

T 08 H 7.2 B

Gth 24272

RIJKSUNIVERSITEIT GENT
Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte

Academiejaar 1979-80

Naar een filosofie van de eindigheid.

Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken.

II

Proefschrift tot het behalen van de graad van
doctor in de wijsbegeerte
ingediend door WILLY COOLSAET
onder leiding van Prof. Dr. R. BOEHM

DIBL UNIV
GENT

1979 B 23

DEEL III

FILOSOFIE VAN DE EINDIGHEID EN

AMBIVALENTIE VAN DE GRONDVERHOUDINGEN

Wat
Welke zijn de implicaties van een niet-dialectische en niet-objectivistische denkwijze? Dat moeten we nu uitvoerig aan de orde brengen. Merleau-Ponty heeft zich in zijn vroege werk - dit van de periode van La Structure du Comportement tot La Phénoménologie de la Perception - beijverd om het perspectief van een concrete, praktische, historische en inhoudelijke filosofie duidelijk te maken. Uit het voorgaande beseffen we reeds wat zulke filosofie niet kan zijn. Ze kan niet langer de bevestiging van het ideaal van zuiver theoretisch weten zijn. Ze stelt de theorie onder de praktijk. Ze verwacht geenszins van het nastreven van theoretisch weten automatische oplossingen van de praktische moeilijkheden. Ze wil geen - impliciete of expliciete - dialectiek zijn, die de gronden in de eenheid gelijkschakelt. Ze wijst op de ambivalentie van de gronden, op hun conflictrelatie, op hun asymmetrie en hun onverzoenbaarheid. Ze ziet in dit conflict en in deze ambivalentie (of ambigüiteit, zoals Merleau-Ponty zegt) de positieve mogelijkheid om te handelen en te kennen, en dat betekent om de problemen op te lossen. Ze is eindig. Ze streeft geen oneindigheid van kennis of van handelen na. Ze weet dat de mens in een situatie kent en optreedt. Ze overvliegt niet alle conditioneringen en situaties; maar ze vat erin post. De mens is eindig - gesitueerd en geconditioneerd - maar dat is zijn kans. De mens is subjectief. Hij is een perspectief. Hij engageert zich. Hij is zelf werkzaam, oorzakelijk werkzaam, zo zeggen we. Maar dat betekent niet dat hij werkzaam is om werkzaam te

zijn. Het verwijst naar de eigen doelmatigheid van het werk dat zoekt tot een voltooiing te komen. De transcendentie van de mens is een transcendentie die naar de voleindiging van werken uitstaat. Ze overstijgt niet om te overstijgen.

Met het voorgaande kondigen we reeds het eerste hoofdstuk aan, dat het begrip existentie aan een onderzoek onderwerpt. Het is het centrale hoofdstuk - wat voor de hand ligt vermits het centrale begrip van Merleau-Ponty de existentie zelf is. Deel III brengt de filosofie van de eindigheid van Merleau-Ponty, gezien als een filosofie die de ambivalentie van de grondverhoudingen beschrijft. Het begrip existentie zullen we dan ook vanuit dit gezichtspunt bekijken. Het is een beperking die echter het principe van Merleau-Ponty's filosofie van de eindigheid uitspreekt. De filosofie van de eindigheid beseft het conflict, de ambivalentie van de beide soorten gronden, van de voldoende redenen of oorzaken tegenover de condities of noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden, en ze weet dat het conflict positief is, dat met andere woorden de beperkingen van de situatie en van de talloze condities onze kans zijn, die we niet voorbij mogen schieten als we een menselijk leven willen realiseren. In het eerste hoofdstuk maken we de relatie duidelijk tussen de existentie en haar fundamente (de lichamelijkeheid). We worden zo gebracht tot de bespreking van het probleem van de contingentie (die aan een voldoende reden of oorzaak eigen is) en van de specifieke noodzaak (midden de contingentie) die condities voor een menselijke existentie (ook voor een oorzaak zonder meer) bezitten. Het meest contingente is het feit dat de mens een eindig, sterfelijk wezen is. We gaan daarom even in op het existentieel tijdelijkheid. Tenslotte verduidelijken we de existentiële relaties nogmaals door over het menselijke engagement en de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid te spreken. Met een opmerking - een kritische bedenking - over het begrip arbeid - praxis of arbeid en engagement of existentie zijn nagenoeg synoniem voor Merleau-Ponty - sluiten we het eerste hoofdstuk af.

Een opmerking dringt zich op, wat de themakeuze betreft die in de volgende hoofdstukken aan bod komt. Het is onze bedoeling om aan te tonen dat Merleau-Ponty's filosofie de ambivalentie van de grondverhoudingen centraal stelt. We moeten ons noodgedwongen in onze themakeuze beperken. Zo bespreken we het existentieel vrijheid en het existentieel tijdelijkheid slechts in een korte paragraaf, of in het kader van de praxis en het engagement. De reden is niet dat deze begrippen niet allerbelangrijkst zijn, ook niet dat we nauwelijks zouden vermogen aan te geven dat Merleau-Ponty hier op de verstreng-

geling van condities of situaties die beperken en mogelijk maken met de menselijke oorzakelijke werkzaamheid zou wijzen. Integendeel, reeds uit onze bondige bespreking zal blijken dat Merleau-Ponty onze opvatting bevestigt. Het is veeleer zo dat er geen enkele moeilijkheid rijst, zodat we ons tot enkele citaten kunnen beperken. We maken het onszelf veel moeilijker door bij voorkeur zulke thema's naar voren te schuiven die bij Merleau-Ponty zo rechtstreeks mogelijk onder de vlag van de grondverhoudingen varen, en door thema's uit te kiezen die kritische vragen oproepen en dus om interpretatie roepen, en zelfs onze kritiek niet kunnen missen (als het zo is dat we Merleau-Ponty's originaliteit willen redden).

Het tweede hoofdstuk over het lichaam en de funderingsrelaties is een typisch grondverhoudingen-hoofdstuk. Hier moeten we begrijpen dat Merleau-Ponty streng het onderscheid bedenkt tussen een oorzaak en haar condities. Hetzelfde geldt voor het derde hoofdstuk over het perspectivisme van de waarneming dat het belang heeft erop te wijzen dat de werkelijkheid principieel mede wordt bepaald door het feit dat de dingen ons perspectivisch - vanuit hun 'aspecten' - verschijnen. Het hoofdstuk gaat in op het fenomenologisch leerstuk van de verschijning van het ding in zijn perspectieven - waarbij het een kritische bedenking niet achterwege kan laten. Het zal opvallen dat we hier - en hetzelfde doet zich in hoofdstuk 5 nogmaals voor - bij voorkeur naar Merleau-Ponty's eerste boek grijpen. De reden is niet dat we in zijn hoofdwerk een wijziging van standpunt zien, maar dat in zijn eerste werk Merleau-Ponty de door ons naar voren geschoven zaken zeer bondig, en zeer helder uiteenzet, zodat we kunnen afzien van een gelijkaardige reflectie van Merleau-Ponty in zijn hoofdwerk.

Ook het vierde hoofdstuk Existentie en Coëxistentie is op de eerste plaats bedoeld om de relaties tussen oorzaken en voorwaarden te verduidelijken. Zo handelen we niet over de taal of over het onbewuste, of over nog andere thema's, niet omdat de taal bijvoorbeeld zich niet naar de grondverhoudingen zou voegen, integendeel omdat we ons veeleer tot een loutere parafrase van Merleau-Ponty's opvattingen zouden moeten beperken. Voor Merleau-Ponty is het spreken oorzaak, en de taal is het instrument, de conditionering, die zich vanuit haar kenmerk van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde opdringt, met eigen rechten, maar zo dat ze slechts de werkzaamheid van het spreken mogelijk maakt, doorheen de beperking. Het onderbewuste achten we een minder belangrijk punt. We hebben ons daarentegen beijverd om de relaties tussen individuen, tussen het individu en de gemeenschap grondverhoudingen-logisch aan te

geven. Merleau-Ponty biedt hier veel en interessant materiaal.

In het laatste hoofdstuk tenslotte hebben we Merleau-Ponty's houding geschetst aangaande de rationaliteit, of de symbolische orde, de reflectie, de mogelijkheid, zoals Merleau-Ponty zegt, om in het virtuele te verblijven. We wijzen op het grote belang van het onderscheid dat Merleau-Ponty maakt tussen het actuele en het virtuele. Via noodzakelijk interpretatiewerk tonen we aan dat Merleau-Ponty ten slotte bedoelt het virtuele, het symbolische, aan het actuele te binden, hier zijn oorsprong en zijn betekenis te zoeken. Onze kritische reflecties horen bij onze reflecties aangaande het perspectivisme (in hoofdstuk 3). Ik meen dat ze een groot belang bezitten, wil men ten volle tot een filosofie van de eindigheid doordringen, wil men Merleau-Ponty's beperktheid overstijgen, en wil men de fenomenologie ontdoen van een tendens tot ver-ont-eindiging, tot ont-grenzing die ze met alle andere strekkingen van de 'moderniteit' gemeenschappelijk heeft. Merleau-Ponty toont fundamenteel aan dat de mens - en reeds het dier - een perspectief op de werkelijkheid is. Als existentie is hij een gezichtspunt, een beperkt maar zelf werkzaam centrum. Eigen aan de mens is de mogelijkheid om zich in de verbeelding op andere gezichtspunten te plaatsen, zijn eigen perspectief te ont-grenzen. Het belang van Merleau-Ponty's reflecties - in een zekere zin tegen zijn eigen inzicht in - bestaat erin dat hij, als hij het perspectief dat de mens is, ernstig neemt, en dat wil zeggen positief waardeert, in de virtualiteit, in het symbolisch gedrag, niet een doel kan zien, maar dat hij er slechts de specifieke eigenschap van de mens in kan zien om zijn eigen perspectief pas echt tot een goed einde te brengen, te verwerkelijken, om het lichamelijke, gesitueerde, natuurlijke en sociale wezen dat hij is, echt te voltooien. Wat het dier niet of nauwelijks vermag te doen, precies omdat het slechts over een enkel perspectief beschikt, en de andere gezichtspunten niet bezit die het zou kunnen inroepen om zijn ene actuele perspectief waar te maken. We zullen zien hoe Merleau-Ponty toch vast blijft zitten aan het intellectualisme, dat in het symbolische, of het rationele (enzomeer) een hogere, echtere bestaanswijze van de mens ziet. Ook in ons laatste hoofdstuk is onze aanpak zeer partieel. We zwijgen over waarheid en evidentie, over het statuut van de filosofische rede, enzovoort. We menen dat laatste te mogen doen omdat we in het volgende deel IV een en ander onrechtstreeks aansnijden.

Ondanks kritische geluiden valt op dat Deel III hoofdzakelijk verwoording is van Merleau-Ponty's filosofie van de eindigheid. En inderdaad is dat ook

evident als Merleau-Ponty een bijdrage is in het inzicht in de relaties tussen een oorzaak en haar beperkende maar tegelijk mogelijk makende condities. Als we dit onderzoek achter de rug hebben, hebben we het hoogtepunt bereikt. We hebben de originaliteit van Merleau-Ponty achterhaald. Wat dan kan volgen, kan alleen weer overwegend kritisch zijn. Merleau-Ponty ziet namelijk niet tenvolle de implicaties van zijn eigen oorspronkelijkheid. Dat hebben we reeds herhaaldelijk moeten opmerken. Alles culmineert echter in zijn onvermogen om los te komen van de klassieke houding die meent dat waarheid en rationaliteit toch alleen kunnen bestaan als overeenstemming van het denken met de werkelijkheid, als uitdrukking geven van de werkelijkheid, als laten zijn van de wereld. In het gezelschap van velen gaat ook Merleau-Ponty hier allesbehalve vrij uit. Dat is deel IV.

HOOFDSTUK 1

DE MENSELIJKE EXISTENTIE ALS HET AMBIVALENTE MILIEU VAN DE GRONDEN

In dit voor het boek centrale hoofdstuk bespreken we Merleau-Ponty's opvatting van de menselijke existentie. Het zal ons bij de verstrengeling van existentie en lichamelijke bestaan brengen, bij het probleem van de relatie tussen contingentie en noodzakelijkheid, bij de tijdelijkheid, ten slotte bij de praxis, de vrijheid en het engagement (en bij het arbeidsbegrip van Merleau-Ponty). De existentie kan inderdaad niet besproken worden los van het lichaam (en beide moeten hun statuut krijgen). De existentie heeft haar lichamelijke en algemeen-culturele en individuele situatie. Ze engageert zich onophoudelijk en spontaan in haar situatie. De existentie zelf kenmerkt zich door facticiteit en contingentie. Ze is een feitelijk gebeuren te midden van het feitelijke gebeuren. Het verband tussen toeval en noodzaak is belangrijk. Alle begrippen zullen onophoudelijk naar de grondverhoudingen, naar de conflictuele, asymmetrische en ambivalente relaties tussen een oorzaak en haar voorwaarden, verwijzen.

