het zintuiglijke, want paard en koe en elk bezielde wezen zijn zintuiglijk. De eigen activiteit van de mens is het gebruik van de *rede*.

2. De mensdefinitie.

Enkele opmerkingen zijn op hun plaats. Vooreerst, hoe werkt het *definiëren* ? Het procédé is blijkbaar uiterst eenvoudig : men gaat na wat al of niet specifiek is, waarvoor men alles elimineert wat ook bij andere wezens hoort; men houdt over wat nergens elders wordt aangetroffen. Zo kenmerkt de mens zich dan door zijn redegebruik. Het procédé geldt niet slechts voor de bepaling van het wezen van de mens. Voor elk wezen houdt men over wat in de opgestelde rangorde van de wezens, plant, dier en mens, uniek is. Er wordt een scheiding aangebracht tussen het eigene en het (zogezegd) vreemde. Ze hebben met elkaar niets te maken. De mens als mens is, in het perspectief van Aristoteles, een geestelijk wezen; er is als dusdanig niets dierlijks of levends aan. De verschillende sferen staan naast elkaar, geïsoleerd, zelfstandig, en zelfgenoegzaam. Ze worden *op zich* beschouwd. Het lichamelijke of levende dringt niet door tot in de 'ziel' van de menselijke geest, of omgekeerd, er is een gebied van dierlijkheid, het instinctieve bijvoorbeeld, dat geen uitstaan heeft met het menselijke, dat het geestelijke is. De mens bereikt zijn eigen perfectie of volmaaktheid, of hij oefent zijn eigen activiteitsvorm uit, door zich op geestelijk vlak te begeven. Hij moet zijn rede 'cultiveren'. Hiertegen reageert Merleau-Ponty in de aansluitende zin van het citaat waarmee ik heb aangevat. "Het verschijnen van de rede en van de geest laat niet een sfeer van op zich gesloten instincten intact ... De geest is niets of hij is een werkelijke verandering en niet een ideële verandering van de mens. Omdat hij geen nieuwe soort van zijn is maar een nieuwe vorm van eenheid kan hij

niet op zich zelf berusten." (De laatste zin van het citaat kan voorlopig onduidelijk blijven.) In geheel zijn oeuvre reageert Merleau-Ponty tegen de door Aristoteles geponeerde scheidingen. Het geestelijke dringt het lichamelijke binnen, het lichamelijke hoort in de definitie van de mens zelf. De methode die het specifieke van de mens wil bepalen slaagt daar misschien wel in, maar ze bedoelt dit specifieke van het andere te isoleren, het te verzelfstandigen, waardoor het als zichzelf voldoende, als zelfgenoegzaam, verschijnt. Dat laatste punt hebben we nog onvoldoende belicht. Het heeft met de motivatie te maken die de genoemde definitiemethode bepaalt.

Het specifiek menselijke heeft volgens Aristoteles niet alleen niets met het sexuele, het lichamelijke, het dierlijke te maken, het heeft ook niets met *de wereld* te maken. Hoe zouden werktuigen, dingen en gebruiksvoorwerpen, de natuur zelf, de wolken, de stenen, en dergelijke, met de mens of met zijn definitie te maken kunnen hebben. De mens is geen in-de-wereld-zijn, être au monde, zoals Merleau-Ponty in navolging van het beste van de fenomenologie zegt. Voor Merleau-Ponty hoort de wereld in de bepaling van de mens. Langs het begrip wereld dringt het toeval, de contingentie, de tegenspoed (l'adversité) of de geschiedenis en de natuur in het wezen van de mens door. Zou het misschien terwille van de afkeer voor de bepaaldheid van de mens door de natuurlijke en historische wereld zijn dat de traditionele definitie van de mens zich tot het specifieke reduceert? Vooraleer dit vermoeden te kunnen bevestigen, moeten we eerst wijzen op de actualiteit van de aristoteliaanse definitieaanpak.

3. Aristoteles en de actualiteit.

Het is reeds niet meer van gisteren dat men loochent dat de mens zich kenmerkt door zijn geestelijk wezen. Zeker sedert Marx weten we zagezegd beter. Zou Aris-

toteles' aanpak achterhaald zijn ? Kijken we toe. Zeker is dat het specifieke van de mens heden ruimer wordt opgevat - en terecht - dan Aristoteles doet. Men heeft het specifieke het bewustzijn of het zelfbewustzijn, of de vrijheid of de taal, of het producerende vermogen van de mens genoemd, of met Feuerbach in de inleiding van *Das Wesen des Christentums*, rede, liefde, wil. De soort mens karakteriseert zich door de rede, de wil, en het hart. De mens denkt om te denken, bemint om te beminnen, wil om te willen (willen om te willen betekent vrij zijn, dus de vrijheid terwille van de vrijheid). Ze zijn zichzelf doel. De mens is niet zonder object, zegt Feuerbach, maar hij bedoelt dat het object de mens zelf is. Zo is het bewustzijn van het object het zelfbewustzijn van de mens. De mens is zelfbewondering. Als de mens zijn wezen 'cultiveert' is hij oneindig, zoals God. Hij is weliswaar niet oneindig als individu, maar wel als soort. Zou het om die oneindigheid, om die opheffing van het particuliere, het individuele te doen zijn, die de mens steeds met zijn neus op de eindigheid duwen ?

Wordt Aristoteles door Feuerbach voorbijgestreefd ? Ik zie het niet. Feuerbach, zoals Aristoteles, zoekt naar het specifieke, eigenschappen die slechts bij de mens horen. Hij breidt het specifieke, de rede, tot de wil en de liefde uit. Het is slechts schijnbaar een vooruitgang. Want ook hier luidt de eis die kenmerken te beoefenen, te cultiveren, te verheerlijken - waardoor de mens mens wordt.

Maar we herinneren ons dat Marx Feuerbach heeft voorbijgestreefd (2) ? In welke zin ? Houdt Marx ermee op de specificiteit van de mens centraal te stellen, te verabsoluteren ? Men zou het kunnen denken. Wat is het specifiek menselijke volgens Marx ? In de *Parijse Manuscripten* lezen we dat het produceren als dusdanig het eigene is, het produceren om te produceren. De dieren produceren; maar ze produceren eenzijdig, in functie van de vervulling van hun behoef-

ten, zegt Marx. De mens echter produceert ook in afwezigheid van behoeften. Hij produceert terwille van de activiteit van het produceren. Hier pas is hij mens, houdt hij op dier te zijn. Hij produceert niet voor zijn behoeften, althans niet als hij zich als mens wil gedragen. Marx streeft Aristoteles en Feuerbach in een ander opzicht voorbij. Voor deze laatste, evenals voor Hegel, houdt de vervreemding van de mens op als hij zijn wezen 'erkent'. Marx echter zoekt naar de voorwaarden om het gehele wezen van de mens - in feite zijn producerend karakter, of zijn activiteitsdrang, wat betekent vrije activiteit, activiteit terwille van de activiteit, het in werking stellen van de menselijke vermogens als dusdanig - te realiseren.

Hij 'constitueert' daarom een ontwikkeling van de geschiedenis, die een ontwikkeling van de productieve krachten is, die tot zulkdanige overvloed zal leiden, dat, in het eindstadium van de geschiedenis, de mens effectief zijn soort of zijn wezenheid zal kunnen vervullen, dit is, zijn productieactiviteit, zijn vrije activiteit, zal kunnen ontvouwen. Anders dan Aristoteles, die wel wist dat de mens ook zintuiglijk of dierlijk is, maar die hier een grens ziet, anders dan Hegel, die in de economie bijvoorbeeld een limiet ziet die de geest moet aanvaarden, anders dan Feuerbach die het mogelijk acht de vervreemding op te heffen omdat ze in feite geen economische vervreemding is, zoekt Marx de integrale vervulling van de menselijkheid, die geest en lichaam is, maar die dat als vrije activiteit is, en wel zo dat de kapitalistische ontwikkeling van de productieve krachten de mens uiteindelijk ontslaat van zijn inzet in het kader van het rijk van de noodzaak.

Voor Marx vervult de realiteit de functie de behoeften van de mensen te bevredigen, benevens stof te zijn voor zijn activiteit. Er is geen inhoudelijke verwijzing. De mens is niet wereldgericht. De

De activiteit put zich niet in dingen uit. Ze is op zichzelf gericht, de uitwerking van de activiteit volstaat. De mens produceert maar hij is geen aan-de-wereld-zijn, de wereld is niet een geheel van taken. De dingen of de wereld horen dus niet in de definitie van de mens. De mensdefinitie van Marx sluit slechts de natuur in voor zover die een onontbeerlijke voorwaarde is voor een zintuiglijk en geestelijk wezen, wil dit actief kunnen zijn. Dat is paradoxaal voor een historisch-materialist, die echter de materie en de geschiedenis slechts aan bod laat komen om ze in het eindstadium van de ontwikkeling op te heffen. In feite breidt Marx Aristoteles' kennen terwille van het kennen zo ver mogelijk uit, tot zien om te zien, voelen om te voelen, zintuiglijkheid terwille van de zintuiglijkheid, activiteit terwille van de activiteit (dit laatste in feite produceren terwille van het produceren). De verwijzing naar een inhoud, naar een wereld, naar een situatie, als doel of motief, is slechts tweederangs, in die zin dat het 'helaas' zo is dat er steeds een object moet zijn, wil men een vermogen in werking kunnen brengen. Dat contrasteert met wat de fenomenologie, met wat Merleau-Ponty in het bijzonder, ons leert over de verbondenheid van mens en wereld, die zo is dat zelfs gevoelens - zelfs pijn - slechts betekenis hebben in verband met hun object - de wereld of in het geval van de pijn een plaats van het lichaam, dat de vrolijkheid of het verdriet niet in ons, maar in feite in het landschap, op het gelaat van de andere mensen is, niet in de innerlijkheid van een psychisch vermogen.

Er is een naklank van de traditionele, theoretische houding bij Merleau-Ponty zelf, die alles wat aan zijn opvatting en aan de fenomenologische visie oorspronkelijk en nieuw is, dreigt in de grond te boren. Het ziet er soms naar uit dat het specifieke toch weer op de voorgrond treedt, zo wanneer Merleau-Ponty het kenmerk van het transcenderen of de *échappement*

Comportement de arbeid definieert als het overstijgen, en dit klaarblijkelijk als overstijgen terwille van het overstijgen. Wat de mens definieert, zegt hij (SC 189), is niet zijn bekwaamheid om een tweede natuur te creëren - een sociale, economische, culturele wereld - maar om de gecreëerde structuren te overstijgen en er nieuwe of andere te maken. Maar als dat zo zou zijn, zou opnieuw de typisch fenomenologische bijdrage vervallen die erin bestaat de mens met de wereld te verbinden, de wereld als een inhoud met de mens te verbinden zodat de wereld overal zelf als menselijk verschijnt. Het zou Merleau-Ponty veeleer te doen zijn om vrijheid terwille van de vrijheid, het overstijgen terwille van zichzelf. De invloed van Marx is duidelijk, maar misschien al evenzeer die van Sartre. Want deze laatste zoekt het specifieke van de mens al evenzeer aan gene zijde van de verbondenheid met de wereld. Hij bepaalt de mens als bewustzijn, dat een *niets* is, en dat is ook goed volgens Sartre, want in die afstand tot de dingen, zich uitend in het steeds weer verder zijn, het steeds weer overstijgen van het heden en het verleden, naar de toekomst toe, steekt het menselijk eigene.

4. *De verabsolutering van het specifiek menselijke.*

Ik heb er tot nu toe slechts zijdelings op gewezen welk motief ertoe zou kunnen aanzetten het specifiek menselijke te verabsoluteren, op zich te beschouwen, als iets vols, als iets zelfgenoegzaams, als een vermogen of een geheel van vermogens dat men slechts in werking hoeft te stellen om zich als mens te vervullen (waarvoor volgens Marx aan zekere historische voorwaarden moet worden voldaan). Welke motivatie beheerst de methodische aanpak die ik hierboven geschetst heb? (Ik weet niet wat *eerst* is: de motivatie of de methode. Heeft de ontdekking van de kennisverwerving door scheiding van het eigene en het vreemde tot de motivatie geleid, of heeft de motivatie geleid tot de specifieke kennisvorm. Beide

zullen heel zeker nauw samenhangen.) Duidelijk is dat zowel de methode als de motivatie *zekerheid* betrachten, *zelfgenoegzaamheid*, die er uiteraard op neerkomen dat men zich zoveel mogelijk losrukt van het historisch-feitelijke, van het gebeurende, van het gesitueerde, het individuele, het particuliere (bij Aristoteles het zintuiglijke en het dierlijke). De zekerheid van de kennis leidt naar de existentiële zekerheid, of zelfgenoegzaamheid? De laatste kan naar de eerste voeren. Aristoteles heeft ons geleerd dat men door middel van kennis terwille van de kennis godgelijk wordt, een god wordt, die een wezen is dat enkel en alleen met zichzelf bezig is op de wijze waarop volgens Feuerbach de mens zichzelf bewondert, een zelfgenot is. Wat de eigen motivatie van Merleau-Ponty is, komt in zijn eigen werk niet zeer duidelijk tot uitdrukking. Ja men zou soms denken dat hij zichzelf inschakelt in de trend naar 'vrije activiteit', zo, wanneer hij, zo als gezegd, de arbeid als overstijging bepaalt, of ook als hij zich inschrijft in Marx' visie op de noodzakelijke ondergang van het kapitalisme (wat hij weliswaar met veel restricties doet, die reeds met zijn andere houding te maken hebben). Merleau-Ponty schrijft een fenomenologie van de waarneming, die het niet is aan te zien, althans niet op het eerste gezicht, dat ze op een ander terrein staat dan de traditionele filosofie. Hij leunt aan bij de Gestaltpsychologie, en men zou kunnen denken dat hij slechts een verbeterde versie van het begrip *Gestalt* op het oog heeft. Hij spreekt over vormen, structuren, en men zou kunnen proberen hier overal de aanzet tot een nieuwe theorievorming te zien. Maar reeds Merleau-Ponty's geschiedenisbenadering wijst in een andere richting, laat hij dan ook, zeker aanvankelijk, zonder voorwaarden Marx' geloof in de noodzakelijke doorgangsfase die het kapitalisme is, bijtreden. Merleau-Ponty ziet de geschiedenis echter als een menselijk avontuur. Ze is geen lot hoewel ze vol tegenspoed (*adversité*) is. Ze is het

gebied van de menselijke ervaring en praxis. Ze is contingent (met die restrictie, nogmaals, dat hij meent dat op de lange duur de goede oplossingen zullen zegevieren). Maar Merleau-Ponty vat direkt de contingentie veel positiever op. In feite is ze de uitgangspositie van de menselijke praxis, de basis, het verplichte uitgangspunt. Wat de noodzakelijkheid ook is, ze steunt veeleer op de contingentie, dan dat de toevalligheid slechts, zoals traditioneel steeds het geval is, een afvalprodukt van de noodzakelijkheid is (als men het toeval ook maar aanvaardt). Wat de geschiedenis betreft (het is ons onderwerp niet) moet men wijzen op de lange nota achteraan het hoofdstuk over het sexuele leven van de mens in zijn hoofdwerk, waar hij ze opvat als een Gestalt, een geheel van perspectieven, invalshoeken, een gestructureerde ervaring, met een dominerend element. Ze is ook hier de samenvoeging van toeval en noodzaak, van lichaam en geest, van natuur en cultuur.

Het duidelijkst toont Merleau-Ponty dat hij anti-traditioneel denkt als hij de genoemde samenhang tussen contingentie en noodzakelijkheid toelicht - een moeilijke gedachte. Hier komt naar voren dat Merleau-Ponty niet uit is op theoretische of objectieve zekerheid, maar dat hij de situatie, die altijd de actuele situatie is, als een produktieve contingentie opvat. Hierover wat uitvoeriger in de laatste paragraaf.

5. *Contingentie en noodzaak.*

De menselijke existentie is een concrete *Gestalt* (een *Gestalt* is uiteraard concreet, vermits ze zintuiglijk is, een zaak van ervaring of waarneming, niet te herleiden tot wat men erover kan denken of wat men in begrippen kan smeden). De niveaus of gedingen werken op elkaar in. Vandaar dat in de mens alles geestelijk of natuurlijk is, zoals men maar wil. Men kan zeggen dat in de mens alles specifiek is, niet alleen de geest. De mens is dus geen dier

organisme is een menselijk organisme. Er zijn geen gescheiden niveaus. Merleau-Ponty drukt dat als volgt uit in een afweer van de intellectualistische of wetenschappelijke ingesteldheid, die de niveaus scheidt, isoleert, op zich plaatst : er zijn niet twee zijnsvermogens, er is geen substantiële oppositie tussen geest en lichaam (of tussen welke niveaus ook). In de aansluitende passage waarvan we zijn uitgegaan zegt Merleau-Ponty dat de geest niets is als hij geen werkelijke verandering van de mens is; hij is geen nieuwe soort van zijn maar een nieuwe vorm van eenheid waaruit ook blijkt dat hij niet op zichzelf kan berusten (SC 196).

Via de natuur, ook via de cultuur, voor zover die een gegeven, een situatie is, via de feitelijkheid van de menselijke situatie, die van mijn lichaam dat geboren is in een bepaalde tijd en plaats, komt de contingentie het menselijk bestaan binnen. De situatie is de positieve uitgangspositie. Ze is contingent, dat wel, maar ze is het produktieve feit van waaruit de menselijke existentie zich vermag te vervullen. Wanneer een kind geboren wordt, zegt Merleau-Ponty, veranderen alle dingen van zin, de wereld ontvangt een nieuwe betekenislaag, iemand is daar, een nieuwe geschiedenis, kort of laag, wordt gefundeerd, een nieuw register is geopend (PP 466).

De geboorte is het contingente gebeuren bij uitstek; met de geboorte echter de gehele feitelijke situatie of de wereld waarin ik terechtkom. Ik ben ook een vermogen tot *échappement*, misschien beter *medebepaling* - waardoor ik aan die situatie of wereld kan werken. Er is contingentie, maar ze is geen lot. Ja, wat noodzakelijkheid moet worden genoemd, ontspringt veeleer aan de opname van de contingentie of de situatie in mijn leven (en als mijn leven, die deze contingentie is). De contingentie zelf neemt dan het karakter van noodzaak aan, wat tot op zekere hoogte ook reeds altijd het geval is. We noemen de transcendentie, zegt Merleau-Ponty, de beweging waar-

door de existentie voor eigen rekening een feitelijke situatie herneemt en transformeert; wat nooit definitief is, de spanning tussen de situatie en de assumering blijft. Wat ze is, zegt Merleau-Ponty, blijft haar nooit uitwendig en toevallig, vermits ze het in zichzelf herneemt (PP 197). Doordat de mens zijn lichamelijke en geestelijke situatie op zich neemt, en voor zover hij dat doet, neemt ze het karakter van de noodzakelijkheid aan. De existentie heeft geen toevallige eigenschappen, geen inhoud die er niet aan meewerkt om haar een vorm te geven, ze laat in zich geen zuiver feit toe, omdat ze de beweging is waardoor de feiten worden geassumeerd, zegt Merleau-Ponty (PP 198). Men kan daarom niet zeggen dat de organisatie van ons lichaam contingent is, dat men "zich een mens zonder handen, zonder voeten, zonder hoofd" (Pascal) of zonder seksualiteit, kan voorstellen. De mens is één grote ervaring (PP 198). Een mens zonder hand of zonder geslachtelijk systeem is even onbegrijpelijk als een mens zonder denken (PP 198). Dat is niet de bevestiging van de banale waarheid dat de mens inderdaad anders zou zijn als hij anders zou zijn. Men zal echter tegenwerpen, zegt Merleau-Ponty, dat de uitspraak slechts op de empirische mens slaat, en dat hij ten onrechte de kenmerken van dit gegeven geheel opschroeft tot een *nécessité d'essence* en tot een menselijk a priori, terwijl het over empirische kenmerken zou gaan, die slechts zijn bijeengekomen door middel van de ontmoeting van veelvuldige oorzaken en door de grilligheid van de natuur (PP 198).

Wat is bedoeld ? Bedoelt Merleau-Ponty een of andere natuurwetenschappelijke noodzakelijkheid te ontkennen ? Zou Merleau-Ponty zonder verhaal zijn als men zou kunnen aantonen, verklaren, dat de mens noodzakelijk met handen en voeten, met een bepaald sexueel apparaat, bestaat ? Maar het is Merleau-Ponty zelf die blijkbaar al *te veel* zaken geneigd is noodzakelijk te noemen, hij noemt eerder te weinig dingen noodzakelijk. Hij heeft het rechte niet over-

een objectieve noodzakelijkheid. Hij zou die zelfs heel zeker aanvaarden waar die aangetoond kan worden. Maar dat zou de contingentie niet opheffen. Want de contingentie is die van de mens in een situatie die moet worden geassumeerd of getransformeerd. Uitgangspunt is de menselijke facticiteit, samen met die van de wereld en de geschiedenis. Het basisgegeven is dit van de geboorte van de mensheid en van de concrete individuen. Ook al zou kunnen worden aangetoond dat zijn intelligentiequotiënt zo hoog is en moet zijn, dat mijn aanleg zus of zo is, wat verandert dat aan het feit dat ik dit alles ben, dat ik hier sta, en dat ik dit gegeven te verwerken heb? Het is mijn aandacht, mijn taak, van die feitelijkheid iets te maken, ze is mijn eigenste belang, uit zichzelf blijft ze echter onbepaald, inert. Het is aan mij, aan ons, dit toeval te bewerken. Hierdoor kan het existentiële noodzaak worden. Het is die noodzaak die Merleau-Ponty bedoelt, als hij de contingentie tegenover de noodzakelijkheid plaatst, of beide met elkaar verbindt, zodanig dat het contingente het noodzakelijke is of wordt, en omgekeerd, dat het noodzakelijke contingent blijft. Merleau-Ponty wijst een zagezegde wezensnoodzakelijkheid af, hij wil een existentieel verband aanwijzen, *une connexion d'existence* (PP 198). De band is het geheel, de oorspronkelijke orde die door de contingente inbreng van de delen wordt gevormd. In de mens is het onmogelijk een lichamelijke organisatie te onderscheiden die men als een toevallig feit zou beschouwen en andere eigenschappen die met noodzakelijkheid de existentie zouden toebehoren, zegt Merleau-Ponty (PP 198). Alles is toevallig, alles is noodzakelijk. "Alles is noodzakelijkheid in de mens, en het is bijvoorbeeld geen simpele coïncidentie dat het redelijke wezen ook dit is dat rechtop gaat en een duim bezit die tegenover de andere vingers staat; dezelfde manier om te bestaan manifesteert zich hier en daar." (PP 198) Als we het samenraapsel dat we zijn tot een eenheid brengen, wordt dit toeval zin of noodzaak. Reeds in *La*

Structure du Comportement wijst Merleau-Ponty er op dat iedereen mens is, dit is, een wezen met de opdracht zijn situatie te assumeren en te verwerken, met alles wat hij is; het feit dat een mens zonder handen geboren is, geeft hem een andere bestaanswijze (SC 160-161). We zijn geen mens zonder onze feitelijkheid, of tegen onze feitelijkheid in. Zonder handen geboren zijn, is slechts een modulatie van, een afwijking van, het gangbare feitelijke gegeven waaruit mensen ontspringen, gegeven dat al even existentieel toevallig is als zonder handen moeten bestaan. "Alles is toevallig in de mens in deze zin dat deze menselijke manier om te bestaan niet gewaarborgd is voor elk menselijk kind door middel van een of andere essentie die het bij zijn geboorte zou ontvangen hebben, en dat ze voortdurend over moet worden gedaan doorheen de toevalligheden van het objectieve lichaam." (PP 199) Men kan eraan toevoegen dat precies in dezelfde zin de mensheid zelf een toevallig gegeven is, niet noodzakelijk vanuit de natuur, slechts noodzakelijk op basis van de aanvaarding van dit gratuite gegeven, dat daarmee trouwens niet ophoudt gratuit te zijn. "De mens is een historische idee en geen natuurlijke soort. Met andere woorden er is in de menselijke existentie geen enkel onvoorwaardelijk bezit en nochtans geen enkele toevallige eigenschap. De menselijke existentie zal ons verplichten ons gebruikelijke begrip van noodzakelijkheid en contingentie te herzien, omdat ze de omzetting van contingentie in noodzakelijkheid is door middel van de act van de herneming. Alles wat we zijn, zijn we op basis van een feitelijke situatie die we tot de onze maken, die we onophoudelijk transformeren door een soort *échappement* die nooit een onvoorwaardelijke vrijheid is." (PP 199)

Men begrijpt hoe Merleau-Ponty op een ander terrein staat dan Aristoteles of Marx. We tonen dit een laatste keer aan, door middel van een citaat over de sexualiteit. Er is geen verklaring van de sexualiteit, zegt Merleau-Ponty, die deze tot iets anders her-

leidt, want ze was reeds iets anders dan zichzelf - namelijk reeds een persoonlijke aangelegenheid, ze was reeds ons gehele wezen. "De seksualiteit, zegt men, is dramatisch omdat we er ons gehele persoonlijke leven in engageren. Maar precies waarom doen we dit ? Waarom is ons lichaam voor ons de spiegel van ons wezen, als het niet een *natuurlijk ik* is, een stroom van gegeven existentie, zodat we nooit weten of de krachten die ons dragen de zijne of de onze zijn - of liever dat we nooit volkomen noch de zijne noch de onze zijn. Er bestaat geen overstijging van de seksualiteit, zoals er geen over zichzelf gesloten seksualiteit bestaat. Niemand is gered, en niemand is helemaal verloren." (PP 199)

Volgens de traditionele opvatting is de mens uiter-aard gered - als hij zichzelf maar als een zelfgenoegzaam wezen gedraagt, als hij zijn activiteit zelf als doel stelt. Alleen Marx stelt de voorwaarde van een ontwikkeling van de produktieve krachten. De mens is definitief gered als het kapitalisme zijn rol vervuld heeft. Maar dat er geen definitieve redding is, sluit juist de menselijke medebepaling in, anders dan in de traditionele opvatting waarbij de mens slechts gered wordt ondanks hemzelf, hij verliest zijn medebepaling, hij moet de band met de wereld, met de inhouden van de wereld, als irrelevant opzij schuiven, hij moet zichzelf herleiden tot een zuiver positief gegeven - wat hij zonder moeite in feite altijd is. Hij is zijn wereld kwijt, maar ook zijn eigen lotsbestemming. De 'tegenspoed' is er niet meer, maar ook de menselijke taken verdwijnen. Er blijft nog slechts een doelloze vrije activiteit. Merleau-Ponty ziet het anders. "Als er een tegenspoed is, is ze zonder naam, zonder intenties, we kunnen nergens een hinderpaal vinden waaraan we niet medegewerkt hebben om ze te maken, door onze dwalingen en onze fouten, we kunnen nergens onze macht (pouvoir) beperken. Welke ook de verrassingen van het gebeuren zijn, we kunnen ons niet meer ontdoen van het voorzien en van het

komen om in de dingen een vijandig principe te veronderstellen, is het, daar we zijn plannen niet kennen, als niets voor ons ... Het toeval wordt slechts belangrijk (prend figure) als we verzaken te begrijpen en te willen ... Als er een onbuigzame loop van de dingen lijkt te zijn, is het alleen in het verleden; als *la fortune* [de fortuna van Macchiavelli] nu eens gunstig en dan weer ongunstig schijnt, is het omdat de mens nu eens zijn tijd begrijpt en dan weer niet ..." (S 276) Men ziet hoe de mens steeds medebepaalt, in die zin verantwoordelijk is, zorg moet dragen - in functie van een culturele en politieke wereld. De wereld is aan ons mensen, maar daarmee houdt zij niet op contingent te zijn, een gegeven, een grillig toeval, totdat we het op ons hebben genomen, en verder op ons blijven nemen. Het is gekend dat Merleau-Ponty die gedachte niet heeft volgehouden, in zijn late werk laat hij het *toeval* van het *zijn* weer over de mens machtig worden. De reden is wellicht dat hij nooit voldoende rekenschap heeft weten te geven van de motivatie die het traditionele weten beheerst, en voor zichzelf zijn eigen daaraan tegengestelde motivatie onvoldoende heeft geëxpliciteerd. De Merleau-Ponty van de beide hoofdwerken echter zet het conflict, om niet te zeggen de contradictie, tussen situatie en engagement, tussen contingentie en noodzaak, deze onophoudelijke overgang tussen, dit in elkaar overgaan van, natuur en cultuur, van mens en wereld, centraal.

Noten

- (1) M. Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, 6e uitg., P.U.F., 1967. Ik kort af met SC. Ik citeer verder uit M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945.
- (2) Vgl. mijn boek *Producers om te produceren*, laatste hoofdstuk; Marx en de vrije activiteit, *Tijdschrift voor Diplomatie*, 7, 8e jg. maart 1982,

PSYCHOANALYSE ALS FENOMENOLOGISCHE KRITIEK OP DE PSY-
CHOLOGIE

Johan Késenne

Inleiding :

Na jaren van broodzorgen en vaderschap levert een her-
lezing van Merleau-Ponty mij een vreemdsoortig gevoel
op : wat ik als mijn eigen gedachten aanzie, tref ik
aan temidden van sommige expliciete formuleringen van
de auteur. Een meer exemplarische psycho-analytische
lezing van de feiten kan men zich niet dromen. De
probleemstelling die hier ontwikkeld zal worden, lijkt
deze ervaring zélf scherp te stellen.

De fenomenologische versie van de psychoanalyse die in
bepaalde, verder nader te noemen teksten van Merleau-
Ponty aan te treffen is, leidt tot de paradoxale situ-
atie dat zekere fundamentele stellingen uit de Freudi-
aanse orthodoxie hun krediet definitief verliezen, ter-
wijl precies *daardoor* hetgeen gethematiseerd wordt in
diezelfde stellingen krachtiger dan ooit te voorschijn
komt. Met name lijkt dit het geval te zijn met de
psychoanalytische theorie van het onbewuste zélf. Men
zou polemisch in de verleiding kunnen komen te zeggen
dat deze fenomenologie een beter zelfbegrip van de
psychoanalyse oplevert. Tot op zekere hoogte zal dit
ook zo zijn, maar in elk geval niet in die zin waarbij
fenomenologische beschrijvingen als intellectualistische
parasieten van psychoanalytische "vondsten" uit de
strijd komen. Het ligt vlot in de mond te zeggen dat
dié evidenties waarop psychoanalytische interpretaties
van menselijke verhalen schijnen te rekenen, de terwil-
le van de theoretische coherentie geëiste begrippen
kunnen missen als kiespijn. Wanneer een liefdeserva-
ring wordt begrepen als een "narcistische overschatting
van het object van verlangen" lijkt daaraan de soms

tot waanzin neigende verblinding van zelfverloochening aangegeven te worden, en wél als een poging om, door zich afhankelijk op te stellen, de ander volledig voor zich op te eisen. Met recht kan men zich sceptisch afvragen of men hier, naar de woorden van Husserl, met een universeel leefwereldlijk a priori te maken heeft, en niet eerder met een bepaalde soort liefde of met een accidenteel (zelfs terugkerend) moment in elke liefdeservaring. Dit neemt niet weg dat dit begrip van liefde in een welbepaald moment of een welbepaalde liefde de ervaren bedoelingen kan onderschrijven. Er lijkt slechts één specifieke situatie denkbeeldig waarbinnen deze toedracht van zaken zorgvuldig herkenbaar wordt, en wél binnen het beschermde therapeutische regelsysteem dat de relatie tussen analist en analysant constitueert. Anderzijds brengt het onderzoek naar de theoretische pretenties van minder technische, maar daarom niet minder fundamentele concepten uit het psycho-analytisch begrippenarsenaal weinig soelaas. Verdedigbare uitwerkingen van termen als "leven" en "dood" of zelfs "sexualiteit" zijn in de nochtans omvangrijke psychoanalytische traditie eerder schaars. Merleau-Ponty heeft deze gang van zaken ooit zo geformuleerd: "La psychanalyse qu'on accepte et qu'on aime n'est pas celle qu'on refusait." (Préface à Hesnard, p.7) (1). De penis waarmee men copuleert is niet de symbolische phallus waarvan men droomt.