Om te zeggen wat Merleau-Ponty onder de existentie verstaat, maken we gebruik van enkele summiere 'verklaringen' van Merleau-Ponty. We vertrekken van twee bondige uiteenzettingen in Sens et Non-Sens (blz. 237 en blz. 125). Vervolgens maken we gebruik van de mooie tekst L'homme et l'adversité uit Signes die in de periode van de Phénoménologie de la Perception hoort (de tekst dateert uit 1951), waarin Merleau-Ponty de dominerende thema's van zijn denken aangeeft. We maken ook gebruik van enkele teksten uit Merleau-Ponty's hoofdwerk die goed bij de voorgaande aansluiten. Aan de hand van teksten uit Humanisme et Terreur bespreken we wat praxis en engagement (en vrijheid) zijn.

Voor de paragraaf over de tijdelijkheid verwijzen we naar de Phénoménologie de la Perception, en ook eventjes naar La Structure du Comportement. Ook aan de hand van dit laatste boek verduidelijken we wat voor Merleau-Ponty arbeid is. Zo is duidelijk dat we uitsluitend de Merleau-Ponty van de beide hoofdwerken ter hand nemen. Het is begrijpelijk, vermits Merleau-Ponty in de beide boeken het duidelijkst op de bodem van een filosofie van de eendigheid staat.

§ 39. Existentie en lichamelijkeheid.

In Marxisme et Philosophie (1946) uit Sens et Non-Sens interpreteert Merleau-Ponty het denken van Marx als een concrete denkwijze - die Marx kritiek noemt om ze te onderscheiden van de speculatieve filosofie. Merleau-Ponty zegt van dit concrete denken dat 'anderen' - in feite Merleau-Ponty zelf - het existentiële filosofie noemen. Van deze existentiële filosofie zegt Merleau-Ponty het volgende. De existentiële filosofie neemt als thema de existentie - niet alleen de kennis of het bewustzijn opgevat als een activiteit die in volle autonomie immanente en transparante objecten poneert (SNS 237). De existentie is "een aan zichzelf gegeven activiteit in een natuurlijke en historische situatie, en evenzeer niet in staat er abstractie van te maken, als er zich toe te herleiden (SNS 237)."⁽¹⁾ "De kennis wordt teruggeplaatst in de totaliteit van de menselijke praxis, en als erdoor verzwaard (SNS 237)."⁽²⁾ Het subject is niet slechts het epistemologische subject, maar het menselijke subject, dat door een aanhoudende dialectiek (niet in de hegeliaanse zin), "denkt volgens zijn situatie, zijn categorieën vormt in contact met zijn ervaring en deze situatie en deze ervaring wijzigt door de zin die het erin vindt. In het bijzonder is dit subject niet alleen, is het geen bewustzijn in het algemeen meer of het zuivere voor zich zijn, - het is midden van andere eveneens gesitueerde bewustzijns, het is voor de andere en ondergaat hierdoor een objectivatie, wordt een soortsubject (SNS 237)."⁽³⁾ Voor de eer-

(1) ..." une activité donnée à elle-même dans une situation naturelle et historique, et aussi incapable de s'en abstraire que de s'y réduire (SNS 237)."

(2) "La connaissance se trouve replacée dans la totalité de la praxis humaine et comme lestée par elle (SNS 237)."

(3) ... "pense selon sa situation, forme ses catégories au contact de son expérience et modifie cette situation et cette expérience par le sens qu'il leur trouve. En particulier ce sujet n'est plus seul, n'est plus la conscience en général ou le pur être pour soi, - il est au milieu d'autres consciences également situées, il est pour autrui et par là subit une objectivation, devient sujet générique (SNS 237)."

ste keer in de geschiedenis is van een echte intersubjectiviteit sprake. "De mens verschijnt niet meer als een produkt van het milieu of als een absolute wetgever, maar als een produit-producteur, als de plaats waar de noodzakelijkheid in concrete vrijheid kan omslaan (SNS 237)."⁽¹⁾ In de definitie of korte verklaring vinden we de meeste 'ingrediënten' van wat ons verder nog zal bezig houden. De existentie is praxis - in een situatie, waaraan ze - terwille van deze situatie, die de natuur en de anderen insluit - laboreert. De existentie moet zich hier niet van losmaken - wat zinloos zou zijn - maar kan ook niet met de situatie samenvallen - wat het einde van de menselijke existentie zou betekenen. In deze laatste overweging merken we reeds de conflictrelatie tussen existentie en situatie, de ambivalentie van de gronden.

In een andere passage uit Sens et Non-Sens (La querelle de l'existentialisme) haalt Merleau-Ponty verder uit, en treedt de relatie der gronden op de voorgrond. We weten dat Merleau-Ponty het objectivisme in zijn zich vertakkende stammen afwijst, enerzijds het materialisme (waartoe hij het marxisme niet rekent), het empirisme, het scientisme, het positivisme en neo-positivisme, anderzijds het rationalisme, de reflexieve analyse, het idealisme. Er bestaan twee klassieke opvattingen over de relaties tussen de mens en zijn natuurlijke en sociale omgeving, schrijft Merleau-Ponty (SNS 124). De ene behandelt de mens als het resultaat van fysische, fysiologische en sociologische invloeden die hem van buitenuit zouden bepalen en van de mens een ding onder de dingen maken (SNS 124). De andere beschouwt de mens als een acosmische vrijheid voor zover hij een geest is (SNS 124). De ene ziet de mens als een deel van de wereld - als een objectief gegeven onder objectieve gegevens. De andere als een bewustzijn dat de wereld constitueert. In feite weten we dat deze 'acosmische vrijheid' slechts een illusie is. De geest is niets anders - ook als Merleau-Ponty zelf die (bijvoorbeeld) als aandacht en als oordeel beschrijft - dan een onbepaald vermogen, een nietig zuiver subject dat de objectieve werkelijkheid vóór zich heeft, en er zich mee identificeert. Beide opvattingen veronderstellen zulk zuiver subject en een zuiver theoretische realiteit.

"Geen enkele van beide gezichtspunten is bevredigend", zegt Merleau-Ponty. Tegen de ene opvatting kan men opmerken met Descartes, zegt Merleau-Ponty, dat de mens wanneer hij een ding is, geen enkel ding kan kennen - vermits hij

(1) "L'homme n'apparaît plus comme un produit du milieu ou comme un législateur absolu, mais comme un produit-producteur, comme le lieu où la nécessité peut virer en liberté concrète (SNS 237)."

zich de dingen niet kan voorstellen. Men moet aan de mens het intentionele zijn toekennen, dat erin bestaat alle dingen te viseren en in geen enkel te blijven (SNS 124), de dingen op afstand te houden, zodat men ze 'in vrijheid' kan waarnemen. Men moet hieruit niet het besluit trekken dat de mens een absolute geest is, want, zo zegt Merleau-Ponty (SNS 125), dan maakt men zijn lichamelijke en sociale aanhechtingspunten - zijn gesitueerdzijn - onbegrijpelijk. De existentie is het begrip dat de moeilijkheden eigen aan beide genoemde opvattingen overbrugt. "De existentie in de moderne zin is de beweging waardoor de mens aan de wereld is, zich in een fysische en sociale situatie engageert die zijn gezichtspunt op de wereld wordt (SNS 125)."⁽¹⁾ De beweging van het engagement heeft de situatie vóór zich. Ze wordt het gezichtspunt van waaruit de werkelijkheid wordt geïnterpreteerd. De verhouding tussen engagement en situatie drukt de verhouding tussen een oorzaak en haar condities uit - zoals uit het vervolg van het citaat blijkt : "Elk engagement is ambigu, vermits het tegelijk de bevestiging en de beperking van een vrijheid is : ik engageer me om deze dienst te bewijzen, dat wil tegelijk zeggen dat ik hem zou kunnen niet bewijzen en dat ik beslis deze mogelijkheid uit te sluiten (SNS 125)."⁽²⁾ Deze tekst die tegelijk de betekenis van de ambiguïteit duidelijk maakt - hij heeft, zoals we gezien hebben, alles te maken met het grondbegrip van de existentie zelf, en met het conflict tussen de existentie (het engagement) en haar situatie - herinnert ons aan deze andere - reeds besproken - passage waarbij Merleau-Ponty de beslissing tegenover het motief plaatst (in het voorbeeld van de reis). De situatie motiveert het engagement, zoals het overlijden de reis motiveert. De situatie - de motiverende realiteit - beperkt mijn vrijheid of mijn engagement of mijn beslissing. Ze bevestigt ze echter tegelijk. Ze maakt ze mogelijk, kunnen we zeggen. Bevestiging en beperking gaan samen - in het zelfde opzicht zijn ze wat ze zijn. Het is niet zo dat de opheffing van de beperking - het verdwijnen van het motief bijvoorbeeld of het situatieloos worden - mijn engagement zou verruimen of bevorderen. Integendeel. Mijn engagement is slechts denkbaar in en met de genoemde condities (motieven). Merleau-Ponty verwoordt een idee die niet tot een of ander gebied van de existentie of van de werkelijkheid beperkt blijft. Het gaat zoals uit het vervolg van de passage blijkt

(1) "L'existence au sens moderne, c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde (SNS 125)."

(2) "Tout engagement est ambigu, puisqu'il est à la fois l'affirmation et la restriction d'une liberté : je m'engage à rendre ce service, cela veut dire à la fois que je pourrais ne pas le rendre et que je décide d'exclure cette possibilité (SNS 125)."

wel degelijk om de existentie zelf in haar relaties met de gehele werkelijkheid (de fysische en de sociale). "Zo is mijn engagement in de natuur en in de geschiedenis tegelijk een beperking van mijn zicht op de wereld en de enige manier om er toegang toe te hebben, om iets te doen (SNS 125)".⁽¹⁾ Engagement is een grondwoord. Het moet strikt worden opgevat - voor het vrijzijn, het betekenisgeven of betekenis-op-zich-nemen, voor het beslissen en begrijpen. Het slaat op de verhouding tot de natuur, die dus eveneens als een motief, en dus als een geheel van mogelijke of werkelijke condities (of als het tegendeel hiervan) moet worden opgevat. In de passage drukt Merleau-Ponty zijn fundamentele houding uit. Ze is een niet-objectieve houding. De existentie vestigt zich in de natuurlijke en historische situatie. Ze weet dat ons toebehoren niet datgene is wat ons kennen en handelen belemmert, maar dat het ze mogelijk maakt. Het gaat echter om een eindig en praktisch kennen en handelen.

Merleau-Ponty noemt de relatie tussen 'subject' en 'object', of tussen engagement en situatie een zijnsbetrekking. Hiermee wijst hij af dat ze een kennisbetrekking zou zijn. Maar het is duidelijk dat Merleau-Ponty hiermee slechts objectieve kennis, en het perspectief van het objectieve weten, afwijst. Het gaat om "een zijnsbetrekking volgens dewelke paradoxaal het subject zijn lichaam, zijn wereld en zijn situatie is, en in zekere zin zichzelf uitwisselt (s'échange)(SNS 125)".⁽²⁾ Engagement en situatie wisselen en verstrengelen. Inderdaad het engagement steunt op de situatie, en realiseert zich in zijn situatie, zijn lichaam, en zijn wereld. Het gaat echter niet om een louter zijn, een loutere identiteit. Het gaat om de identiteit van een conflict van engagement (oorzaak) en situatie (conditie) - in de genoemde zin. Het subject construeert zijn object - zijn lichaam, zijn situatie, zijn wereld - niet, zoals het objectivisme meent, volgens hetwelke het subject buiten elke situatie (ook die van het eigen lichaam) staat of geacht wordt er niet op te steunen. Het subject treft in een zekere zin zichzelf - zijn lichaam, zijn wereld, zijn situatie - aan en engageert zich hierin, hoewel dit engagement talrijke vormen kan aannemen. Het engagement is praxis

(1)"De même mon engagement dans la nature et dans l'histoire est à la fois une limitation de mes vues sur le monde et ma seule manière d'y accéder, de connaître et de faire quelque chose (SNS 125)."

(2) ..."un rapport d'être selon lequel paradoxalement le sujet est son corps, son monde et sa situation, et, en quelque sorte, s'échange (SNS 125)."

in 'dialectiek' (een conflictuele) met haar situatie - volgens de situatie, in contact ermee, waarin de existentie haar zin - haar thema's - vindt. De existentie is in de natuur en in de geschiedenis geïncarneerd. De mens is geen produkt van het milieu, ook geen absolute schepper. Hij is produkt en producent. In dit produit-producteur-zijn drukt Merleau-Ponty nogmaals dezelfde relatie uit. De zin is reeds begonnen - absoluut door het natuurgebeuren dat de mens is, relatief doordat de mens reeds in een mensengeschiedenis is ingevoegd. De mens neemt de zin produktief op, assumeert, herneemt hem, laboreert eraan. De existentie is de eenheid van dit engagement en dit milieu waarin ze zich reeds aangetroffen weet. We zullen op dit toeval en op deze noodzaak, op deze facticiteit en deze contingentie moeten ingaan. We zullen deze conflictuele eenheid, deze spanning, deze verstrengeling van zin en on-zin, van de mens en de tegenspoed (l'homme en l'adversité) moeten uitdiepen. Dat zullen we doen aan de hand van het nu te bespreken artikel uit Signes dat reeds op de tegenstelling wijst die in de existentie besloten ligt en die erin bestaat dat de mens als engagement op feitelijkheden moet steunen die van hun kant niet op de existentie steunen - deze 'tegenspoed'.