Vanuit kritisch perspectief dienen zich evenwel een aantal overwegingen aan die ondanks de radicaal verschillende perspectieven tot een onmiskenbare doorgronding van beide oeuvres moeten doen besluiten: het psychoanalytisch denken heeft een determinerende rol gespeeld in de (laatste) geschriften van Merleau-Ponty. Een nefaste rol, zo komt het mij voor. Want wat bedoelde Merleau-Ponty reeds toen hij tegen Sartre zei: "Je voudrais écrire un roman sur moi. Il y a trop de questions sans réponses. Dans un roman, je pourrais leur donner des solutions imaginaires." (Situations IV, p. 234). De vraag kan gesteld worden of

Le visible et l'invisible deze beloofde roman had moeten worden. Kennelijk noopt de gegeven stand van zaken ons de uitgangsvraag te herformuleren : is het wel degelijk dezelfde psycho-analyse waaraan een fenomenologie nood heeft en waarvoor ze tegelijkertijd capituleert, of zijn dit, dixit Merleau-Ponty, twee verschillende psycho-analyses ?
Laat ons dit onderzoeken.

1. *Oorsprong van de verdringing of verdringing van de oorsprong ?*

De verdringingsproblematiek staat in het centrum van het psychoanalytisch betoog. Hetgeen verdrongen wordt, is onbewust. Omgekeerd evenwel wordt niet alles wat onbewust is als verdrongen beschouwd. (2) Onbewuste herinneringen hoeven niet noodzakelijk verdrongen te zijn. Maar wanneer een "ter zake doende" herinnering ondanks alles niet tot het bewustzijn doordringt, is er sprake van een verdrongen voorstelling. De psychoanalyse wil een theorie zijn van de motieven van het (zinvolle) relevante verband tussen schijnbaar toeval- lige (door associatie bewerkstelligde) gegevenheden. De psychoanalyse zegt echter teveel. Ze wil een totale onwetendheid voorwenden met betrekking tot dit verband. Of, hetgeen hetzelfde is, ze zal een subjectiviteit toekennen aan het wetende onbewuste dat het naïeve bewustzijn verschalkt. Daarmee is ook het intellectua- listische "fantasma" van de stelling van de Oerver- dringing geboren. (3) Want de stelling van de Oerver- dringing wordt overbodig indien men de betrekkingen van geest en lichaam opnieuw, steeds weer opnieuw, maar ditmaal in de geschiedenis van de filosofie, met Merleau-Ponty in de hand, herdenkt :

"Ainsi, dans l'hystérie et dans le refoulement, nous pouvons ignorer quelque chose tout en le sachant parce que nos souvenirs et notre corps, au lieu de se donner à nous dans des actes de conscience singuliers et déterminés, s'enveloppent dans la généralité." (Mer- leau-Ponty, P.P. - p. 189)

Hetgeen "vergeten" is, staat ons niet even klaar voor de geest als het bewaarde verleden. Maar er is geen totale onwetendheid. Evenmin "weet" men op voorhand wat men gaat vergeten. Merleau-Ponty verdedigt hier een wetende onwetendheid, en loopt hiermee vooruit op zijn later geflirt met een ontologische fundering. Het onbewuste kan slechts gekend worden onder conditie van de algemeenheid dat wij mensen allen behoren tot een lichamelijke die een leven geleefd en nog te leven heeft. De lichamelijke van de mens krijgt met andere woorden, en niet enkel op dit terrein (4), als dusdanig een *transcendentale* betekenis bij Merleau-Ponty (5). De psychoanalyse, zoals Merleau-Ponty haar denkt, moet deze transcendentale functie evenzo veronderstellen. Dit houdt geenszins in dat het primaat van de lichamelijke als een reductie tot fysiologische waarheden moet opgevat worden, een voorstelling waarbij de macht van natuurlijke driften het bewustzijn bestendig om de tuin leidt. Wanneer het lichaam als mogelijkheidsvoorwaarde van alle waarneming wordt naar voren geschoven, betekent dit dat onze werkelijkheidsaanspraken steeds ingeperkt worden door ons lichamelijk gezichtspunt, door haar ruimtelijke situering en door haar eindigheid. Hiermee komt de houdbaarheid van een onbewuste realiteit op het eerste zicht in het gedrang, wanneer men met Freud onbewuste voorstellingen begrijpt als tijdloze, doelloze en mateloze wensen die om erkenning smeken. Daarover is Merleau-Ponty evenwel ondubbelzinnig :

"Il y a ici deux erreurs à éviter : l'une est de ne pas reconnaître à l'existence d'autre contenu que son contenu manifeste, étalé en représentations distinctes, comme le font les philosophes de la conscience; l'autre est de doubler ce contenu manifeste d'un contenu latent, fait lui aussi de représentations, comme le font les psychologues de l'inconscient." (P.P., p. 196)

De *filosofen* van het bewustzijn wordt verweten slechts oog te hebben voor manifeste inhouden, terwijl de *psychologen* van het onbewuste dit bewustzijn verdubbelen. Merleau-Ponty besluit tot een "atmosphère ambiguë", tot

een "double sens". Onderverstaan is wél dat er geen tweede bewustzijn stiekem werkzaam is in het verborgene. Er wordt hier geen negativum tegenover het bewustzijn geplaatst, noch een ontdubbelde subjectiviteit voorop gesteld waarin twee processen in de eerste persoon elkaar kunnen mijden, bevechten of zich kunnen verzoenen.

(6) Het onbewuste gezichtspunt blijft steeds schatplichtig aan het bewuste gezichtspunt, en indien kan beweerd worden dat het "gestructureerd is als een taal" blijft het steeds lippendienst bewijzen aan de bewuste taal.

"L'éternité est le temps du rêve et le rêve renvoie à la veille à laquelle il emprunte toutes ses structures." (P.P., p. 484)

Merleau-Ponty definieert de mens op grond van zijn beleefde ervaringen en niet op grond van een verondersteld Cogitatio dat het Leven bestiert. Op deze manier is het niet langer ondenkbeeldig een *herinnering* aan een beleving van eeuwigheid (zoals deze zich in de droom zou kunnen afspelen) serieus te nemen. Er treedt een breuk op met het natuurlijk tijdsbesef en bewuste intenties worden gewantrouwd, wellicht precies *omdat* men zich zo sterk aan het tijdsschema houdt en *omdat* men bij de uitvoering van eigen projecten niets aan het toeval wil overlaten en ook alles onder controle wil houden. Fenomenologisch is het moeilijk houdbaar aan inhouden van onze dromen een volslagen autonome identiteit toe te kennen, wanneer deze niet refereren naar subjectief herkenbare ervaringsgegevens. Slechts doordat men bewust iets wil, *verdringt* men andere voorstellingen van verlangens naar het rijk van het onbewuste. Het bewuste is met andere woorden de verdringende instantie par excellence, in tegenstelling tot wat Freud in 1915 in "Die Verdrängung" (7) op onvruchtbare wijze tracht hard te maken. Er kan aangetoond worden hoezeer hij zichzelf op dat punt compromitteert met de mooie analyse van de "Gradiva" van W. Jensen uit 1907. (8) Het probleem situeert zich evenwel in het centrum van wat men onder "bewustwording" moet verstaan bij Freud. Men kan met betrekking tot de verdringingsproblematiek

goed aflezen welk bewustzijnsbegrip de psychoanalyse hanteert. De psychoanalyse stelt dat het verdringsproces zelf onbewust is : ik weet niet wát ik verdring en weet ook niet dát ik verdring. Zodoende staat men zich toe reeds op vroegkinderlijk niveau "onbewuste voorstellingsrepresentanten van driften" te veronderstellen die nooit tot het bewustzijn kunnen behoord hebben en die als aantrekkingspool voor latere (eigenlijke) verdringen moeten fungeren. En waarom moet men tot dergelijke "oorspronkelijke" voorstellingen besluiten ? Eenvoudigweg terwille van de grotesk mechanistische vooronderstelling dat het proces van bewustwording een van het onbewuste naar het voorbewuste-bewuste gestuwd worden van voorstellingen is ! Wanneer de fenomenologie het bewustworden (eerder) begrijpt als het interpreteren van vroegere ervaringen op grond van binnen de actuele situatie gewilde - en daardoor niet-gewilde - voorstellingen van zaken, dreigen fenomenologie en psychoanalyse scherp tegenover mekaar te komen staan. Een psychoanalyticus zal niet nalaten hierop te repliceren : vanwaar is die bewuste wilsact dan afkomstig ? Men kan slechts antwoorden dat dit een verkeerd gestelde vraag is, die ten slotte de hang naar oorsprongsmythes verraadt. De aard van ons menselijk bewustzijn laat zich niet ervaren als een steeds voor zichzelf transparante instantie die opgevuld zou moeten worden met verleden, actuele en toekomstgerichte voorstellingen van zaken.

"L'idée d'une conscience qui serait transparente pour elle-même et dont l'existence se ramènerait à la conscience qu'elle a d'exister n'est pas si différente de la notion d'inconscient : c'est, des deux côtés, la même illusion rétrospective, on introduit en moi à titre d'objet explicite tout ce que je pourrai dans la suite apprendre de moi-même." (P.P., p. 436)

Kortom, men poneert zoiets als een bewustzijn waarin alles wat geweten wordt "expliciet" geweten wordt, en waarin datgene waarover gereflecteerd wordt steeds het voorwerp van reflectie uitmaakt. Met andere woorden, de fenomenologie hanteert een bewustzijnsbegrip waarin

impliciete (vooraf gewilde voorstellingen, zo men wil) verwachtingen en voorstellingen van zaken die nog niet (of nooit) het voorwerp van reflectie kunnen uitmaken, opgenomen worden. Wanneer men evenwel dit bewustzijn rationalistisch blijft voorstellen als een Lumen Naturale, is men op den duur wel genoodzaakt datgene wat obscuur, onbetrouwbaar, onlogisch, impulsief, onbere-deneerd, emotioneel en noem maar op is, naar diepe haast ontoegankelijke oorden des verderfs te verban-nen of naar een in verstomd zwijgen gehulde taal die als een overijverig cupidootje ons officieel "discours" aan diggelen schiet met guitige pijltjes van lustbejag. Hetgeen fenomenologisch moet gezien worden is, dat precies *door* dit perspectief van bewustzijn zélf, het onbewuste deze inhoud verkrijgt. Zelfs tot in het hart van de therapeutische setting zélf dringt deze concep-tie door, omdat precies daar op experimentele wijze de noodzakelijke voorwaarden worden geschapen tot de con-stitutie van een dergelijk onbewuste. Wat evenwel aan-dacht verdient, is dat de beschrijvingen die binnen psychoanalytische interpretaties verschijnen van een dergelijke evidentie doordrongen zijn, en wel zo dat deze de theoretische vooronderstellingen van de psycho-analyse zélf ondergraven. Wij willen dit toelichten.

2. *De archeologie van het psychisme*

In "Der Wahn und die Träume in W. Jensens 'Gradiva'" (1907) treft men de geschetste verdringingsproblematiek nog "problematisch" aan. Reden te meer voor orthodoxe Freud-interpretatoren om dit geschrift als een spijtige jeugdzonde te beschouwen in het oeuvre van de grootmees-ter. Men verwijst dan graag naar latere theoretische geschriften ("Die Verdrängung" van 1915, "Das Unbewus-te" van 1915) waarin al de in het ongewisse gelaten zaken hun theoretische grondslag verwerven. Met betrek-king tot deze analyse formuleert Freud in de 'Gradiva' evenwel ondubbelzinnig dat juist datgene wat als middel van verdringing is gekozen de drager wordt van wat te-rugkeert. In en achter het verdringende doet zich uit-

eindelijk zegevierend het verdrongene gelden (Gradiva, p. 36); hij voegt er aan toe :

"Es gibt wirklich keine bessere Analogie für die Verdrängung, die etwas Seelisches zugleich unzugänglich macht und konserviert, als die Verschüttung, wie sie Pompeij zum Schicksal geworden ist und aus der Stadt durch die Arbeit des Spatens wieder erstehen könnte." (Freud, Gradiva, p. 40)

Deze archeologische vergelijking zal later nog eens terug keren in het verhaal dat Freud doet in de ziektegeschiedenis van de Rattenman. Zij strekt ertoe duidelijk te maken dat de bedelving de bewaring van het bedolvene mogelijk maakt en zelfs dat bij latere opgravingen niet bij voorbaat geweten is wat er opgedolven zal worden, maar laat evenzeer toe te stellen dat hetgeen gevonden wordt de overblijfselen zijn van een niet minder zelfbewuste beschaving, waaraan de vondst ook met betrekking tot de actuele tijd haar belang en betekenis ontleent. Eveneens verandert een dergelijke bewaarde toestand ons inzicht in ons cultureel verleden. Hetgeen met deze vergelijking evenwel mede - en teveel - gezegd wordt, is dat de verdringing een garantie zou zijn voor de terugkeer van het verdrongene (hetzij als symptoom, hetzij als resultaat van analyse). De bedelving van een historische nederzetting is op zichzelf toch geen garantie voor haar latere opdelving. De opdelving draagt (doelbewust of soms zelfs niet eens) zèlf mee aan de "vondst". Daarenboven zorgen de voorkennis over de vindplaats, de deskundigheid bij de uitvoering van de werken, het historisch verband met de Westerse cultuur en zo meer ervoor wát gevonden zal worden. Eenieder die de geschiedenis van dergelijke ondernemingen kent weet dat de interpretatie waarbinnen potscherven en zelfs muurschilderingen verschijnen het voorwerp de plaats bezorgen die het zal krijgen in de cultuurgeschiedenis. Wat gevonden wordt staat niet los van de act van het vinden. Freud stelt evenwel een complete omkeerbaarheid voorop, waarbij het verdrongene in bewaarde toestand terugkeert zoals het destijds was verdrongen. Lat

zal hij dit evenwel moeten afzwakken en neo-Freudianen als Lacan (soms Freudiaanser dan Freud, hoewel hij zichzelf kennelijk niet als dusdanig beschouwt) zullen deze oneffenheid rechte trekken, consequent zeggend, dat het verdrongene nooit in zijn volledigheid en zoals het verdrongen werd zal terugkeren in het bewustzijn. Voorstellingen, die nooit bewust zijn geweest en dit ook principieel niet kunnen, zullen als dusdanig wel een verdoken aantrekkingskracht blijven uitoefenen op later te verdringen voorstellingen. Men bepleit ten gevolge daarvan de scheiding van beide systemen (het bewuste-voorbewuste tegenover het onbewuste). Welke oneffenheid diende hier evenwel in het hart van het psychoanalytisch betoog weggewerkt te worden? Het betreft hier een oneffenheid die er slechts één is vanuit een esotherische theoretisering die er kennelijk belang bij heeft een "oneindige" analyse noodzakelijk te maken. De *Gradiva* besluit namelijk de *samenhang* tussen de beleving en het onbewuste: het verdrongene toont zich in de pogingen zélf die het subject stelt om haar inhoud te verbergen. En dit niet als adequate bewaring van een vroegere toestand, maar als doorleefde toeëigening van een verleden. Wat blijft er dan over van het Freudisme?

"Du moins les métaphores énergétiques ou mécanistes gardent-elles contre toute idéalisation le seuil d'une intuition qui est une des plus précieuses du freudisme: celle de notre 'archéologie'".

(Préface à Hesnard, p. 9)

Freuds theoretische concepten moeten begrepen worden vanuit het binnenste van de menselijke ervaringswereld die ze mogelijk maakt. Freud schetst Norbert Hanold in de '*Gradiva*' niet als een man die achtervolgd wordt door zijn verleden tot op de dag dat zijn wanen stuk voor stuk worden vervangen door de realiteit, maar eerder als iemand wiens waan ontstaat op grond van onmiddellijke waarnemingen die niet aan het verleden zijn ontleend. Het gaat hier duidelijk niet om het verhaal van een jongeman die op zoek gaat naar het object van zijn visioen in het werkelijke

leven en die dit dan ten slotte vindt in de persoon van een vriendin uit zijn kindertijd. Men kan gerust stellen dat door Hanolds liefde voor de jonge bevalige vrouw de waan een oplossing vindt. Freud schrijft letterlijk dat de behandeling erin bestaat dat de verdrongen herinneringen die hij van binnenuit niet kan bevrijden, hem van buitenaf worden teruggegeven. (Gradiva, p. 79) In een dergelijke conceptie, waarin de verdediging symmetrisch is aan de pulsie, zoals J.-B. Pontalis stelt in *Après Freud* (1968, p. 91), is geen plaats voor een primair proces dat volgens zijn eigen mechanismen (van verdichting en verschuiving) een gebeurtenis construeert. De inleefbaarheid die "het korreltje in elke waan", waarover Freud spreekt, mogelijk maakt, wordt meteen vernietigd door zijn latere theorievorming over het verdringingsproces. De "archeologische intuïtie" waarover Merleau-Ponty spreekt, drukt anders dan een anoniem werkzaam proces dat gefixeerd blijft op archaïsche "scènes" uit de vroegkinderlijke tijd, zijn herkomst uit van wat Husserl de "leefwereld" zou noemen.

"Tant que notre philosophie ne nous aura pas donné les moyens d'exprimer mieux cet 'intemporel', cet 'indestructible' en nous qui est, dit Freud, l'inconscient même, peut-être vaut-il mieux continuer de l'appeler inconscient - à la seule condition de savoir que le mot est l'index d'une énigme -, car il garde comme l'alque ou le caillou qu'on rapporte, quelque chose de la mer où il a été pris."

(Préface à Hesnard, p. 9)

Deze visie laat Merleau-Ponty ook toe de psycho-analyse zélf te beschouwen als een mythe van de Westerse cultuur. Hij formuleert het scherp wanneer hij stelt dat het freudisme eerder zélf een variëteit is van de Oedipusmythe, dan de uitleg ervan. (Signes, p. 153) Met andere woorden, de psychoanalytische betekenis die aan de Oedipussituatie wordt toegeschreven legt veeleer getuigenis af van de manier waarop onze cultuur deze driehoeksverhouding vorm geeft, dan wel waarop zij universeel-menselijk aanspraak maakt.

3. De fenomenologie als een narcistische krenking van het zelfbewustzijn

Merleau-Ponty poogt herhaaldelijk om, door middel van een welbepaalde interpretatie van de psychoanalyse, deze binnen een fenomenologisch programma aannemelijk te maken. Het is mijn overtuiging dat Freud daarmee gered kan worden van objectivistische illusies die hij zelf koesterde tot op het einde van zijn leven (Abriss). De basisproblematiek van de psychoanalyse blijft Merleau-Ponty evenwel tegelijkertijd achtervolgen in zijn ontologische tour de force van zijn laatste geschriften.

De Freud die Merleau-Ponty steeds zal verdedigen, is deze waarbij de mens niet moet kiezen tussen een psychologische hypocrisie en een metafysische hypocrisie (P.P., p. 190). De psychologische hypocrisie vooronderstelt een cognitiviteit die in onze beleving nooit als dusdanig aan te treffen valt, op dezelfde manier als de metafysische hypocrisie een willoosheid vooronderstelt waarbij wat beleefd wordt volslagen afwezig is. De mens gebruikt zijn symptomen niet doelbewust, net zomin als hij er slechts het slachtoffer van is.

"Il est vrai encore que, comme le montre la psychanalyse, le souvenir perdu n'est pas perdu par hasard, il l'est q'en tant qu'il appartient à une certaine région de ma vie que je refuse, en tant qu'il a une certaine signification, et, comme toutes les significations, celle-ci n'existe que pour quelqu'un. L'oubli est donc un acte; je tiens à distance ce souvenir comme je regarde à côté d'une personne que je ne veux pas voir." (P.P., p. 189)

Het is in de fenomenologische traditie de gewoonte om in het spreken niet langer een scheiding aan te houden tussen de taal zélf en het subject die haar uitspreekt. Het subject bewoont de taal, het is *zijn* spreken en niet de taal van een *andere* in hem of van

neer hij in Les Temps Modernes (1961, numéro spécial, pp. 245-254), in zijn bijdrage naar aanleiding van het overlijden van Merleau-Ponty, in een "percipiens" een vergeeflijke vermenging opmerkt binnenin diens denken tussen het subject en de intentionaliteit van het bewustzijn. Dit terwijl eerder het "licht" van het "perceptum" de ervaring de kleur geeft die ze krijgt in de waarneming, aldus Lacan. Zo meent Lacan tegenover een met zichzelf samenvallend subject een absolute differentie binnenin het subject te moeten installeren. Slechts de tussenkomst van de Ander kan de narcistische waan van het zelfdenkende bewustzijn doorbreken. De grens tussen het bewuste en het onbewuste wordt daarbij wel verschuifbaar, maar niet ophefbaar.

De valse tegenstelling die Lacan hiermee nieuw leven inpompt, tussen een absolute differentie en een absolute identiteit, is met een gemakkelijheidsoplossing de fundamentele ongemakkelijkheid die het *menselijk* bestaan nu eenmaal met zich meebrengt en die op zoveel verschillende manieren beleefd wordt, verheffen tot een principieel "gebrek aan zijn". Daarmee vindt Freuds onbestemde drifteconomie een filologische bestemming. Maar inderdaad, het is Freud consequent doorgedacht. Een Freud die voorbijgaat aan de prioritaire spanning die inherent is aan elke situatie waarin mensen "iets" willen : de gemengde gevoelens namelijk die opgewekt worden door de dwang zich te moeten identificeren met een zelf genomen beslissing, terwijl het koffiedik van deze identificatie precies de neerslag is van een wil die zich van dit gewilde bewust wil zijn. En is het niet precies deze spanning die in het centrum staat van de Merleau-Ponty uit de Phénoménologie de la Perception. Maar in plaats van deze existentiële spanning aan te tonen, met Freud onder de arm, naar aanleiding van de ijdele pogingen die wetenschappelijke geesten zich getroosten de menselijke leefwereld te organiseren naar hun beeld en gelijkenis, vervalt Merleau-Ponty in het soort fenomenologisch positivisme waarin deze

spanning zelf een ontologische articulatie verkrijgt (zie verder : *Le Visible et l'Invisible*).

Ik probeer nu te beweren dat precies Freuds onmogelijk streven een natuurwetenschappelijk ideaal van weten te verenigen met de concrete ervaringen die zijn interpretaties opleverden, hetzelfde soort ontologie vooronderstelde als Merleau-Ponty in zijn *Visible et l'Invisible* trachtte uit te werken, vanuit een totaal verschillend project, te weten de zoektocht naar een grondslag van het reëel ervaren "va et vient" tussen een bewaard verleden en een onmiddellijkheid die ons steeds ontsnapt. De breuk met zijn *Phénoménologie* is daarmee definitief :

"L'idée freudienne de l'inconscient et du passé comme "indestructables", comme "intemporels" = élimination de l'idée commune du temps comme "série des *Erlebnisse*".

(*Le Visible et l'Invisible*, p. 296)

En enige belangwekkende regels verder leest men :

"Je l'ai perçu puisqu'il fut." (V.I., p. 297)

Ook Lacan had dit kunnen schrijven om de formule van de hallucinatie aan te geven : datgene wat verworpen (forclos) werd uit het symbolische verschijnt opnieuw in het reële. De cirkel is rond.

We treffen bij de late Merleau-Ponty een hernieuwd streven aan om het conflictuele karakter van het menselijke engagement te bedelven onder een unifiërend principe. De spanningsverhouding tussen onze lichamelijke en bewuste pogingen deze te miskennen, wordt opgelost in een "anonymat inné de Moi-même, que nous appelions chair tout à l'heure". (V.I., p. 183) Dit "chair" is een begrip om het simultane proces te kunnen vatten waarbij het subject dat ziet tegelijkertijd zelf gezien wordt, waarbij het subject dat voelt zelf gevoeld wordt. Om deze hereniging te kunnen bewerken heeft hij evenwel een "fundamenteel" narcissisme aan elk zien (wanneer diegene die ziet gevangen wordt in wat hij ziet, ziet hij nog steeds zichzelf) moeten onderscheiden van het feit

derdaad, het is essentieel aan de narcist dat hij wil gezien worden door de anderen, en niet gezien zoals de andere een lichaam ziet, maar zó alsof de andere in hem bestaan "de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu." (V.I., p. 183)

De dichotomie tussen het bewuste en het onbewuste keert op deze manier bij Merleau-Ponty terug in een dichotomie van het zichtbare en het onzichtbare :

"Nous interrogeons notre expérience, précisément pour savoir comment elle nous ouvre à ce qui n'est pas nous. Il n'est pas même exclu par là que nous trouvions en elle un mouvement vers ce qui ne saurait en aucun cas nous être présent en originelle et dont l'absence irrémédiable compterait ainsi au nombre de nos expériences originaires." (V.I., p. 211)

Merleau-Ponty stelt hier een algemene manier van zijn voorop, een type omkeerbaarheid "toujours imminente et jamais réalisée en fait." Zoals Lacan wat *niet* gezegd wordt en *nooit* zal gezegd worden, als constituerend voor wat *effectief* gezegd wordt, zal opvatten, levert Merleau-Ponty een pleidooi voor de werkzaamheid van het onzichtbare.

"Et cela veut dire : la perception est inconscient. Qu'est-ce que l'inconscient ? Ce qui fonctionne comme pivot, existencial, et en ce sens, est et n'est pas perçu. Car on ne perçoit que figures sur niveaux - Et on ne les perçoit que par rapport au niveau, qui donc est imperçu." (V.I., p. 243)

Het onbewuste wordt hier zelf een perceptief perspectief toegedicht. De vraag kan gesteld worden of de analyse van het lichaam als ziende-zichtbaar (het vlees) er in slaagt om het alternatief van het onbewuste en het bewuste op te heffen. Merleau-Ponty trachtte aan te tonen dat dit alternatief nog steeds een erfenis is van een bewustzijnsfilosofie. Hoewel hij inderdaad geen conceptie huldigde waarin de werkelijke wereld zich op een andere "scène" afspeelt, zoals bij Freud zelf, blijft die werkelijke wereld nood hebben aan een ontologie die haar expliciteert :

"Faire une psychanalyse de la Nature : c'est la chair, la mère". (V.I., p. 321)

De natuur wordt zich bewust van zichzelf in onze perceptie. Deze bewustwording heeft nood aan een psychoanalyse. Welk soort analyse staat Merleau-Ponty daarbij voor ogen :

"Il ne s'agit pas de renouveler l'empirisme (fèces imprimant un certain caractère à l'enfant). Il s'agit de comprendre que le rapport avec les fèces est chez l'enfant une ontologie concrète. Faire non une psychanalyse existentielle, mais une psychanalyse 'ontologique'." (V.I., p. 323)

Hoewel Merleau-Ponty's denken de mogelijkheid van een absolute aanwezigheid van het subject bij zichzelf uitsluit (een illusie die nog steeds besloten zit in noties zoals "primaire narcisme") verduistert zijn circulair denken de betrekkingen tussen mens en wereld. De fenomenologie doet toch begrijpen dat de effectief beleefde zin van een gedrag de voorstelling afbakent die het bewustzijn ervan kan krijgen. Maar deze zin is niet ondubbelzinnig. Tegelijkertijd zijn er meerdere perspectieven werkzaam en blijft er fenomenaal een gelaagdheid beschrijfbaar. Deze meerzinnigheid noodzaakt evenwel niet tot een subjectdeling zoals bij Lacan, of een vooronderstelde algemene zijnswijze bij de late Merleau-Ponty. Het is precies binnen de subjectieve betrokkenheid op een zaak zelf dat deze meerzinnigheid zich toont. Het psychoanalytisch denken bezit de kiemen tot een fenomenologische beschrijving van deze onmogelijkheid om zich "buiten" elke intentionele band met de wereld te plaatsen. Dit kan natuurlijk niet in een conceptie waarin het onbewuste gekenmerkt wordt door een afwezigheid van elke intentionaliteit, tenzij het de intentie van deze afwezigheid is die moet begrepen worden. Het psychoanalytisch inzicht dat hetgeen verkeerd gezegd wordt ook als dusdanig een bedoeling verraadt, en dat wat de ander begrepen heeft, hoe groot het misverstand ook is, de mogelijkheid maakt de toegang

mogelijk tot hetgeen onderverstaan wordt tussen twee mensen. Het opent het zicht op het gesitueerd-zijn, zoals de vroege Merleau-Ponty zou kunnen zeggen, zonder dat enig kennistheoretische zekerheid kan verleend worden aan het verondersteld begrip bij de luisteraar of de suggestieve hint bij de spreker. Het is in deze zin dat Merleau-Ponty het onbewuste begrijpt, wanneer hij schrijft :

"Et pourtant l'inconscient ne peut pas être un processus en "troisième personne", puisque c'est lui qui choisit ce qui de nous, sera admis à l'existence officielle, qui évite les pensées ou les situations auxquelles nous résistons et qu'il n'est donc pas un *non-savoir*, mais plutôt un savoir non reconnu, informulé, que nous ne voulons pas assumer."
(Signes, p. 201)

Merleau-Ponty begrijpt dit fenomeen als een ambigue perceptie van dingen. Elders (Résumés de Cours, p. 71) zal hij het onbewuste weer als een "waarnemend bewustzijn" begrijpen, waarin noch sprake is van een "ik wist het niet", noch van een "ik heb het altijd geweten". (Résumés de Cours, p. 179)

Een dergelijk begrip van het onbewuste vinden we meer uitgewerkt en literatuurkritisch terug in zijn cursussen aan de Sorbonne (1949 tot 1952) die in geresumeerde vorm posthuum werden uitgegeven in een "Bulletin de Psychologie" (n° 236, tome XVII 3-6 van november 1964). We treffen de psychoanalyse daar dan ook aan als een discipline die definitief elke terugkeer naar een introspectieve psychologie afscheidt. Hij dicht de "individuele" psychoanalyse, in tegenstelling tot haar sociaal-historische pretenties, een specifieke authenticiteit toe :

"... c'est-à-dire du sentiment très concret qui lie le médecin au malade et qui lui permet de prévoir ses réactions et sentiments."

(Bulletin de Psychologie, p. 262)

Met Politzer ("Critiques des Fondements de la Psychologie") tot op zekere hoogte instemmend, laat hij de notie "onbewuste" de plaats ruimen voor de notie van

"ambivalentie".

"Il faut donc préférer cette notion d'ambivalence qui peint parfaitement tout ce qu'il y a d'équivoque dans certaines conduites : "résistances" au traitement, dont le sujet est à moitié complice; attitudes de haine qui sont en même temps amour, désirs s'exprimant par l'angoisse, etc." (Bull. de Psych.; p. 263)

De geprivilegieerde rol die de sexualiteit toekomt in het menselijk gedrag is het gevolg van het feit dat de sexualiteit een spiegel is van onze betrekkingen met de lichamelijkeheid. Onze relaties met de ander hebben steeds een sexuele ondertoon. En vermits wij onze identiteit slechts verwerven middels allerhande identificaties met anderen, is ons zelfbewustzijn per definitie sexueel gekleurd.