In L'homme et l'adversité (Signes 1951) bespreekt Merleau-Ponty de mens als een oorspronkelijke orde (S 286). We zullen begrijpen dat Merleau-Ponty ze beschrijft als een oorspronkelijke Gestalt - als een betekenisvol geheel dat boven de betekenis van de afzonderlijke delen uitstijgt. We zullen ook begrijpen dat de relatie tussen het geheel (de organisatie, de structurering) en de delen een relatie van een oorzaak tot haar constituerende condities is. Deze eenheid is het oorspronkelijke. Merleau-Ponty verduidelijkt vooreerst de verhouding tussen de mens als dit geheel (de mens zonder meer) en zijn condities. Merleau-Ponty schrijft dat "deze orde niet zou kunnen duren of zelfs werkelijk zijn tenzij onder zeer preciese en zeer concrete condities die kunnen ontbreken, en dat geen enkele natuurlijke schikking van de dingen en van de wereld ze predestineren om een menselijk leven mogelijk te maken (S 286)."⁽¹⁾ Merleau-Ponty verduidelijkt zijn bewering door zich af te zetten tegen materialistische en spiritualistische opvattingen. Maar vooreerst moeten we even halt houden om de draagwijdte van de passage

(1) "et que cet ordre ne saurait durer ni même être vraiment que sous certaines conditions très précises et très concrètes qui peuvent manquer, aucun arrangement naturel des choses et du monde ne les prédestinant à rendre possible une vie humaine (S 286)."

te begrijpen.

Merleau-Ponty wijst op het belang van de conditioneringen. De mens bestaat niet zonder heel veel condities, zegt hij. Als de mens bestaat, dan bestaan heel zeker ook de condities, vermits ze noodzakelijk zijn voor de existentie. Evenwel, de mens moet niet bestaan. Hij is een contingent gegeven. Vanuit de condities is het menselijk bestaan niet gewaarborgd. De condities zijn noodzakelijk voor de mens, maar de mens is niet noodzakelijk voor de condities. Contingentie betekent niet-noodzakelijkheid - ten opzichte waarvan? Blijkbaar ten overstaan van de condities. De mens is een oorzaak, en zoals elke oorzaak, is hij niet noodzakelijk voor de condities van die oorzaak. Merleau-Ponty wijst erop dat een oorzaak geen conditie is. Een oorzaak is toevallig, niet-noodzakelijk (ten overstaan van wat ze nochtans voor haar eigen bestaan nodig heeft). Als de mens zulke oorzaak is, betekent dat niet dat hij niet zelf veroorzaakt is. Zijn eigen oorzaak echter is al even contingent. Het moet ook zo zijn dat de eigen oorzaak (van de mens) reeds lang opgehouden heeft als oorzaak werkzaam te zijn. De mens heeft zijn zelfstandigheid (als oorzaak) bekomen, hij is veroorzaakt als de oorzaak met haar condities, en nu staat hij op eigen benen, en hij treft in de condities niet de blijvende waarborg aan dat hij als menselijk wezen bestaat. Bepaalde natuurlijke condities moeten bestaan, waaronder zulke die louter gegeven moeten zijn, waar de mens niets aan kan doen. Bepaalde andere condities moeten eerst door de mens zelf gewaarborgd worden doordat de mens actief ingrijpt, zorg draagt, enzovoort. De mens staat op eigen benen, en nu moet hij voor zijn eigen 'organisatie' zorgen. Er is in de natuur slechts een fundament. De natuur is niet de oorzaak van de mens, voor zover de oorzaak reeds lang achter ons ligt. Hetzelfde geldt voor alle andere oorzaken. Ze bezitten een zekere autonomie, die voortvloeit uit het feit dat ze niet langer door hun eigen oorzaken ondersteund worden. In de werkelijkheid steekt discontinuïteit en men kan de eigen werkzaamheid van een oorzaak moeilijk ontkennen. Deze mens echter is gelijktijdig met zijn condities. Zijn oorsprong is een reeks gebeurtenissen die in het verleden ligt. Het is een belangrijk onderscheid - waarop we in onze besluiten extra ingaan. Als Merleau-Ponty in het kader van zijn bespreking van het motief (aan de hand van het voorbeeld van de reis) het bewustzijn of de ervaring zonder oorzaak noemt, dan bedoelt hij hiermee te wijzen op de eigen werkzaamheid van de ervaring of van de existentie, die inderdaad niet in haar condities gewaarborgd is, maar de organisatie van de condities is. Een autonoom verschijnsel - een oorzaak van haar eigen condities - kan ontspringen doordat de eigen oorzaak vervalt, of doordat er een samenspel ontstaat tussen 'elementen', met als resultaat een structuur, een

organisatie die boven haar delen uitgaat. Zo is de oorzaak van de bewegende boom eventueel de wind die in samenspel met de boom werkzaam is. De beweging van de boom - naast andere effecten - volgt noodzakelijk uit het samenspel, hoewel de beweging van de boom niet te voorspellen was uit de wind op zich beschouwd noch uit de boom op zich beschouwd. Het samenspel is contingent omdat talloze andere oorzakelijke samenspelen mogelijk zijn. Zo kan ik de boom schudden, of ik kan met een touw gaan rukken, of ik kan niet de lucht maar een ander medium gebruiken, enzovoort. Er ontspringen gehelen, organisaties, structuren, uit oorzaken die vervallen of die integendeel samenklonteren tot een nieuwe structuur. Het resultaat is niet zonder meer te voorzien uit de elementen van het samenspel, hoewel het er noodzakelijk uit volgt. Het resultaat kan een specifieke organisatie zijn, die naar de oorzaak slechts terugverwijst als naar de condities die 'in' de oorzaak aanwezig waren, terwijl andere condities van de oorzaak eventueel niet op het resultaat overgaan. Maar het resultaat is dan een organisatie van de condities die boven de condities uitgaat, die meer is dan haar delen. Zo is het leven heel zeker veroorzaakt, maar op zulke wijze dat een organisatie is ontsprongen die slechts naar de materies die aan het leven voorafgaan verwijst, als naar condities, maar die een nieuwe structuur is, die niet in de oorzaak als dusdanig voorhanden was. Misschien is het belang van zulke (toevallige) samenspelen zeer groot, en slaat het evenzeer op de 'ontmoetingen' van de dingen en de mensen met elkaar. Een overlijden motiveert me, het komt op me af in de vorm van een bericht, en gaat met mijn gehele wezen een samenspel aan, dat boven datgene uitgaat wat ik was vooraleer het bericht me bereikte. Ik ben wel de organiserende pool, maar ook het bericht organiseert, en het geheel is mijn beslissing en mijn activiteit. Men zou kunnen zeggen dat het overlijdensbericht mijn beslissing veroorzaakt, maar dan slechts zoals de ouders het kind veroorzaken, dat echter onmiddellijk een zelfstandig leven gaat leiden (de oorzaak achter zich laat). Het bericht wordt echter onmiddellijk een element van een structuur, een mezelf motiverende factor binnen een nieuw zich vormend geheel, mijn existentie, die voor een beslissing wordt gesteld. De prikkels bestormen me, maar ze worden onmiddellijk verwerkt en treden als condities mijn bestaan binnen. Een oorzaak - een menselijke, een dierlijke - is een structuur die uit wisselende elementen is 'opgebouwd'. De mens is de organisatie - die als een geheel een eigen organisatie of activiteit is - van 'objectieve' en 'subjectieve', van fysiologische en psychische, van externe en interne 'gegevens', in verschillende 'legeringen', in een gradatie van centrering en van medebepaling (in het bijzonder van het subjectieve

element). Het geheel - dat subjectief is doordat de subjectieve ervaring in meer of mindere mate de totale structuur medebepaalt - is de oorzaak, de mens of het dier, of misschien juister, de menselijke of de dierlijke wereld. De dierlijke wereld wordt beheerst door een norm, een vast a priori, dat - doorheen wisselingen van organisatie van het geheel, nu eten, dan slapen, dan een prooi zoeken, enzovoort - zichzelf blijft. Het menselijke a priori is niet vast, het vormt zich doorheen de subjectiviteit van de mens, het wijzigt de organisatie van de menselijke wereld, zonder dat een vast plan te grondslag ligt. Het gaat van figuur naar horizont, naar een andere figuur met horizont, waarbij telkens echter het geheel de menselijke subjectieve wereld is. De menselijke oorzaak is de menselijke ervaringswereld, waartoe de menselijke vermogens en mogelijkheden zelf horen. In het centrum van de subjectiviteit staat een vermogen tot zin-geving, tot interpretatie, dat à la limite totaal is (in de zin van een totale afwijzing of ontkenning, of van het feit dat men ook in de boeien nog steeds in meerdere richtingen kan stelling nemen).

Een oorzaak is geen afzonderlijk element, een ding naast de conditie-dingen. Ze is de organisatie, de figuur, die de medewerking van alle andere elementen verkrijgt, in wisselende maten van medewerking, ze is de figuur die het geheel zijn betekenis geeft. Als ik eet, is mijn gehele bestaan (relatief) op het innemen van voedsel geconcentreerd, en hierin gecentreerd, zodat alle gebaren en misschien woorden, en de organisatie (voor mij) van mijn woning hieraan medewerken. Maar eten is één enkele organisatie van de menselijke wereld. De mens moet trouwens zijn 'figuren' noodgedwongen een zekere rangschikking geven, zodat de ene als het middel voor de andere verschijnt, en zodat hun belang onderling wordt vastgelegd. Er worden een of meerdere thema's bepaald, subjectieve principes, die de gehele wereld reguleren. Als men wil, kan men de telkens tot stand gekomen totale organisatie van de subjectieve werkelijkheid de oorzaak noemen, ze is de dominerende figuur op de fond van alle andere thema's. Vermits deze subjectieve wereld vasthangt aan het initiatief van de mens, en zonder dit initiatief, zonder deze interpretatie geen menselijke wereld tot stand komt, is het menselijke bestaan dubbel ongewaarborgd, vooreerst omdat de mens zoals elke oorzaak niet vanuit de condities oorzaak is, en vervolgens omdat hij niet over een vast a priori beschikt, maar zelf zijn normen moet uitwerken. Merleau-Ponty wijst op de transcendentiebeweging of het échappement dat de mens is, de mogelijkheid om zijn situatie te overstijgen, in de zin van interpretatie, zingeving, wijziging en bepaling

van een thematiek en van de middelen hiervoor. Misschien zijn de woorden minder goed gekozen, omdat ze exclusief het overstijgen of ontsnappen beklemtonen, van de situatie weg, terwijl ze in feite de exclusief menselijke middelen zijn om de menselijke wereld te realiseren (niet om haar te verlaten). Merleau-Ponty spreekt van een irrationeel element. In feite wijst hij slechts de objectivistische rationaliteit af (wat niet meebrengt dat de existentie irrationeel zou zijn). Merleau-Ponty zet dit alles op zijn manier uiteen als hij zich tegen het materialisme en tegen het spiritualisme verzet.

Merleau-Ponty verzet zich tegen het materialisme. Dit ziet het menselijk wezen als geconditioneerd door biologische en materiële condities (S 286). Merleau-Ponty zegt het hier niet, maar de condities worden hier als lineaire condities, in feite objectieve condities (oorzaken) opgevat. Dat volgt uit de volgende zin. Het materialisme maakt van de mensheid een episode van de evolutie, een geval van aanpassing, zegt Merleau-Ponty (S 286). Merleau-Ponty zegt ook niet - tenzij impliciet - dat deze evolutie en deze aanpassing niets anders betekenen dan dat de mens een produkt van de natuur is, wat inhoudt dat - strikt genomen - de mens door de natuur (zijn condities) wordt veroorzaakt. Wel is het zo dat de evolutieleer niet de konsekwentie van Engels durft op zich nemen, en dan ook de mens noodzakelijk (voor de natuur als geheel) noemt. Toch ontbindt het materialisme, zegt Merleau-Ponty (S 286), het leven in zijn fysische en scheikundige bestanddelen. Voor het materialisme is het eigenlijk menselijk perspectief op de wereld een surplusverschijnsel (S 286). Dat is evident als in het materialisme de mens in feite niet voorkomt (en konsekwent in feite ook zelfs het levende niet). En als het materialisme oog krijgt voor de contingentie, zo zegt Merleau-Ponty (S 286), lost het als volgt de moeilijkheden op : de waarden, de instellingen, de kunst, de taal zijn allemaal systemen van tekens die per slot van rekening naar elementaire behoeften en verlangens (van fysiologische of natuurlijke aard) verwijzen, en die geen positieve betekenis in de constitutie van het menszijn bezitten. De mens is een objectief gegeven dat zich aan de wetten van de evolutie aanpast. Slechts een niet-objectieve filosofie ziet in dat het hier echt om een zich aanpassen gaat, namelijk een gewild zich onderwerpen aan de zelf opgestelde en in stand gehouden wetten van het objectieve weten.