"Prise ainsi, c'est-à-dire comme atmosphère ambiguë, la sexualité est coextensive à la vie. Autrement dit, l'équivoque est essentielle à l'existence humaine, et tout ce que nous vivons ou pensons a toujours plusieurs sens." (P.P., p. 197)

De psychoanalyse verschijnt met andere woorden binnen de filosofie van Merleau-Ponty als een explicitering van de algemene dubbelzinnigheid waarmee de mens in het leven staat. De psychoanalyse denkt in haar interpretaties van het verhaal van de ander haar eigen interpreterend perspectief mee. Het is deze radicale subjectieve positie op de bodem van het psychoanalytisch denken die het zicht opent op het equivoque in onze betrekkingen met de wereld en de anderen. De "dynamische psychologie" die de psychoanalyse wil zijn, betekent in dit opzicht een kritiek op elke psychologie die abstraherend van het menselijk perspectivisme zich een nulpunt meent te kunnen toeëigenen vanwaaruit de mens en zijn gedragingen kunnen worden waargenomen, een wetenschap die een verzameling wil zijn van alle mogelijke perspectieven.

"Le psychologue à son tour s'installe dans la position du spectateur absolu." (V.L., p. 37)

De logos van de psyche moet haar eigen kennisperspectief ter discussie stellen. (9)

*

Noten

1. Hesnard, "L'oeuvre de Freud et son importance dans le monde moderne.", Payot, Paris, 1960, pp. 5-10.
2. Freud, S., St.ausg. Bd. X, "Bildende Kunst und Kultur", "Der Wahn und die Träume in W. Jensens 'Gradiva'." (1907), S.Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1975, pp. 46-47.
3. Freud, S., St.ausg. Bd. III : "Psychologie des Unbewussten", "Die Verdrängung" (1915), S.Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1975, p. 109.
4. De lichamelijkeheid aantonen bij verschillende cultuuruitingen kan meer dan een anekdotische betekenis hebben. Zo weten we dat de versvoet ritmisch vrij nauwkeurig overeenkomt met de menselijke hartslag, ongeveer tachtig slagen per minuut, en het Allegro vivace in de muziek. Het gaat hierbij niet om de overeenkomst als dusdanig, want deze kan om esthetische redenen gevarieerd worden. Wij mogen ons bij dergelijke overeenkomsten niet laten verleiden tot "naturalistische" fantasieën. Hoogstens illustreert dit dat lichamelijkeheid als gezichtspunt weegt op het panorama van menselijke verwezenlijkingen.
5. Zie daarvoor de inleiding van Rudolf Boehm op de Duitse vertaling van de *Phénoménologie de la perception*.
6. Zie Lacan, J., "Ecrits", p. 711 :
"C'est dans le développement du sujet de la parole

que l'inconscient comme tel trouve à s'articuler." Kennelijk doelt Merleau-Ponty op Lacan wanneer hij dit zo expliciet stelde.

7. Freud zelf is nooit erg duidelijk geweest met betrekking tot de problematiek van de Oerverdringing. Het is in elk geval zo dat deze notie ingevoerd werd als een type ad hoc-verklaring die het mechanisme van de verdringing diende te verduidelijken. Naar aanleiding van het geval Schreber had hij reeds over een eerste fase van de verdringing gesproken, namelijk de fixering. De oorspronkelijke voorstelling van die fixering is zelf nooit aanwezig in het (voor)bewuste. Energetisch kan er dan alleen maar sprake zijn van een *tegenbezetting* van substituut-voorstellingen in het voorbewuste. Het probleem is nu evenwel dat de Oerverdringing de absolute differentie van de systemen van het voorbewuste/bewuste en het onbewuste vooronderstelt, terwijl ze juist werd ingevoerd om deze differentie absoluut te maken ! Met andere woorden, de problematiek die zich voordoet naar aanleiding van de *eigenlijke* verdringing (losmaking van voorstelling en energie, koppeling van deze vrije energie aan een andere - *tegenbezette* - voorstelling en *herbezetting* van de verdrongen voorstelling in het onbewuste) namelijk : de reden waarom voorstellingen die op bewust niveau niet toegelaten worden in de anonimiteit verzinken, wordt verschoven naar de Oerverdringing. De nooit bewuste oorspronkelijke voorstellingen van de Oerverdringing zouden dan een aantrekkingskracht uitoefenen op de in de *eigenlijke* verdringing voorkomende voorstellingen.

Lacan postuleert als oplossing voor dit probleem de gelijktijdigheid van het binnentreden in de orde van de taal en de genese van het onbewuste. De psychoanalyse houdt daarmee op een *dieptepsycho*logie te zijn, want het verholde, niet gezegde

op zijn beurt de invoering van het onderscheid tussen het grammatikaal subject en het subject dat spreekt.

Het argument verschuift steeds naar een verderliggende differentie.

8. Zie noot 2.
9. Het zou een apart onderzoek vergen om de plaats van de psychoanalyse binnen de fenomenologie van Merleau-Ponty te vergelijken met soortgelijke pogingen. Op het eerste zicht lijken deze evenwel minimalistische vormen van ofwel een fenomenologie, ofwel een psychoanalyse te verdedigen, om zodoende enige integratie mogelijk te maken. Een figuur als Paul Ricoeur acht een notie van onbewuste slechts houdbaar wanneer deze fenomenologie dit onbewuste als een provincie van het voorbewuste beschouwt.
 "L'inconscient de la phénoménologie, c'est le préconscient de la psychanalyse, c'est-à-dire un inconscient descriptif et non encore topique."
 (Ricoeur, Paul, "De l'interprétation, essai sur Freud", Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 382)
 Georges Thinh's vervalft in een biologische interpretatie van menselijk gedrag waarbij de fenomenologie beter dan de introspectief gerichte experimentele psychologie kan meebouwen aan een "intuïtieve" biologie omdat de "beleving" van onze eigen lichamelijke - lees : dierlijkheid - daarbij aangereikt wordt. (Phenomenology and the science of behaviour, George Allen & Urwin, London, 1977). Kuiper ("Verborgene betekenissen, Psychoanalyse, Fenomenologie, Hermeneutiek, Van Loghum-Slaterus, Deventer, 1980) gebruikt de fenomenologie als een kennistheoretisch argument tegen natuurwetenschappelijke opvattingen over de psychoanalyse, maar ziet in de fenomenologie geen bedreiging voor de psychoanalytische theorievorming.

L'OEIL ET L'ESPRIT : "AVOIR TOUTE LA VIE DEVANT SOI"

Benoît Angelet

Aan Willy Coolsaet

"Sunt quaedam quae quilibet
debeat apud se experiri potius-
quam rationibus persuaderi"

Descartes

Nog nooit, in 's mensen geschiedenis, is zoveel geleerd, geobserveerd, waargenomen, geanalyseerd, gelezen en geschreven. Men weet als intellectueel dat 'emotie' voor zoveel adrenalinewerking 'verantwoordelijk' is, maar diezelfde intellectueel is niet in staat de *betekenis* en de *zin* van gedragingen, die hij door talloze begripsbepalingen heeft 'geleerd', ook maar aan het werk te *zien*. Een luciede passie, die nauwelijks van zichzelf bewust is, wordt nauwelijks onderscheiden van een blinde passie, die alleen maar van zichzelf bewust is, en wat meer op (volstrekt onaandoenlijke) woedeuitbarstingen van een kind trekt draagt de bewondering weg als gold het een dionysische kracht. De morose morbiditeit van deze of gene jongeling, die zich als 'kunstenaar' in een 'kunstmilieu' aanbrengt, gaat als zijn muze door, blinde driftigheid als 'teken' van hartstocht. Iemand die, bij de aanrijding van zijn voertuig, helemaal niet het gevoel heeft dat hem eens te meer een fundamenteel 'onrecht' wordt aangedaan en zich ook *niet ergert*, die haalt zich juist daarom

de ergernis van zijn metgezel op de hals, omdat 'hij zich laat doen', terwijl hij zich misschien onmiddellijk afvraagt hoe hij er met de minste brokken van af kan komen. Emoties ? Jawel, emoties worden pas die 'fysiologische storm' waarvoor men zich in een soort magische wereld gaat terugtrekken, zolang men er geen verwijzing naar dat wat emotioneert, in ziet.

(1) Komiek ? Jawel, en stof voor vaudeville, maar het wordt *tragisch*, wanneer men moet toezien met welk verbeterd genie de mens van de moderniteit, de mens van de tijd der wetenschap, zich toelegt op de vermenigvuldiging van de kansen, om *ongelukkig* te worden. Het misverstand omtrent de zin en de betekenis van gedragingen wordt, juist door de '*objectieve* blik', een schijnbaar onvermijdelijke *tragiek* en voor hen, die sinds de 'Verlichting' geloven, dat "de politiek het moderne noodlot geworden is" (Goethe over Napoleon), voor hen zou de telkens nakende uitroeiing van massa's mensen eigenlijk een vanzelfsprekendheid moeten zijn : "La politique, c'est précipiter l'inévitable". (2) Zo vertelt Jaspers in zijn autobiografie hoe ontsteld hij was over het antwoord dat hij van Heidegger kreeg, toen ze, samen op de voorste rij, Hitler de studenten hoorden toespreken : "Men *ziet* dat toch, Martin, dat zo iemand, met niet de minste vorm van cultuur, Duitsland niet kan regeren ?" - "Je moet dat zo niet zien, politiek heeft met cultuur niets te maken : kijk liever naar zijn mooie handen". De dialoog spreekt noch voor Jaspers, noch voor Heidegger, het is alleen sprekend voor het *blokkeren* van de waarneming, en van de *eigen taak* van de waarneming - door een *theoretische* houding. Want indien het tenminste *vóór* Jaspers spreekt dat hij met een zekere afstand wil zien wat er aan de gang is, dan spreekt toch ook tegen hem, dat hij dat op de eerste plaats met een vraag van 'cultuur' verbindt, als was dat een goed op zichzelf, - wat voor Heidegger spreekt (Merleau-Ponty, die ethisch hoogstaande eisen stelt aan de politieke vaardigheid en de politieke woord-

voering, verwijt de Amerikanen juist hun *kultuurkultus*, die hij een "culturalisme *décadent*" noemt). Maar hoe zou een van beide ook gelijk *kunnen* hebben, als men niet eens de *zin* van wat gebeurt probeert waar te nemen? Hitler *had* een vorm van cultuur, dat valt niet te betwijfelen. En die verwijzing naar "mooie handen" zijn niet eens uitdrukking van politieke naïviteit (zoals Heidegger van zichzelf in het posthuum interview 'toegaf'). Ze zijn blindheid zonder meer. Maar ook is het al te gemakkelijk dit alles op het verleden te schuiven: wanneer ik Yasser Arafat, na de - zoveelste, ergste - catastrofe in Libanon op het beeldscherm *zie glunderen*, als was zijn heiligverklaring nu absoluut gegarandeerd, en hem op die *manier* hoor spreken van 'martelaren voor de Palestijnse zaak', dan moet ik daarin een bepaalde zin en betekenis *zien* - het opgesloten zijn in de mythe, de blindheid voor het menselijke leven dat men voor een 'zaak' *opoffert*, als zou niet de hele "zaak" erin bestaan, *mensenoffers te verhinderen*. Ik moet het zo zien, en het is ook de enige mogelijkheid voor mij, als waarnemer, ook maar iets te beginnen aan wat een 'politiek engagement' wordt genoemd. Het is het begin van *iedere ethiek zelf, en van iedere 'actie', zin en betekenis waar te nemen nog vóór-aleer men begint te 'oordelen' en 'uit te leggen'*: daardoor wordt het een perceptie-act. Nu bestaat het groot vooroordeel, het oordeel van de objectiviteit, dat de werkelijkheid op zich *bestaat* (terwijl ze enkel als idee *is*), en dat die kan *waargenomen* worden - door een *objectieve 'waarneming'*. Zin en betekenis zouden dus niet worden 'waargenomen', ze worden op het objectief 'waargenomene' geplakt, door een afzonderlijke 'zingevingssakt'. Gedragingen van haat en nijd moeten onophoudelijk eerst herleid en "gedeconstrueerd" worden tot *uitdrukkingen* van een objectief innerlijk of uiterlijk proces - een 'complexe constellatie van talrijke factoren' - en de betekenis en zin moeten telkens weer opnieuw 'heruitgevonden' worden. Dit vooroordeel gaat nu pre-

cies uit van de aanspraak op *die soort* "universaliteit", die de *objectiviteit* eigen is, en die een vooroordeel is omdat de wetenschap een *exclusieve* aanspraak maakt op universaliteit, en daarin dan ook samenvalt met de historische vormgeving en vermaterialisering van het kristendom in een universele, 'katholieke' kerk (wat de officiële - wetenschappelijke - vrijzinnigheid zeer wel heeft begrepen vermits ze ermede *concurrereert*). De enige uitweg om uit de paradox te komen, de *schijnbare* tegenspraak die met het protestantisme een *werkelijke* tegenspraak zal worden, de paradox van een door *particulieren* aangematigde aanspraak op *universalisme*, is : de kant van de eeuwige, universele Natuur te kiezen en zich dat *standpunt*, vanuit de Natuur zelf, proberen *toe te eigenen*. Vanuit de mens bekeken, zal men een beroep doen op het 'natuurlijke' in de mens, en *begrip* eisen voor de mens *vanuit* zijn 'Natuur', 'begrip' ook in de *morele* zin van het woord. Verwonderd vragen de filosofen zich af, hoe het komt, dat de mens, die nochtans een vriend is voor de mens, zijn vijand is geworden ? Maar misschien is juist *hier* het antwoord te zoeken : wat als morele eis tot moraliteit doorgaat, is volstrekt *amoreel*. De *natuur* is immers het oord van de "erfzonde". "Oord" moet men zien als de plaats waar men zich, door verandering van gezichtspunt, verplaatsen kan, en het standpunt van de Natuur, - de onsterfelijkheid - laat de sterfelijkheid juist als 'straf' verschijnen : en leven wordt juist daardoor levensafkeer, *taedium vitae*. Door de incarnatie wordt de toegang tot de Natuur weer vrijgemaakt, en wat voor het Jodendom voor alle tijden verbod was, een verbod dat onvoorwaardelijke conditie is voor alle overige geboden van de Wet, dat wordt op dubbelzinnige wijze weer gebod. Het is dubbelzinnig, omdat men enerzijds aan de voorwaarde moet voldoen 'weer te worden zoals kinderen', want pas zo kan men leven met de idee of het gevoel 'altijd een heel leven voor zich te hebben'; en anderzijds is het Rijk Gods - de eeuwige,

goddelijke natuur - niet 'van *deze* wereld'. Die dubbelzinnigheid uit zich in het vermaterialiseren van de immateriële natuur door de architectuur van het katholicisme, het Rijk Gods *op aarde*, de natuur in de wereld, het bepaalt zelfs tot haar opvatting van het perspectief als "symbool" (Panowsky) van ruimte en tijd. De dubbelzinnigheid uit zich in de bijgelovigheid van de transsubstantiatie, de *in*-consequentie behoedt de katholieke voor een consequent nihilisme. De lichamelijke, oord van het onophefbaar drama van de sexualiteit als kruispunt van alle intersubjectieve drama's, wordt beleefd als een 'tempel van de Heilige Geest', wat binnen dit drama niet kan worden waargemaakt : men verbeeldt dus op plastische wijze de 'heilige' die *boven* het drama staat, die men vereert en aanbidt, en de 'engel' die, geslachtsloos, onder het drama staat en als mediatie wordt aangeropen. Allen vertonen, zoals Lacan wijzelijk opmerkt, deze vreemde glimlach, tussen grijns en lach, "un sourire, bête, naturellement". Het Protestantisme revolteert tegen de door cynische ongelovigen geïsurpeerde moraal van de dubbelzinnigheid, bestormt de beelden en begrijpt niet, dat de Natuur alleen binnen de menselijke, "kulturele" leefwereld bestaansrecht heeft, of dat er als natuurvoor-de-mens alleen "Anti-Physis" bestaat (Marx). Het Protestantisme, dat het kristendom een nieuwe *vorm* (her-vorming) wil geven door een terugkeer naar het Jodendom, kan dit niet consequent doorvoeren : door de afschaffing van het "heidense" aan het katholicisme, het bijgelovige, zou ook het menselijke mede afgeschaft worden. De Natuur wordt dus als gebod "vermenselijkt", i.c. geïnterioriseerd, vergeestelijkt. De menselijkheid van de mens wordt gedefinieerd op grond van een recht *uit de natuur* (*ius naturae*), alsof de Natuur "recht" geeft - het ontische gaat het ethische vooraf. Het *innerlijke* leven wordt afspiegeling van de uiterlijke natuur, onder de "wet" van de autarkie en auto-sufficiëntie - zoals de Natuur zichzelf voldoet. De *psychische*

realiteit begint de realiteit zonder meer te overheersen, - "das ewige Protestantum" (3). Bacon, de hervormer van de publieke "instructie" (*Learning*) schrijft : "Als ge niet wordt zoals kinderen, zult ge het Rijk van het *Weten* (regnum scientiae) niet binnentreden" (4) De natuur wordt het subject-object van de natuurwetenschap, de 'mens' het standpunt van de objectiviteit, "*ces enfants aux cheveux gris*" die men overal tegenkomt. De vreugde wordt kinderlijk en lachen wordt uitlachen (ressentiment). Baudelaire, die het beste filosofisch essay over de lach geschreven heeft : "Faut-il encore l'observer ? Le Verbe Incarné ne rit jamais". De aanspraak op dit soort universaliteit. - "wetmatigheid" - die in de objectieve natuur zou "gegrond" zijn, in de natuur van de mens zonder "subjectieve" leefwereld, een "wereld" van de natuur zonder mens, eist van alle mensen een mythe te "delen" die ze vanuit hun eigen, zogenaamde "particuliere" wereld niet *kunnen* delen; het objectieve zonder zin kan niet aanschouwelijk worden *waargenomen*. Kan het echter ook maar enigszins worden *gedacht* ? De logika als "vorm" van het "zuivere" denken kon het, in haar eerste objectivering door Aristoteles, niet stellen zonder een elementaire propositionele *zin*, die ergens in een - universele - menselijke ervaringswereld was gegrond; zoals in de premisse "alle mensen zijn sterfelijk." De meeste verregaande "mathematische" logika kan het echter evenmin stellen zonder een "dus", een *zinrichting* van het "zuivere" denken, ook al is die "dus" vervangen door een hiëroglyfisch symbool... Daarom is het meest consequent theoretisch objectivisme dat *geloof*, dat op een lucied "aanvaarde" *zinloosheid* is gegrond : "credo quia absurdum, et absurdum quia impossibile est" - "ik geloof omdat het absurd is, en het is absurd omdat het onmogelijk is" schrijft Tertullianus. En in een merkwaardig artikel "La querelle de l'existentialisme" toont Merleau-Ponty (eigenlijk niet helemaal bewust) dat de leer van *Sartre* niet zo ver afstaat van het Pascaliaans

geloof - en dus van Augustinus. (5)

*

De theoretische ingesteldheid is een geïnterioriseerd verbod om zin en betekenis waar te nemen in een concrete situatie van de concrete leefwereld. Dit verbod maakt het moreel effectief handelen onmogelijk en is dus een nihilisme. Het wordt niet als dusdanig gevoeld, omdat het in naam van een universeel "begrip" voor Mens en Natuur doorgaat - "compréhension" -, wat door Levinas - die toch boven iedere verdenking van onverdraagzaamheid staat - vergeleken wordt met "le ronron des chats dans lequel on croit voir de l'affectivité". De objectieve "waarnemer" zegt mij, ten overstaan van wat ik waarneem van Arafats gedraging, dat ik dat niet zo *mag* zien - dat ik in hem de woordvoerder van de PLO *moet* zien, dat mijn perceptie een "subjectief waardeoordeel" is. Dat betekent echter niets anders dan dat ik bij hem helemaal niets mag zien, dat ik ook niets kan doen. Ik word verplicht het standpunt in te nemen van die mensen die "in hem" niets anders zien dan de vertegenwoordiger van hun "zaak"-waarvoor ze zich op zinloze manier opofferen. Alsof die "zaak" ten allen tijde vaststond, en doel en middel volledig bepaald zijn. Door de objectiviteitseis wordt mij ieder middel tot politieke actie onmogelijk gemaakt en de enige "politiek" die overblijft is het laten begaan van een blinde zinloosheid. Terwijl werkelijke politieke actie daarmee begint, de "zaak" *anders* te gaan *zien*, en dus berust op een verantwoorde keuze van gezichtspunt, verantwoording die alleen maar kan gebeuren door een "dialoog" die zich *niet* beperkt tot uitwisseling van "objectieve" standpunten.

Deze vrijheid van waarnemen, die een beroep doet op de vrijheid van waarneming van de andere, noemt Merleau-Ponty herhaaldelijk en uitdrukkelijk "poëzie", zonder enige etymologische "Spiegelerei". In de per-

ceptieact van een mogelijke andere zin dan de vermeend objectief-vastgelegde gebeurt de eigenlijke bevrijding van de mens uit zijn mythische verblinding ("De mens die onder zijn eigen mythe leeft is niet vrij", schreef Pavese). Die bevrijdende vrijheid is nu juist voor Merleau-Ponty helemaal niet iets verhevens of spiritueels, integendeel, het poëtische is het 'iets' maken van een 'tekort'. De *blinde*, die erin slaagt met een stok zijn lijfelijkheid zo te "verlengen" dat hij zijn eigen leefwereld kan constitueren, zijn eigen wereld kan percipiëren (!) - die is *vrij*, in tegenstelling tot de blinde die ingesloten blijft binnen zijn eigen psyché en tot repetitieve identieke handelingen gedwongen is.

Merleau heeft zich heel zijn leven - in naam van het "poiëtische" - verzet tegen het immobilisme en quiëtisme van wat Boehm de "finitude pleurnicheuse" - de "tranerige eindigheid" noemt en die wel, met veel intelligente luciditeit en "pompe" al onze "existentiële tekorten" inziet en tentoonspreidt - wat vaak gepaard gaat met de pathetiek van een "noodlot" : "Le Destin de la France" -, maar als een *toegeving* waar men alleen kan aan *toegeven* : "Ces conseillers du peuple qui n'ont rien à nous dire que leurs regrets" (6). De *oppositie* van de rede, de intellectuele oppositie die niet alleen revolte is (Camus), maar de luciede passie van edelmoedigheid (*générosité*, *virtù*), berust op de *assumptie* van een positieve eindigheid, "een vrijheid die wordt wat ze is door zichzelf banden te scheppen en waarvan de minste perceptie, de kleinste beweging van het hart, de kleinste handeling onweerlegbare getuigen van zijn" (7). Het uit zich juist niet in de moraal van goede intenties die binnen het zelfbewustzijn blijven, maar in een bewustzijn van een *kunnen* dat zich uitdrukt in een verbintelijke : "Je pense que je peux ..." (8) Nu is er een indrukwekkende analyse van W. Coolsaet ter perse, die met vrij grote stelligheid aantoont dat Merleau zelf

in zijn later werk tot een soort "oneindigheidsfilosofie" neigt, die de zuiver theoretische houding weer vrije loop geeft (9). Dit boek zal aan de resultaten van ons debat een soliede basis geven. Wij proberen er iets aan toe te voegen door enkele beschouwingen over "het menselijke tekort" en de "kunst" om er iets van te "maken" - en dit uitgaande van *L'Œil et L'Esprit* (10). Dit essay is schitterend geschreven, in één ademtucht (Het kreeg van Sartre zelfs *littéraire* complimenten). Het vormt o.i. een synopsis van Merleau's denkwijze en stijl. Het handelt over plastische kunst. Het speelt op een intrigerende wijze in op de actuele behoefte (die niet alleen bij filosofen bestaat) om "terug te keren naar de kunst". De kunst wordt er - op een even bevreedende wijze - geïdentificeerd met plastische kunst. Maar de wijze waarop Merleau deze beschrijft, kan, door een eenvoudig gedachtenexperiment, evengoed opgaan voor andere kunsten. (In de andere werken van Merleau is dat niet het geval : de lezer glijdt, zonder enige stijlbreuk, onopgemerkt van het politieke naar het literaire.) *L'Œil et L'Esprit* draait rond het *evasie*-motief, de terugtrekking uit het actieve leven, de ongrijpbaarheid als een eigen soort defensie-mechanisme. Cézanne en Klee zijn de belangrijkste 'voorbeelden', Cézanne die zei : "C'est effrayant, la vie" en "La nature est à l'intérieur" en Klee die schreef : "Ik ben ongrijpbaar in mijn immanentie". (Die werken dragen ook inderdaad ergens die betekenis en Merleau's keuze is niet toevallig.) Wat is er aan de hand ? De mens heeft zeker het recht zich terug te trekken in en door de (schilder-)kunst-, hij heeft in het algemeen het recht - en de plicht - zich van tijd tot tijd (en niet alleen "op het einde") terug te trekken uit de "actie" en het "actieve leven". Maar dient de kunst op de eerste plaats deze terugtocht ? Merleau blijft zijn juiste inzichten trouw : Cézanne heeft, tegenover het leven dat hem afschrikt, tegenover het woord dat hem overweldigt, alleen nog

zijn lijf tegenover de 'natuur', wat materie en een doek als mediaties, zijn ogen en zijn handen, en van dat 'tekort' zal hij iets maken. Hij zal van datgene, wat anders onzichtbaar blijft, iets zichtbaars maken, en van datgene, wat zich in zijn *eigen* 'wereld' (ἰδίος κόσμος) als natuur 'afspeelt', een gemeenschappelijke wereld maken (κοινός κόσμος), een natuur-voor-allen. Blijkbaar trekt hij zich dus alleen terug, om weer in de wereld te verschijnen, "être-au-monde" (van- en voor-de-wereld zijn) met niets méér, dan met een 'doek'.

*

De vraag die we ons echter vooraf moeten stellen is nu, of - en in welke mate - de 'fenomenologie' als filosofie ons in staat stelt niet alleen van ons 'grote levenden' te maken, "faire de nous de grands vivants", zegt Merleau (en hij verwijst naar Nietzsche), maar of ze ons de geschikte instrumenten ter hand stelt om te weten, waarvoor en wanneer het 'latente' 'manifest' moet worden 'gemaakt', het 'onzichtbare' 'zichtbaar', wanneer men 'afstand' moet nemen om 'beter' te kunnen zien. Uit het voorgaande moet duidelijk zijn, dat we aan die vraag een draagwijdte geven die ver boven de specifieke kunstvaardigheid van het waarnemen - τεχνη ἀποσθητική - uitgaat, maar de ethiek en de actie mede omvat. Deze vraag kan echter maar onder twee voorwaarden zinvol worden gesteld én beantwoord. Ten eerste, indien we er van afzien, éénmaal en voor altijd, van de filosofie algemene "levensbeschouwelijke" precepten te verwachten en haar rol beperken tot het "negatieve nut der kritiek". (Die verwachting is immers zelf restant van een godsdienstige "wereld"-beschouwing die moet worden bekritiseerd). En, wat de fenomenologie betreft : dat we ze alléén zouden gebruiken als instrument om de filosofische kritiek te motiveren, dat is de enige manier om de

lijk, waarneembaar, herkenbaar maken, concretiseren. Dat betekent, dat fenomenologie niet synoniem is voor antitheorie, dat integendeel een groot deel van de fenomenologische beweging zuiver theoretisch is, en dat het grote voordeel ervan alleen hierin kan bestaan, dat het abstract-theoretische "fenomenologisch" geconcretiseerd wordt zodat de kritiek het theoretische om zo te zeggen "aan de lijve" kan ondervinden : deze uitdrukking is, wat Merleau-Ponty betreft, de filosoof van de lijfelijkheid, op zijn plaats. Maar onze opmerking treft óók zijn werk : het neigt onophoudelijk tot een reductie of vergelijking van filosofische kritiek tot wijsgerige anthropologie, een fenomenologische theorie van de mens, zij het dan van de concrete mens. Laten we eerlijk zijn : wat de sprekers hier verenigt is meer en anders dan de zoveelste uitdrukking van de behoefte, om de onvruchtbaarheid van het theoretische aan de kaak te stellen, zoals dat nu ook vanuit de positivistische hoek het geval is : aan hun - *welverdiend* - schuldgevoel, dat ze de hele filosofie, deze nobele taak van de kritiek - Beethoven stelde haar boven de muziek, en bovenal, naar zijn eigen woorden, haar *générosité* - ook nog *buiten de instellingen* hebben *verdammeliërd*, door hun *groteske* lippendienst aan de Wetenschap, grotesk, omdat deze de hele "wetenschapsfilosofie" inhoudelijk gewoon naast zich legt en verder op haar wetenschappelijk goedje zit te klooiën, grotesk omdat de Wetenschap, die van de Natuur parasiteert, nog bovendien van de *filosofen* een toemaatje aan aandacht krijgt die ze helemaal niet nodig heeft, -aan hun schuldgevoel, schrijf ik, kunnen ze niet beter lucht geven dan de kritiek ook nog haar eigen rol en initiatief uit handen te nemen, en nu overal ter wereld congressen te organiseren over wetenschap als "actie", dus theorie van de theorie als actie, ja zelfs over de theorie van de antitheorie. Het moet ons van het hart : want indien het waar is, dat de filosofie hubris, overmoed, moet hebben, al was het om *principes* on

te sporen (laat staan : aanvallen), dan wordt ook dat nog door de positivist geïsurpeerd, en herleid tot een ordinaire *libido dominandi*. Want aan heersersdrift, daar lijden de positivisten onder, wees gerust, alleen beheersen ze helemaal niets meer, niet eens hun eigen *begrijpen*. Want men kan Hegels "begrijpen is beheersen" nog zo aan de kaak stellen en erop wijzen dat het toch maar een "beheersing" in het *begrijpen* is : Hegel beheerste tenminste nog de taal om die "beheersing" waarachtig en geloofwaardig te maken en de *schijn* te *verwekken*, dat men iets beheerst, als men het maar begrijpt. Maar zelfs dat niet eens : hebben ze ook nog van de taal afstand gedaan ten gunste van de *metataal* en bij de "formele logicus" Tarski - *formele* logika ! Wij zijn nog niet eens zeker van onze *denkinhouden*, zij bepalen bij voorbaat al de *vorm* van het denken überhaupt ! - kunnen we lezen dat de natuurlijke taal niet kan worden geformaliseerd, dat alleen de formele talen geformaliseerd kunnen worden. *Logisch* is dat wel, nl. : tautologisch. Wat verenigt ons dan wél ten opzichte van de antitheorie ? "Inutile de discuter si nous ne sommes pas encore d'accord", zei Jules Renard. De positivisten hebben zich de maxime van Wittgenstein : "Waar we niet over spreken kunnen, daarover moeten we zwijgen" al lang eigen gemaakt, dus *mompelen* ze nog maar wat, zowel links als rechts. Daarover *blazen* wij. Ons protest is de "praktijk". Het richt zich tegen de theoretische praktijk als dusdanig, voor zover ze nog altijd aan het aristotelisch ideaal van het theoretisch weten blijft vasthangen. Dit weten *realiseert* zich in de praktijk en deze is ondoelmatig en onmenselijk, nl. objectief. Het meent dat de kennis dat soort middel is, dat de praktische belangen het best dient door er 'afstand' van te doen (*schijnbaar* alleen maar in de kennis : "afstandname"). Objectieve kennis perverteert echter de praktijk (en dat kan ook voor kunstvormen opgaan): wat "technologie" genoemd wordt is meer theorie dan technische kunstvaardigheid. Welnu - het zij voor

de zoveelste maal herhaald - is de fenomenologie zoals ze gesticht is door Husserl (en voor een groot deel zelf uitgewerkt) *zélf* bepaald door dat ideaal dat hier wordt "aangevallen". Hij verweet immers de objectieve wetenschap dat ze de band met de - objectieve - realiteit heeft verloren en een aaneenschakeling van abstracta geworden is, die een "ideeënkleed" over de dingen gooien. Die abstracta moeten dus *ontmanteld* worden - door een reductie tot de *fenomenen* waaruit ze zijn ontstaan. Die ontmanteling vraagt een *afstandsname*. We moeten onze *familiariteit* met de wetenschappelijke paradigma's *doorbreken* - we ontmoeten bij Merleau zelfs het neologisme 'dē-familiariser', maar dan slaat het ook op de wereld als mensenwereld - zodat we hun *genese* uit de vóór-wetenschappelijke (leef)wereld kunnen vastkrijgen. De wetenschap is niet wetenschappelijk - niet *objectief* genoeg - want ze gaat te familiair om met de leefwereld. De leefwereld is bij uitnemendheid het familiale, het ons vertrouwde. En hier ontstaat een dubbelzinnigheid, zowel bij Husserl als bij Merleau (hoewel Merleau denkt dat hij deze "ambigüiteit" heeft menen op te helderen door er de "onvermijdelijkheid" van aan te tonen : als onze zijnswijze, als *existentie*), die meer is dan een dubbele zin, maar een *dubbele binding* zonder meer. Welke "genese" is bedoeld ? Hoe zit die familie in mekaar ? Indien de wetenschap - het paradigma der objectiviteit - te *familiar* omgaat met de 'leefwereld' die ons zo familiair is - welaan dan, we breken gewoon met de *leefwereld* ! Het wetenschappelijk paradigma kan uiteindelijk volwassen worden en ontgroeid ! Ook Husserl eist dat. Maar hij vraagt ook dat we ons *tegelijkertijd* zouden distanciëren van de wetenschap, "zolang" ze zo intiem met de leefwereld omgaat, waar ze onophoudelijk, als in een dui-ventil, "binnenstroomt" ("sich einströmen" schrijft Merleau, als gefascineerd, tussendoor) (11)

Dit alles kan wel een karikatuur van de fenomenologische eis : "Zu den Sachen selbst !" lijken, maar het beantwoordt nochtans aan onze eigen volstrekte desoriëntatie, die we bij onze eerste kennismaking met de "existentiefilosofie" ervoeren (We herinneren ons nog de handleiding van F. Heinemann met de sprekende titel *Existenzphilosophie : Lebendig oder tot ?* -, uitdrukking van dezelfde perplexiteit).