Merleau-Ponty wijst - het is vanzelfsprekend - tegelijk het spiritualisme af. Het ziet in de mens bewegende krachten die hun oorsprong vinden in een bovennatuurlijke bron (S 286-287). Ofwel ziet het het zo dat de menselijke natuur zelf een onvoorwaardelijke doeltreffendheid waarborgt (S 287). De

menselijke natuur heeft als eigenschappen de waarheid en de rechtvaardigheid. Deze eigenschappen zijn natuurlijk zoals bij sommige dieren vleugels en tanden natuurlijk zijn (S 287). Dat is een absolutisme, zegt Merleau-Ponty, dat een tweespalt met de realiteit veroorzaakt. Want er is enerzijds de realiteit en anderzijds zijn er de waarden, enerzijds is er de geest, anderzijds is er het lichamelijke en externe. Merleau-Ponty wil deze kloof dichten. Het menselijke bewustzijn en de infrastructuren die het dragen, zijn onscheidbaar. De mens moet een humanisme ontwerpen in de werkelijkheid, niet los ervan. Merleau-Ponty pleit voor zijn opvatting van de mens als een Gestalt, als een concreet geheel - een oorzaak met en in condities van allerlei aard. Dat legt Merleau-Ponty nader uit in de volgende paragraaf van het artikel L'homme et l'adversité dat we nog steeds volgen.

Merleau-Ponty interpreteert Freud (en ziet in Freud zijn eigen denken geprefigureerd). Het gaat over het statuut van het lichaam en de geest. We weten dat beide tot elkaar zullen staan als delen tot een geheel, dat de geest - die geen spirituele werkelijkheid is, geen gescheiden 'ding' - de oorzaak van de lichamelijke condities is. De geest is voor Merleau-Ponty veeleer de structuur zelf, de Gestalt, de betekenis van de delen (zoals Merleau-Ponty vaak zegt in La Structure du Comportement, waarmee hij niet bedoelt dat de betekenis niet werkelijk is, hoewel hij dit laat verstaan doordat hij de delen of elementen - produkten van de reële analyse - werkelijk noemt). Er is geen dualisme van 'dingen' of van objectieve gegevens. Er is wel een dualisme van gronden, er zijn immers twee gronden die - wel niet op vaste wijze, en zeker niet in steeds gelijke richtingen - met elkaar in conflict liggen, maar steeds zo dat de oorzaak haar condities nodig heeft, terwijl het omgekeerde niet geldt. Merleau-Ponty zegt : "Onze tijd heeft de scheidingslijn weggeveegd tussen het 'lichaam' en de 'geest' en ziet het menselijk leven door en door als spiritueel en lichamenlijk, altijd op het lichaam gesteund, altijd, tot in zijn meest vleeselijke wijzen, geïnteresseerd in de betrekkingen met personen (S 287)."⁽¹⁾ We merken reeds op dat Merleau-Ponty vaak de concrete Gestalt zelf (de geest) 'het menselijk leven' noemt. Hij zou ook kunnen zeggen 'het persoonlijke leven', hij zegt soms 'het bezielde lichaam'.

(1) "Notre siècle a effacé la ligne de partage du 'corps' et de l' 'esprit' et voit la vie humaine comme spirituelle et corporelle de part en part, toujours appuyée au corps, toujours intéressée, jusque dans ses modes les plus charnels, aux rapports des personnes (S 287)."

Hoe zijn de betrekkingen? Merleau-Ponty zegt dat het materialisme over het lichaam sprak (of spreekt) als over een bundel mechanismen. Merleau-Ponty zelf wil het over een bezield lichaam hebben. Freud bewerkt de overgang naar het beleefde of bezielde lichaam (le corps vécu). Zijn denken stelt zichzelf voor als een uitleg van de mens door het instinct, in het bijzonder het sexuele instinct. Moet het instinct worden begrepen als een reeks fysiologische condities, dit is een constellatie van krachten die onvatbaar is voor ons bewustzijn of die zelfs eens en voor altijd in de kindertijd gerealiseerd is, vóór de jaren van rationele controle, en vóór de typisch menselijke relatie met de cultuur en met de anderen (S 288)? Freud steunt inderdaad de menselijke ontwikkeling op de instinctieve ontwikkeling. Maar wat betekent hier instinct? Freud reviseert het begrip totaal. Moet het instinct niet een schikking zijn die aan het organisme inwendig is, en met een minimum aan oefening, vaste antwoorden verzekert, die aangepast zijn aan zekere situaties die kenmerkend zijn voor de soort (mens of dier)(S 288)?

Welnu, in deze zin is er volgens Freud geen instinct. Hij noemt het kind polymorf pervers (S 288). Zijn 'instinct' uit zich op een veelvormige wijze, het kan vele richtingen uit. Inderdaad het kind krijgt maar een normaal genoemde sexuele activiteit op het einde van een moeilijke, individuele geschiedenis. Zijn vermogen om lief te hebben is onzeker van zijn doel en van zijn middelen. Het komt tot stand doorheen een aantal fasen, waarin anticipaties en regressies voorkomen. Zo is de band tussen de ouders en het kind belangrijk en machtig om deze geschiedenis tegen te houden of te bespoedigen (S 288). Welnu, deze band is niet van instinctieve aard. Voor Freud zelf is hij geestelijk. Het kind houdt niet van zijn ouders omdat ze van hetzelfde bloed zijn, maar omdat het zich uit hen weet voortkomen en omdat het weet dat ze er om bekommerd zijn (S 289). Het identificeert zich hierdoor met de ouders. Het vat zichzelf op naar hun beeld. "De laatste psychologische realiteit is voor Freud het systeem van de aantrekkingen en de spanningen dat het kind met de ouderfiguren verbindt, vervolgens, doorheen deze, met al de anderen, en waarin het om beurt verschillende posities beproeft, waarvan de laatste zijn volwassen houding zal zijn (S 289)." ⁽¹⁾ Ook de liefde en de manier van liefhebben zijn nooit instinctief. Voor Merleau-Ponty is de volwassen liefde

(1) "La réalité psychologique dernière est pour Freud le système des attractions et tensions qui relie l'enfant aux figures parentales, puis, à travers elles, à tous les autres, et dans lequel il essaie tour à tour différentes positions, dont la dernière sera son attitude adulte (S 289)."

een liefde die gesteund is op een tederheid die krediet verleent, die dus niet op elk ogenblik nieuwe bewijzen van een absolute verbondenheid vraagt en die de andere neemt zoals hij is, in zijn zelfstandigheid (S 289). Deze liefde wordt veroverd op een kindertijd die op elk ogenblik alles eist, die aansprakelijk is voor wat er in elke liefde verslindend en onmogelijk kan blijven (S 289). De overgang naar het genitale is daarbij nodig, maar voor de transformatie niet voldoende. De primordiale wijze van relatie tot de andere kan dan ook overheersen tot in het genitale leven van de volwassene. Deze relatie blijft dan vastzitten in het slop van het onmiddellijk absolute, dat kan gaan van een onmenselijke veeleisendheid, een absoluut egoïsme, tot een verslindende toewijding die de menselijke existentie vernietigt. Beide wijzen kunnen alterneren (S 289). Freud wijst erop hoe de relaties met de anderen doorheen zeer vage lichamelijke functies gebeuren, functies die niet zeer goed discrimineren en articuleren : de mond die alleen kan zuigen en bijten, de sluitspieren die alleen inhouden of geven. De seksualiteit en de lichamelijke in het algemeen, die Freud als de grond en de bodem van ons bestaan beschouwt, is dus vooreerst het vermogen tot een absolute en universele inzet (investissement) (S 289). Het is alleen maar sexueel in de zin dat het onmiddellijk reageert op de zichtbare verschillen van het lichaam en op de moederlijke en de vaderlijke rollen. Maar het fysische en het instinct zijn gewikkeld in een centrale eis tot absoluut bezit. Deze eis kan niet die van een stukje materie zijn. Hij is eerder van de soort van het bewustzijn (S 289).

'Bewustzijn' en 'geest' zetten we dan liefst tussen aanhalingstekens. Want Merleau-Ponty wil precies de splitsing tussen ziel en lichaam vermijden (S 290). De psychische feiten hebben een zin, zegt Freud. In de mens, zo moeten we dat begrijpen, is geen enkele gedraging het eenvoudige resultaat van een of ander lichamenlijk mechanisme. Er is geen spiritueel centrum tegenover een periferie van automatismen (S 290). Alles in ons en alles wat uit ons voortgaat, al onze gebaren, participeren op hun manier aan de unieke activiteit van explicatie en significatie die onze definitie is (S 290). Evenzeer als Freud de superstructuren tot de instinctieve infrastructuren herleidt, spant hij zich in om aan te tonen dat er in het menselijk leven geen 'lager' of 'minder' is. Freud biedt geen verklaring door middel van het lagere. Evenzeer als hij het volwassen gedrag verklaart door een geërfde fataliteit van de kinderjaren, toont hij aan hoe in de kinderjaren een vroegtijdige volwassenheid schuilt (S 290). Hoe, bijvoorbeeld, in de gedragingen ten overstaan van de sluitspieren (proper zijn) een eerste keuze wordt gemaakt van de relaties van edelmoedigheid of van vrekkingheid. Tenminste evenzeer als hij het

psychologische door het lichaam verklaart, toont hij de psychologische betekenis van het lichaam, zijn geheime latente logica. We mogen niet meer spreken over het geslachtelijke als over een localiseerbaar apparaat, en over het lichaam als over een massa materie (S 290).

Het lichaam is geen laatste oorzaak, zegt Merleau-Ponty (S 290). Hij bedoelt een objectieve conditie (oorzaak). "Noch oorzaak, noch eenvoudig instrument of middel, zijn ze [het lichaam of het sexuele] het voertuig, het steunpunt, het vliegwiel (le volant) van ons leven. Geen enkel der begrippen die de filosofie had uitgewerkt - oorzaak, effect, middel, doel, materie, vorm, - volstaat om de relaties te denken van het lichaam met het totale leven, zijn koppeling (embrayage) op het persoonlijke leven of de koppeling van het persoonlijke leven op hem [het lichaam] (S 290)."⁽¹⁾ Het lichaam, zegt Merleau-Ponty (S 290), is zeker een deel van de wereld, maar op bizarre wijze aangeboden aan een absoluut verlangen om de andere te benaderen en hem ook in zijn lichaam te vervoegen, animé et animant, figure naturelle de l'esprit (S 290). Het lichaam is de woonplaats van dit verlangen (son habitat), zegt Merleau-Ponty (S 290). "Met de psycho-analyse gaat de geest in het lichaam over zoals omgekeerd het lichaam in de geest overgaat (S 290)."⁽²⁾

Als we de begrippen die Merleau-Ponty voor het lichaam gebruikt, op een rijtje zetten - voertuig, steunpunt, vlieg- of stuurwiel, woonplaats - zien we dat ze alle erop wijzen dat het lichaam de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het andere-dan-het-lichaam - het persoonlijke, het verlangen, de relaties met anderen - is. We mogen het lichaam echter niet als een monolithisch blok bekijken, dat in zijn geheel, in al zijn opzichten, altijd en overall conditie van de existentiële acten en bedoelingen is. Wat Merleau-Ponty lichaam noemt is precies datgene wat conditie van iets anders is, en lichaam omdat het conditie is, en als het conditie is. Het gaat niet om een volstrekt vaste en vastliggende relatie tussen oorzaak en condities. Het zien heeft zijn fysiologische en andere condities. Maar het kan best zelf conditie

(1) "Ni cause, ni simple instrument ou moyen, ils sont le véhicule, le point d'appui, le volant de notre vie. Aucune des notions que la philosophie avait élaborées, - cause, effet, moyen, fin, matière, forme, - ne suffit pour penser les relations du corps à la vie totale, son embrayage sur la vie personnelle ou l'embrayage de la vie personnelle sur lui (S 290)."