Is er een betere leraar dan de Waelhens op dat gebied ? Maar zijn inleiding op *La Structure du Comportement* eindigt op een onvatbaarheid. Op de kritiek, of de fenomenologie nu staat of valt met de wetenschappelijke bevindingen die ze onophoudelijk beschrijft antwoordt hij dat die kritiek op een "misverstand" berust, dat "het geen van beide" is; de fenomenologische analyse van zuiver objectieve gegevens en verklaringen doet de "impliciete" ontologische kaders waarin ze moeten worden gedacht *aan scherven vliegen*. Moet de wetenschapsmens dus metafysicus worden, vraagt hij ? Geenszins. "Het betekent gewoon dat voor deze filosoof (Merleau), de geleerde, zoals ieder mens, spontaan in functie van een ontologie denkt, die door *een lange gewenning* als vanzelfsprekend is geworden en dat in het onderhavige geval deze ontologie *in radicale oppositie treedt met de visies die de natuurlijke, onbevangen ervaring, waarin alle wetenschappelijke ervaring geworteld is, lijkt op te dringen, wanneer men ze zonder vooroordeel probeert te begrijpen*" (12). *Van twee dingen één* : ofwel explodeert het impliciete denken en blijft de wetenschappelijke objectiviteit gaaf en ongeschonden, maar dan is die "ontologie" geen onmisbare voorwaarde voor de waarde van haar bevindingen; ofwel explodeert de wetenschap samen met dat impliciete denken....Indien deze *ontwenning* enige zin moet hebben dan moet men bij voorbaat weten welke prijs eraan verbonden is. Wat nu, indien de objectiviteit zelf op niets anders gebaseerd is dan op de systematische *ontworteling en ontwenning van de theoretisch leefwereld van de onderzoekers*

natuurlijke ingesteldheid ? Dan gaat met deze ontwenning van de *theoretische ingesteldheid* inderdaad niets verloren, maar integendeel, wordt de wereld weer opengesteld voor de onbevangen ervaring, - los van de wetenschappelijke "ervaring". Het spreekt vanzelf, dat deze ontwenning, "cette désinstruction" zoals Gide zei, alleen pijnlijk kan verlopen. Het komt erop aan, zich voor de pathologische nevenverschijnselen ervan te hoeden. Vele categorieën uit de "existentiefilosofie" zijn dergelijke symptomen : de angst "waarin men zich moet laten vallen", "uitdrukking van de menselijke vrijheid", de "walging", de "vrijheid" als "afgrond waar, in de diepte, de waarheid zit te loeren, met als naaste buurman de vergissing", alles citaat. En indien de historische uitweg inderdaad de enige is, dan kan ook die maar effectief verlopen indien ze niet toegeeft aan algemene "existentialia" die opnieuw diezelfde depressie induceren, waar de theoria uit ontstaan is. Uiteraard is de vrijheid geen vallei met paaslelies, maar ze is evenmin die afgrond welke door de *theologie* is uitgevonden. En Heidegger zei tegen Werner Marx : "Ich bin doch nur ein christlicher Theologe", - zoveel zelfrelativerende humor had hij... En we moeten ons ook hoeden voor *de manische neiging* na de "breuk". Merleau-Ponty schrijft :

"Heel het misverstand tussen Husserl en zijn uitleggers, met de existentiële dissidenten", en, tenslotte, met zichzelf, komt daar vandaan, dat, om de wereld te zien en om hem als paradox te vatten, we onze vertrouwdheid [*familiarité*] met hem moeten breken, en dat deze breuk ons niets anders kan leren dat de ongemotiveerde opwelling van de wereld" (13).

Dat moet toch een heel vréemd "misverstand" zijn, - een misverstand voor een ... "opwelling", de opwelling van een "ongemotiveerde wereld", - Merleau weet niet wat hij *schrijft*, hij is geniaal, hij heeft *geleijk*. Waarom moeten we nu de wereld als "paradox"

gaan zien ? De wereld *zien*, dat deden we toch ook in onze "familiaire" verhouding ertoe ? Natuurlijk zag de wetenschapper, de *obsessionele* wetenschapper, de wereld niet, hij zàl die ook nooit zien, hij "ziet" toch alleen maar zijn eigen gedachte-objecten (noumena), voor hem is de *werkelijke* wereld toch maar een *vakantie*. Maar wij, wij die de "Wetenschap" toch altijd maar *half* au sérieux nemen, hoe zien wij de wereld ? Wij zien die ook altijd met een "*bij-gedachte*". De fysica "leert" ons dag in dag uit - de meteorologie op kop - dat de zon *niet* ondergaat, dat het de "wereld" is - de aardbol - die ronddraait en nog altijd *zien* we, op week-end aan zee, de zon die ondergaat, en nog nooit heeft iemand de wereld *zien* "ronddraaien". We *weten* alleen dat het zo "moet" zijn. En dan ? Wat *zijn* we daarmee ? We zijn daar *niets* mee, en dat is ook de bedoeling. Elke week proberen we te "zien" wat we niet eens kunnen vatten : op televisie "vertelt" ons de wetenschapper - bij middel van de zalverige stem van de *documentaire* - hoe de kosmos "zoveel miljarden jaren" geleden - jaren ! *licht-jaren* ! - is "ontstaan". Hij zegt ons dat we *de tijd* zien in de ster, omdat het licht van de ster zoveel "tijd" *nodig heeft* om ons te bereiken. Stelt U voor ! Een ster die - zoveel - tijd *nodig* heeft ! Wat een antropomorfisme ! "Jaren". Wat is een jaar ? Een astronomische *conventie*. "Subjectief" : seizoenen, het ritme van de levensduur : En terwijl we die *documentaire* aanhoren, die ons leven "documenteert", die ons doet "voelen" hoe *on-ooglijk* we zijn omdat we inderdaad onze ogen niet meer *mogen* geloven - de prent is volstrekt *triviaal* : *viekk*en als sterren -, terwijl we alleen nog sterren "zien", - daar gaan *onze* jaren voorbij, ons leven, onze "tijd". "Toute une vie devant soi" zegt ons de prent - ons "innerlijk leven". En ondertussen is ons uiterlijk leven al voorbij - voordat we er ook maar iets van zagen. Het Evangelie kon *tenminste* nog waarschuwen : "Wat staan jullie zo naar de hemel te staren, Galileërs ? *Weten* jullie dan niet, dat

Christus *verrezen* is ?" De 'priesterroeping', dat was toen nog de roep naar de gemeenschap. Nu is de priester de wetenschapsmens : 'theorie' komt van , naar het goddelijke zien. Maar wat heeft dat met *Merleau* te zien ? Niet alles van *Merleau* heeft daarmee te zien; maar wel omgekeerd. In zijn eerste artikel schreef hij :

"Le christianisme doit rendre *ceux qui en vivent* plus exigeants, plus aigus, plus conscients en matière de politique sociale" (24).

"Zie je wel", suggereren de Jezuïeten, "*zelfs Merleau* is één van ons" (25). Ze gaan voorbij aan het feit dat hier iets wordt *geëist*, en wel van diegenen, die *van* het Christendom *leven*. Wie, op de eerste plaats, *leeft van* het Christendom ? Het proletariaat ? Neen - de wetenschap, en met haar, al haar toepassingen. De rest crepéert eraan. De *objectieve* wetenschap *kan* inderdaad maar één enkele effectieve *zin* hebben : de mens laten "zien" hoe *onooglijk* hij is. Hoe klein. De mens kan dat echter niet zo "zien". Er *is* niets te *zien* aan het *objectieve*. Hij kan zich dus alleen maar klein *voelen*, zolang hij in het objectieve toch iets wil "zien". Wat de wetenschapsmens *zélf* juist *niet* doet. Hij wil niet groot zijn doordat hij groot is tussen groten, zoals Demosthenes van zichzelf zei, hij kan zich alleen groot voelen doordat de anderen zichzelf klein voelen. En zelfs dat *ziet* de objectieve wetenschapsmens niet eens van zichzelf. Als hij *zichzelf* doorheen zijn objectief instrument *reflecteert*, dan voelt ook hij alleen maar zoals Pascal : "Ces espaces infinies qui m'effraient". Het meest "schrikwekkende" vindt hij, een *mens*, de "*oneindige ruimten*", - iets waar zelfs geen *larve* zich om bekommert...

*

Harde woorden ? Maar ze zijn van een kinderlijke onschuld als men de koele waarheden van *Merleau* be-

luistert. De wereld *bestond* niet vóór de mens, schrijft hij op het einde van zijn hoofdwerk en dus zal iedere wetenschapsmens zijn hoofd schudden. Maar hij vraagt zich niet eens af wat "wereld" en bestaan *betekenen*. Een long apart, een nagel apart, - ze bestaan niet, schrijft hij. Onzin? Integendeel : het verklaart de onmenselijke misselijkheid bij het meemaken van een eerste operatie, - een onmenselijkheid die men alleen kan "overwinnen" door een theoretisch-objectiverende blik. Of nog : "On n'aime pas les qualités", schrijft hij na lektuur van S.de Beauvoirs *L'Invitée*, "on aime *quelqu'un*" (16), en dat is niet alleen een harde les voor al die "deugdzamen", die niet begrijpen waarom ze zo onbeminlijk zijn en straks verbitterd gaan worden (en dus immoreel), het geldt ook voor onze omgang met dingen : de menselijke verhoudingen zijn geen subject-predikaat-verhoudingen. Voor de objectiviteit moet men "methodisch" twijfelen, maar :

"Als we alle dingen gaan betwijfelen en al onze geloofsacten suspenderen, dan slagen we er alleen maar in de onmenselijke achtergrond te vatten, van waaruit wij, zoals Rimbaud zei, "niet meer aan deze wereld zijn"...het *spook van de wereld*"...(17)

Men passe dit toe. Er wordt een soort waarheid geëist, die iedereen doet liegen. Niemand weet nog waar hij staat. Soms maakt Merleau-Ponty datgene waar, wat door Nietzsche "jenseits von Gut und Böse" werd gesitueerd en pas dan *ziet* men, hoe menselijk het is. "Le Bien et le Mal ne sont qu'un seul et même principe" en hij durft goedkeurend Aron citeren : "De politiek is wezenlijk immoreel en bevat een pakt met de helse machten" (18) en voegt eraan toe : "Heureux temps ! on savait encore *lire* ! Mais tout cela est fini" : een "politiek", die de Sovjet-Unie criminaliseert, is juist *afwezigheid* van iedere politiek, - en het is de intellectueel die met zijn povere middelen machiavelliaans moet gaan worden. Merleau-Ponty weet, dat ons verkeerd weten verant-

woordelijk is voor een verkeerde moraal die de "actie" manicheïstisch maakt en alles in Goed en Kwaad opsplijt. En indien aan het ressentiment een verkeerde kennispraktijk beantwoordt, dan zijn ook alle overige kunstvaardigheden daarmee bedreigd. Indien "heel de Griekse tragedie gedragen is door de idee van een fundamenteel toeval dat van ons allen onschuldigen en schuldigen maakt, omdat we niet *weten* wat we *doen*", dan pleit dat juist niet vrij, maar verplicht tot een andere opvatting van "weten", "doen" en "vrijheid": "La raison, comme la liberté, est à *faire* dans un monde qui n'y est pas *prédestiné*" (19)

Er bestaat een vóór-morele lafheid, die erin bestaat de andere *voor te houden* wat hij doen en laten moet, *zichzelf voorhoudt er zich mee in te laten*, maar die volledig *onverschillig* staat tegenover de inhoud en de consequenties van gebod en verbod. Doe dit, laat dat, - maar men kan niet laten *zien* waarom dat niet, waarom dit wel. Men kan het niet, omdat men het nooit geleerd heeft, en men heeft het nooit geleerd, - door de lafheid van het weten, dat zich tot weten beperkt, en van het zeggen, dat zich tot een zeggen beperkt: "Zie je wel", zo klinkt het valse woordgebruik, "Je hebt het zelf gewild, ik heb het u gezegd".

De "moraal" komt altijd achteraf, is vaak zelf immoreel, want eigenlijk leedvermaak. Dat is misschien heel de betekenis van dat "recht op zwijgen", de eigen waarheid van "de woordeloze ervaring" die eerst naar de "prerationale" signalen van het lichaam luistert, naar de tekenen van *gedragingen* uitziet. Er is een waarheid in de stomheid. En er is een juistheid in de "schijn". Ethiek is: zich *gedragen*. Zo heeft iemand, die zich vriendelijk "gedraagt" misschien boosaardige "intenties", maar hij gedraagt zich tot vriendelijk *tegenover* de andere, en dus hangt het toch mede van deze af, of het "latente" van de "intentie" een kans zal krijgen om "manifest" te worden. Wat men veelal hypocrisie noemt houdt vaak de erkenning in van een afhankelijkheid van de macht en "moraliteit" van de andere. (20)

Maar hoe zijn handelingen richten in een ingesteldheid, die de prioriteit van de objectief-ware wereld heeft afgeschaft, en, om Nietzsche te parafraseren, dus ook de met haar verbonden eigen "schijn" ? Hoe is een verval in blind avonturisme te vermijden ? Het handelen zal ook onvermijdelijk een beroep moeten doen op het hanteren van algemene, abstracte begrippen, maar het komt erop aan het "concept te openen zonder het te breken" (21) - door het beschrijvend verhaal van wat er achter het begrip werkzaam is. Want iedere abstractie bevat in zich de verleiding tot het zuiver denken, dat echter maar "een leegte van het bewustzijn is, een momentane wens" (22).

*

Merleau-Ponty's werk, dat nog niet eens in de *Pléiade* is opgenomen, wordt in Frankrijk vandaag zo goed als doodgezwegen. Zijn invloed is daarom niet minder ingrijpend geweest, ten goede én ten kwade. Ten goede : de fenomenologie realiseert zich in een nieuwe stijl van denken, en niet alleen maar van "schrijven". Het is die "volledig nieuwe stijl" die Husserl in zijn *Krisis* voor een filosofie van de toekomst had weggelegd, en die door Merleau metterdaad werd waargemaakt, zonder eindeloos - zoals zovelen uit de "fenomenologische beweging" - over de "voorwaarden" ervan te "reflecteren". Hij dacht de fenomenen door terwijl hij ze beschreef, hij dacht niet over het denken na, hij volgde Goethes woord :

"Ich habe es immer gut gemacht

Ich habe nie über das Denken gedacht".

Paradoxalerwijze opende de breuk met de ons "vertrouwde" wereld een zeer herkenbare wereld, die echter ook anders zou gaan uitzien. Het poietisch vermogen werd binnen de streng-filosofische kritiek gehaald. Ons begrip van begrijpen zelf werd diep gewijzigd : het kon er niet meer in bestaan fenomenen onder een formule te brengen, onder een algemeen begrip te subsu-

meren, maar omgekeerd zich een toegang tot - een in-zicht in - aanschouwelijk voorstelbare fenomenen te banen. Merleau-Ponty gebruikte daartoe zijn eigen prosodische en metaforische middelen, die zijn schriftuur soms op het niveau van een Montaigne of Rousseau brengen. Maar het hogergenoemd "misverstand", de veralgemeende eis om zich, in naam van "une remise en question de la pensée objective" (23), van de leefwereld überhaupt te ont-vreemden, werkte daarom niet minder diep en bij de lezer des te indringender. Onze leefwereld is immers geenszins in al haar dimensies van het objectieve denken doordrongen en tot de fenomenologische taak hoort de vraag wat wél en wat niet aan een fenomenologische reductie moet worden onderworpen, en wannêër - of op grond waarvan - een fundamentele wijziging van onze "Denkungsart" (Kant) een *transcendentale* ἔποχῆ vereist.

Voor Husserl leidde de ene reductie consequent naar de andere omdat objectief denken en natuurlijke ingesteldheid zo met elkaar vervlochten geraakt zijn dat het eerste een "objectivisme" geworden is, en dus een dogmatisme dat in strijd is met de meest principiële vereiste van echt kritisch denken. Dat men bij die radikale epochè uiteindelijk zelf op een "Urdoxa" stoot die zelf niet meer aan een verdere herleiding kan worden onderworpen heeft Husserl uiteraard meer dan wie ook onophoudelijk beklemtoond. Merleau heeft dit "feit" echter nooit *zijn juiste plaats* kunnen toewijzen. Hij verwoordde zijn inzicht hieromtrent in dezelfde context - het voorwoord op de *Phénoménologie* - waaruit we de uitspraak over Husserl en zijn "existentiële dissidenten" haalden. Hij sluit die af met de bekende zin :

"Le plus grand enseignement de la réduction est
l'impossibilité d'une réduction complète"

een zin die echter met de volgende "verklaring" moet worden gelezen :

"Voilà pourquoi Husserl s'interroge toujours de nou-

veau sur la *possibilité* de la réduction" (24)

Door de woorden "voilà pourquoi" blijft een héél exegetisch veld van Husserls werk braak liggen, en heel de zin ervan gaat er juist door *verloren*. Bewijs :

"Het is omdat we door en door verhouding tot de wereld zijn [*rapport au monde*], dat de enige manier om het op te merken is : deze beweging suspenderen, haar onze medeplichtigheid weigeren (haar bekijken *ohne mitzumachen*, zegt vaak Husserl), of nog [*!*]: haar buiten spel zetten. Niet, dat men daarmee aan de zekerheid van het gewoon verstand en van de natuurlijke ingesteldheid verzaakt - ze zijn integendeel het constante thema van de filosofie - maar omdat ze, juist als vooronderstellingen van iedere gedachte "vanzelf spreken", onopgemerkt voorbijgaan, en omdat wij om ze op te wekken en tot verschijning te brengen, ons er een ogenblik [*!*] van moeten onthouden" (25)

Deze omschrijving gaat voor *iedere* filosofie op, als ze maar weigert zuivere concatenatie van concepten te zijn maar ook *aandacht* voor *fenomenen* wil. Ze gaat zelfs voor Spinoza's *Ethica*, Hegels *Phänomenologie des Geistes*, ja zelfs voor zijn *Logik* op. Natuurlijk liggen telkens de verhoudingen anders, maar telkens hoort het ook tot de taak van de (filosofische) lezer en van de scholing om over de woorden heen de fenomenen vast te krijgen. Merleau-Ponty's omschrijving komt neer op een onto-psychologisering van de verwondering, het *θαυμάσιον*, aberrante "versie" - om niet te zeggen : brutale staatsgreep - welke Eugen Fink en Ludwig Landgrebe van de Husserliaanse *ἐποχή* gaven (26). Daarmee bezondigde een hele generatie zich aan een dubbele naïviteit die men bovendien Husserl zelf bleef toeschrijven. Vooreerst de vooropstelling, dat de natuurlijke instelling in zalige symbiose met de wereld (als in haar 'biotoop') leeft, zonder dat ze onophoudelijk

leven door afstandsnamen moet "einklammern", en vervolgens de miskenning van de fenomenale evidentie, dat zulke "eenheid" met de wereld der "transcendentie" zich nog *het best* realiseert binnen de immanentie van de *theoria*, het theoretisch bewustzijn, dat zijn *psychische* realiteit constitueert (27) - en niet binnen de 'praxis'.

Op dezelfde wijze druist Merleau's duiding van de problematiek van de "volledigheid" van de reductie regelrecht tegen Husserls hoofdmotieven in. De "volledigheid" van de reductie is geen doel op zich, de reductie is een middel om een *fundamentum inconcussum* voor de constitutie van objectieve objecten "binnen" de leefwereld te vinden. De "mogelijkheid" van de reductie hangt niet af van de "volledigheid" ervan, maar van de mogelijkheid om vanuit het reductieresiduüm objecten te *constituieren*. Dat dit "residuüm" een "Urdoxa" uitmaakt is *op zich* geen bezwaar, dat Husserl moet "toegeven", "admettre", zoals Merleau dat ziet (28). Vandaar Husserls bekende uitspraak in de "Fundamentalbetrachtung", dat er een "ware afgrond gaapt" tussen het absolute bewustzijn en de wereld der transcendente dingen : door de epochè zelf. Vandaar ook Husserls bekende uitspraken over de interne contradictie vervat in "adequate waarneming". Er is een fundamenteel conflict tussen de "menselijke" *eis* van apodicticiteit van de kennis resp. perfecte adaequatio van de perceptie en de menselijke "realiteit" of "wereld" zelf. Hoe zou Husserl het besef van zulk conflict ooit verloren hebben ? Het houdt intrinsiek verband met de idee van de filosofie als strenge wetenschap en is al in de *Logische Untersuchungen* als conflict tussen ("logische") *geldigheid* en ("logische") betekenis aanwezig ! Merleau's indeling in "drie" Husserls, een eidetisch-"logicistische", een klassiek-"intentionele" (*Ideen*), en een laatste, "existentialistische",

Tenslotte berust ook Merleau's "dilemma", dat hij tussen de fenomenologische beschrijving van de wereld van de belevenissen enerzijds en de transcendentale universele constitutie anderzijds opstelt, op eenzelfde misverstand en het is niet toevallig, dat dit beslissend dilemma in de hoger- vermelde lange *voetnoot* verschijnt (30). Ook hier is er sprake van "toegeving" van Husserl, maar nu betreffende het feit dat "iedere reflexie [?] moet beginnen met een terugkeer tot een beschrijving van de leefwereld". Hij ziet deze "toegeving" in oppositie met de "bijkomende" eis van een tweede reductie van de structuren van de leefwereld in de "transcendentale stroom van een universele constitutie" waarin die definitief opgeklaard zouden worden. "Van twee dingen één", schrijft Merleau : het tweede maakt het eerste overbodig - tenzij er ook in de transcendentale constitutie een fundamentele "opaciteit" of ondoorzichtigheid overblijft, - wat de "laatste" Husserl zou hebben "aanvaard". Maar Husserl zou daaruit geenszins tot een filosofie van de "ambigüiteit" (als uitdrukking van die "opaciteit") besluiten, integendeel : heel zijn *Erste Philosophie* - anticipatie van de *Krisis* - strijdt tegen deze *ἐποχή* κατ' ἐξοχή, tegen het "exces" van de epochè : door de noodzaak van een historische fundering ervan aan te tonen enerzijds, en door de epochè zelf aan een fenomenologische beschrijving te onderwerpen anderzijds, zó ver zelfs, dat "het argument van de waanzin" ertegen uitgespeeld wordt, zo ver zelfs, dat de *wenselijkheid* van een radikale epochè ter discussie wordt gesteld. Een fenomenologie van het "epochaal" bewustzijn reveleert immers het Ik als "gespaltet", "opgesplitst", en de vraag rijst hoe men vanuit twee "Ik-Polen" en op grond van een "Ur-Ich" de gemeenschappelijke wereld van de intersubjectiviteit nog kan "terugvinden". In de *Krisis* komt een reeks analoge bedenkingen naar voor en van die "Paradoxie" zegt hij dan :

"Die *Unauflösbarkeit* der vorhin entfalteteten Paradoxie würde besagen, dass eine wirklich universale und radikale Epochè überhaupt nicht durchführbar ist, nämlich in Absicht auf eine streng an sie gebundene Wissenschaft" (31)

Wat kan dit na Husserls werk nog betekenen, tenzij dat de epochè binnen de filosofie alleen nog in aanmerking komt als *middel* om de "zingenese" doorheen onze geschiedenis - die van de wetenschappen inclus - op te helderen? En wat moet dat "middel" bepalen - tenzij *thema* en *doel* van zulke opheldering? En wat moet het thema bepalen tenzij reële tekorten van de tegenwoordige tijd? De verwaarlozing van die vragen maakt dat de epochè zelf "thema" van een nieuwe soort filosofische "theorie" wordt. De ambiguïteit wordt het transcendentale zonder meer: *explicit* Merleau-Ponty...

*

De paradox van een filosofie van het paradoxale is wel, dat ze zich juist als een transluciditeit probeert te bewijzen. Merleau-Ponty maakte van zulke krachtproef een ware levensschool. Maar ook die deugd heeft haar ondeugdelijke kant. Worden zijn bundels artikels, deze "hermeneutiek van de ervaring" (E. Chr. Schröder), uiteindelijk niet eerder ervaring van de interpretatiekunst zelf, - zoals bij H.-G. Gadamer? De lucidè passie wordt passie voor luciditeit, de naïeve generositeit, voorwaarde voor ieder filosoferen, wordt vrijmoedige naïviteit. "Luciditeit", dat wordt voor Merleau op de duur: overal potentiële manifestaties "zien" - van het latent - ondoorzichtige, van dé ambiguïteit. Husserl zocht naar een fundamentum van waaruit de bewustzijnsobjecten, en daarin, de objectieve objecten, geconstitueerd zouden kunnen worden, en onderkende een even fundamentele "Spaltung" in het funderende. Afgezien van het mogelijk misverstand omtrent

nabijheid van "scheppende kracht" e.d. wordt gebracht, misverstanden die door de eenvoudige studie van Sokolowski uit de weg zijn geruimd - moet het toch ook intrigeren, dat Merleau de behoefte voelt het bestaan van een constituerend subject te moeten ontkennen - in naam van een nooit "afgewerkte" wereld :

"Un monde qui n'est jamais, comme le dit Malebranche, qu'un "ouvrage inachevé" ou qui, selon le mot que Husserl applique au corps, n'est jamais complètement constitué" [!], n'exige pas et exclut même un sujet constituant" (32). Door deze respectieve abnegatie kan de eenheid, het kruispunt, weer worden hersteld, in het lichaam eerst, als een "universele montage die wij bezitten" ("avoir un corps, c'est posséder un montage universel, une typique de tous les développements perceptifs et de toutes les correspondances intersensorielles par-delà le segment du monde que nous percevons effectivement" (32 bis), in de lijfelijheid vervolgens. Is echter een niet-geconstitueerde leefwereld in fenomenologische zin - zoals men zegt van een koppel dat het in zijn "wereld" leeft - niet veeleer een verbrokkelde wereld, en hoe strookt dit met Merleau's bijna "panerotische" opvatting van het eigen lichaam, t.o.v. die wereld ? Wat eerder uitzondering is, wordt bij hem regel. Wereld én subject worden elkaars symmetrische voorwaarden, - beiden zijn "project" (33). In het lijfelijke uiteindelijk is er eenheid van zichtbaarheid, zien en geziene (34). Zo is alles in beste orde : de wereld onaf, het subject onaf, beide ontmoeten elkaar dus in de causa sui der lijfelijheid - waarvan het kunstwerk een emanatie van vormt. "Eindigheid" dat heet nu : een oneindige opdracht om het *principieel* onafwerkbaar toch af te werken, het *principieel* latente toch manifest te maken. Maar de eindige vraag van de fenomenologie is te *weten*, wat en wanneer - casueel of algemeen - het latente moet worden gemanifesteerd voor de prijs van een latentie van het manifeste. Merleau's - luciede - zelfverblindings tegenover

die vraag, is dat niet de wanhopige strijd tegen de (eindige) tijd, de kunst van de schijn-oneindigheid, de *barok* ? Merleau-Ponty, waarvan kan worden gezegd "Scribens est mortuus", laat zijn testament achter : *L'Oeil et L'Esprit*. *Incipit* Angelet, met een boutade : "Toute la vie devant soi".

*

"Indien de scheppingen geen verworvenheid zijn, dan is dit niet omdat ze, zoals alle dingen, voorbij gaan, het is ook omdat ze bijna een heel leven voor zich hebben", zo luidt de laatste zin van het laatste werk. Indien we het werk zien doorheen het werken van de kunstenaar, vanuit de genese, dan verschijnt dat werk als altijd-onaf. De kunstenaar maakt - vreemde creatie uit het niets - van zijn tekort een positieve zichtbaarheid, een gegeven. Waarom moeten *wij*, voor wie de kunstenaar dat werk toch gemaakt heeft, dat zó zien ? Waarom moeten we met hem mee-lijden ? Het is de rol van het *denken*, dat ons allen nog altijd verblindt.

La Vie devant soi, de ingrijpende roman van Ajar (R. Gary), verhaalt het kinderleven in de vrolijke misère van de prostitutie, opnieuw : jenseits von Gut und Böse. Na de dood van zijn pleegmoeder wordt de kleine jongen, die tot dan toe elke dag van zijn leven iets moest maken (poësis), "gelukkig" opgevangen door een welstellend koppel. Hij heeft nu een heel leven voor zich. Wat kan hij anders doen, - dan het be-leefde (Erlebte) vóórstellen en nêérschrijven ? Wat precies achter de rug is. "Le vécu, c'est l'inconscient" zei Politzer. Wat bewust gemaakt wordt, is-niet-in-beleving. Een heel leven vóór zich hebben, dat is juist : het beleven *onderbreken*. Een beleefde actie is gemotiveerd, maar motieven zijn fluctuerende krachten, en dan juist gaat de *tijd voorbij*. De attentie-act van het *denken* daarentegen beleeft de tijd *in de zaak*, immobiliseert, wil dus de tijd stilhouden, en dat heet teech :

tégenhouden. Maar dat is juist "afwezigheid" van leven, daar is niets aan te doen en de grote psychose begint pas, wanneer men "leven" in het denken zelf wil binnenvoeren. Tot de *existentie* hoort, tot het "leven", dat wij ook onophoudelijk ophouden te be-leven. Het blijkt nu, dat Merleau van het "werk" precies datgene verwacht, wat hij zelf van de *tijd* zei : "Het is wezenlijk voor de tijd, van zich te maken en van niet te zijn ("de se faire et de n'être pas" eigenlijk dus : se défaire), van nooit helemaal geconstitueerd te zijn" (35)

Indien het leven zo is, golven van beleving in tussenpozen die telkens aan het denken stranden, synthesen die telkens hun intersensoriële eenheid verliezen in perceptie-acten, of zelfs nog ervóór - in projecten, wier spanningen neurosen zijn, hoe vat men best de kunstvaardigheden, en deze kunstvaardigheid bij uitstek, de kunst van het leven met de dood (dit tekort-aan-leven) op ? De kunstenaar en ieder, die écht "werkt", wil de andere eigen, negatieve ervaringen besparen, al was het de inspanning van het-zichtbaar-maken zelf. Daarin zit ook het sociale van de act. Meestal eist hij nauwelijks een "adequate" interpretatie van de toeschouwer. Amedée Cortier wou alleen een "gevoel van welbehagen" scheppen en was bedroefd, dat het niet altijd zo behagen kon, omdat ook hij soms droef kon zijn. "J'ai toujours cherché le pire", zei Picasso tegenover bewonderaars van het Schone. (36) En Dan Van Severen vond het plezant als Leo Apostel in een ruitvormig werk de "Hegeliaanse dialectiek" "zag". Na een mooie lezing van Silvio Senn over Merleau zei Werner Cuvelier : "Dat de kunst er moet zijn omdat de wetenschap het niet kan klaarkrijgen, dat is nu toch ook verdacht". En Jan Vercruyssen heeft een sprekend werk gemaakt waarin de uitspraak van Nietzsche is verwerkt : "Doorheen de kunstenaar wil de Duitser in een soort gedroomde passie gera-ken; de Italiaan van zijn werkelijke passie uit-

legenheid om hun oordeelsvermogen te bewijzen en een voorwendsel voor discours. *Laten we dus billijk zijn*". Waarom niet ? Nu eens het "Duitse" in ons, of het "Italiaanse", of het "Franse". ...Nietzsches uitspraak is een *verzoek*. En hier zit ons antwoord vervat - tegen Merleau-Ponty in. *Het is een oproep tot effectieve vrijheid, dat vermogen dat de mensheid aangeboren is maar dat hij telkens weer ver-raadt en vergeet, beschaamd tracht te versmoren of te ridiculiseren en dat "poëzie" heet en ver boven het schrijven van "gedichten" uitgaat*. Het gaat gepaard met dit vermogen zich te "verstellen" in de andere, uitdrukking van dat heel eigen vermogen tot mimesis, en is gegrond in het raadselachtige van de synesthesie van de lijfelijkheid, waar het poema maar de woordelijk-materiële "vertaling" van is. Waarom is Merleau aan die intuïtie niet "trouw" kunnen blijven ? Het antwoord vindt men in het begin van het essay, in de wonderlijke zin : "La science manipule les choses et renonce à les habiter" (37).