(2) "Avec la psychanalyse l'esprit passe dans le corps comme inversement le corps passe dans l'esprit (S 290)."

van bijvoorbeeld het denken worden. Het denken echter kan conditie worden van een bepaald soort zien, in die zin dat het denken erin geïncorporeerd of gesedimenteerd is, en zo de perceptie nu verder helpt bepalen. Wat lichaam is, is niets anders dan het geheel der condities die aan iets toelaten oorzakelijk werkzaam te zijn. Dat beseft Merleau-Ponty en het is de reden waarom hij op verschillende manieren lichaam en geest tegenover elkaar plaatst. Alleen moeten we bedenken dat hiermee principieel de relaties niet tot elkaar herleid worden. De verhouding is dezelfde als die tussen doelstellingen en middelen. De middelen zijn noodzakelijk voor de realisatie van de doelstellingen, en deze laatste hangen voor hun eigen betekenis van de middelen af, bijvoorbeeld reeds in die zin dat niet realiseerbare doelstellingen - als de middelen niet voorhanden zijn - zonder betekenis zijn. Het middel echter kan doel worden, en moet dit vooreerst ook, als het niet beschikbaar is, en eerst nog moet worden geproduceerd - om het eerstgenoemde doel te realiseren. Het middel wordt tijdelijk wel doel, maar in een ander opzicht dan waarin het ondertussen tegelijk middel blijft. De relaties lopen niet door elkaar in de zin dat doel en middel hetzelfde worden. In een zekere zin staan doel en doel (namelijk het middel als zelf doel) tegenover elkaar, en vermits ook de produktie van de middelen zelf inspanning en tijd vraagt, moet de mens doel en doel tegenover elkaar afwegen. Misschien wijzigt hij het oorspronkelijk doel, of ziet hij ervan af, als hij door krijgt welke inspanning naar de middelen voor de verwezenlijking van het eerstgenoemde (en dus vooropgezette) doel gaat. Het lichaam kan op dezelfde manier doel en middel zijn. Ook hier moet de verstrengeling - in de genoemde zin, die de relaties niettemin helder houdt - worden overwogen. We kunnen onze lichamelijke activiteiten steeds ook zelf als doel opvatten - en zelfs hun object, datgene waarnaar ze zich 'gewoonlijk' uitstrekken, als voorwendsel beschouwen om met de lichamelijke activiteiten bezig te zijn (en alle aandacht hierop richten). We kunnen kijken om te kijken, plezier zoeken om het plezier, enzovoort. We kunnen het omgekeerde nastreven : de realisatie van een taak. We kunnen hier de 'middelen' zo usurperen en onszelf bijvoorbeeld zo overdadig inspannen dat we bezwijken. Welke de juiste verhoudingen moeten zijn, welke de doelstellingen en de middelen zijn, welke activiteiten oorzakelijk worden en welke niet, welke de condities zijn en in welke verhoudingen - dat alles is een kritische aangelegenheid, een zaak van overleg, van 'subjectiviteit', vaak een zaak van filosofie, en zeker van gezond verstand en van ervaring. In deze zin lopen ziel en lichaam door elkaar, is alles subjectief. En dat is het wat Merleau-Ponty (mede) bedoelt als hij zijn existentiebegrip uitwerkt. In feite gaat zijn aandacht hoofdzakelijk naar een algemene typering

van de relaties waarbij het lichaam staat voor al datgene wat conditie is. In deze typering moeten we hem nog een tijdje - en dit nog steeds in L'homme et l'adversité - volgen.

De existentie is de eenheid-in-spanning van oorzaak en condities, van doelstellingen en middelen. De existentie is het geheel, de structuur, de betekenis, van al datgene wat 'samen' is. Het lichaam is geest, en de geest is lichaam. De geest is de structuur van de delen. De geest is daarom geen 'spiritualistisch' principe. Daarom zegt Merleau-Ponty (S 291) dat de idee van wat geestelijk is, ook door Freud gewijzigd wordt. Er is een osmose, zegt Merleau-Ponty (S 291), tussen het anonieme leven van het lichaam en het officiële leven van de persoon - de grote ontdekking van Freud. Het bewuste leven is geankerd in het leven van het lichaam. Freud spreekt van het onbewuste. Het begrip is niet rijp, zegt Merleau-Ponty. Het is zeker geen dynamiek van impulsen waarvan alleen het resultaat ons gegeven zou zijn (S 291). Het is ook geen proces 'in de derde persoon' (S 291). Want het is het onbewuste dat kiest, wat door ons zal worden aanvaard in het officiële leven. Het vermijdt de gedachten en de situaties waaraan we weerstand bieden. Het is dus geen niet-weten. Het is veeleer een niet-erkend, niet geformuleerd weten (S 291), dat we niet willen assumeren. Het is een bewustzijn dat eventjes langs de dingen strijkt, dat ze ontwijkt op het moment dat het ze zal poneren, dat er rekening mee houdt, zoals een blinde met hindernissen, eerder dan dat het ze erkent (S 291), dat ze ignoreert voor zover het ze kent, en ze kent voor zover het ze ignoreert, dat onze uitdrukkelijke daden en kennis onderspant.

Freud heeft de spirituele functie van het lichaam en de incarnatie van de geest van langs om beter erkend (S 291). In zijn latere werken, zegt Merleau-Ponty, spreekt hij over de sexueel-agressieve relatie. De agressieve component is fundamenteel. De agressie viseert namelijk geen dingen, maar een persoon. Er is dus een verstrengeling van het sexuele en het agressieve. De sexualiteit wordt gedoubleerd door een relatie van persoon tot persoon. Dat betekent dat het sexuele onze lichamelijke manier is om de relatie met de anderen te beleven. Sexualiteit is niet alleen een relatie met een ander lichaam, maar veeleer met een andere (S 292). De sexualiteit weeft tussen mij en de andere een geheel systeem van projecties en introjecties - een circulair net. Ik projecteer mijn gevoelens, mijn denkbeelden in de andere. Ik neem gevoelens, voorstellingen van de andere in mij op. Maar daarmee is het niet gedaan. Mijn houding tegenover de andere wijzigt zijn houding tegenover mij en omgekeerd. Er ontstaat een systeem van weerkaatsingen (reflets) en van weerkaatste weer-

kaatsingen, die maken dat ik de andere ben en dat hij mijzelf is (S 292). Het is de idee van het geïncarneerde individu, dat door de incarnatie aan zichzelf en aan de andere gegeven is, onvergelijkbaar en nochtans een gelijke van de andere, en ermee geconfronteerd (S 292).

§ 40. Contingentie en noodzakelijkheid.

De existentie is een concreet geheel, een Gestalt. Alles in de mens is of hoort tot een oorspronkelijke orde. In de mens is alles geestelijk of natuurlijk. Anders gezegd de mens is een oorzakelijke werkzaamheid op basis van allerlei externe en interne condities. De condities zijn niet objectief, ze zijn de subjectieve voorwaarden van de existentie. Daarom maken ze er als delen, waarvan de geïsoleerde betekenis opgeheven is, deel van uit. Dat de mens geestelijk is, slaat veeleer op de organiserende factor die het geheel is. Dat hij niettemin natuurlijk is slaat veeleer op de materiële delen die voor dit geestelijk bestaan - dat dus niet op zich of als een afzonderlijke gegevenheid bestaat - noodzakelijk zijn, als de steunpunten, de instrumenten, de middelen voor dit existentiële bestaan. Dat alles heeft het voorgaande ons geleerd. Het sluit aan - of beter expliciteert - gedachten uit de Phénoménologie de la Perception en uit La Structure du Comportement.

In de mens is alles specifiek. De mens is geen dier of een organisme met een geest erboven opgeplakt. Het organisme is namelijk een menselijk organisme. In de mens zijn geen gescheiden niveaus, of zelfs niveaus zonder meer. Geest en lichaam zijn een 'functionele oppositie', niet twee zijnsvermogens, geen substantiële oppositie (SNS 116). "De geest is geen specifieke differentie die zich bij het vitale of psychische zijn zou komen voegen om er een mens van te maken. De mens is geen redelijk dier. Het verschijnen van de rede en van de geest laat niet in hem een op zich gesloten sfeer van instincten intact (SC 196)."⁽¹⁾ Zien zoals een mens ziet, is een oorspronkelijk zien. Men kan niet zeggen dat de mens ziet omdat hij een geest is, noch trouwens dat hij een geest is omdat hij ziet. Zien zoals een mens ziet, en geest zijn, zijn synoniem, zegt Merleau-Ponty (PP 159). Dat geldt voor de totale zintuiglijkheid van de mens, en kortweg voor zijn gehele wezen - zijn relaties met de

(1) "L'esprit n'est pas une différence spécifique qui viendrait s'ajouter à l'être vital ou psychique pour en faire un homme. L'homme n'est pas un animal raisonnable. L'apparition de la raison et de l'esprit ne laisse pas intacte en lui une sphère des instincts fermée sur soi (SC 196)."

wereld inbegrepen. De mens is noch zuivere geest noch een stuk natuur. Ook van de natuur maakt hij op specifieke wijze deel uit. Het brengt mee dat de natuur - waarmee de mens te maken heeft, en dat is à la limite alle natuur - menselijk wordt. De oorspronkelijke benadering van de natuur is deze waarbij de natuur er voor de mens is. Wel kan de mens de natuur systematisch als op zich beschouwen, dat betekent, zoeken hem zo te benaderen alsof de mens er niet bij of tussen hoort en niet altijd reeds de natuur als een specifiek menselijk - vitaal menselijk, cultureel-, sociaal-, wetenschappelijk-bemiddeld - object kent. Het betekent niet dat de mens de natuur schept. De relatie is die tussen een oorzakelijke werkzaamheid - de mens - en haar condities, die niet door de oorzaak worden geschapen, die veeleer worden aangetroffen, (hoewel de oorzaak met de condities werkt). In deze zin is de natuur er voor de mens. Ook als de natuur als onverschillig of als vijandig verschijnt, is het vanuit het opzicht van zijn mogelijkheid om conditie voor de mens te zijn, om menselijke projecten, taken en bedoelingen te dienen. De natuur heeft het kenmerk van alle condities. Deze staan op zichzelf onverschillig tegenover 'hun' oorzaak. Ze worden gebruikt, er wordt mee gewerkt en erop gesteund, maar de condities zelf steunen niet op hun oorzaak. De condities behouden altijd deze onverschilligheid, deze vreemdheid en zelfstandigheid die in een zekere zin beteugeld moet worden. Ze dreigen steeds te ontsnappen. Maar de natuur is ook de mogelijksvoorwaarde voor de mens (en de natuur 'in' de mens is niet anders). Hij is zin en on-zin tegelijk, voor zover hij de zin en de on-zin van een conditie is.

Het is hier de plaats om even te wijzen op wat er gebeurt als de mens een objectieve natuurbenadering voorstaat. Het subjectieve wordt dan van het objectieve afgescheiden - als storend voor de benadering. Men bereikt de objectieve werkelijkheid door van het subjectieve af te zien. De natuur wordt iets vreemds, iets wat met de mens niets te maken heeft, noch omgekeerd. Al het subjectieve wordt transfert van gevoelens of meningen of projectie. De cultuur wordt een dun laagje op de natuur gekleefd. Het landschap is niet langer droevig of vrolijk, en de andere mens kan zijn gevoelens niet in zijn gedrag tot uiting brengen, vermits het - zoals alle werkelijkheid - slechts een fysische of zuiver fysiologische realiteit is. Er bestaat geen 'objectieve' geest (in de zin van een culturele of historische, subjectieve wereld die aan de dingen of instellingen vastkleeft). Er is geen cultuur of geschiedenis meer die neergeslagen is in voorwerpen, en instellingen, in materie (PP 31-32). Het geestelijk leven trekt zich terug in de geïsoleerde geest. Vanuit een niet-objectieve houding echter verschijnt de natuur als door en door cultureel,

zonder dat we van een projectie boven op een op zich ware natuur kunnen spreken. Als de objectieve benadering haar rechten verliest, wint men een rijke benadering van de natuur waarbij het steeds zo is dat de natuur zich toont (zelfs ook dan nog wanneer we fantazeren en dromen). Dat is geen uitspraak over het belang of het gehalte van de talrijke benaderingsmogelijkheden.

Het lichamelijke is geestelijk, het geestelijke is lichamenlijk. De mens is cultureel en de cultuur is natuurlijk. "Alles is gemaakt (fabriqué) en alles is natuurlijk bij de mens ... (PP 221)."⁽¹⁾ Bij de mens zijn er geen natuurlijke tekens. De psychofysische uitrusting van de mens laat vele mogelijkheden open. De emotie zelf is toevallig ten overstaan van de mechanische disposities (PP 220). Er is geen menselijke natuur die eens en voor altijd gegeven is. Men kan geen eerste laag die men natuurlijk zou noemen, van een culturele laag onderscheiden. Er is in de mens echter ook, omgekeerd, geen woord, geen gedrag, die niet iets van het eenvoudig biologische zijn hebben en die er zich niet tegelijkertijd aan onttrekken, die de vitale gedragingen van hun zin afkeren, door een soort échappement en door een genie van dubbelzinnigheid (équivoque) die, zegt Merleau-Ponty (PP 221), de mens zouden kunnen definiëren. Reeds een levend wezen transformeert, door zijn aanwezigheid, de fysische wereld. De gedragingen scheppen betekenissen die het anatomisch dispositief overstijgen en die nochtans immanent zijn aan het gedrag als dusdanig, vermits het gedrag wordt aangeleerd en wordt begrepen (PP 221).

Dat alles wijst op geschiedenis, genesis, wording. De existentie is niet vast, hoewel ze zich - in haar projecten en bedoelingen - stabiliseert en sedimenteert (of stolt). Ze moet zichzelf namelijk realiseren. Zo zouden we, met Merleau-Ponty, de menselijke situatie de geworden existentie, de gestolde existentie kunnen noemen - al datgene wat de existentie heeft geleerd, geïncorporeerd, van gewoontes tot haar gehele geschiedenis. De genesis begint met onze contingente geboorte. Bij de geboorte wordt niet slechts een lichaam geboren, maar een existentie (die nog één grote mogelijkheid is). Wanneer een kind geboren wordt, zegt Merleau-Ponty, veranderen alle dingen van zin, de wereld ontvangt een nieuwe betekenislaag, de dingen beginnen van dit kind een nog onbepaalde behandeling te verwachten, iemand anders is daar, een nieuwe geschiedenis, kort of lang, wordt gefundeerd, een nieuw register is geopend

(1) "Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme ... (PP 221)."

(PP 466). Het kind verwacht voeding en beschutting, communicatie en nog enkele andere dingen meer. Het wordt opgenomen in een gemeenschap, wordt als een persoon beschouwd, en wordt zelf een persoon. Het is van bij de aanvang geen 'diertje'. Het geeft zin en verspreidt zin. Een geschiedenis begint. De geboorte is het eerste perspectief, het eerste steunpunt voor de ervaring, en in een zekere zin verlaat de mens dit steunpunt nooit meer, hij neemt het op, en trekt het door. Een menselijk organisme is geboren en gaat zijn weg tot aan de (menselijke) dood.

De geboorte is het toevallige, contingente gebeuren waaraan we zelf opgehangen zijn. Ze is niet alleen contingent als een natuurlijk gebeuren, maar ze sleept met zich de contingentie mee van de gehele feitelijke situatie van cultuur en wereld. Vanuit de geboorte echter begint een 'persoonlijke' geschiedenis. De existentie overstijgt haar aanvankelijke situatie in een transcendentie of échappement, in een vermogen van onbepaaldheid (wat betekent : niet door de situatie bepaald, tenzij dan zo dat de situatie de motieven voor het overstijgen biedt) - waarnaar Merleau-Ponty's hoofdzakelijke belangstelling gaat. Wel weet Merleau-Ponty dat in een zekere zin de overstijging ter plaatse blijft. In de existentie heerst onbepaaldheid, zegt Merleau-Ponty (PP 197), en dit ter oorzake van haar fundamentele structuur, voor zover ze de operatie is waardoor wat geen zin had een zin krijgt, waardoor wat (bijvoorbeeld) alleen maar een sexuele zin had een algemenere betekenis krijgt, waardoor het toeval rede wordt, voor zover de rede de reprise is van een feitelijke situatie. Wat Merleau-Ponty hier onbepaaldheid noemt, staat tegenover de bepaaldheid waarnaar het objectieve weten streeft. De onbepaaldheid is die van een situatie (hoe bepaald die in een zekere zin is, hoe eigensoortig en afgebakend, hoe 'zinnig' ze ook is) die nog altijd een aantal kanten uit kan, die een nieuwe zin kan krijgen, of waarvan we de zin kunnen incorporeren. Toch moeten we het principe van de onbepaaldheid ernstig nemen. We zullen zien dat het alles te maken heeft met de grondverhoudingenproblematiek. Hetzelfde zal het geval zijn met wat Merleau-Ponty contingentie en noodzaak noemt. Ook God, zegt Merleau-Ponty (PP 197), zou hart en nieren niet kunnen doorgronden. De onbepaaldheid is geen gevolg van een of andere onvolmaaktheid van onze kennis, die door God (of door een objectieve geest) opgeheven zou kunnen worden. De onbepaaldheid wijst er veeleer op dat de menselijke existentie soms in haar bedoelingen en acten een nieuw begin is, die in haar condities (de antecedenten die zich in haar structuur vastzetten) niet haar voldoende reden aantreft, die zelf voldoende reden van haar effecten (van haar eigen condities) is.

Hier komt zeker reeds één der betekenissen van het toevallige of contingente aan het licht. Voor zover de bedoelingen van de mens geen oorzaak hebben, zijn ze toevallig, of contingent, ten opzichte van de condities (die ze niet voortbrengen). Een andere betekenis van het contingente zal zijn dat ook de condities niet gewaarborgd aanwezig zijn als de existentie die nodig heeft (ze zijn slechts aanwezig als de existentie in feite bestaat, niet voor zover de existentie in de toekomst zal bestaan). Het begrip noodzakelijkheid - dat Merleau-Ponty in aansluiting bij zijn spreken over de onbepaaldheid invoert - zal alles met de noodzakelijkheid van de condities van de menselijke existentie te maken hebben. Dat blijkt uit : "We zullen transcendentie [een der benamingen voor de menselijke oorzakelijke werkzaamheid zelf] de beweging noemen waardoor de existentie voor eigen rekening een feitelijke situatie herneemt en transformeert. Juist omdat ze transcendentie is, overstijgt de existentie iets nooit definitief, want dan zou de spanning die haar definieert, verdwijnen. Ze verlaat nooit zichzelf. Wat ze is, blijft haar nooit uiterlijk en toevallig, vermits zij het herneemt in zichzelf (PP 197)." (1)

De overgang van het toeval naar de noodzakelijkheid van de condities is analoog aan de overgang van een motief (in het voorbeeld van de reis naar aanleiding van het overlijden) als een feitelijke situatie naar een geassumeerde situatie. Oorsprong is een toevallige nieuwe organisatie - een nieuw betekenisgeheel, of nieuwe natuurlijke gebeurtenissen die met mezelf samentreffen - die mijn beslissing of mijn engagement, mijn stellingname en zeker mijn goed of afkeuring opeisen. Voor zover ik beslis, ontspringt noodzakelijkheid als een geheel van nieuwe condities tegenover mijn eigen existentie. Het toeval wordt noodzakelijk als ik het op de een of andere manier incorporeer. Wat eerst geen conditie was - onverbonden met mijn bestaan - wat zichzelf eerst niet met mijn bestaan organiseert - wordt nu noodzakelijk. Dit toeval dat noodzakelijk kan worden, slaat zowel op mezelf als op mijn wereld (en op onze wereld, voor zover die altijd reeds met mijn wereld communiceert). We hebben beklemtoond dat het ontstaan van de mens, of dat mijn geboorte, een nieuw begin is, een nieuwe oorzakelijkheid, steunende op toevallige (maar nu noodzakelijk geworden) elementen of condities. Ik heb reeds de specifieke condities van mijn bestaan geassumeerd - mijn specifieke eigenschappen, mijn kwaliteiten van uitzicht en vorm, mijn vermogens, en ook reeds, in de loop van

(1) "Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait. Justement parce qu'elle est transcendance, l'existence ne dépasse jamais rien définitivement, car alors la tension qui la définit disparaîtrait. Elle ne se quitte jamais elle-même. Ce qu'elle est ne lui reste jamais extérieur et accidentel, puisqu'elle le reprend en elle (PP 197)."

mijn leven, mijn gewoontes en specifieke reflexhoudingen, mijn opvattingen en verlangens, enzovoort. Ze zijn mijn tot lichaam geworden motieven, die ik assumeer, bereflecteerd of onbereflecteerd. Ze zijn geen lot, precies omdat ik ze moet assumeren. Ze zijn mijn mogelijkheid in en als mijn beperkingen. Mijn geboorte is niet de enige structuur die ik 'ben', mijn geboorte is een geboorte in een wereld, in een plaats en een tijd te midden van andere feitelijke situaties, die niet op mij wachten om een samenspel met mij aan te gaan.

Merleau-Ponty gebruikt het begrip toevalligheid of contingentie op begrijpelijke wijze. Het begrip slaat op de concrete organisatie van elementen, op haar boven de afzonderlijke elementen uitgaan als een oorzaak die haar elementen als meer dan een som van afzonderlijke factoren bezit. De existentie, of elke concrete organisatie, is niet vanuit de natuurcondities of vanuit de andere existenties gewaarborgd. De noodzakelijkheid van de condities is deze voor een oorzaak - als de oorzaak bestaat. Dat de oorzaak bestaat, is contingent, want ze is een nieuw begin, slechts in haar eigen condities gefundeerd (wat betekent geconditioneerd, wat niet betekent veroorzaakt). De oorzaak bestaat slechts zoals ze bestaat, zolang als haar noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden bestaan. De noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden kunnen zich onttrekken, vanuit andere oorzaken, waarmee ze samentreffen. Andere feitelijke situaties kunnen zich opdringen - waarmee de existentie zich noodgedwongen moet confronteren. De funderingsverhouding van een oorzaak tegenover haar condities is geen scheppingsverhouding. De existentie treft haar condities aan - ze zijn feitelijke gegevens, zelfs mijn eigen lichamelijke is zulk feitelijk gegeven. Zowel wat belangrijk als wat zinloos is - en zo zal worden ondervonden - komen op de existentie af. De existentie ondergaat noodgedwongen wijzigingen - zowel ten goede als ten kwade - als de feitelijke situatie zich wijzigt. Ze bestaat niet onafhankelijk van de feitelijke situatie - die ze niet zonder meer in haar macht heeft - maar ze steunt erop, negatief en positief. Ze moet met de feitelijke situatie rekening houden - als ze zichzelf wil blijven, en tegelijk als ze zichzelf wil veranderen.

Merleau-Ponty toont het bovenstaande aan door naar de relatie tussen de sexualiteit en de existentie te verwijzen. De sexualiteit noch het lichaam in het algemeen, zegt Merleau-Ponty (PP 198), kunnen als een toevallige inhoud worden begrepen. "De existentie heeft geen toevallige eigenschappen, geen inhoud die niet eraan meewerkt om haar een vorm te geven, ze laat in zich geen

zuiver feit toe, omdat ze de beweging is waardoor de feiten worden geassu-
meerd (PP 198)."⁽¹⁾ De existentie is de eenheid, de structuur, de betekenis
van haar 'toevallige' elementen - maar deze elementen houden hierdoor op
toevallig te zijn, voor zover de existentie ze assumeert, en als noodzakelijke
condities van zichzelf opvat. Men kan daarom niet zeggen dat de organisatie
van ons lichaam contingent is, zegt Merleau-Ponty (PP 198), dat men "zich
een mens zonder handen, zonder voeten, zonder hoofd"(Pascal) kan voorstel-
len, of nog meer, zonder seksualiteit. We kunnen deze 'elementen' niet ab-
stract, als stukjes materie beschouwen. We moeten ze als een levende functie -
als een concrete eenheid en betekenis - begrijpen. We moeten de mens als deze
eenheid - als deze ervaring, zegt Merleau-Ponty (PP 198), opvatten. De mens
is de eigen manier om de wereld vorm te geven, en zijn elementen, zijn or-
ganen, enzovoort, zijn in deze ervaring, in dit geheel, geïntegreerd. Een
mens zonder hand of zonder geslachtelijk systeem is even onbegrijpelijk als
een mens zonder denken (PP 198). Dat is, zegt Merleau-Ponty, niet de beves-
tiging van de banale waarheid dat de mens inderdaad anders zou zijn als hij
anders zou zijn. Maar, zo zal men tegenwerpen, zegt Merleau-Ponty (PP 198) :
dat betreft slechts de empirische mens, zoals hij in feite bestaat, en wij
verbinden ten onrechte tot een essentiële noodzakelijkheid (une nécessité
d'essence) en tot een menselijk a priori de kenmerken van dit gegeven ge-
heel, die slechts bijeengekomen zijn door middel van de ontmoeting van veel-
vuldige oorzaken en door de grilligheid van de natuur (PP 198).

Het antwoord van Merleau-Ponty is helder. Merleau-Ponty sluit het 'toeval'
van het samenspel niet uit, integendeel hij bevestigt het. Maar dit toeval
is niets anders dan de organisatie van de elementen tot een zinrijk geheel -
de existentie. De elementen - of sommige van de elementen van datgene wat tot
de menselijke existentie aanleiding gaf - zijn dadelijk de noodzakelijke con-
dities van de existentie zelf. Merleau-Ponty wijst een objectieve of objecti-
vistische wezensnoodzakelijkheid af. Ze zou niets anders kunnen inhouden dan
dat vanuit een natuur- of geestprincipe de menselijke existentie met noodzaak
volgt - terwijl in feite de existentie zelf oorzaak is. "In werkelijkheid
verbeelden we ons, door middel van een retrospectieve illusie, geen wezens-
noodzakelijkheid, we constateren een existentiële verband (une connexion
d'existence)(PP 198)."⁽²⁾ Deze existentiële band is de band die het geheel is,

(1) "L'existence n'a pas d'attributs fortuits, pas de contenu qui ne contribue
à lui donner sa forme, elle n'admet pas en elle-même de pur fait parce qu'elle
est le mouvement par lequel les faits sont assumés (PP 198)."