De "wetenschap" als objectiviteit is juist ontstaan uit de eenheidsnostalgie : de dingen zelf te gaan "bewonen". Merleau huivert bij de gedachte dat zij alles in haar greep zou krijgen, omdat ze de mens in de waan houdt dat hij een "te manipuleren zaak", een *manipulandum* is. Maar de wetenschap heeft juist daar nog haar meest "menselijke" kant, waar ze, bvb. zoals in een deel van de geneeskunde, of mechanica, voorwaarden weet te manipuleren om negatieve toestanden tot verdwijning te brengen. Door dat niet in te zien, wordt het optimisme van Merleau-Ponty van een gevaarlijke soort naïviteit : het volstaat zegt hij, dat de wetenschap weer filosofie wordt en weer de voorwetenschappelijke wereld gaat bewonen, - wat juist, zoals W.Coolsaet aangetoond heeft, zo nefast is : het "artificialisme absolu" is juist uit die thanatische neiging van de wetenschap te verklaren : in de objectieve natuur de absolute rust te vinden, de geborgenheid. En

aan een "activisme brutal" beantwoordt dat ons in "een nachtmerrie brengt waar niets ons nog wakker kan schudden" (38) - juist omdat we zo "actief" zijn.

Dat *L'Œil et L'Esprit* een "synopsis" is van Merleau wijsgerige hoofdbekommernis, dat het alle problemen bevat waar hij heel zijn leven mee gevochten heeft, moge kort blijken uit een reflexie omtrent de plaats en het statuut van de actie enerzijds, en de bescherming die Merleau zocht tegen de constante bedreiging van het "pessimisme", de bitterheid, de levensafkeer anderzijds. Dit laatste was al in zijn eerste artikels aanwezig, het eerste komt overal aan bod. Men kan er ook de gemakkelijke verwarring bespeuren tussen die soort afstandname, die eigen is aan iedere "act" in het algemeen - "détachement" kan men vertalen door "onverschilligheid" maar ook door "onbevangenheid" - en die soort afstandelijkheid, die eigen is aan de objectiviteit, en die eigenlijk een verkering of verdraaiing is van de eerste.

Merleau zelf heeft het bewezen : een effectieve act vraagt een zekere "détachement", een "recul" opdat het een "engagement dans une action vraie" zou zijn. Ieder engagement in de actie omvat ook een waarheid, die zich "waarmaakt" in een confrontatie van gezichtspunten. Men verwacht nu ten onrechte van de filosofie, of van een algemene wijsgerige anthropologie, dat ze algemene richtlijnen zouden kunnen geven omtrent effectieve handelingen en acten. Merleau heeft door zijn later werk die verwachting in de hand gewerkt. In *Eloge de la Philosophie* schrijft hij :

"Juist omdat de filosoof aan de *ernstige mens* - aan de actie, aan de religie, aan de passies - scherper aandacht besteedt dan wie ook, juist daarom heeft men het gevoel dat hij er eigenlijk niet bij is.

delingen zijn maar *getuigenissen...*" (39)

Scherpe aandacht is niet ernstig. De "actie" is dus "ernstig", *zonder* scherpe aandacht. Welke actie heeft hij voor ogen? De ongereflecteerde actie die de indruk wil scheppen uit een spontane "élan du coeur" te handelen - de "held" die precies beantwoordt aan de door Merleau zelf gelaakte "morale des bonnes intentions". Het voorbeeld bij uitstek is - "homni soit qui mal y pense" : André Malraux. Het volgende gaat ver boven de "petite histoire" uit, het spreekt uit heel het werk van Malraux zelf, dat niet alleen een vlucht is in de kunst, maar de kunst *als* vlucht voor de "condition humaine" (40) voorstelt, een opvatting waarmee Merleau zich onophoudelijk mee heeft geconfronteerd. (41) Raymond Aron vertelt hoe Malraux Gaston Gallimard probeerde *Les Temps Modernes* te doen opdoeken, omdat Merleau hem als lafaard bestempelde "Il me traite de lâche, lui qui n'a jamais combattu que dans son bureau". (42) Malraux had "in het vuur" van de Spaanse burgeroorlog gestaan! De opstand tegen Tchang-kai-Tchek *meegeleefd*! Neen: hij had er in een bureau *L'Espoir* en *La Condition Humaine* geschreven! En tegenover een gewone "schrijfact", waarin Merleau de gaullistische politiek aankloeg, wist hij niet anders te "handelen" dan door kuiperijen...

In een cultuur van de theorie projecteert de theoretische mens zijn "schuldgevoel" (zijn onmacht) - hij *laat* immers alleen de natuur zich *ontplooiën*, de acties zich *ontrollen* - op de effectieve denker. Hij is het *ressentiment-type* dat door Nietzsche aangeklaagd en door Max Scheler systematisch beschreven werd (43); het eerste artikel van Merleau handelt daarover. Scheler verdedigt er het 'ware' kristendom tegen Nietzsche. Merleau was blijkbaar diep onder de indruk van die lektuur en vele passages uit *Phénoménologie de la Perception* verwij-

zen naar *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Opvallend lijkt, dat Merleau er juist met een Nietzscheaanse intuïtie het verschijnsel van het *ressentiment* rechtstreeks verbindt met dat van het wetenschappelijk *reductionisme*. (44) We hebben niet het gevoel dat hij zich rechtstreeks met Nietzsche heeft geconfronteerd, de kritische opmerkingen die er in zijn *Résumés de Cours* over maakt klinken vrij Heideggeriaans en Schelers lektuur van Nietzsche overaccentueert 'biologische' momenten (45) - zodat de overweldigende rol van het *ressentiment* in onze geschiedenis eigenlijk onverklaard blijft. "De enige wil om over de aardse waarden" schrijft Merleau-Ponty "heen te gaan, veronderstelt die geen *taedium vitae* - wat men vandaag zou noemen een verslapping [*relâchement*] van de 'functie van het reële' en uiteindelijk een ontwaarding van de aarde?" (46) Hij verbindt nu deze levens- of wereldafkeer met het probleem van het gezichtspunt als gemotiveerde attentie, die, zij het op 'deficiënte wijze', het waargenomene 'domineert' tegenover de door G. Marcel gelaakte "attitude spectaculaire" (als van een *spectator*), die een vorm van verstrooiing is. Het *reductionisme* ziet de mens eerst als drager van 'toestanden' zoals haat of lust - eigenlijk dus als een 'subject' van 'predicaten' -, maar vermits 'haat' of 'wanhoop' de letterlijke *spanning* is tot de Andere resp. tot zichzelf, wat hem tot het of de andere *bindt*, wordt de hatende of wanhopende onmenselijk, hij wordt van het persoonlijk onlosmakelijke losgemaakt (*relâchement*, cfr. *lâcheté*). De interiorisatie van een reductie van het erotische tot het 'zuiver' sexuele, bijvoorbeeld, verlegt het standpunt van de persoon buiten 'zichzelf' - dit geldt echter evenzeer voor bijvoorbeeld haatgevoel - en leidt tot een basisressentiment tegenover de andere die juist daardoor in het 'bezit' van 'positieve waarden' wordt *geacht* waarvan hij zelf gespeend zou zijn. Hij die de erotiek 'authentisch'

beleeft ondervindt enkel het aliënerend gevoel dat van het ressentiment-type uitgaat, - een isolerende kracht. Daartegenover stelt Merleau-Ponty dat "een nieuwe maatschappij welke door de liefde zonder woorden wordt geschapen (...) niet ver van de aarde is, niet als een negatie van de aarde moet worden opgevat, als een *inversie* van het aardse leven, als een 'toile de fond' die ermee *contrasteert*" (47). Hebben we hier niet alle *topika* samen die het hele oeuvre van Merleau beheersen ?

*

In een ruimer historisch verband kan men vrij nauwkeurig het moment aanwijzen, waarop de theorie kon overwonnen worden. Maar door een nieuwe coalitie : "Wetenschap"-*"Schoonheid"*, en door de verdringing van het poëtische, werd deze strijd voorlopig verijdeld. Een tragische getuigenis daarvan is het werk van Baudelaire, waar, naar ons vermoeden, Nietzsche zeer veel uit heeft geleerd.

Hegel heeft ervoor gezorgd, dat de "Ontwikkeling" aan de macht kwam door de restauratie van een absolute harmonie, waar de "romantische kunst" een voorlaatste etappe van was, omdat het "lelijke" erin verschijnt als het conflict tussen het innerlijke en het uiterlijke. Het paradigma-idee, de "klassieke schoonheid" als Idee werd weer gerecupereerd, - en de brute technologie kon nu ook als de veresthetisering van de arbeid worden opgevat. Los van Hegel heeft Baudelaire zich tegen die "Vooruitgangsidee" en de "verafgoding" van de natuur verzet als het einde van iedere poëzie - en van de eigen, dramatisch-lijfelijke vrijheid van de persoon. De vooruitgangsidee, "infatuation qui est le diagnostic d'une décadence déjà trop visible", "verduistert precies ook het beste wat we aan kennis hebben" en ontslaat ieder van zijn verantwoordelijkheid.

"Les yeux empindries, si cette mouvante folie dure

longtemps s'endormiront sur l'oreiller de la fatalité, dans un sommeil radoteur de la décrépitude"

Telkens men in naam van de Vooruitgang zegt dat dit of dat is ontdekt, moet men zich afvragen of het dankzij diezelfde vooruitgang is dat er zoveel verloren gaat. Er is geen "grotere blijk van een verblinde, vertroebelde geest dan de superioriteit te gaan zien in de stoom, de elektriciteit en de gasverlichting, "miracles inconnues aux Romains", in een tijd waar men liefdadigheid alleen nog in *Les Misérables* van Hugo te lezen krijgt. De kunsttoeschouwer die alle respect verdient is bvb. Balzac, die van een landschap met huisjes uitriep : "Comme c'est beau ! Mais que font-ils dans cette cabane ? (...) ils ont sans doute des échéances à payer". De poëzie van Baudelaire zelf is het meest wonderlijke qua *anti-esthetiek* : het "azuur" van de hemel, dat wordt een wegend deksel of

La Coupole spleenesque du ciel

Aan een correspondent, die hem verwijt niet naar de Natuur te gaan, antwoordt hij met een dandyeske sneer, dat de gedachte alleen om groenten te moeten gaan sanctifiëren, zonder meer "shocking" is. De natuur is ofwel zelfaangedaan lijden, ofwel bvb. water dat door kaaien is gevangen. Maar er is meer dan "wereldbeschouwelijke" wijsheden bij Baudelaire. Men leert aan den lijve waarom en hoe de mens poëtiseren moet : als voortvloeiend uit de structuur van zijn bestaan als lichamelijke. Alleen de alchemie van het woord vermag iets te doen tegen het objectieve lijden, dat bij de mens zelf alchemie is, en waarvan het poema maar één van de *formules* is : de oorsprong van alle lijden is immers zelf de ziekte van alle ziektes, de nostalgie, de straf voor de "erfzonde" die door het eerste distilleertoestel van de Natuur zelf werd geproduceerd. De mens kan alleen werk maken van dit bestaan in de natuur door het voor zich op te nemen "le plus tristes des alchimistes" te wor-

verandert, in plaats van zijn verdoemenis nogmaals te herbeleven in artificiële paradijzen. Het basisgeluk is het synesthetische van de poëzie, die ervoor zorgt dat parfum juist geen "scheikunde" blijft - de scheikundige heeft toch zijn "materiaal" van anderen die met bloemen leerden omgaan -, maar herinnering waar het bestaan samenvalt met een of ander zijnde, zoals een haardos, *La Chevelure*

Toute un monde lointain, absent, presque défunt,
Vit dans tes profondeurs, forêt aromatique.

Enkel de poëtische waarheid verdraagt het bestaan van lijken, *La Charogne*

Une ébauche lente à venir,
Sur la toile oubliée, et que l'artiste achève
Seulement par le souvenir

Het Schone is immoreel en amoreel, omdat de mens androgyn is : het demonische in hem vertaalt zich telkens door één van de drie machten in hem : het priesterlijke (macht door *ἀσcese*, "ascese"), het soldateske, het dichterlijke (het ergerlijke). (Het vrouwelijke hoort het priesterlijke toe : omnipotentie).

Tu marches sur des Morts, Beauté, dont tu te moques;
De tes bijoux l'Horreur n'est pas le moins charmant
Et le meurtre, parmi tes plus chères breloques,
Sur ton ventre orgueilleux danse amoureuxment

De beweeglijkheid van het bestaan ligt in de poëtische verschuiving van posities binnen die "figuren". De Natuur immobiliseert het lichaam en vereenzaamt hem tot Geest, een bittere afgrond.

Homme seul, toujours tu chériras la Mer !

....

....

Car ton Esprit n'est pas un gouffre moins amer. (48)

Alleen, en dit moet ons besluit zijn, het *poëtische* dwingt tot ondubbelzinnigheid. Paradox ? Van een gedicht zagen dat het *ambigü* is, dat is pas echte

domheid. Alleen het poëtische doorbreekt de ijzeren logika van zelfgeprovoceerde *dilemma's*, die, zoals men ziet, tot wereldcatastrofes leiden: juist wanneer men de existentie op de eerste plaats als "ambigüiteit" ziet, die men wil overwinnen, wil te niet doen. Misschien is het dat wat Merleau-Ponty, deze "filosoof van de ambigüiteit" altijd aantrok, "*cette sincérité première qui fait chasser de soi toute équivoque*" en die hij bij Claudel, ondanks een grondige afkeer voor zijn fanatisme, zo zeer bewonderde.

*

Noten

- (1) Zo 'luisteren' ook de meesten naar muziek, ze laten zich 'emotioneren' en geraken in 'vervoering', de vervoering naar een magische wereld, in plaats dat ze, zoals Baudelaire, "de eerste *intelligente* toehoorder van Wagner" (Nietzsche) schreef, "ernaar te *luisteren* zoals men naar een schilderij *kijkt*".
- (2) De *Mémoires* van Raymond Aron, "cinquante années de réflexion politique" Paris, Julliard, 1983, zijn een overweldigend voorbeeld van zulke objectieve blik, die onbewust "meewerkt" aan een gebeuren, dat met een *a priori* van het "onvermijdelijke" van politiek-ekonomische wetmatigheden wordt benaderd. En dat zulks helemaal *geen* kwestie van *morele onverschilligheid* is, getuigt het feit, dat Aron zich ontzettend veel moeite geeft om zich *achteraf* telkens af te vragen of zijn tijdsgebonden analyse wel de "juiste" was.
- (3) Cfr. F. Seifert, *Seele und Bewusstsein, Betrachtungen zum Problem der psychischen Realität, Rein-*

- (4) Deze merkwaardige 'metonymische' verschuiving Hemel (Rijk Gods) - Natuur en de aanbevolen 'kindsheid' als voorwaarde voor de verwerving van objectieve macht is aan de scherpzinnigheid van Feuerbach niet ontsnapt. Cfr. *Geschichte der neuern Philosophie...*, G.W., Akad.-Verl., Berlin, 1969, II, p. 50.
- (5) *Sens et Non-Sens*, Paris, Nagel, 1966⁷, pp 123-143 : "La querelle de l'existentialisme".
- (6) "Propos", in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 435.
- (7) *Sens et Non-Sens*, p. 121.
- (8) Zo herinterpreteert Merleau het eindresultaat van de transcendentale reductie, - in de richting van wat Husserl over het eigen lijf zegt : "La conscience est originairement non pas un "je pense que", mais un "je peux", *Phénoménologie de la Perception*, (verder : *PP*), Paris, Gallimard, 1945, p. 160. Cfr. *L'Œil et L'Esprit* in *Art de France*, 1, 1961 (pp. 187-208); *Les temps modernes*, 17, 1961-1962, n° 184-185, 1961 (pp. 193-227) afz. uitg. Gallimard, Paris, 1964 - onze uitgave : pp. 16-17.
- (9) *Naar een filosofie van de eindigheid*, Acco Berchem, ter perse.
- (10) Zie noot 8.
- (11) *PP*, p. 141, n. 1
- (12) A. de Waelhens, "Une philosophie de l'ambiguïté", voorwoord tot de tweede uitgave van *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1949², p. XV.
- (13) *P.P.*, p. VII.
- (14) Geciteerd in T.F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, Nijhoff, Den Haag, 1917, p. 17. Italiaek van ons.
- (15) *O.c.*, pp. 17 et seq.

- (16) "Le roman et la métaphysique", in *Sens et Non-Sens*, pp. 45-71
- (17) *P.P.*, p. 212, n. 1.
- (18) *Humanisme et Terreur, Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, p. 32.
- (19) *Loc.cit.*
- (20) Misschien is dat de meest revolutionaire kant van de fenomenologie en haar prioriteit van het fenomenale : de positieve afhankelijkheid van het bewust-lijfelijke Ik t.o.v. de andere. De epochè revolutioneert inderdaad het eeuwenoud aristotelisch ideaal van de autarkie van het zuiver-denkende ik. Talloze passages uit de *P.P.* gaan in die richting : pp. 415, p. VII, pp. 413 *et passim*.
- (21) *P.P.*, pp. IX-X
- (22) *P.P.*, p. 213.
- (23) *P.P.*, pp. 60 *et passim*
- (24) *O.c.*, p. VIII. Wij onderstrepen.
- (25) *Loc.cit.* Italië van de auteur.
- (26) Geraets (*o.c.*, pp. 135-150) toont de invloed van beide op Merleau aan. Het betreft vooral "Das Problem der Phänomenologie Husserls" (*Revue Internationale de Philosophie* 1, n° 2, jan. 1939, pp. 226-270) van Fink en "Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung [!]" van Landgrebe (*ib.*, pp. 277-316). S. Strasser ging dezelfde weg op.
- (27) Cfr. van Chr. Angelet, "Le paysage romantique et le mythe de l'homme primitif", *Cahiers de l'Association des Etudes Françaises*, 1976 (2); Dt. : "Die romantische Landschaft und der Mythos des primitiven Menschen", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur- und Geistesgeschichte*,

bele vooropstelling is een constante van filosofie, kunst en poëzie. Langs een volstrekt onafhankelijke weg - een literair-kritische - mondt de auteur vanzelf uit bij Gasquet en Merleau-Ponty.

- (28) *P.P.*, p. 419, n. 1.
- (29) *P.P.* pp. 281, n. 1; p. 317, n. 1, cfr. "Entretien avec J.-P. Weber", *Le Monde*, jan. 1961.
- (30) *P.P.*, p. 419, n. 1.
- (31) *Krisis, Husserliana VI*, Nijhoff Den Haag, 1954, p. 184. Italië van ons.
- (32) *P.P.*, p. 465. Wij onderstrepen.
- (32bis) *P.P.*, p. 377. Italië van ons.
- (33) *o.c.*, p. 491.
- (34) cfr. "Entretien avec *Le Monde*"
- (35) *P.P.*, p. 474.
- (36) Cfr. de uitnemende monografie van J. Berger, *The success and failure of Picasso*, Pantheon, NY, 1980.
- (37) *L'Œil et l'Esprit*, p. 11.
- (38) *O.c.*, p. 12.
- (39) Gallimard (Idées), 1960², p. 68.
- (40) Vertaald door E. du Perron als "Het menselijk tekort". De late middeleeuwen "naturaliseerden" - o.a. met Nicolas d'Oresme - deze *sociale* categorie (conditie van de lijfeigene, van de clerus).
- (41) Dit blijkt vooral uit *La Prose du Monde*, Gallimard, 1969.
- (42) *O.c.*, p. 72.
- (43) *Vom Umsturz der Werte*, Francke, Bern, 1972⁵ : "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen".

- (44) Niet alleen in methodologische zin, maar in "wereldbeschouwelijke" zin.
- (45) Cfr. Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1966, pp. 404-410. Cfr. T. Geraets, *o.c.*, p. 14.
- (46) *o.c.*, p. 13.
- (47) *o.c.*, p. 47. Italië van ons.
- (48) De Baudelaireaanse verwijzingen vindt men verspreid terug in de *Oeuvres Complètes*, wat de verzen betreft (Pléiade). Theoretische beschouwingen in *Critique littéraire et musicale*, Bibliothèque de Cluny, Paris, Colin, 1961, vnl. "Sur mes contemporains", "Socialisme et critique esthétique" en vooral de twee inleidingen op zijn vertalingen van E.A. Poe; tenslotte "Critique d'Art", *ib.*, I, 1965 en *Carnets Intimes*, vooral "Fusées". Cfr. ook M.A. Ruff, *Baudelaire*, Paris, Hatier, 1957.

*

* *

EXPRESSIE EN LIJPELIJKHEID BIJ MERLEAU-PONTY.

Johan Moyaert

Le sens est par-delà la
lettre, le sens est tou-
jours ironique.*

Al wat in een fenomenologische beschrijving van de expressie expliciet gethematiseerd wordt, is iets waarover men juist niet nadenkt terwijl men zich daadwerkelijk op een geslaagde, efficiënte manier uitdrukt. Bovendien is de praktijk van het spreken niet eens een toepassing van een voorafgaandelijke kennis daaromtrent. Waarom zou men er dan toch over nadenken? Trouwens, zolang men niet precies weet waarom men zich aan een beschrijving waagt van een of ander fenomeen, zal die beschrijving a.h.w. vanuit haarzelf ertoe neigen steeds verder uit te vloeien en zich eindeloos te verfijnen. En ondertussen zal men toch niets anders blijven doen dan te expliciteren wat er allemaal ten grondslag ligt aan een gegeven werkelijkheid die van in het begin reeds vooropgesteld werd als een geprivilegieerd voorbeeld van het bedoelde fenomeen.

Ook bij Merleau-Ponty treedt er soms wel iets van zulk een intrinsieke eindeloosheid op. Nochtans kan men niet beweren dat zijn fenomenologische beschrijvingen zomaar vrijblijvende bespiegelingen zijn van universele structuren van de menselijke leefwereld. In de marge van zijn beschouwingen over de expressie, waarover we het hierna willen hebben, is voortdurend het besef aanwezig dat de intieme band die er bestaat tussen taal en lijfelijke existentie, soms verbroken geraakt, met als gevolg dat de expressie dan geblokkeerd of volstrekt leuensloos wordt. In het hoofdstuk van de *Phénoméno-*

logie de la Perception dat expliciet over het spreken handelt, komt nog eens het vreemde "geval Schneider" ter sprake. Ook op het vlak van de expressie vertoont Schn. erge stoornissen: "Nooit ondervindt Schn. de behoefte tot spreken, nooit neigt zijn ervaring naar woorden, nooit wekt ze in hem een vraag op, ze heeft bestendig dat soort vanzelfsprekendheid en zelfgenoegzaamheid van het reële dat elke onder-vraging, elke verwijzing naar het mogelijke, elke verwondering, elke improvisatie verstikt." (1) Schn. is wel niet volkomen sprakeloos. Soms stelt hij een vraag, maar dan een heel stereotype, onbeduidende, waaraan geen reële interesse beantwoordt. Voor het overige spreekt hij alleen als men hem iets vraagt, en dan antwoordt hij slechts met goed voorbereide zinnen die naar een aktuele, feitelijke stand van zaken verwijzen. Het is ook niet zo dat Schn. de taal foutief gebruikt. (Aan zijn algemene intelligentie scheelt er niets.) De woorden worden korrekt volgens hun betekenissen gecombineerd maar de "zin lijkt als verstard". Er moet dus iets mislopen op een vlak dat veel dieper reikt dan dat van de correlatie tussen de dingen, de voorstellingen, de concepten en de woorden.

Dit verval binnen het gebruik van de taal komt bij Merleau vreemd genoeg elders meestal slechts ter sprake onder de vorm van een "verkeerde opvatting van taal". Hij noemt deze ook de "objektivistische illusie" die diep in ons zou geworteld zijn: "We zijn ervan overtuigd dat de akt van het uitdrukken, in haar normale of fundamentele vorm, erin bestaat een systeem van tekens te construeren op zulk een manier dat, gegeven zijnde een betekenis, met elk element van het betekende een betekenaar correspondeert, d.w.z. dat die akt erin bestaat te *representeren*." (2) Maar op een zijdelingse, nooit expliciet verwoorde manier, suggereert Merleau dat het toch niet enkel zou gaan over een vrijblijvende opvatting, d.w.z. een onschuldige, irrelevante mening

keerde opvatting van de taal" blijkt veeleer het symptoom (en de theoretische bekrachtiging) te zijn van een werkelijke ontaarding van het spreken en het verwoorden, dat meer bepaald zou optreden in wetenschappelijke teksten, maar niet alleen daar. Het zou m.a.w. veeleer gaan over een werkelijke decadentie van de uitdrukking die bij iemand als Schn. een extreme gedaante aanneemt.

1. *De existentiële betekenis van de woorden en de paradox van de expressie.*

Een zin is nog heel iets anders dan een reeks tekens die een logisch verband representeren tussen ideeën of die op eënduidige wijze een op zichzelf staande werkelijkheid aanduiden. Men kan dit nagaan in een discussie. De woorden fungeren er niet als substututen van een betekende dat eenzaam en geïsoleerd in een ijle ether zweeft en waar ze op eënduidige, vanzelfsprekende manier mee gecorreleerd zijn, maar ze bewerkstelligen een accent-verschuiving, een herstrukturering binnen *datgene waarover men het voordien reeds had*, terwijl anderzijds hun aktuele betekenis pas vastgelegd wordt vanuit de globale thematiek. Dit is des te meer het geval bij een alleenspraak. Een zelfgesprek kan nog minder de bedoeling hebben het betekende door tekens te vervangen. Waarom zouden we dat doen? En het is ook zinloos dat we zouden trachten, uitgaande van algemeenheden (waar de afzonderlijke woorden dan moeten naar verwijzen), steeds complexere gehelen op te bouwen totdat we zo op de duur het beeld gevormd hebben van een konkrete werkelijkheid, die op Platoonse wijze aan al die algemeenheden participeert. Ook in de alleenspraak is er geen structurele overeenkomst tussen een reeks woorden en hun betekenden, ze zijn niet op analoge manier gearticuleerd. Spreken met zichzelf heeft niet de bedoeling te representeren, maar het is integendeel de manier zelf waarop we een perspektief op de werkelijkheid die ons reeds aangaat en waar we lijdelijk betrokken zijn, verschuiven, precie-

seren of wijzigen. Vandaar beweert Merleau-Ponty : "Het spreken is de stellingname van het subjekt binnen de wereld van zijn betekenissen", het is "een zekere strukturatie van de ervaring, een zekere modulatie van de existentie." (3)

In een woordenboek staan van eenzelfde woord vele betekenissen opgetekend maar als we spreken halen we de krachttoer uit direkt naar de korrekte te grijpen. Niet enkel dat, in het aktuele gebruik krijgen de woorden, vanuit de grotere gehelen en door ongewone samenvoegingen, vreemde, onverwachte nuances, die afwijken van alle reeds in het woordenboek vastgelegde. En bovendien zijn het niet slechts de combinaties van de woorden die de betekenis schragen, maar zinvol zijn ook de toon, het ritme, de aarzelingen, ja zelfs de pertinente *afwezigheid* van een woord dat de anderen verwacht hadden. Hoe is dit alles te verklaren tenzij doordat de betekenis van de woorden slechts zijn definitief beslag krijgt *vanuit het uitgedrukte zelf*, d.w.z. vanuit de konkrete werkelijkheid waarover we het hebben ? "Er is steeds een overmaat van het betekende t.o.v. de betekenaar." (4) Een ver uitgesponnen beschrijving zegt dikwijls maar weinig en kan zelfs tot gevolg hebben dat een werkelijkheid opgelost en doodgepraat wordt, terwijl een laconieke, gevatte uitspraak, die heel opportunistisch inspeelt op een reeds voorhanden zijnde kontekst, heel treffend het belangrijkste aspekt van een zaak kan oproepen. De betekenis komt slechts tot stand binnen de betrokkenheid op de zaken zelf. Daarom is de volle betekenis van een taal nooit te vertalen in een andere : "Want om een taal geheel te assimileren zou men de wereld moeten assumeren die ze uitdrukt." (5) En toch zijn de woorden geen puur uiterlijke tekens. Ze zijn zelf het spoor naar hun betekenis. In hen is iets gekristalliseerd van de voorbije feitelijke situaties waarin we ze al gebruikt hebben, er is een halo van betekenissen rond hen die in ons weer opgeroepen wordt als we ze

ze zijn steunpunten van waaruit onze verhouding tot de leefwereld reeds gearticuleerd is.

Een tekst, door een ander geschreven wordt weliswaar pas geheel doorzichtig nadat we doorhebben waarover de schrijver het precies heeft omdat we slechts van daaruit retrospectief de zin van de afzonderlijke gegevens ten volle kunnen vatten, maar het verbazende hierbij is dat we dit zelf pas door bemiddeling van de tekst te weten komen en dat we op een manier gaan denken en zien die ons voordien vreemd was. Het kan opnieuw niet zijn dat de woorden hier louter signalen zijn naar waarnemingen die reeds vanuit onszelf toegankelijk waren, of naar ideeën die tot het a priori van onze geest behoren en nu slechts aangeduid worden. Er grijpt een verschuiving van ons gezichtspunt plaats dat geïnduceerd moet zijn door de woorden zelf. Een roman die de prozaïsche betekenissen overschrijdt, stelt ons eerst voor een raadsel : zijn meest specifieke betekenis is ons eerst slechts toegankelijk als een "zijdelingse of schuinse zin die resulteert uit de wisselwerking tussen de woorden zelf." (6) Door de ongewone keuze en combinatie van de tekens, door een coherente afwijking t.o.v. wat we verwachten en een stijl welke ons in 't begin misschien zelfs stoort, wordt eerst in ons een zekere perplexiteit verwekt, we kunnen niet zomaar terugvallen op de oude resonanties van de woorden en op onze vertrouwde vanzelfsprekendheden. En slechts vanuit deze desoriëntatie voelen we er ons toe verplicht te trachten andere perspectieven in te nemen totdat we er een vinden van waaruit de tekst voor ons doorzichtig wordt. Het betekent echter dat een *voltooide* uitdrukking een hersenschim is : "Wat we zo noemen is de geslaagde communicatie. Maar deze komt nooit tot stand tenzij degene die luistert, in plaats van de verbale keten schakel per schakel te volgen, vanuit zichzelf het linguïstische gebarenspel van de ander herneemt en het depasseert door het te volbrengen." (7)

2. *Een konfrontatie met Sartre : de kritiek op de expressionistische interpretatie van kunst.*

Spreken is dus een paradoxale onderneming. We moeten naar woorden grijpen waarvan de zin reeds gegeven is, maar onze intentie bevindt zich *voorbij* de beschikbare betekenissen. We kunnen die intentie pas ten volle onderkennen als ze klaar uitgedrukt is, en nochtans wordt de betekenis van de woorden die we daarvoor gebruiken, zelf gewijzigd en vastgelegd vanuit hetgeen we willen zeggen.