(2) "En réalité, nous n'imaginons pas, par une illusion rétrospective, une
nécessité d'essence, nous constatons une connexion d'existence (PP 198)."

een oorspronkelijke orde die ontstaat en die niet door haar condities zelf wordt voortgebracht en niet in die 'voorafgaande' condities wordt gewaarborgd. De existentie is toevallig - en haar condities zijn noodzakelijk. Daarom is in de mens alles met alles solidair en is het onmogelijk in de totale mens een lichamelijke organisatie te onderscheiden die men als een toevallig feit zou beschouwen en andere predikaten die met noodzakelijkheid de existentie zouden toebehoren (PP 198). "Alles is noodzakelijkheid in de mens, en het is bijvoorbeeld geen simpele coïncidentie dat het redelijke wezen ook dit is dat rechttop gaat en een duim bezit die tegenover de andere vingers staat, dezelfde manier om te bestaan manifesteert zich hier en daar (PP 198)."⁽¹⁾ Dezelfde gedachte is reeds in La Structure du Comportement aanwezig, zoals Merleau-Ponty zelf aanduidt (SC 160-161). Merleau-Ponty wijst op het feit dat ieder mens - met zijn eigenaardigheden, zoals bijvoorbeeld het feit dat hij misschien zonder handen geboren is - dit bepaalde geheel is, dat de mens assumeert of misschien ook afwijkt (wat een andere manier is om te bestaan met deze elementen). Hij wil hiermee niet zeggen dat een mens die van een ander mens, of van een bepaald standaardmodel, afwijkt geen mens zou zijn. Integendeel het toeval wordt noodzakelijk als het wordt geassumeerd. Zoals alles noodzakelijkheid is, zo gaat Merleau-Ponty verder (PP 199), zo is alles tegelijk contingent. "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)."⁽²⁾ En we moeten erbij voegen niet slechts doorheen de gegevens van het objectieve lichaam, maar doorheen al de gegevens van culturele en intersubjectieve aard die op het kind, en op de menselijke existenties, afstormen. "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

(1) "Tout est nécessité dans l'homme, et, par exemple, ne n'est pas par une simple coïncidence que l'être raisonnable est aussi celui qui se tient debout ou possède un pouce opposable aux autres doigts, la même manière d'exister se manifeste ici et là (PP 198)."

(2) "Tout est contingence dans l'homme en ce sens que cette manière humaine d'exister n'est pas garantie à tout enfant humain par quelque essence qu'il aurait reçue à sa naissance et qu'elle doit constamment se refaire en lui à travers les hasards du corps objectif (PP 199)."

gebruikelijke begrip van noodzakelijkheid en van contingentie te herzien, omdat ze de omzetting van contingentie in noodzakelijkheid is door middel van de act van reprise. Alles wat we zijn, zijn we op basis van een feitelijke situatie die we tot de onze maken, en die we onophoudelijk transformeren door een soort échappement die nooit een onvoorwaardelijke vrijheid is (PP 199)."(1)

Deze diepzinnige gedachte - die we ondertussen hebben leren begrijpen - belicht Merleau-Ponty een laatste keer aan de hand van het sexuele thema. Er is geen verklaring van de sexualiteit, zegt hij, die deze tot iets anders dan haarzelf herleidt, want ze was reeds iets anders dan haarzelf - namelijk reeds een persoonlijke aangelegenheid, ze was reeds ons gehele wezen. "De sexualiteit, 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 ze nooit volkomen noch de zijne noch de onze zijn. Er bestaat geen overstijging van de sexualiteit, zoals er geen over zichzelf gesloten sexualiteit bestaat. Niemand is gered, en niemand is helemaal verloren (PP 199)."(2)

Het toeval waarop mijn en onze existentie berust - en dat onze bedoelingen, onze zingeving, onze geschiedenis en ons handelen in de zin van talloze conditioneringen beperkt - dit reusachtige en grillige toeval van mijn geboorte hier en nu in deze tijd, bij deze mensen, met deze taal en andere eigenaardigheden - is een snijdende beperking. Het is niettemin de mogelijksvoorwaarde voor deze zelfde existentie, het toeval is mijn toebehoren, mijn gezichtspunt op de wereld, mijn toegang tot de wereld van de anderen en tot de natuur. Het gaat met dit toeval, zoals met de toevallige ontmoeting met mijn vrouw - een grilligheid, die nergens gefundeerd is (als ontmoeting). Toch heb ik dit toeval geassumeerd, en zie, het is een noodzakelijkheid ge-

(1) "L'homme est une idée historique et non pas une espèce naturelle. En d'autres termes, il n'y a dans l'existence humaine aucune possession inconditionnée et pourtant aucun attribut fortuit. L'existence humaine nous obligera à reviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement de la contingence en nécessité par l'acte de reprise. Tout ce que nous sommes, nous le sommes sur la base d'une situation de fait que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesse par une sorte d'échappement qui n'est jamais une liberté inconditionnée (PP 199)."

(2) "La sexualité, dit-on, est dramatique parce que nous y engageons toute notre vie personnelle. Mais justement pourquoi le faisons-nous? Pourquoi notre corps est-il pour nous le miroir de notre être, sinon parce qu'il est un moi naturel, un courant d'existence donnée, de sorte que nous ne savons jamais si les forces qui nous portent sont les siennes ou les nôtres - ou plutôt qu'elles ne sont jamais ni siennes ni nôtres entièrement. Il n'y a pas de dépassement de la sexualité comme il n'y a pas de sexualité fermée sur elle-même. Personne n'est sauvé et personne n'est perdu tout à fait (PP 199)."

worden. Ik leef met deze vrouw. Ik heb ze nodig. Ze is niet langer dit toeval - vervangbaar door een ander toeval. Hetzelfde is vanaf mijn geboorte gebeurd met het toeval van mijn lichaam dat ik heb geassumeerd. Mijn lichaam, mijn zintuiglijkheid en mijn gehele leef- en denkwijze is het spontane en verplichte uitgangspunt, of perspectief op alle andere werkelijkheid geworden. Ik kan me objectief gedragen, of toch in de mate van het mogelijke objectief zijn, en de objectieve gedragingen als ideaal voorstellen. Ik kan dit met mijn lichaam en met mijn situatie gesloten pact pogen af te breken, er abstractie pogen van te maken en de dingen pogen te 'zien' alsof ze niet vanuit mijn lichamelijke en individuele en cultureel bepaalde gezichtspunt ontmoet worden. Dan wordt alles toevallig - ten opzichte van datgene - in mij - wat nog overblijft, ten overstaan van een zuiver subject of zuiver geest zijn dat de dingen overschouwt, inbegrepen in en tussen de dingen dit toevallige gezichtspunt van mijn lichaam en van mijn toevallige ontmoetingen met de anderen, ontmoetingen die op deze wijze nooit noodzakelijkheidskarakter verkrijgen. Moet ik me niet de vraag stellen wat ik dan denk te winnen? Is de houding van een zuiver subject een wenselijke houding? Wat als ik me principieel niet engageer, dat betekent als ik de relatie tot mijn vrouw - zoals tot alle andere zaken - niet noodzakelijk acht en me vrij hou omdat alles toch door en door toevallig is, of, zoals men eventueel zal zeggen, noodzakelijk, maar vanuit een ander gezichtspunt dan mijn existentiële leven, vanuit de objectieve wetenschap? Omdat de objectieve denkwijze slechts een objectieve noodzakelijkheid kent, moet ze elke existentiële noodzaak afbreken, en hier alles tot toeval verklaren. Een existentiële houding betekent niet dat men zich nooit objectief gedraagt, dat men nooit de houding aanneemt die de gegevens die existentieel noodzakelijk waren, afbreekt. Want het kan in het belang van de existentie zijn, om bepaalde relaties af te breken, wat inhoudt dat men ze als toeval naar hun toevallig ontstaan terug verwijst. De filosofie die kritiek is doet vaak niets anders. Het subjectieve is niet het op zich goede. De noodzaak hangt vast aan de assumering door de existentie zelf. Daarom moet men binnen de subjectiviteit steeds de vraag stellen naar wat hier toevallig en noodzakelijk behoort te zijn. De ont-perking, de ont-grenzing die tot principe worden verheven, tot het principe van een zuiver theoretische werkelijkheidsbenadering, doen elke noodzaak verdwijnen, en meteen alle werkelijkheid - en dit in de mate van de ont-grenzing.

Voor de contingentie van het menselijke bestaan, met als correlaat de eigen noodzakelijkheid, heeft Merleau-Ponty een scherp oog. De contingentie, zegt

Merleau-Ponty, en hiermee keren we naar L'homme et l'adversité terug, is de filosofische ervaring van onze tijd (S 303). Als de existentie contingent is, dan zijn zowel het goede als het kwade mogelijk, zowel de waarheid als de dwaling. Want wat de contingentie van het kwade betreft, zo zegt Merleau-Ponty : "er is aan de oorsprong van het menselijk leven geen kracht die het naar zijn ondergang of naar de chaos leidt (S 303)"⁽¹⁾ Het tegendeel is veel eer waar : alles leidt veeleer spontaan naar een zin, die zowel voor mezelf als voor de anderen oprijst. Er is geen malin génie, zegt Merleau-Ponty (S 304), "het gaat slechts om een soort inertie, een passieve weerstand, een onmacht van de zin - een anonieme tegenspoed"⁽²⁾. Maar ook het goede is contingent. Men moet immers de situatie in rekening brengen. Men leidt het lichaam niet door het te beteugelen, noch de geschiedenis door middel van waardeoordeelen. De vooruitgang is niet noodzakelijk, in de zin van een soort metafysische noodzakelijkheid. Hier is niets verzekerd. Merleau-Ponty wijst op de eigen aard van de condities die zowel ten goede als ten kwade werkzaam zijn, en die onverschillig staan tegenover onze projecten, zodat onze projecten erop moeten steunen, ze moeten omhelzen, ernaar moeten luisteren. Deze condities zijn in feite de tegenspoed waarover Merleau-Ponty het in de titel L'homme et l'adversité heeft. Veel is mogelijk in de mens, en dit tot de laatste dagen van een enkeling of van de mensheid (S 304). Menszijn is niet gewaarborgd. "De mens is absoluut onderscheiden van de diersoorten, maar juist hierin dat hij geen oorspronkelijke uitrusting heeft en dat hij de plaats van de contingentie is ... (S 304)." ⁽³⁾ Het menselijk moment is dit "waarbij een leven, van toevalligheden geweven, zich naar zichzelf keert, zichzelf vat en zich uitdrukt (S 305)" ⁽⁴⁾ Het humanisme van Merleau-Ponty is dan ook dit van het rekening houden met, zich vestigen in, dit leven van toeval en condities - met hun existentiële 'samenvatting'. Het humanisme, zegt Merleau-Ponty (S 305), begint met de bewustwording van de contingentie. Het is "de aanhoudende constatactie van een verwonderlijke samenvoeging van het feit en de zin, tussen mijn lichaam en mezelf, mezelf en de andere, mijn denken en mijn woord, het geweld en de waarheid, het is de methodische weigering van de verklaringen omdat zij het mengsel waaruit wij zijn gemaakt, vernietigen, en ons voor onszelf onbegrijpelijk maken (S 305-306)." ⁽⁵⁾

(1) ... "il n'y a pas, au principe de la vie humaine, une force qui la dirige vers sa perte ou vers le chaos (S 303)."

(2) ... "il ne s'agit que d'une sorte d'inertie, d'une résistance passive, d'une défaillance du sens - d'une adversité anonyme (S 304)."

(3) "L'homme est absolument distinct des espèces animales, mais justement en ceci qu'il n'a point d'équipement originel et qu'il est le lieu de la contingence ... (S 304)."

(4) ... "où une vie tissée de hasards se retourne sur elle-même, se ressaisit et s'exprime (S 305)."

(5) ... "la constatation continuée d'une jonction étonnante entre le fait

De existentie moet dus 'laveren' tussen deze toevalligheden en deze zin - "en de gehele onderneming berust op zichzelf (S 306)."⁽¹⁾

Merleau-Ponty beklemtoont het fundamentele toeval dat de mens en de menselijke geschiedenis is, toeval dat we op ons moeten nemen, dat we een zin geven of aan de zin waarvan we werken. Het is een hasard fondamental (HT 31) dat ons allenschuldig en tegelijk onschuldig maakt. Merleau-Ponty zet de verstrengeling van sens en non-sens centraal, maar zo dat de on-zin door ons mensen niet als een fataliteit hoeft over te komen, juist niet, als we 'mesurent le risque et la tâche (SNS 10)'. De mens is geconditioneerd en de beperkingen plaatsen in het hart van de geschiedenis (en van de existentie) een conflict, dat geen ander is dan dit tussen een oorzaak en haar condities. Het conflict is niet louter negatief, als het zo is dat de condities en alleen de condities het menselijke leven vermogen te realiseren. Evenwel, deze contradictie, die in waarheid gefundeerd is (HT 89), deze vruchtbare contradictie (SNS 169), sluit elke definitieve en met zekerheid te poneren oplossing uit. Het zou kunnen, zegt Merleau-Ponty (SNS 9), dat er in de moraal zoals in de kunst geen oplossing is, voor wie vooreerst zijn stappen zeker wil maken. Maar dat is principieel het geval, als de mens gesitueerd, geconditioneerd is, en als deze condities beperkingen zijn die nochtans onmisbaar zijn! De zin en de rede zijn te maken, zegt Merleau-Ponty, en dat betekent dat ze altijd opnieuw te maken zijn, dat er geen waarborg is, en geen definitieve oplossingen bestaan - die slechts de ontbinding van de constitutieve contradictie zouden zijn, en dus de vernietiging van het menselijke zelf. De mens heeft geen rechten op de wereld, voegt Merleau-Ponty eraan toe (HT 33), hij is in een avontuur geworpen dat hij zelf tot een goede afloop moet brengen.