Deze paradox van de taal is het eigenlijk thema van *La prose du monde*. Dit geschrift uit 1951, dat slechts posthuum integraal gepubliceerd werd (8), is voor een stuk een kritiek op de centrale stellingen van Sartres *Qu'est-ce que la littérature ?* Over dit boek, verschenen in 1947, moeten we eerst iets zeggen want in het kader van de konfrontatie met Sartre wordt nog duidelijker waar Merleau met zijn beschrijvingen naar toe wil.

Met *Qu'est-ce que la littérature ?* begint Sartre zijn scherpe kritiek op het burgerlijk ceremonieel van de precieuze omgang met literatuur, die vol *mauvaise foi* is en op de medeplichtigheid van vele auteurs die precies het soort werken maken welke zich daar uitstekend toe lenen. Het fenomeen dat Sartre viseert en dat hij tot in het derde deel van zijn *L'Idiot de la famille* zal achtervolgen, is de "destruktieve konsumptie", d.w.z. het gebruik van de literatuur als een middel om de werkelijkheid op te heffen. Deze destructie kan bv. gebeuren doordat de ervaring alleen nog fungeert als humus voor de artistieke uitdrukking zodat het leven met al zijn banaliteit, ellende en mislukkingen nu zijn rechtvaardiging vindt in het loutere feit dat het tot literatuur verheven wordt, m.a.w. dat het in prachtige periodes en soepele ritmes, ja zelfs in de geur van de boeken, een verstild maar exquis bestaan leidt; of bv. door middel van de schepping van een

waarin zich plots een hallucinante dimensie van het menselijk bestaan reveleert zodat het reële nu enkel nog als symbool verschijnt voor een diepere werkelijkheid, voor een onverzadigbare maar nobele begeerte, voor een meer dan menselijke liefde en een sublieme nostalgie, welke reeds op obscure wijze in iedere mens sluimeren. En, zo zegt Sartre, omdat de burger door de lectuur van dergelijke literatuur bewust is geworden van die hogere dimensie in hemzelf, kan hij voor de rest rustig bourgeois blijven.

Qu'est-ce que la littérature ? is niet enkel een afrekening met zo ongeveer alles wat er voor 1947 aan Franse roman-literatuur bijgeschreven was, het is ook een oproep tot een hygiënisch gebruik van de taal in dienst van een "literatuur van de praxis", d.i. een literatuur waarin getoond wordt hoe personages zich een uitweg verzinnen uit benarde situaties en zodoende ook "zichzelf uitvinden". (9) "Het is nu de tijd niet om te beschrijven of te vertellen; we kunnen er ons niet op toeleggen te verklaren. De beschrijving, al is ze psychologisch, is puur kontemplatief genot, de verklaring komt neer op een aanvaarding, ze verschoont alles; beide veronderstellen dat het pleit al beslecht is." (10) Het behoort tot het domein van de poëzie, aldus Sartre, dat de woorden er als dingen fungeren. De betekenis is er a.h.w. in de materialiteit van de woorden geabsorbeerd. Maar een dergelijk gebruik van de taal is volstrekt uit den boze in het proza. "Niets is nefaster dan de beoefening van wat men, geloof ik, poëtisch proza noemt en dat erin bestaat de woorden te gebruiken ter wille van de duistere harmonieken die rond hen weerklinken en die samengesteld zijn uit vage betekenissen welke in tegenpraak zijn met de klare betekenis." (11)

Ofschoon Merleau in *La prose du monde* Sartre slechts één keer ad hominem bekritiseert, zijn vele van zijn formuleringen onmiskenbaar uit een konfrontatie met deze visie geboren. Dat Sartre kritiek op de

"destrukatieve konsumptie" wel degelijk een bestaand burgerlijk ritueel treft en heel terecht is, zou Merleau wellicht niet ontkennen. Zoals hij zelf opmerkt bestaat er ook met betrekking tot schilderijen een "eerbied die van geen goed allooï is". In het "trieste licht van de musea", waar wij ze gaan bekijken met de "ingetogenheid van oude jongedochters", krijgen ze een vals prestige en lijken ze wel mysterieuze wezens, tot ons gekomen vanuit een andere wereld. (12) Maar de reden daarvan is dat ze binnen het perspectief van de museum-bezoeker inderdaad een werkelijke transformatie hebben ondergaan : ze zijn losgemaakt van de toevallige omstandigheden waarin ze ontstaan zijn, afgezonderd van de wereld die de schilder inademde, die hij in zijn penseeltrekken recupereerde om er een ander accent aan te geven. Een werk wordt niet vervaardigd in een geheim, volstrekt intiem laboratorium waar de schilder in zijn bevoorrechte momenten een glimp opvangt van de Ene Schoonheid die in principe voor ieder mens overal en altijd dezelfde zal zijn. Het is integendeel ontstaan binnen de ontmoeting met een particuliere omgeving, als een poging om terecht te komen met een gebrekkige konditie, als antwoord op een kontingente situatie : "Deze kan de schilder in beslag nemen en hem verloren doen gaan voor de schilderkunst maar is anderzijds het brood dat hij zal consacreran, het voedsel voor zijn schilderkunst." (13) Steeds blijft de schilder alluderen op die wereld waar hij in leeft en het schilderij krijgt slechts zijn eenheid vanuit het fenomeen dat *tegen de fond van die niet-universele wereld* geëvoceerd wordt. De geslaagde uitdrukking is ook hier geen representatie, ze blijft altijd allusief, elliptisch, ze is slechts *het spoor van een andere manier van zien*. En dit nieuwe perspectief wordt niet gecreëerd ex nihilo -alsof de kunstenaar een demiurg was door een innerlijk noodlot gedreven - maar wordt langzaam verworven door de vroegere zienswijzen om te

gestes van andere schilders, hij citeert ze, vervormt ze, overschildert ze weer, hij overdoet penseelstreken uit zijn vroeger werk om ze te corrigeren, ze te vereenvoudigen of ze meer kracht bij te zetten, "een accent dat reeds opgedoken was in een hoek van een vorig werk herneemt en veralgemeent hij" zodat het een typische toets van zijn stijl wordt. (14) Niets is dus zo verschillend van de fundamentele ingesteldheid van de schilder als de idolatrie. Terwijl de dweepzuchtige estheet de matheid van zijn bestaan vlucht in de "rijke", "onuitputtelijke" wereld van de Kunst en zo buiten zijn lijf treedt om zijn geest tot subjeet te maken van de "vapeurs van het idealisme" (15), tracht de artiest door langdurige, geduldige arbeid, en door mislukkingen heen, de alledaagse, meest nabije werkelijkheid anders te belichten en probeert hij onze gevoelens, onze verbeelding, onze herinneringen, onze verlangens, onze perceptie anders te centreren.

Wat voor het schilderen het geval is, is des te meer waar voor het verwoorden. Spreken of schrijven is niet het bijhalen van woorden die, daar buiten ons, al beschikbaar zijn, om ze in de plaats te stellen van een werkelijkheid die zelf ook al expliciet gegeven is, maar ze zijn de aktiviteit waardoor wij de gesedimenteerde betekenissen en de reeds bestaande manieren van zeggen terug opnemen, proberen, wijzigen, vervormen, aanvullen, negeren, afbreken ... totdat we een manier van zeggen vinden *die transparant is*. Zo wordt duidelijk wat Merleau's kritiek op Sartres positie zal zijn : de doorzichtige taal die Sartre eist, waaruit men op ieder moment haalt wat men nodig heeft en die op rechtstreekse, vanzelfsprekende manier naar haar betekenis voert, is de *verworven* taal. Haar klaarheid is een resultaat.

Dat Sartre een tegenstelling maakt tussen de onduidelzinnige, doorzichtige taal die direkt naar de werkelijkheid refereert, en de obscure, dingmatige taal die in zichzelf heesloten blijft, houdt een ge-

vaar in. Misschien ziet Sartre over het hoofd dat de werkelijkheid die rechtstreeks en op zo'n vanzelfsprekende manier uitgesproken kan worden zelf toch slechts bestaat binnen een bepaald perspectief, *geïncarneerd in een traditionele wijze van zeggen*. En samen met deze miskennis bestaat het andere gevaar dat hij precies elk proza dat de verworven vanzelfsprekendheden wil doorbreken en daarom onvermijdelijk eerst tegendraads en dissonant klinkt, expressionistisch gaat interpreteren. Als men geen toegang krijgt tot de wereld van waaruit de tekens zich organiseren, blijft men zich blind staren op de materialiteit van de tekens zelf. Men voelt zich gefrustreerd omdat de tekens "niets zeggen", omdat ze niet leesbaar zijn, en men zal dan geneigd zijn te trachten deze frustratie ongedaan te maken door ze op te vatten als arabesken waarin gevoelens en fantasieën een gemetamorfoseerd, pathetisch-grotesk, viskeus, schaduwachtig bestaan leiden. Bovendien zal de interpretatie dan onvermijdelijk fragmentarisch en heteroclytisch verlopen. Dat Sartre inderdaad die neiging vertoont, bewijst zijn opvatting van poëzie. Ze blijkt ook uit zijn manier van spreken over schilderkunst. Over de gele scheur in de hemel boven Golgotha, in een schilderij van Tintoretto, zegt Sartre : "ze is een tot ding geworden angst, een angst die omgeslagen is in een gele scheur van de hemel en die ineens ondergedompeld is in de kwaliteiten van de dingen en hun logheid gekregen heeft..." (16) De zin trilt rond de kleur als "een mist van warmte". (17) Merleau verwijst expliciet naar deze passage uit *Qu'est-ce que la littérature ?* en merkt daarbij op dat men zo nog niet begrijpt waarom *deze* kleur en waarom *dit* objekt verkozen worden, en waar de strikte syntaxis en logica van het werk vandaan komen. "De angst die aan de kleur kleeft, is slechts een bestanddeel van een totale zin die veel minder pathetisch, meer duurzaam, beter leesbaar is, en die in ons zal blijven wanneer we onze ogen al lang van het schilderij zullen afge-

wend hebben." (18)

3. *Het prozaïsche en "de objektivistische illusie".*

Er blijven toch nog duistere punten in Merleau's betoog. De essentiële tegenstelling is voor hem deze tussen het "grote proza", dat de verworven taal openbreekt, en het prozaïsche spreken, dat zich binnen de traditionele vanzelfsprekende betekenissen installeert, welke zelf voor een deel de sedimenten zijn van het "grote proza" van vroegere, nu vertrouwde schrijvers.

Het statuut van het prozaïsche is echter nog niet duidelijk. In zekere zin zou het, zoals Merleau dikwijls zelf beweert, het transparante spreken moeten zijn. Maar met het prozaïsche bedoelen wij toch dikwijls ook het doodse, verstikkende spreken. Ook Merleau voelt het zo aan, want juist daarom zoekt hij naar een proza dat het verstikkende opnieuw doorbreekt. Zijn onvoorwaardelijke toevlucht tot de kunst verheldert de zaak echter geenszins. Is het niet zo dat het prozaïsche dikwijls doorbroken wordt door een eerder stuntelig, helemaal niet stijlvol, maar niettemin soms heel pregnant spreken? Trouwens, Merleau toont ons toch dat het "grote proza", evenals schilderijen, nooit zomaar vanuit zichzelf zinvol is, doch enkel voor diegenen die geïnteresseerd betrokken zijn op de fenomenen binnen hun leefwereld waar de schrijver het over heeft.

Er is nog een andere moeilijkheid, die zeker verband moet hebben met de voorgaande. Het prozaïsche ziet Merleau als iets wat analoge trekken vertoont met het wetenschappelijke discours. In de *Phénoménologie de la perception* zegt hij: "Het prozaïsche spreken en in het bijzonder het wetenschappelijk spreken zijn kulturele vormen die de pretentie hebben de waarheid uit te drukken van de natuur op zichzelf." (19) En hij voegt eraan toe dat hun aanspraak niet opgaat, vermits de moderne wetenschapskritiek zou oordelen dat de wetenschappen en kunststruktie be-

rust. Ook in *La prose du monde* noemt hij het prozaïsche en het wetenschappelijke samen, beide zouden dezelfde verkeerde opvatting van de taal huldigen : te geloven dat de akt van het uitdrukken erin bestaat een keten van betekenaars te vormen die elk een corresponderend betekende representeren (20), of, nog anders gezegd, dat de tekens door konventie bepaalde afkortingen zijn van betekenissen die in definities werden vastgelegd (21). Deze taal-opvatting zou op een "objektivistische illusie" berusten. Wat heet hier echter illusie ? Gaat het slechts over een verkeerde, doch onschuldige mening die geen erge gevolgen heeft ? Maar waarom er dan zo tegen polemizeren ? En wat betekent het eigenlijk dat het prozaïsche en het wetenschappelijke op een gelijke noemer staan ?

We hebben een preciezere omschrijving nodig van het prozaïsche (in de pejoratieve zin van het woord). Wat kunnen we derhalve beter doen dan te rade te gaan bij precies die romanschrijver welke nochtans meer nog dan andere het voorwerp is geworden van Sartres scherpe kritiek, nl. Flaubert ? Die heeft immers, o.a. in *Madame Bovary*, het prozaïsche van het alledaagse leven en het neerdrukkende provincialisme tot thema van zijn werk gemaakt. In de gesprekken van zijn romanfiguren verschijnt het in de gedaante van de *idées reçues*.

Het groteske van de *idées reçues* is zeker niet zomaar aan het feit gelegen dat het clichés zijn. Een cliché is op zichzelf nog niet belachelijk. Flaubert merkt zelf op dat Emma Bovary's gemeenplaatsen dikwijls iets aandoenlijks hebben : men beseft dat ze verlangt iets onder woorden te brengen maar niet bij machte is zich verstaanbaar te maken doordat haar taal in "lege metaforen" verstrikt zit (22). Het heeft geen zin tegen de overgenomen ideeën in de originaliteit, het non-conformisme, de creativiteit te willen verdedigen. Integendeel Leon en Rodolphe, de minnaars van Emma, en zij zelf klagen ook omstandig over de banaliteit van het alledaagse leven en

het valt op dat ze precies dān de meest versleten gemeenplaatsen verkondigen. Rodolphe en Emma spreken over "de mediocriteit van de provincie", over "de levens die daaronder verstikken", over "de illusies die er teloorgaan"; en Rodolphe maakt indruk op Emma door af te geven op de vervelende mensen die je maar altijd op je plichten wijzen, die verwachten dat je alle conventies van de maatschappij naleeft en te keer gaan tegen de passies, "het enige mooie op aarde". (23) Met Leon wisselt Emma graag "filosofische reflekties" uit. Ze heeft het over "de armzaligheid van de aardse genegenheden", over "de eeuwige eenzaamheid waarin het hart opgesloten blijft", over "de nutteloosheid van haar bestaan". (24) De overgenomen ideeën slaan dus niet enkel op de poësie van de meren in Zwitserland of de schoonheid van palmbomen tegen blauwe luchten, maar ook op *het fenomeen van de verstikkende provincie zelf*. Bovendien zijn ze zeker niet altijd onjuist, maar ook als ze waar zijn, klinkt er iets vals. Hoe moet men ze dan begrijpen, als ze niet belachelijk zijn omdat het clichés zijn en ook niet omdat ze misschien onwaar zijn ?

Wellicht ligt het groteske van de *idées reçues* in niets anders dan in het feit zelf dat het *ideeën* zijn : door algemeenheden te debiteren over het provincialisme zeggen Rodolphe, Leon en Emma iets over hun eigen situatie, iets dat misschien zelfs waar is, maar het wordt gezegd, en bijna dwangmatig herhaald, *om* er niet op in te gaan. Ieder wil de anderen duidelijk maken dat hij het provincialisme door heeft, dat hij in het diepste van hemzelf er al lang mee gebroken heeft. Maar die zogezegde provincialistische werkelijkheid komt zelf nooit echt aan bod. Ze wordt zelf ook nog eens doodgepraat, d.w.z. herleid tot de poverheid van een algemeenheid. Dus wordt, door in pasklare ideeën te praten over het provincialisme, *de indolentie van de provincie hier en nu telkens gereproduceerd*.

Zo wordt misschien duidelijk wat die "objektivistische illusie" wel mag zijn waarvan Merleau beweert dat ze inherent is aan het prozaïsche én de wetenschap, en die zou samengaan met een verkeerde opvatting van taal : het spreken in *idées reçues* over het prozaïsche van het leven - dat in Madame Bovary optreedt als het eminent prozaïsche - gebeurt in de illusie dat het de uitdrukking is van een op zichzelf staande werkelijkheid, terwijl het in feite zelf het perspectief schept waarbinnen de realiteit het aspekt van het prozaïsche krijgt. Dat de werkelijkheid zo verschijnt is, welteverstaan, geen hallucinatie : vanuit het perspectief van de stelselmattige distantiëring verstart ze effectief tot een stereotiep schema - prefiguratie van de voorspelbare objektieve werkelijkheid van de wetenschap. En tegelijk daarmee is het spreken vervreemd van het lijf, het is gedegradeerd tot een levenloos, doelloos representeren én een *onophoudelijk bevestigen* van een werkelijkheid die tot een armzalig beeld gefixeerd is. Nu fungeren de betekenaars inderdaad enkel nog als letterwoorden, als afkortingen van hun betekenden, d.i. van de ideeën waar ze op éénduidige, vanzelfsprekende manier mee gecorreleerd zijn.

De verstarring is dus niet, zoals Hegelianen en strukturalisten graag zouden willen, het symptoom van het exclusief geïnvolveerd zijn in een particuliere, eindige, zintuiglijke werkelijkheid, ze is integendeel zelf al het gevolg van een vlucht in de algemeenheden, van een systematische distantiëring t.o.v. een kontingente, konkrete situatie *waarin men nochtans geïnteresseerd blijft* - een situatie waar men niet volledig wil of kan mee breken terwijl men ze toch ook niet ten volle en actief assumeert. Wat Merleau-Ponty een verkeerde opvatting van taal noemt is in feite niet zo'n slechte beschrijving van hoe de taal funktioneert voor iemand die in zulk een halfslachtige verhouding tot *zijn* werkelijkheid verkeert.

Noten

- * *La prose du monde*, p. 43
- (1) *Phénoménologie de la perception*, p. 228
- (2) *La prose du monde*, p. 205
- (3) *Phénoménologie de la perception*, p. 225
- (4) o.c., p. 447
- (5) o.c., p. 218
- (6) *La prose du monde*, p. 65.
- (7) o.c., p. 41
- (8) Merleau heeft wel aparte stukken van *La prose du monde* bijeengebracht en als artikel gepubliceerd (in 1952). Het heet : *Le langage indirect et les voix du silence*, en werd opgenomen in *Signes*.
- (9) Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?* in : *Situations 2*, p. 313
- (10) o.c., p. 311
- (11) o.c., p. 305
- (12) *La prose du monde*, p. 102
- (13) o.c., p. 106
- (14) o.c., p. 95
- (15) De uitdrukking komt van Nietzsche en wordt bij hem in een geheel analoge kontekst gebruikt. Zie : *Werke 3*, (hrsg. K. Schlechta), p. 787
- (16) Sartre, *Situations 2*, p. 61
- (17) o.c., p. 60
- (18) *La prose du monde*, p. 87
- (19) *Phénoménologie de la perception*, p. 448
- (20) *La prose du monde*, p. 205

(21) o.c., p. 9

(22) Flaubert, *Madame Bovary*, II, 12

(23) o.c., II, 8

(24) o.c., III, 1

*

*

*

"ALLE SPREKEN IS ZWIJGEN"

Toenadering tot Merleau-Ponty's hermeneutiek van de ervaring.*

Erich Christian Schröder
Bielefeld

Een poging om de filosofie van Merleau-Ponty als hermeneutiek van de ervaring te lezen, betekent geen aanknoping aan een reeds gevestigd domein van denken. Wat hermeneutische filosofie is, kon wel eens voor niemand meer onzeker zijn dan voor de hermeneutische filosoof zelf. Een dergelijke poging echter zou misschien de fysionomie van het hermeneutisch filosoferen duidelijker naar voren kunnen laten treden en het tegen steeds terugkerende misverstanden helpen beschermen. In het aanvangshoofdstuk van het essay *De filosoof en zijn schaduw* staat: "Wanneer men gelooft dat de interpretatie er noodzakelijk op neerkomt te misvormen of woordelijk te herhalen, dan wil men dat de betekenis van een werk geheel en al positief is en het werk met recht toelaat haar aan een inventarisatie te onderwerpen die precies afgrenst wat zij is en wat zij niet is. Maar dat wil zeggen: zich vergissen zowel met betrekking tot het werk als met betrekking tot het denken". (1)

Ludwig Landgrebe schreef in zijn Merleau-Ponty-artikel, dat de Franse filosoof met deze zinnen "een inzicht / heeft / uitgesproken, dat vandaag als het grondprincipe van een filosofische hermeneutiek kan gelden". (2) Hiermee kan men slechts instemmen. Aangezien men echter aan de hermeneutische filosofie steeds opnieuw als haar enig wezen haar herkomst uit de traditie van een kunst van tekstduiding toeschrijft; aangezien men om die reden juist dan, wanneer het hermeneutische denken een filosofische, d.w.z. universele aanspraak maakt, vraagt dat het daarmee zijn definitieve en laatste

ven aan de vrijzwevende vrijblijvendheid van een over zichzelf nadenkende, steeds in zichzelf cirkelende subjektiviteit - dan moet hier benadrukt worden, dat hermeneutische filosofie niet op de eerste plaats teksten en kunstwerken maar de ervaring moet interpreteren om structuren van de werkelijkheid te bereiken. Voor een hermeneutiek van de ervaring zijn ook tekst- en werkinterpretaties nog speciale gevallen van de duiding van ervaring.

Ervaring is bij Merleau-Ponty slechts een andere uitdrukking voor het in levende lijve tot-de-wereld-zijn van de mens, en zo keert haar duiding zich zowel tegen een empiristisch verengende denaturering als tegen een intellektualistisch waardeverminderende ontmactiging van de ervaring. Aangezien zij zowel universeel als eindig is moet men zich onvermijdelijk konfronteren met de transcendentiaalfilosofische pogingen om haar te funderen. Wegens haar historiciteit en praktische relevantie blijven Hegel en Marx, Kierkegaard en Nietzsche, maar ook Heidegger en Sartre binnen het gezichtsveld. Haar lijfelijkheid voert tot een discussie met de wetenschappen van de mens. Haar zintuiglijkheid laat de kunst als het geschikte paradigma verschijnen. Nochtans is het bevoorrechte paradigma op grond van de talige vorm van onze ervaring het spreken, waarin traditionele tegendelen als subjekt en objekt, op-zichzelf en voor-zichzelf, wezen en feit, denken en waarneming, identiteit en verschil, nabijheid en afstand, zich het best in hun onophefbare vervlechtingen laten aanwijzen, zonder dat een dergelijke onderneming uiteraard te voltoeien zou zijn. Vooral de verstrengeling van zijn en niets maar ook die van theorie en praktijk, laat zich aan het voorbeeld van het spreken bestuderen.

Merleau-Ponty is dáárom met de filosofie begaan, omdat zij de mogelijkheid van een openbreken is, de kans is dat een situatie zonder uitweg op niet te voorziene wijze in een nieuw licht verschijnt.

een licht dat opnieuw wegen zichtbaar maakt. Wanneer Merleau-Ponty van een "vernieuwing van de filosofie uit haar levende bronnen" spreekt (3), dan denkt hij niet aan een nieuw gebouw op voortaan eindelijk verzekerde fundamenten, ook niet aan een "huis van het zijn". Wat hem evenzeer benauwt als fascineert, is de vraag : hoe wordt het wonen in de wereld mogelijk voor mensen, die op het punt staan het wonen te verliezen ? Zeker mag Merleau-Ponty, door het terugeisen van de hermeneutiek, niet aan de fenomenologie ontrukkt worden. Maar fenomenologie schijnt wegens de onvoltooibaarheid van de transcendentale reductie te moeten overgaan in hermeneutiek, die tussen de tegenstellingen van de filosofische traditie door onderzoekingen van de velden tussen de delen van de alternatieven tracht te bemiddelen. Rudolf Boehm heeft in één van zijn scherpzinnige Husserl-studies de zuivere fenomenologie een "theorie van de schijn" genoemd en haar daarmee terugbetrokken op de uitvinder van de naam "fenomenologie", Johann Heinrich Lambert, die in 1764 in zijn "Neues Organon" een "fenomenologie" als dat deel van de grondwetenschap heeft geëist, dat zich met het "tussending" tussen het ware en het valse, namelijk de schijn, moest bezighouden. (4) Een hermeneutiek van de ervaring betreft zich op analoge wijze op het "tussending" tussen denken en zijn : de *zin*.

Natuurlijk wekt de titel "zin" reeds misverstanden, waarin zich traditionele vooroordelen manifesteren. Men meent zich zoiets als "zin" slechts als korrelaat van een denkend bewustzijn te mogen voorstellen. Wanneer subjekt en denkend bewustzijn dan nog geïdentificeerd worden, is de tegenstelling tussen denken en zijn inderdaad onoverwinnelijk. Merleau-Ponty daarentegen thematiseert met alle kracht van zijn vragen de net zo onlosmakelijke als niet-objektiveerbare samenhang tussen het zijn en de *condition humaine*, een samenhang

die elke mens leeft, die nochtans niet vast te leggen is, niet eenvoudig voor ogen gesteld, niet in begrippen gevangen kan worden, vermits deze samenhang zelf de structuur van de onbegrijpelijkheid bezit. - De verdenking van agnosticisme kan enkel weggenomen worden door de poging aan de hand van een centraal structuurfenomeen Merleau-Ponty's perspektief mede in te nemen.

I.

Dit fenomeen is de ondoordringbaarheid van de taal. Merleau-Ponty gebruikt daarvoor meestal het woord "opacité", dat ook "ondoorzichtigheid", "dichtheid" kan betekenen, en in zoverre nog iets van de oorspronkelijke Latijnse betekenis meeklinkt, ook de wazigheid van wat zich in de schaduw of zelfs achter de rug bevindt.

Voor de overgeleverde opvattingen over de taal - ofwel is zij de onvolkomen uitdrukking van een denken, dat het ware (intelligibele) zijn der dingen ziet, ofwel is zij een tekensysteem, dat met behulp van een samenvoegingsreglement het onmiddellijk gegevene overzichtelijk, beschikbaar moet maken - behoort de taal tot de sfeer van het denken dat wezenlijk van het waarnemen onderscheiden is. Dit denken is de uitsluitende bron van alle zin, die iets "als iets" hebben kan. Als thema van het denken, dat de taal neemt voor wat zij is, zou de taal, zoals ook andere dingen, begrijpelijk moeten worden.

Merleau-Ponty neemt dit gezichtspunt in een zeer late versie op, namelijk zo, zoals het bij Husserl aan het begin van de nieuwe fenomenologie verschijnt. En wel in een samenhang die kort moet worden vermeld, om duidelijk te maken dat het in het gegeven kader veroorloofd moet zijn niet in te gaan op Merleau-Ponty's levenslange discussie met Husserl. Op het eerste internationale feno-

menologen-kolloquium in Brussel, in 1951, hield Merleau-Ponty een voordracht over de fenomenologie van de taal. Ze was net zoals het essay "*De filosoof en zijn schaduw*" uit 1959, als eerbetoon aan Husserl gedacht. Maar een eerbetoon kon voor Merleau-Ponty slechts het opnemen en zelfstandig verder ontwikkelen van initiatieven betekenen. (5) Dit is nu precies wat hij in deze voordracht doet. Hij weet zeer goed "dat niemand een erfenis van gedachten kan aanvaarden, zonder haar juist daardoor te vervormen, doordat hij van haar kennis neemt, en zonder haar zijn eigen en steeds andere zienswijze in te blazen", (6) en niemand heeft deze moeilijkheden van "de kommunikatie tussen de 'ego's'" (7) beter gekend dan Husserl zelf.

In de genoemde voordracht uit 1951 worden twee standpunten van het denken over de taal als dokumenten van de noodzakelijke ontwikkeling van de fenomenologie naar een hermeneutiek van de ervaring tegenover elkaar geplaatst. Beide standpunten - dit van de *Logische Untersuchungen* en dit van de *Formale und Transzendente Logik* - worden aan Husserl toegeschreven (met welk recht, moet hier dus niet onderzocht worden). In de vierde *Logische Untersuchung* zou Husserl de idee van een "eidetiek van de taal" en van een "universele grammatika" ontworpen hebben, die de absoluut noodzakelijke betekenisvormen van eender welke taal die zou moeten kunnen gesproken worden, zouden kunnen vastleggen, en die zouden moeten toelaten alle empirische talen als "vertroebelde" verwerklijkingen van de ene wezenlijke taal in volle klaarheid te denken.

Dit voornemen zou echter vooropstellen dat taal überhaupt een ding is, dat door een bewustzijn soeverein gekonstitueerd wordt en dat het bewustzijn dus buiten zichzelf zet en bijgevolg vóór zich heeft. Als gekonstitueerd ding zou de taal echter slechts een tekensysteem kunnen zijn waarvan de elementen op een eenduidige en verklaarbare wijze verbonden zijn / met betekenissen die telkens enkel aan hen toebe-

horen 7. Een dergelijk tekensysteem zou door een denkend subjekt als instrument voor willekeurige doeleinden gebruikt kunnen worden. Aangezien het zijn bestaan in zijn gehele wezen aan het soeverein konstituerend bewustzijn te danken heeft, zou het zonder een eigen innerlijke samenhang zijn en daarom op zichzelf wezenloos en omwisselbaar. Men zou het als een samengesteld lichaam kunnen beschouwen dat achteraf leven wordt ingeblazen.

De tegenovergestelde opvatting vindt Merleau-Ponty in de *Formale und Transzendente Logik*, waar Husserl schrijft : de mening "ligt niet uiterlijk naast de woorden; maar sprekend voltrekken we doorlopend een innerlijk, zich met de woorden versmeltend, hen als het ware bezielend menen. Het welslagen van deze bezieling bestaat erin dat de woorden en de gehele gesprekken in zich als het ware een mening belichamen en belichaamd in zich als zin dragen" (p. 20). Merleau-Ponty haalt uit deze opmerking en haar kontekst de aansporing om een fenomenologie van de taal als beschrijvende "terugkeer naar het sprekende ik, naar mijn kontakt met de taal die ik spreek" (8) te ontwerpen. Hij onderscheidt hierbij het fenomenologische gezichtspunt van het wetenschappelijk-linguïstische op volgende wijze : de objektiverende wetenschapper ziet de taal in haar verleden, zoals de anatoom slechts het geweest-zijnde organisme als neerslag van de toevallen van zijn geschiedenis te zien krijgt, maar niet het organisme op het ogenblik van zijn reaktie op dergelijke toevallen. De beschouwing van een lange taalgeschiedenis, waarin ontelbare nuancerende zinverschuivingen onmerkbare veranderingen in de structuur van de taal, van haar elementen en verhoudingen voortgebracht hebben, stelt reeds een bewustzijn voorop dat een levende spreekervaring ter beschikking staat, waarvan het resultaat, het kunnen begrijpen van het gesprokene, aan de geobjektiveerde taal moet ondergeschoven worden, opdat zij als taal überhaupt gethematiseerd kan worden. Aangezien echter de wetenschappelijke be-

schouwing van de taal de levende taalervaring niet kan thematiseren, omdat deze niet objektief vast te leggen is, fungeert in haar de taalervaring in een ongereflekteerd en onaangepast geduid-zijn, dat schatplichtig is aan een ontologisch voorbegrip, dat steeds reeds de oorspronkelijke ervaring van de wereld, van het zelf en van de anderen over het hoofd gezien heeft en dat de dingen, dit wil zeggen het dingmatige, geïsoleerde, ten opzichte van elkaar uitwendige, hanteerbare tot vertrekpunt neemt. Vandaar dat de objektieve beschouwing voor de genese van het taal-lijk dat ze onderzoekt, konstrukties gereedhoudt die geen betrekking nemen op de taalervaring, maar veeleer het model van uitwendige oorzaksverhoudingen volgen. Zo zou het dus ronduit verwonderlijk zijn, mocht men op grond van een objektieve taalbeschouwing de taal in kwestie kunnen spreken. Vandaar dat Merleau-Ponty zegt : "Wanneer hij de taal als voltooid feit, als residu van voorbije betekenisakten, als registratie van reeds verworven betekenissen neemt, dan mist de wetenschapper onvermijdelijk de eigen klaarheid van het spreken, de vruchtbaarheid van de uitdrukking", en het is hem eigenlijk onbegrijpelijk "dat de taal überhaupt betekenen kan, wat men daar zonder dubbelzinnigheid ook mag onder verstaan". (9) Maar wanneer hij toch begrijpt dat door spreken zinvolle kommunikatie plaatsheeft, dan dankt hij dat niet aan zijn analyse achteraf, maar heeft hij het veeleer steeds al moeten vooropstellen.

Daarentegen is het fenomenologisch gezichtspunt dat van de sprekende die zijn taal als medium van kommunikatie met een levende gemeenschap gebruikt.

Pas onder dit gezichtspunt vindt de taal haar systematische eenheid terug die ze als resultaat van een chaotisch verleden van linguïstische feiten die van elkaar onafhankelijk zijn niet kan hebben. (10)

In de aangehaalde voordracht worden met deze overwegingen de volgende pogingen ingeleid en gerechtvaardigd : de beide perspektieven op de taal - "de

taal als objekt van het denken en de taal als de mijne" - (11) tot elkaar te brengen en hen in hun komplementariteit ten opzichte van elkaar te onthullen op grond van een wijze van argumenteren, die bij Merleau-Ponty overal te vinden is waar hij zich met de wetenschappen bezighoudt. Hij verwijft F. de Saussure, aan wie hij wezenlijke impulsen voor zijn taalfenomenologie te danken heeft, de beide perspectieven slechts naast elkaar gesteld te hebben zonder op hun verhouding tot elkaar te letten. - Ons interesseert hier het fenomenologisch opzicht, de terugkeer naar de levende voltrekking van de taal. Deze terugkeer dwingt tot een omweg die Merleau-Ponty in die voordracht heeft vermeden. Het is de omweg over de reflektieproblematiek die Merleau-Ponty voor elke fenomenologie centraal acht en waarmee hij tot aan zijn dood, 't laatst in het nagelaten fragment *Le visible et l'invisible*, geworsteld heeft. Ze heeft betrekking op het "re-" in de uitdrukking "retour au sujet parlant" (12) (13) en algemeen op het "re-" in "réflexion". (14)

Deze problematiek kan hier niet in haar omvang en draagwijdte ontwikkeld worden. Maar we mogen haar ook niet volledig negeren, vermits anders de kenmerkende structuur van de "ondoordringbaarheid" van de taal niet binnen de grenzen van haar ware relevantie bediskuteerd kan worden. Ze moet dus in het kader van deze poging minstens aangestipt worden.

In vele werken over Merleau-Ponty wordt terecht beklemtoond dat zijn fenomenologie een reflektie op het "ongereflekteerde" of "prereflexieve" geweest is. Nochtans worden de moeilijkheden die Merleau-Ponty met deze reflektie had, niet steeds naar waarde geschat. Van welke aard zij waren laat zich misschien op de eenvoudigste wijze schetsen aan de hand van de in onze samenhang gebruikte uitdrukking "retour" : een terugkeer die van zichzelf als terugkeer weet, is onophefbaar verschillend van een eerste oponthoud bij de plaats van de terugkeer.

II

"Le retour au sujet parlant" is dus nooit een zich eenvoudig terugverplaatsen in de toestand van de sprekende, vermits de sprekende zijn taal in een situatie *gebruikt* - en juist niet *thematiseert*, terwijl de reflekterende het spreken zelf *thematiseert*, uiteraard *als* levend gebruik van de taal door een spreker in zijn situatie. Spreken is een *praktijk* en om zich reflekterend met deze praktijk te kunnen inlaten moet de aanspraak die de reflekterende met betrekking tot de reflectie maakt, opgehelderd worden.

Merleau-Ponty was thuis in de traditie van het cartesianisme en was - aanvankelijk - zeer beïnvloed door Husserl, die de door hem begonnen fenomenologie in zekere zin als de voltooiing van het cartesianisme begreep, namelijk in zoverre de filosofie slechts door de fenomenologische terugkeer naar de eerste en absolute grondslagen, de strenge universele wetenschap kon worden die ze sinds Descartes wilde en moest zijn. Vandaar dat fenomenologie slechts transcendent-taal-filosofie kon zijn, die de mogelijkhedenvoorwaarden van absoluut zekere gegevens zoekt en daarvan uitgaande, zou toelaten het gehele universele rijk van de mogelijke fenomenen als in volkomen transparantie herop te bouwen.

Nu had Merleau-Ponty er reeds in zijn vroegere werken op gewezen, dat Husserl zich in zijn laatste geschriften van de problematiek van een fenomenologie als transcendentale analyse van de konstitutie bewust was geworden. Hij heeft daaruit de konsekwentie getrokken, dat - niet enkel voor de filosofen - "er een breuk in ons vertrouwd-zijn met de wereld nodig is, opdat de wereld aanschouwd en haar paradox begrepen zou kunnen worden ... De belangrijkste les van de reductie is dus deze, dat een *volledige* reductie onmogelijk is ... er bestaat geen denken dat al ons denken zou omvatten". (15) De ervaring die na haar reconstructie door een in zekere mate nog naïeve

transcendentiaal-filosofie van de reflectie losgekomen en - nu ook institutioneel - aan zichzelf overgelaten is wordt het slachtoffer van het vooroordeel dat de wereld het geheel van de door en door bepaalde, volstrekt positieve op-zichzelf-zijnden is, dat enkel ontdekt moet worden zoals Amerika door Columbus. Ze wordt blind met betrekking tot het "als" in het "iets als iets". Ze wordt het slachtoffer van het positivisme, en wel daarom, omdat de reflexieve analyse zich niet in staat zag haar eigen vooropstelling, namelijk de steeds al feitelijk fungerende ervaring, als zodanig, in haar vooropgesteldheid te thematiseren. Zo ontnemt de reflectie zichzelf als het ware de competentie tot een "fysiologie" (en in elk geval tot een "pathologie") van ons wereldleven, vermits ze haar eigen bewegingszin niet ernstig neemt, zolang ze zich in het onbeweeglijke - boventijdelijke - centrum van de subjektiviteit als de enige bron van alle voor de zekerheid van de kennis relevante betekenissen waant. Daarom valt het haar nu ook moeilijk de dimensie van haar rekonstitutie - de transcendentale subjektiviteit - tegenover de aanspraak van een filosofisch ongereflekteerde ervaring en tegenover de wetenschap te verdedigen. Ze kan het bijzondere slechts als een geval van regels begrijpen en kent daarom slechts het "bepalende oordeelsvermogen", waarop Kant in de kritiek van de zuivere rede uitsluitend gericht is. (Pas in de kritiek van het oordeelsvermogen, bevrijd van de dwang van de transcendentale fundering van de objectieve ervaring, heeft Kant oog voor de zin van het bijzondere als zodanig, een zin die het vanuit het verstand, onder de vorm van een abstracte regel van de synthese van het menigvuldige niet krijgt, maar die pas ontstaat in de omgang van het subjekt met het bijzondere zelf - wat Merleau-Ponty ook opgemerkt heeft; cf. P.P., p. 66 et passim.)

Merleau-Ponty weigert van meet af aan "de reflexieve filosofie in de geest op te bouwen die ze onthult, om vandaaruit de wereld slechts als het korrelaat

ervan te zien", (16) omdat zij hier geen steunpunt kan vinden, want elke interne overeenkomst van mijn denken met zijn gedachte is als pure verrichting van het denken wederom een gedachte, waarmee het denken moet overeenstemmen en dus oneindig itereerbaar. Deze weigering is natuurlijk doorheen de geschiedenis van de reflektiefilosofie sinds Kant overgeleverd. Reflectie kan niet eenvoudigweg samenvallen met het prereflexieve, zelfs dan niet, wanneer dit als een transcendentiaal, hoewel tot nog toe latent gebleven konstituerend bewustzijn begrepen wordt. De reflexieve analyse ontdekt niet eenvoudigweg een konstitutieprincipe dat altijd al in het innerlijke van de verschijnende wereld werkzaam was; ze gaat niet dezelfde weg terug die het konstituerend bewustzijn om zo te zeggen voorwaarts is gegaan. - Maar wat doet de reflectie dan? Waarvan gaat ze überhaupt uit?

Zij gaat uit van de - zoals altijd gedeeltelijke - "breuk in ons vertrouwd-zijn met de wereld". Wanneer we bijvoorbeeld op een of andere doel afgaan dat ons in beslag neemt, dan is het lichaam in zijn zinvolle koëxistentie met de tijd-ruimtelijke wereld en met behulp waarvan we ons überhaupt naar iets kunnen toebewegen, volledig onthematisch. We leven het, maar we beleven het niet. Al belevend zijn we misschien reeds aan het doel of net in ons verleden. Dit betekent echter niet dat de onthematische voltrekking van het gaan "automatisch", een handeling van de derde persoon zou zijn. Want struikelen we toevallig en zo, dat we bijna vallen of tegen iets stoten en ons zelfs verwonden, dan worden we opeens tot ons lichaam "teruggebracht", waarbij wij onmiddellijk weten dat dat, waarop wij teruggebogen, gereflekteerd worden, ook voordien reeds als ons eigen lichaam en zijn leven aanwezig was, maar slechts ongemerkt, onopgemerkt, hoewel niet aan de rand van ons zijn maar geheel en al in zijn centrum. Op dat ogenblik is de ongebrokenheid van het "het-lichaam-leven" in het nastreven van een praktisch doel ongeheven is

de gedeeltelijke breuk in onze opzichten en voltrekkingen die doorheen ons lichaam fungeren, ontstaan, is de reflectie in haar eerste stadium opgedoken. De aanvang van de reflectie is dus geen buitenwereldlijk, kosmo-theoretisch, zelfstandig en autonoom ego cogito, aan wiens voeten de wereld als zijn eigen, misschien als zodanig bij tijd en wijle vergeten maaksel ligt, maar het op kontingente en gedeeltelijke wijze onderbrokene, centrifugale, gewone voortleven. Maar toch behoort deze onderbreking, deze "storing", tot het menselijke wereldleven - niet als zijn "op zich eerste", wel echter als zijn noodzakelijke voorwaarde.

De zo voltrokken reflectie op de reflectie, die Merleau-Ponty in zijn laatste werk ook "overreflectie" ("surréflexion") genoemd heeft (17), ontdekt haar bewegingsrichting, haar richtingszin : in de reflectie grijpt het denken terug naar de ervaring, waaraan het steeds ontspringt, om haar latente zin openbaar te laten worden - dit echter niet telkens voor één subjekt, maar, vermits een dergelijke "openbaring" van zin, een dergelijke duiding slechts handelend en sprekend kan gebeuren, tegelijk ook steeds voor anderen. Zo moet de reflectie de ervaring kunnen begeleiden, zonder over haar heen te stappen in de richting van haar mogelijkhedenvoorwaarden en over deze te leren beschikken : "Precies omdat zij reflectie, terug-keer, terugvraag of weder-opname is, kan zij er zich niet mee vleien eenvoudigweg samen te vallen met een konstitutief principe, dat in het schouwspel van de wereld aan het werk geweest is, en uitgaande van dit schouwspel dezelfde weg, die het konstitutieve principe zou hebben gevolgd, in omgekeerde zin te bewandelen". (18)

De reflectie weet daarmee wat ze doet en wat ze kan : als werkzaamheid van een eindige, dit is voorwaardelijke vrijheid maakt ze latente zin openbaar, institueert haar in een intersubjectiviteit, zonder aanspraak te maken op een ultieme fundering in een konstitutieanalyse, die het denken met het zijn laat samen-

takt met het gebeurende zijn enkel daar te zoeken, waar het nu eenmaal te vinden is.

Daardoor wordt het denken excentrisch, het neemt geen genoegen meer met zichzelf als denken van zichzelf.

"De verhouding van een denken tot zijn objekt, van het cogito tot het cogitatum, houdt noch het geheel noch het essentiële van onze omgang met de wereld in; we moeten haar terugplaatsen in een meer verborgen verbinding met de wereld, in een ingewijd-zijn in de wereld waarop deze verhouding berust en die altijd al tot stand is gekomen wanneer de reflexieve terugkeer tussenkomt". (19) Het excentrische denken staat als het ware op de periferie van het zijn. Maar enkel hier vermag het de werkelijkheid zelf te duiden en ter sprake te brengen. Alleen wanneer het deze plaats behoudt, wanneer het noch in het zijn ondergaat noch uit het zijn wegvalt - zich daaruit "wegreflekteert" - kan het bindend zijn. (Misschien ligt hier een reden waarom Merleau-Ponty bij de keuze van de term "être-au-monde" zich wel door Heideggers "in-de-wereld-zijn" heeft laten inspireren, maar toch niet zonder een karakteristiek onderscheid aan te brengen, dat hem toelaat de vastgelegde onderscheidingen van Heidegger tussen "overgeleverd-wordsen-aan" en "eigenlijkheid" van het bestaan, tussen "ontisch" en "ontologisch" meer zwevend te houden - cf. R. Boehm, woord vooraf van de Duitse vertaling van P.P., p. 7 voetnoot.)

Wanneer we dus naar de zijnszin van ons wereldleven vragen, wanneer we vragen wat het betekent, dat een wereld bestaat, en wel zodat ze te onderscheiden is van een louter ingebeelde, gedroomde of gefingeerde wereld, dan kunnen we niet vanuit de woorden naar deze zijnszin vragen; dit zou veronderstellen dat de zin van de woorden principieel geen moeilijkheden zou opleveren, "dat de regels voor het legitieme woordgebruik in alle duidelijkheid uit de zin van de woorden te lezen zou zijn". (20) (De schijn van deze valse veronderstelling brengt de positivisten steeds opnieuw tot de stereotiepe bewering dat de eigenlijk filoso-

een vals, met name "niet-exakt" taalgebruik zouden ontstaan.) De eenduidige zin, dus dat, wat überhaupt door een definitie vast te leggen en in een woordenboek te registreren is, is evenwel slechts een moment van de zin van het woord, namelijk dat moment, dat als neerslag van een zich reeds veelvuldig voorgedaan woordgebruik, als sediment van zijn geschiedenis het verleden van de zin weergeeft. Was het vastgelegde verleden van een denken, zijn schat aan gedefinieerde begrippen, reeds het gehele arsenaal van zijn betekenisvermogen, dan bleef het volkomen onbegrijpelijk dat er ooit iets nieuws kon gedacht worden, dat er een verwerving van kennis bestond. Ditzelfde geldt voor de taal : haar woordenschat en het geheel van regels en relaties die vastgelegd zijn, kunnen niet het zijn van de taal uitmaken; het bleef onbegrijpelijk dat er ooit iets nieuws kon gezegd worden, dat de taal waarin het gezegd wordt, verandert, dat er dus een geschiedenis van de taal, bijgevolg dat er een ontwikkeling van de taal, dat er een ontstaan van de taal, dat er überhaupt taal kon bestaan.

Maar er is taal, er ligt rond elk van haar reeds vastgelegde momenten een nog onbepaald betekenisgebied "dat zich in nieuwe en onverwachte gebruikswijzen manifesteert ... er bestaat een operatie van de taal op de taal, die bij gebrek aan andere aansporingen de taal in een nieuwe geschiedenis stoot en van elke betekenis van een woord een raadsel maakt". (21) In dit perspectief lijkt het onzinnig aan te nemen dat "het universum van de gezegde dingen duidelijker is dan dat van de onaangeroerde dingen". (22) De raadselachtige bron van de zin ligt niet in de reeds vastgelegde betekenissen, die bovendien misschien nog voor zuivere gedachten aan deze kant van de taal worden gehouden. De structuur van dit raadsel herinnert aan de paradoxen van Zeno : op grond van hun bewijsvoering kan er geen beweging bestaan. Maar afgezien van het feit dat deze bewijsvoering de herkomst van de schijn van de beweging niet kan ophelderen, wordt ze door de waarneming weerlegd. Natuurlijk slechts dan wanneer men niet vast-

houdt aan het reeds door Kant weerlegde vooroordeel dat de waarneming enkel en alleen een betreurenswaardige, maar op grond van onze metafysisch verachte lijfelijkheid, onvermijdelijke vertroebeling en verwarring van het denken is. In de grond beweert dit vooroordeel : slechts wat staat, is. Daarom moet het een onderscheid maken tussen iets dat beweegt en zijn bewegingstoestand die ervan afscheidbaar is, omdat hij enkel en alleen een relatief bestaan heeft. Door deze scheiding wordt beweging als zodanig onbegrijpelijk. (23) In waarheid is reeds de reductie van alle beweging tot plaatsverandering een "retrospektief schema" (24) dat op een fiktief uitgangspunt van de reflectie berust. De levende waarneming is steeds *Gestalt*-matig, fysionomische zinsuitbreiding, die zich over het hele aktuele veld uitstrekt, zoals dus bij voorbeeld "de steen-in-beweging op bepaalde wijze anders is dan de steen-in-rust". (25) De structurering volgens het schema van het bewegene dat op zichzelf met beweging helemaal niets te maken heeft, en zijn relaties tot het andere waarin beweging haar enige ontologische plaats zou hebben, is reeds een abstrakt eindprodukt van onze levende waarneming, net zoals de vastgelegde betekenis een abstrakt eindprodukt is van de levende zinswording in het spreken.

Daardoor wordt de weg die het "re-" in "reflectie" of in "retour" aanduidt, duidelijker : het is de terugweg van het denken uit zijn verleden, uit zijn instituties waarop het steunt, uit de gevestigde orde van zijn min of meer voltooide produkten, - in het nu van zijn produceren, waaruit alleen de zinsgenese van produkten en instituties begrijpelijk kan worden. Vooropgesteld blijft natuurlijk de oorspronkelijke dissociatie van heden en verleden, in het heden. En hier liggen de moeilijkheden van de reflectie-problematiek.

Het spreken is een praktijk, zoals Merleau-Ponty steeds opnieuw beklemtoont. Praktijk verzet zich echter tegen het reflekerende denken, wanneer zijn deel de overgang zou zijn van een tegenwoordige vol-

trekking naar een begripsmatige fixering. Reflektie mag dus geen rekonstruktie willen zijn indien zij de praktijk wil bereiken. (26) Rekonstruktie is uit op een beschikbaar antwoord en is dus steeds gericht op het verleden. Daarbij vooronderstelt zij dat de wereld, de geschiedenis, de taal, elke *Gestalt* gekonstrueerd is geworden. Daarentegen is "fenomenologische reflektie" volgens Merleau-Ponty "ondervraging" ("interrogation") en blijft voortdurend vragen naar "de wereld, het zijnde. Zij neemt weer op, zij herhaalt en zij bootst hun kristallisatie vóór ons na. Want deze kristallisatie is ons enerzijds als reeds voltrokken gegeven, maar is anderzijds toch nooit beëindigd en zo kunnen we toezien hoe de wereld ontstaat." (27)

Een ding, een *Gestalt*, een zin zijn niet als consequenties van premissen gegeven die we zouden moeten ontdekken, maar ze zijn zelf premissen, oorspronkelijk evident, waaraan al onze activiteiten tenslotte gehecht zijn en die hun artikulaties zelf aanwijzen. (28) Hiermee is een ommekeer van de richting van het reflekerende denken aangeduid, die Merleau-Ponty in deze samenhang als volgt uitdrukt : "Wat ik 'in mij' aantref, is steeds de verwijzing (référéncie) naar de oorspronkelijke tegenwoordigheid, en in zich terugkeren is hetzelfde als uit zichzelf naar buiten treden". (29)

Kunnen we dus toezien, hoe de taal (bij voorbeeld) betekenis heeft ? Niet, indien "toezien" het objectiverend zien van een niet betrokken toeschouwer is. Wel echter, indien we letten op de artikulaties die het spreken in zijn levend voltrekken zelf aanwijst, indien we dus onze oorspronkelijke ervaring van het spreken en begrijpen, waaruit zich op elk ogenblik onze reflektie voedt, ondervragen. (30)

Omdat reflektie een denken is, dat als zodanig in de taal gefundeerd is, omdat taal op haar beurt haar grond heeft in de uitdrukking, en uitdrukking niets anders opent en openhoudt dan de oorspronkelijke *Gestalt*-kring van het lichaam en de wereld, van het

waarnemende en het waargenomene, kan reflectie, hoewel ze door haar getuigenstatus van de dingen gescheiden is, en de aanhechting van de reflecterende aan de wereld ("adhésion au monde") (31) gedeeltelijk en voor een moment opgeschort is, het heden in zich aanwezigstellen, vermits dit zelf zich voor de getuige aanwezig stelt, vermits het zelf verlangt aanwezig gesteld te worden. Indien reflectie zich niet intellektualistisch noch empiristisch verkeerd begrijpt, voltooit ze telkens de zin die in de dingen en in de onmiddellijke ervaring nog stom is, door zich in intersubjectieve communicatie aanwezig te stellen en te openbaren - deze voltooiing is echter nooit definitief.

Hier is een zijdelingse blik op Merleau-Ponty's verhouding tot Marx op zijn plaats. In de lijn van zijn vroege inspanningen om de verhouding op te helderen tussen theorie en praktijk, gedachten en werkelijkheid, heeft Marx ontdekt dat een overeenstemming tussen theorie en praktijk tot stand brengen niet enkel een zaak van een theorie kan zijn, die zich als filosofische theorie in zelfzekerheid zou mogen isoleren en zich in volstrekte autonomie zou mogen ontwerpen. Ook dan niet, wanneer een dergelijke theorie zich de opgave stelt zichzelf in overeenstemming te brengen met de praktijk. Veeleer moet de praktijk haar tegemoetkomen, ze moet de behoefte ontwikkeld hebben om de theoretische momenten die zich in haar bevinden te expliciteren. In de *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* uit de "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" van 1843/44 formuleert Marx deze ontdekking in de bekende uitspraak: "Het is niet voldoende dat de gedachte tot verwerkelijking dringt, de werkelijkheid moet zelf tot de gedachte doordringen." (32)

Deze grondgedachte voert Merleau-Ponty op zijn eigen fenomenologisch-hermeneutische wijze door, doordat hij bij een beschrijving van de praktijk begint, een beschrijving die in de praktijk zelf een zin ontdekt, die nog vóór elk mogelijk onderscheid tussen praktijk en theorie ligt, maar die een denken uitnodigt haar

aanwezig te stellen, uiteen te leggen, waarin ze zich dan voltooit. Techné brengt een op voorhand door denken gekonstitueerde zin in het "zinloze" binnen (ervan afziend dat dit zinloze "op zich" wel zin, hoewel een andere zin heeft). Praktijk is daarentegen slechts mogelijk omdat zin reeds voorgegeven is en verder in de richting van de redelijkheid moet bewerkt worden. De gelijkstelling "zin = rede" is vals. Merleau-Ponty keert de traditionele reflektierichtingen om en zoekt doorheen alle reeds gegeven zin naar het contact met het nog onaangeroerde zijn ("être brut"), om de eindige, door praktijk ontstane, maar niet gemaakte en nooit ter beschikking staande wereld ervoor te behouden als een puur gedachte kosmos van zin in een soort "menselijk chauvinisme" (33) verinnerlijkt te worden en daardoor opgeheven (te gemakkelijk - te gemakkelijk manipuleerbaar gemaakt) en in pure fenomenaliteit voor een transcendentaal en solipsistisch bewustzijn opgelost te worden, - om het gewicht van haar "faktici-teitsindex" voelbaar te houden.

Hij zoekt niet zoals de klassieke metafysika en haar derivaten - de wetenschappen - de rede als verleden, maar als een ons opgegeven toekomst die door ons in de kontingentie van de feiten moet verwerkt worden, waarbij er voor het welslagen geen waarborg ligt in een of andere metafysische theologie, waarvan de rede steeds al "listig" voor de vooruitgang gezorgd heeft. "Wat Marx 'praktijk' noemt, is die zin, die zich spontaan aftekent in het vlechtwerk van de handelingen waardoor de mens zijn verhoudingen tot de natuur en tot de anderen organiseert." (34)

Wanneer dus redelijkheid voltooiing van gegeven zin is, opname van de behoefte van de praktijk "die tot de gedachte doordringt", dan is het reflektieprobleem opgelost in zoverre reflektie zich niet meer als rekonstruktie verkeerd kan begrijpen, en in zoverre de onvermijdelijke wijziging van het prereflexieve door de reflektie niets anders is dan wat dit prereflexieve, dat toch levende praktijk en niet een massief, in zich gesloten en verhoudingsloos op-zichzelf-zijn

is, vanuit zichzelf verlangt.

Als samenvatting van deze uiteenzettingen kan een langer citaat uit *Le visible et l'invisible* dienen, waarvan we de vertaling van enkele toelichtingen voorzien. - "Het uitbreken (namelijk uit de onmiddellijkheid, l'écart) waarzonder de ervaring van de zaak of van het verleden zou verdwijnen, moet dus bovendien de openende toegang (l'ouverture) tot de zaak zelf, tot het verleden zelf zijn en moet in hun definitie binnendringen." - Het behoort tot de zijnszin van de zaak zelf bij voorbeeld zichtbaar, überhaupt waarneembaar of erfahrbaar te zijn, zoals het tot de zijnszin van het verleden als zodanig behoort dat het herinnerd kan worden. - "Welnu, wat gegeven is, is niet de naakte zaak, het verleden zelf zoals het in zijn tijd was (als het toenmalig aanwezige), maar de zaak die gereed is gezien te worden en die evenzeer principieel als feitelijk zwanger is van alle zichten (visions) die men op haar kan verkrijgen en het verleden is wat het ooit was, maar met eraan toegevoegd een onverklaarbare verandering, een vreemde afstand; en het is zowel principieel als feitelijk verbonden met een herinnering die deze afstand overwint, maar hem niet ongedaan maakt." - De bewering dat de verandering van iets dat tegenwoordig is naar iets van het verleden "onverklaarbaar" is, verraadt geenszins een agnosticisme, maar verwijst naar de absolute uniciteit van het tijds karakter van ons ervarend wereldleven, een uniciteit die door geen enkele teruggang op iets anders dat bekend is op te heffen en te "verklaren" is. - "Wat er überhaupt bestaat, is niet een principiële of presumptieve koïncidentie" - in het essentiële - "en een niet-koïncidentie in het feitelijke, niet een (zodanig) slechte of gebrekkige waarheid, maar een privatieve niet-koïncidentie, een koïncidentie uit de verte, een afwijking (namelijk van de onmiddellijke vertrouwdheid, un écart), zoiets als een 'goede vergissing'" (35). Deze laatste zin behoeft misschien enige toelichting, vermits vooral hier Merleau-Ponty's waarheidsbegrip naar

voren treedt.

Ervaring en denken kunnen niet met het zijnde en z'n zijn samenvallen, vermits zij zelf slechts bestaan op grond van een "privatieve niet-koïncidentie". Dit betekent geenszins dat zij in het geheel niet met het zijnde en z'n zijn overeenstemmen, wat op eenvoudige (negatieve) niet-koïncidentie zou neerkomen. Bewustzijn en werkelijkheid stemmen overeen op een wijze, die principieel van voltooiing verstoken blijft, namelijk vanwege de breuk in de vertrouwdheid met de wereld, een breuk die de afstand is van waaruit zijnde überhaupt pas als iets duidelijk kan verschijnen. Deze duidelijkheid van het "iets als iets" - het "als" qua hermeneutisch als, niet puur qua apofantisch als, dus op elke soort van praktijk betrokken - dankt haar bestaan derhalve aan een "privatie". Maar deze privatie kan niet in zichzelf rusten, vermits het haar distinktief kenmerk is, de opening tot de wereld en tot de anderen (en ook de opening van mijzelf voor mijzelf) (36), steeds opnieuw tegen de neiging van het leven zich te voltrekken in de onmiddellijkheid open te leggen en open te houden. De ervaring en de reflectie maken aanspraak op de positieve koïncidentie met het werkelijke. Zij kunnen evenwel deze aanspraak slechts maken, omdat zij immers aan de in elke levende praktijk steeds al tot stand gekomen koïncidentie - in de letterlijke zin van het woord - ontspringen en eruit springen, doordat zij verwijzen naar de afstand van waaruit überhaupt pas iets te ervaren en te denken is. Zo hebben zij hun doel absoluut noodzakelijk, als het ware steeds achter zich en kunnen zij het daarom nooit bereiken. Deze stand van zaken is echter niets anders dan de "goede vergissing", vermits hij de ontsluiting van de toegang tot het zijnde "als iets" nu eenmaal sticht. Oorspronkelijke waarheid, waarin wij ons steeds al ingericht vinden, is dus het openen van de wereld, van de anderen en van zichzelf in hun (onze) zijnszin, door de paradox van een "privatieve niet-koïncidentie". En alle andere koïncidenties of niet-koïncidenties (waaronder het

praktisch gezien misschien juist nu in het bijzonder aankomt) kunnen slechts bestaan binnen dit oorspronkelijk veld van een "koïncidentie op afstand". - Hiermede is de structuur van de eindigheid van ons wereldleven beschreven, een structuur die men zou kunnen uitdrukken met de formule : *mogelijk maken door privatie*.

III

Merleau-Ponty beweert nu dat men deze structuur het best aan de hand van de taal kan verduidelijken (37) omdat haar probleem niet slechts van een "regionale", maar ook van een universele aard is. (38) Dit kan echter slechts duidelijk worden wanneer men het "spreekende woord" ("parole parlante"), de "opererende taal" ("langage opérante") ondervraagt, dus het levende heden van het spreken en verstaan thematiseert, waarin de ideale onderscheidingen van het in het reeds lang uitgesprokene tot stilstand gekomen denken - subjekt-objekt, zin-taal, het bijzondere-het algemene, betekenis-teken enzovoort - weer versmolten worden.

Met elkaar sprekend (handelend) verstaan we wat is. Met elkaar sprekend (handelend) zijn we, op de voor ons mogelijke wijze betrokken op de dingen, op de wereld, op elkaar en op onszelf - en niet enkel op de talige betekenissen. Het is precies de vergissing van de semantische filosofieën, meent Merleau-Ponty, "de taal zo in zichzelf op te sluiten, alsof ze slechts over zichzelf sprak". (39) Ze is echter veeleer geopend in de richting van het zijnde en z'n zijn. Hoe moet dit gedacht worden ?

"De opererende taal behoeft geen vertaling in betekenissen en gedachten", ze moet de verhouding tussen klank en zin niet vooraf tot stand brengen. (40) De gesproken woorden "hebben" niet reeds betekenissen waarmee ze uiterlijk geassocieerd zijn, maar ze maken elkaar betekenend en dit bovendien enkel in de kontekst van een situatie. Het gesproken woord heeft

zelf betekenis, en voltooit daarmee een intentie door haar "openbaar te maken", en zo de gedachte een blijvende gestalte, dit wil zeggen een bestaan verschaft. In deze zin is het denken niet van het spreken te scheiden, zoals Merleau-Ponty reeds uitvoerig in de fenomenologie van de waarneming uiteengezet heeft. Daar is ook reeds aangeduid - we zeggen het met de woorden van A. de Waehlens die daar als eerste op gewezen heeft - : "dat de taal waarvan wij ons bedienen, draagster is van een veelvoud van betekenis en betekenisnuancen die we enkel in de praktijk begrijpen, die derhalve in een woordelijke vertaling waarin bij voorbeeld elk Frans woord door een Duits woord dat aan zijn begrip beantwoordt, vervangen wordt, volledig zouden verdwijnen". (41) Als bewijsstuk vermeldt de Waehlens in een voetnota de plaats waar Merleau-Ponty, in de lijn van een interpretatie van Goldsteins afasie-onderzoekingen, over die zieken komt te spreken "die een tekst met 'de juiste klemtoon' kunnen lezen, zonder hem evenwel te verstaan". (42) Merleau-Ponty besluit daaruit "dat het gesprek en de woorden (van het gesprek) een eerste betekenislaag in zich dragen, die met hen vergroeid is en die de gedachten eerder als stijl, als affektieve waarde, als een existentieel gebaar, dan als begrippelijk oordeel meedeelt". (43)

Met deze "eerste betekenislaag" (de laag-metafoor heeft Merleau-Ponty later zelf als ontoereikend afgevoerd) behoort de taal tot de sfeer van het lichaam, dat de wereld bewoont, dat tot haar behoort, niet echter zoals een ding bij dingen ligt. "Mijn lichaam" is immers "dit habituele weten van de wereld, deze impliciete of gesedimenteerde wetenschap" (44), waardoor ik onheuglijk in het zijn verankerd ben.

De lichamelijke kant van de taal bestaat dus juist niet in op zichzelf zinloze fonemen die enkel via een lichaam tot uiting gebracht en door lichamelijke zintuigen waargenomen zouden kunnen worden en die slechts los met de in het denken aanwezige betekenissen geassocieerd zouden zijn. Ze bestaat veelmeer in een in-

tentionaliteit die principieel de gegeven betekenissen van een reeds geïnstitueerde taal benut, doordat ze hen wijzigt en, gericht op het doel van een daadwerkelijke kommunikatie, overstijgt. De zin van de woorden verkrijgt telkens precisie in de intentionele vervulling van de zin van het gesprek in de konkrete situatie. Nochtans moet deze precisie onderscheiden worden van de exaktheid van betekenismvormen, die van elke situatie methodisch geabstraheerd werden om ze te kunnen opslagen, en wel zo onderscheiden worden zoals een extreem van zijn tegendeel. Hierbij moet onmiddellijk beklemtoond worden dat deze extremen elkaar bemiddelen en zo tesamenhoren. De in het zuivere denken aanwezige zinsvormen, zoals begrippen en theorieën, zouden niet kunnen ontstaan noch bestaan zonder de voedingsbodem van een "zinflora" die tot het lichamelijke tot-de-wereld-zijn behoort en te voorschijn komt in de gesproken taal met haar intonatienuancen, klankgebaren, betekenisgesten, met haar intentionele mimiek en haar kommunikatiestrekkingen - kortom : te voorschijn komt in de taal als *uitdrukking*. Een fysikus die de kleur van het licht fysikalistisch definieert, spreekt niet meer direkt over het zintuiglijk waarneembare. Hij zou echter voor zijn aktiviteit geen motief meer hebben, en zijn definitie zou voor hem geen zin meer hebben, indien hij niet in al zijn inspanningen, feitelijk maar onthematisch, op de onmiddellijke ervaring van de kleur van het licht betrokken was, een ervaring waardoor wij oorspronkelijk van deze kleur weet hebben, - indien hij niet, feitelijk maar onthematisch, op de waargenomen wereld betrokken was, meer nog, indien hij niet door een levend spreken, feitelijk maar onthematisch zelfs van het bestaan van fysikalistische dingen kennis had genomen of zich voornam er kennis van te nemen. - Anderzijds zou er zonder de veelvoudig op elkaar gelaagde, geïnstitueerde zinsvormen, tot en met de begripsmatig meest abstrakte, geen konkretisatie van de menselijke mogelijkheden als zodanig, geen kultuur bestaan.

Denken en spreken zijn zeker niet hetzelfde, maar indien men hen zou moeten onderscheiden, dan in ieder geval zo dat ze elkaar wederzijds impliceren. Dat beide zin hebben, dat beide betekenis hebben, hebben zij tenslotte te danken aan de oorspronkelijke geschiktheid van het menselijke lichaam om te betekenen, dit wil zeggen om door een zintuiglijke geste een niet zintuiglijke zin aanwezig te stellen.

Nu is natuurlijk niet elke uitdrukking van een talige natuur, en Merleau-Ponty heeft reeds in zijn vroege geschriften gepoogd het eigenlijk karakteristieke van het talige uitdrukkingsvermogen te onderscheiden van dat van de andere uitdrukkingsfenomenen. Het wezenlijke criterium bestaat daarin dat het spreken de enige van alle uitdrukkingsdragers is die zich op zichzelf betreft, en wel zo dat deze niet enkel impliciet, zoals alle zinvolle zijn, maar ook voor zichzelf expliciet een reflexieve structuur heeft. Is de taal dan enerzijds slechts een "bijzonder geval" van de ontplooiing van het typisch menselijke vermogen tot betekenisschepping en communicatie, zoals het in de fenomenologie van de waarneming - nog op subjectivistische manier - wordt genoemd, dan is anderzijds haar uitzonderingspositie daardoor gerechtvaardigd "dat de taal de enige van alle uitdrukkingsoperaties is die voor de sedimentatie en konstitutie van intersubjectieve verworvenheden geschikt is". (45) Het spreken kan in zijn voortschrijden op deze sedimenten terugkomen. Daardoor "kan men over woorden spreken", terwijl men niet "over schilderijen schilderen" kan. (46) In zoverre enkel de taal "in ons het idee van een waarheid als presumptieve limiet van al haar verwezenlijkingen" fundeert, vergeet zij "de kontingentie van haar eigen feit en vertrouwt zij op haarzelf", waarin "ons ideaal van een taal-loos denken zijn herkomst vindt". (47) Maar de kontingentie van haar eigen feit blijft zelf een feit - en in dit feit ligt de ondoordringbaarheid van de taal.

Om te weten wat taal is moet men gesproken hebben,

in de taal geleefd hebben, vanuit het "vermogen om te anticiperen of vooraf te bezitten (prépossession)" (48) aan haar leven deelgehad hebben. Dat het spreken zich op zichzelf kan betrekken, dat het van zichzelf afstand neemt, ligt daaraan dat het nu eenmaal niet uit een keten van positieve betekenissen bestaat, maar dat het veeleer een systeem van levende verwijzingen is. De woorden verlenen elkaar in het gesproken gesprek betekenis, "vermits men niet enkel spreekt van wat men weet, met de bedoeling het uit te stallen, maar ook van wat men niet weet, namelijk om het te weten". (49) De woorden sluiten hun betekenissen niet in zichzelf in, ze hebben deze niet in of bij zichzelf als hun exclusieve eigendom, maar zij ontsluiten in hun samenspel - hoe regelgebonden dit ook mag zijn - een nieuwe toegang tot de dingen waarover ze spreken, tot het veld waaruit deze dingen zich verheffen. Ze openen een nieuwe horizon en nieuwe perspectieven .

waarbinnen het al lang bekende met één slag in een totaal ander licht verschijnt - tenzij het reeds gezegde gewoon herhaald wordt. Om die reden kan een gesprek ook "als wapen, als handeling, als belediging en als verleiding gelden vermits het alle diepgrondige verbanden van het beleefde, waarin zich dit beleefde gevormd heeft, aan de oppervlakte laat komen". (50)

De zin van de woorden ligt dus niet in de woorden zelf (dat zij niet met hen uitwendig kan geassocieerd worden, moet niet herhaald worden), maar zij ligt tussen de woorden, ontstaat tussen de woorden in een feitelijke contingentie die nooit op te heffen is (en ook niet door een "orthotaal" kan opzij gezet worden). Merleau-Ponty werd het niet moe dit fenomeen, dat zich niet laat objektiveren vermits het de structuur van de onvatbaarheid bezit (zoals alle levende praktijk), metaforisch op te roepen. Hier nog slechts twee voorbeelden : "... woorden, die hij (met name de filosoof) niet zou samenvoegen, die zich door hem heen verenigen door de natuurlijke ineenstrengeling van hun zin, door het geheime verkeer van de metafoor, door ... de laterale verbanden, de affiniteiten, die in hun wendingen en

hun wederzijdse betrekkingen geïmpliceerd zijn". (51) Men moet het spreken "nemen terwijl het leeft of ontstaat, met al zijn verwijzingen, deze die het achter zich heeft en die het verbindt met de stomme dingen, die het bevraagt, - en deze, die het voor zich uitstuurt en die de wereld der gezegde dingen uitmaken, een wereld met haar beweging, haar subtiliteiten, haar omwentelingen, haar leven - een wereld die de wereld van de naakte dingen verveelvoudigt. De taal is een leven, is ons leven en dat van de dingen". (52)

In het essay *Le langage indirect et les voix du silence* uit 1952 zegt hij : "Wat de taal betreft : indien het de wederzijdse betrekkingen tussen de tekens zijn die elk van hen betekenis geven, - dan verschijnt de zin slechts in het snijpunt van en als het ware in de tussenruimte tussen de woorden". (53) Vermits dit "tussen" enkel in het nu van de levende praktijk van het spreken ontstaat en bestaat, is het niet vast te leggen, niet in bewaring te houden, maar steeds slechts door het spreken op te roepen. Daarom zegt Merleau-Ponty : "Er bestaat dus een ondoordringbaarheid (opacité) van de taal : nergens treedt zij terug om voor zuivere zin plaats te laten, ze wordt door niets begrensd tenzij door de taal zelf, en de zin verschijnt in de taal slechts als een zin die in woorden ingebed ligt". (54) Elk woord is, vanuit zichzelf, veelduidig, onbepaald; de zin verschijnt pas in de beweging van het spreken, "en precies daarom stuwt ons denken zich in de taal vooruit". (55) Zolang ik "aan het woord blijf hangen", wordt voor mij de zin van een spreken niet duidelijk.

Pas door deze ondoordringbaarheid wordt het spreken dus mogelijk : "Het zijn precies haar ondoordringbaarheid, haar hardnekkig verwijzen naar zichzelf, haar terugkeren en terugwenden tot zichzelf dat van de taal een geestelijk vermogen maakt : want zij wordt op haar beurt zoiets als een universum dat in staat is om het zijnde zelf in zich te herbergen - nadat zij het in zijn zin veranderd heeft". (56) Daarmee is de voorstelling van een volledige, definitieve, voltooide

uitdrukking uiteraard onmogelijk geworden. Niets is voor eens en altijd gezegd, vermits "alle spreken indirekt of allusief en, indien men wil, zwijgen is".

(57)

Dit begrip van zwijgen is uiteraard niet het begrip van de gewone privatie, dat het momentane niet-spreken betekent van iemand die kan spreken. Dat zou in deze samenhang triviaal zijn. Merleau-Ponty beweert veeleer dat alle spreken "als zodanig, in hetzelfde opzicht, tegelijk" ook steeds zwijgen is, en dat het slechts daarom het zijn ontsluiten kan. De ontologische grondstructuur die daarmee in het blikveld staat, is deze die we hierboven als "privatieve niet-koïncidentie" aangeduid vonden.

IV.

Van hieruit laten Merleau-Ponty's relaties tot de wetenschappen zich ophelderen. Het artikel *L'Oeil et l'esprit* begint met de zin: "De wetenschap hanteert de dingen en ziet ervan af hen te bewonen". (58) Dit is niet afkeurend, maar enkel onderscheidend bedoeld. De wetenschappelijke instelling heeft geen "gevoel voor de ondoordringbaarheid van de dingen". (59) Ze neemt de werkelijkheid voor iets zuiver positiefs en is hierin misschien het meest de erfgename van de metafysische traditie van het avondland. Wanneer de wetenschap "af en toe op de werkelijke wereld stoot" (60), dan ligt dit helemaal niet in haar bedoeling. Ze gaat volgens haar eigen modelvoorstellungen met de dingen om als "objekten zonder meer", doordat ze hen tegelijk behandelt "alsof ze voor ons niets betekenden en toch voor onze kunstvaardigheden voorbeschikt waren". (61) Voor zover de wetenschapstheorie überhaupt bereid is op hermeneutische vraagstellingen in te gaan, oordeelt zij vanuit het standpunt van deze positiviteit. Zo bij voorbeeld wanneer zij beweert dat er een "antropofugale tendens van de natuurwetenschappen heerst en dat deze antropofugale ontwikkeling in toenemende mate de "leefwereld" doorwoekert, die

daardoor een "sciëntistische leefwereld" wordt. Vanuit dit standpunt kan de "antropofugale beweging" gemakkelijk verschijnen als een door en door positieve realisatie van de wetenschap. L. Krüger schrijft : "Zij (met name de wiskunde en de natuurwetenschappen) bewegen zich voor wat de inhouden van hun uitspraken en de daarbij behorende methoden betreft steeds verder weg van de voorwetenschappelijke leefwereld". (62) Afgezien van de vraag of de zin van een "terugkeer naar de leefwereld", zoals die bij Husserl of Merleau-Ponty opgevat is, hier juist werd weergegeven, moet toch nog gevraagd worden wat een "sciëntistische leefwereld" voor ons te betekenen heeft, wanneer wij, zoals blijkt uit onze feitelijke situatie, niet zullen ophouden te worstelen met de ondoordringbaarheden van de wereld, van de taal, van de ervaring van de anderen en van onszelf. Wordt dit in een "sciëntistische leefwereld" dan overbodig ? - De verhouding van Merleau-Ponty tot de wetenschappen is van meet af aan dubbel : hij zoekt naar hun - vanuit hun eigen standpunt toevallig - contact met het werkelijke zijn - en hij verzet zich tegen de tendens dat "het denken zich vastbesloten reduceert tot het geheel van de veroverings- en manipulatietechnieken die het uitvindt". (63) De leefwereldproblematiek, die, zoals we gezien hebben, ook bij Merleau-Ponty centraal staat (ook al werd de term hier niet gebruikt), kan derhalve niet wetenschapstheoretisch opgelost worden. Alle positiviteit, of het nu deze van de alledaagse, of van de aristotelische of ook van de modern-wetenschappelijke ervaring is, moet steeds opnieuw filosofisch versmolten worden. "Wat de filosoof tot filosoof maakt", schrijft Merleau-Ponty in *Eloge de la philosophie*, "is de beweging die onophoudelijk van weten naar niet-weten, van niet-weten naar weten leidt en een zekere rust in deze beweging". (64) Dit wil zeggen : aan de aanschouwende ervaring wordt "dit bestanddeel aan negativiteit en dubbelzinnigheid, waarzonder zij blind zou zijn, teruggeven". (65) Gebeurt dit niet meer, dan "geraakt men in een kultuursysteem verzeild waarin er voor de mens en voor

de geschiedenis geen juist en verkeerd meer bestaat, in een slaap of nachtmerrie waaruit niets hem vermag te wekken " (66) en dit omdat de mens dan daadwerkelijk tot het *manipulandum* wordt dat hij meent te zijn. Van hieruit waren echter ook de verhoudingen te thematiseren die Merleau-Ponty een eigen plaats aanwijzen tussen Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre en Gádamer evenals in de traditie van Hegel en zijn kritische opvolgers - Marx, Kierkegaard, Nietzsche -. Ook waren zijn geschiedenis- en sociale filosofie, en vooral zijn vrijheidsgedachte te ontwikkelen. Dan zouden zich de saamhorigheden tonen, die nodig zijn om de grondgedachten van de fenomenologisch-hermeneutische filosofie door te geven in een tijd die geen tijd meer heeft om zich te bezinnen. Karl-Heinz Volkmann-Schluck schrijft in zijn *Einführung in das philosophische denken* (67) : "Het wezen van de vrijheid ligt in de vrijgave van het andere naar zichzelf toe. Ze is bezorgd voor het mogelijke misbruik, maar ze laat zich daarom in haar wezen niet in de war brengen. Om het misbruik te verhinderen geeft ze haar wezen niet op ten gunste van haar niet-wezen. Want het niet-wezen van de vrijheid, het onttrekken aan de vrije wijdte waarin een ieder vrij zichzelf kan zijn, is nog erger dan het ergste misbruik van de vrijheid. De vernietiging van de vrijheid van de mens vernietigt de waardigheid van zijn wezen, dat daarin bestaat de open wijdte van het zijn te bewaren". (68) Uit dit citaat blijkt in ons kader het geringe verschil ten opzichte van Merleau-Ponty's spreken over een vrijheid "die dat wordt wat ze is, doordat ze zich bindingen oplegt en waarvan de geringste waarneming, de geringste beroering van het hart, de geringste handeling onweerlegbare getuigenissen zijn". (69)

Noten

- * Uit het Duits vertaald door Lode Frederix.
- (1) *Signes*, Paris, 1960, p. 202.
 - (2) Merleau-Ponty's Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie, in : *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh o.J. (1968), p. 169.
 - (3) *Résumés de cours*, Paris, 1968, p. 141.
 - (4) *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag, 1968, p. 256.
 - (5) Het lijkt mij daarom problematisch Merleau-Ponty een "zwakheid ... in de omgang ... met de geschiedenis van de filosofie" te verwijten, zoals F. Hogemann in zijn pas verschenen, in Keulen verdedigde dissertatie *Das Problem der 'perception' in der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys* (1973, p. 10 et passim) gedaan heeft. Merleau-Ponty heeft nooit "teksten uit de filosofie-geschiedenis", namelijk met een filosofie-historische bedoeling geïnterpreteerd. Het is m.i. nog problematischer hem vanwege zijn "ontoereikende, ja misleidende" interpretaties een gebrekkige verhouding tot de geschiedenis in 't algemeen toe te schrijven (l.c.). Wanneer Hogemann schrijft dat hij het denken van Martin Heidegger "niet als een 'standpunt' (wil) misbruiken, vanwaaruit wij Merleau-Ponty in het ongelijk kunnen stellen" (l.c., p. 26), dan is dat goed bedoeld. Het zou echter beter geweest zijn indien hij dit voornemen voldoende kritisch overdacht had, om het dan in zijn in velerlei opzicht verdienstelijke werk ook door te voeren.
 - (6) *Signes*, p. 284.
 - (7) *Signes*, p. 201.
 - (8) Sur la phénoménologie du langage, in : *Signes*, p. 106.

- (9) l.c., p. 107.
- (10) l.c., p. 107.
- (11) l.c., p. 107.
- (12) *Signes*, p. 106.
- (13) Wat het woord "sujet" betreft, moet gelet worden op de belangrijke opmerking van R. Boehm in zijn Duitse vertaling van de *Phénoménologie de la perception* (*Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, 1966) : het franstalige gebruik van dit woord houdt veel duidelijker de dubbelzinnigheid vast van "ten-grondslag-liggende" en "(aan een bepaling of vorming) onderworpen" dan het Duitse woord "Subjekt" (l.c., p. 7, voetnota). Daarom wordt het bedenkelijk het woord "sujet" bij Merleau-Ponty überhaupt door "Subjekt" te vertalen. Hier wordt dit in de mate van het mogelijke vermeden doordat bij voorbeeld "sujet parlant" door "de sprekende" of het "sprekend ik" weergegeven wordt.
- (14) *Le visible et l'invisible*, ed. Claude Lefort, Paris, 1964, p. 69 (V.I.).
- (15) *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. VIII (P.P.).
- (16) V.I., p. 69.
- (17) V.I., p. 70 et passim.
- (18) V.I., p. 69.
- (19) V.I., p. 57.
- (20) V.I., p. 131.
- (21) V.I., p. 131 e.v.
- (22) V.I., p. 132.
- (23) Cf. P.P., p. 309 e.v. en: *Résumés de cours*, p. 13.
- (24) *Résumés de cours*, p. 13.

- (25) *P.P.*, p. 310.
- (26) Misschien komt de kritische theorie enkel daarom niet aan de praktijk toe, omdat zij erop staat processen te willen "rekonstrueren", of het nu die van de geschiedenis, van de communicatie of van de arbeid zijn. Daardoor blijft ze steken in een verleden zonder voeling met het zich naar de toekomst openende heden; daardoor ook wordt haar zeer toe te juichen aanspraak op emancipatorische zelfreflexie twijfelachtig. Habermas heeft eens ten voordele van Merleau-Ponty getuigd, dat deze "zoals nauwelijks een andere onder de filosofische exegeten de 'praktische' bedoelingen van het marxisme benadert" (*Theorie und Praxis*, Neuwied/Berlin, 1963, p. 305). In hetzelfde artikel stelt hij met spijt vast dat Merleau-Ponty deze 'praktische' bedoelingen "tenslotte toch miskent heeft, omdat zijn geschiedenisfilosofie "(fundamenteel-) ontologisch" geworden is en hij daarmee het slachtoffer werd "van de aporieën van elke ontologie van de geschiedenis" (l.c., p. 304). Deze mening is kennelijk geïnspireerd door het zeer lezenswaardige, maar eenzijdige artikel van Rudolf W. Meyer, Maurice Merleau-Ponty und das Schicksal des französischen Existentialismus, in de *Philosophische Rundschau* (derde jaargang, 1955, p. 129-165) geïnspireerd. Daarvan afgezien zou het zeker leerzaam zijn een maxime van Paul Feyerabend - "toets de zekerheid van zekere theorieën met behulp van onzekere theorieën" - te volgen en de kritische theorie eens met behulp van Merleau-Ponty's hermeneutische filosofie te toetsen.
- (27) *V.I.*, p. 136.
- (28) c.f. *V.I.*, p. 93.
- (29) *V.I.*, p. 93.
- (30) c.f. *V.I.*, p. 74.
- (31) *V.I.*, p. 93.

- (32) *Frühe Schriften I*, ed. H.J. Lieber, Darmstadt, 1962, p. 488 e.v.
- (33) *Eloge de la philosophie*, Paris 1953 et 1960, p. 53.
- (34) *Eloge de la philosophie*, l.c., p. 59.
- (35) *V.I.*, p. 166.
- (36) Cf. p. 404 : "De evidentie van de andere is mogelijk omdat ik voor mijzelf niet transparant ben en mijn subjektiviteit haar lichaam achter zich aan trekt".
- (37) *V.I.*, p. 166.
- (38) *V.I.*, p. 168.
- (39) *V.I.*, p. 167.
- (40) *V.I.*, p. 168.
- (41) *Une philosophie de l'ambiguïté*, Louvain/Paris, 3.éd. 1968, p. 153.
- (42) *P.P.*, p. 212.
- (43) *P.P.*, p. 212.
- (44) *P.P.*, p. 275.
- (45) *P.P.*, p. 222 (dt. p. 224 e.v.)
- (46) l.c.
- (47) l.c.
- (48) *V.I.*, p. 139.
- (49) l.c.
- (50) *V.I.*, p. 168.
- (51) *V.I.*, p. 167.
- (52) l.c.
- (53) *Signes*, p. 53.
- (54) l.c.

- (56) l.c.
- (57) l.c.
- (58) in : *Les Temps Modernes*, numéro spécial 184-185, Paris 1961, p. 193.
- (59) l.c.
- (60) l.c.
- (61) l.c.
- (62) Lorenz Krüger, *Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften*, in *Hermeneutik und Dialektik I*, 1971, p. 9.
- (63) *L'oeil et l'esprit*, l.c., p. 193.
- (64) *Eloge*, l.c., p. 11.
- (65) l.c., p. 29.
- (66) *L'oeil*, l.c., p. 194.
- (67) *Einführung in das philosophische Denken*, Frankfurt am Main, 1965.
- (68) l.c., p. 130.
- (69) *Sens et Non-sens*, Paris, 5ième éd. 1966, p. 121.

*

*

*

Als tweede boek in de reeks "afzonderlijke uitgave van KRITIEK" is zopas verschenen :

Rudolf Boehm

(met medewerking van Lode Frederix en Paul Willemarck)

IDEOLOGIE EN ERVARING. Materialen voor een ideologiekritiek op fenomenologische grondslag.

In dit boek zijn twee kursussen samengebracht die door Rudolf Boehm tijdens het academiejaar 1982-1983 gedoceerd werden: "Het platonische paradigma" en "Grondproblemen van het empirisme".

De ideologiekritiek die bedoeld wordt, is een kritiek op de "ideeënleer" van Plato en haar nawerking via de empiristen op het hedendaagse wetenschappelijke denken. De kern ervan is de beschouwing van het wezenlijke in tegenstelling tot het "louter" feitelijke - als het enige ware. Dit wezenlijke kunnen we met onze lichamelijke zintuigen niet gewaarworden en vooronderstelt dat we ons van onze zintuigelijke lichamelijke bevrijden.

Deze ideologie die onze moderne wetenschap fundeert, bedreigt onze leefwereld, omdat ze er moet van uitgaan dat er geen levende, sensitieve wezens bestaan. Ze zou waargemaakt kunnen worden door alle leven op onze planeet uit te wissen.

Het boek, dat 240 blz. telt, is bestelbaar door storting van 250 BF op rekening 448-0600001-57 van KRITIEK, p.a. Seminarie voor moderne wijsbegeerte, Blandijnberg 2, 9000 Gent, met vermelding: "Ideologie en ervaring".

De teksten van het R.U.G.-colloquium "Tweehonderd jaar Immanuel Kant : Kritik der reinen Vernunft. Objectiviteit en eendigheid", samengesteld door Rudolf Boehm en Fernand Vandamme, zijn gepubliceerd in het *Tijdschrift voor de studie van de verlichting en van het vrije denken* (11e jaargang, 1983, 1-3). Het bevat de volgende bijdragen :

Rudolf Boehm : Objectiviteit en eendigheid. Tweehonderd jaar *Kritik der reinen Vernunft*.

Rudolf Boehm : Objektivität und Endlichkeit in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Einleitung und Problemstellung.

Henri Declève : A quoi s'oppose la *Critique de la raison pure* ?

Ullrich Melle : Erscheinung und Ding an sich. Das Problem der Transzendenz bei Kant und Husserl.

Fernand Vandamme : Kants antinomieën en hun relevantie voor Finitisme, Nominalisme, Logica en Taal.

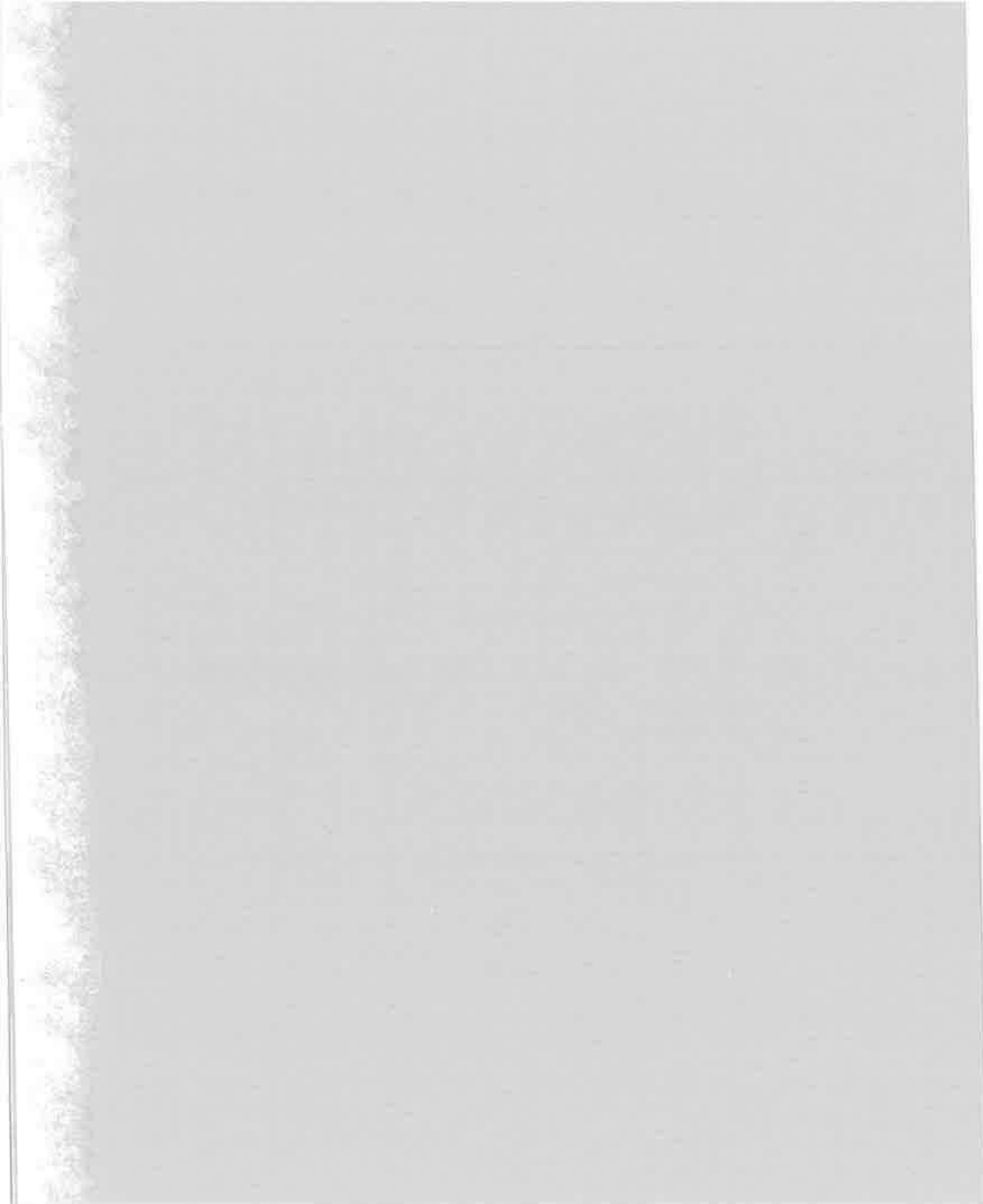
Armand Phalet : Confrontatie van objectiviteit in Kantiaanse zin met modelconceptie in de moderne fysica.

Karel Boullart : Facticiteit en geldigheid

Th. C.W. Oudemans : Begrensdheid van de kennis als antropologisch probleem. Een beschouwing bij Kants *Kritik der reinen Vernunft*.

Benoît Angelet : De categorische imperatief en de reductie van de vrijheid tot een transcendentale noodzaak.

Het boek, dat 175 blz. telt is te verkrijgen door storting van 300 BF op rekening nr. 448-0600001-57 van KRITIEK, p.a. Blandijnberg 2, 9000 Gent; met



Inhoudstafel :

| | |
|--|------|
| Rudolf Boehm : Merleau-Ponty en wij. | p. 5 |
| Willy Coolsaet : Merleau-Ponty's afwijzing van de traditionele definitie van de mens. | p.12 |
| Johan Késenne : Psychoanalyse als fenomenologische kritiek op de psychologie. | p.27 |
| Benôit Angelet : L'oeil et l'esprit : "Avoir toute la vie devant soi". | p.47 |
| Johan Moyaert : Expressie en lijfelijkheid bij Merleau-Ponty. | p.87 |
| Erich Schröder : "Alle spreken is zwijgen". | p103 |