(1) ..." et que toute l'entreprise repose sur elle-même (S 306)."

et le sens, entre mon corps et moi, moi et autrui, ma pensée et ma parole, la violence et la vérité, il est le refus méthodique des explications, parce qu'elles détruisent le mélange dont nous sommes faits, et nous rendent incompréhensibles à nous-mêmes (S 305-306)."

§ 41. Existentie en tijdelijkheid.

Een opmerking over de tijdelijkheid is hier op haar plaats. De mens is een contingent gebeuren, een toevallige oorzakelijkheid. Als sterfelijk wezen toont hij deze contingentie zeer duidelijk. De tijd is namelijk de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde van de existentie. De tijd onderwerpt de mens aan de meest snijdende conditie die er is. Maar zoals het toeval is de beperking niet negatief, maar precies mogelijksvoorwaarde. De zin van het Dasein is de tijdelijkheid, zo haalt Merleau-Ponty Heidegger aan - als motto boven het hoofdstuk over de temporaliteit in de Phénoménologie de la Perception (PP 469). De zin is niet het doel, de zin is de noodzakelijke richting die het Dasein inslaat, niet de doelstelling als datgene wat we ons voorstellen te bereiken, zoals wanneer we een werk willen voltooien. We kunnen echter het werk niet voltooien zonder noodzakelijkerwijze de richting van de tijd in te slaan. We moeten met name de toekomst tot heden en vervolgens tot verleden maken. We moeten de tijd achter de rug krijgen. In die zin is de tijd noodzakelijke conditie. Ze is niet de existentie zelf, in haar taken en bedoelingen. Want de tijd vloeit ook door ons heen als we ons geen taken opleggen, wat Merleau-Ponty treffend opmerkt. Het is niet door de tijd dat we ons leven realiseren, hoewel het niet zonder de tijd is. Uit zichzelf doet de tijd niets, tenzij vervloeien. We kunnen pogen deze 'smadelijke', deze 'snijdende' beperking - die ons tenslotte onvermijdelijk naar het einde voert - op te heffen, wat echter alleen 'in gedachten' zal lukken, door bijvoorbeeld alles op het ogenblik af te stemmen, door in het ogenblik op te gaan, door alle toekomstgerichtheid en alle herinnering af te breken, door eeuwig 'jong' te zijn. Maar hiermee ondergraven we elke mogelijkheid om ook maar iets te beginnen, laat staan te voltooien, want de voltooiing maakt van de tijd gebruik, en het ogenblik wil zich boven de tijd verheffen. De tijd is de positieve mogelijksvoorwaarde (maar beperking) van de existentie.

Merleau-Ponty maakt dit duidelijk door erop te wijzen dat de tijd subjectief is. In de objectieve werkelijkheid komt geen tijd voor. Alles is daar in feite 'nu', alles is present, er is geen verleden of toekomst. Alles ligt voor de blik uitgestald. De mens is principieel een temporele structuur, zegt Merleau-Ponty. Hij is in die zin de tijd zelf. Niets is mogelijk zonder dat er een temporele synthese bij te pas komt. Ze gebeurt in het heden, en daarom is het heden, de actualiteit, de oorsprong van alles. Merleau-Ponty hecht

groot belang aan dit presentieveld dat we zijn - terecht. Zeker is dat het een temporele ruimte is, naar het verleden en naar de toekomst zich uitstrek-
kend, een ruimte die wijder of enger kan zijn. Als ik zeer vermoeid ben, zegt Merleau-Ponty, beperkt mijn heden zich misschien tot enkele obsederende gedach-
ten. Vanuit de tijdelijkheid begrijpt men beter dan ooit de eindige subjek-
tiviteit en perspectiviteit van de existentie. Het oorspronkelijke perspec-
tief is dit van het heden, van de huidige perceptie, van het huidige ogenblik,
van mijn en onze culturele en individuele situatie. Het heden is daar waar ik
ben, de tijd verschuift met mij mee. Ik ben in die zin de tijd zelf. De tijd
is daar waar mijn taken zijn, waar mijn projecten zijn. Toch is de tijd slechts
een conditie. De tijd vloeit onophoudelijk door mij heen. Maar eigenaardig ge-
noeg, ik kan me op de tijd steunen, ervan gebruik maken om te werken, te beslis-
sen, te handelen. De tijd is mijn middel om mezelf te zijn. De tijd is passief,
maar hij heeft de passiviteit van een conditie - waarvan we gebruik kunnen
maken maar die uit zichzelf niets bewerkt. Voor zover de tijd passief is,
is hij anoniem, een onpersoonlijke stroming. Hiermee gaat het zoals met alle
condities, die eerst geassumeerd moeten worden, vooraleer ze beginnen te 'le-
ven'. De tijd is onvoltooid, onvoltooibaar, een niet afsluitbare synthese,
zegt Merleau-Ponty. Hij legt hier sterk de klemtoon op. Wat hij zegt is juist.
Alleen - zoals we nog zullen begrijpen in het volgende deel IV - hecht Mer-
leau-Ponty een principieel belang aan deze onafsluitbaarheid, alsof ze zelf
reeds zeer waardevol zou zijn, alsof ze op zichzelf betekenis zou hebben.
Alsof het belang van de onvoltooidheid er niet in zou bestaan, dat we er ge-
bruik van kunnen maken, maar om te werken, taken, handelingen te voltooien!

Merleau-Ponty legt nauwelijks het verband tussen de tijd en de dood - waarop
de tijd uitloopt. In La Structure du Comportement (SC 240) zegt hij, dat de
dood tenslotte zelf niet zonder zin is, vermits de contingentie van het beleef-
de een aanhoudende bedreiging is voor de eeuwige betekenissen waarin de mens
meent zich volledig uit te drukken. Het valt op dat Merleau-Ponty hier niet
beslist het positieve van de dood in de positiviteit van de beperking te leg-
gen (hoewel hij de dood niet zonder zin opvat). De dood is niet zozeer een
mogelijkheidsvoorwaarde. Men zal er zich van moeten vergewissen, zegt Merleau-
Ponty, dat de ervaring van de eeuwigheid niet het onbewustzijn van de dood is,
zoals men trouwens het onderscheid zal moeten maken tussen de liefde voor het
leven en de gehechtheid aan het biologische bestaan. Het offer van het leven
zal filosofisch onmogelijk zal, het zal slechts gaan om zijn leven 'op het
spel te zetten', wat een diepzinniger wijze is om te leven (SC 240). Deze
verwijzing naar de dood, en de eis van een eindig leven, is betekenisvol. Is

immers het objectivistische ideaal niet een ideaal dat ontstaan is als een vlucht voor de dood, in een on-eindig, inderdaad in feite een on-bewust bestaan dat de eeuwigheid wordt genoemd?

Merleau-Ponty heeft dit standpunt tegenover de dood niet meer gewijzigd. Dat blijkt uit een passage uit Sens et Non-Sens (SNS 115-121). Merleau-Ponty belijdt er het overstijgen als het wezenlijk menselijke, en brengt de dood in dit overstijgen onder. Uit niets blijkt dat hij het leven als wezenlijk eindig in een positieve zin beschouwt. Merleau-Ponty legt een verband tussen het bewustzijn van de dood en het denken (SNS 116). Men denkt slechts door de particulariteiten van het leven te verlaten, en dus door de dood te begrijpen, zegt hij. De klemtoon ligt op het overstijgen van de particulariteiten, van de bepaaldheid van mijn leven. Als de mens de dood zou ignoreren, zegt Merleau-Ponty (SNS 116), zou hij naar de animaliteit terugkeren, want het bewustzijn zelf sluit de afstand in en de ontkenning van elk gegeven ding. "Het leven is slechts denkbaar als aangeboden aan een bewustzijn van het leven dat het ontkent (SNS 116)."⁽¹⁾ We moeten de dood assumeren, zegt Merleau-Ponty (SNS 117), en er een scherper bewustzijn van het leven van maken. De dood is de negatie van elk gegeven particulier zijn (SNS 117), maar dat is niet het laatste woord, want we kunnen het niets (le néant) slechts opvatten op de fond van het zijn (SNS 117). Merleau-Ponty preciseert dit 'zijn' niet, en er valt te vermoeden dat het niet als intrinsiek eindig, sterfelijk beschouwd wordt, als door de dood geconditioneerd. Tenslotte is Merleau-Ponty uit op een soort universeel zijn (SNS 117), een leven à jamais, zoals blijkt uit het citaat van Simone de Beauvoir dat hij aanhaalt : "Mijn dood zet mijn leven slechts stop als ik eenmaal dood ben, en voor de blik van de andere. Maar voor mezelf die leef, is mijn dood niet ... Er bestaat geen enkele barrière waartegen mijn transcendentie in haar volle elan komt stoten (SNS 121)."⁽²⁾ De dood bezit dus geen enkele zin voor het leven zelf, is er enkel de negatieve grens van. Het leven zelf is in feite eindeloos en slechts een externe hinderpaal maakt er een einde aan. De grens is niet positief. Merleau-Ponty zegt dan ook : "Je vis donc, non pour mourir, mais à jamais ...(SNS 121)." Het existentialisme, zegt Merleau-Ponty, kenmerkt zich niet door de angst

(1) "La vie n'est pensable que comme offerte à une conscience de la vie qui la nie (SNS 116)."

(2) "Ma mort n'arrête ma vie qu'une fois que je suis mort, et pour le regard d'autrui. Mais, pour moi vivant, ma mort n'est pas ; mon projet la traverse sans rencontrer d'obstacles. Il n'existe aucune barrière contre laquelle ma transcendance vienne buter en plein élan ...(SNS 121)."

of door de contradicties van de menselijke conditie, maar wordt misschien bepaald door de idee van een universaliteit die de mensen bevestigen of impliceren door het feit zelf dat ze zijn en op het ogenblik dat ze tegenover elkaar staan, door de idee van een aan de déraison immanente rede, van een vrijheid die wordt wat ze is door zichzelf banden te geven (SNS 121). Merleau-Ponty doet dus nogmaals beroep op de formule van een conflictuele dialectiek, die de vrijheid ziet als aan positieve banden gebonden, maar het valt op dat hij de idee niet tenvolle doortrekt, wat inhoudt dat hij slechts confuus de positiviteit van de grenzen inziet, en slechts de 'oplossing' ziet in een universaliteit, waarvan men zich moet afvragen of ze iets meer kan zijn dan leven zonder meer, overstijging zonder meer, à jamais, en dat betekent, zonder dat het leven tot de realisatie van een bepaalde inhoud geraakt, en dat is, zijn grenzen moet bereiken. Merleau-Ponty schaft zelfs de contradicties van de menselijke conditie af, alsof ze niet aan zijn conflictuele dialectiek inherent zouden zijn, alsof niet volgens Merleau-Ponty zelf de menselijke conditie een contradiction féconde (SNS 169) zou zijn. "Ik heb het recht de contradicties van mijn leven als ultiem en als waar te beschouwen, van mijn leven als denkend en geïncarneerd subject, dat eindig en in staat tot waarheid is, omdat ik er de ervaring van heb en omdat zij zich samenbundelen in de onweerlegbare perceptie van een ding en in de ervaring van een waarheid (SNS 169)."⁽¹⁾ Hij beschouwt uitdrukkelijk de mens als eindig wezen, en anders dan wanneer hij op Hegel beroep doet, zoals in de passage over de dood (hierboven). "Het bewustzijn ... is dus onmiddellijk de act van overstijging van het begrensde, en, wanneer dit begrensde hem toebehoort, de act van overstijging van zichzelf (SNS 114, Hegel, Phän. d. Geistes, blz. 69)."⁽²⁾ Het is het hegelianisme van Merleau-Ponty dat hem uiteindelijk verhindert tot een 'zuivere' conflictuele dialectiek door te stoten, tot een afgerond begrip van de ambivalentie van de grondverhoudingen te geraken.

(1) "J'ai le droit de considérer comme ultimes et vraies les contradictions de ma vie comme sujet pensant et incarné, fini et capable de vérité, parce que j'en ai l'expérience et qu'elles se nouent dans la perception irrécusable d'une chose ou dans l'expérience d'une vérité (SNS 169)."

(2) "La conscience ... est donc immédiatement l'acte d'outrepasser le limité, et, quand ce limité lui appartient, l'acte de s'outrepasser soi-même ... (SNS 114)."

§ 42 . Praxis en engagement.

We ronden onze uiteenzetting van het begrip existentie af door te wijzen op het verband tussen de existentie en de menselijke praxis en het menselijke engagement. Hiervoor kunnen we niets beters doen dan beroep doen op de interpretaties die Merleau-Ponty van het denken van Marx heeft gegeven. Het gaat ons hier echter niet om Marx - noch om het toetsen van de juistheid van Merleau-Ponty's interpretatie (we weten reeds van Taminiaux dat deze interpretatie met een korreltje zout moet worden genomen) - het gaat ons om een beter begrip van de menselijke existentie. We gebruiken hoofdzakelijk teksten uit Humanisme et Terreur en Sens et Non-Sens - in beide werken vindt men de existentiële interpretatie van het marxisme. Het is niet zo dat we menen dat de interpretaties van het marxisme zonder meer als onjuist moeten worden terzijde gelegd. Als het marxisme niet-objectief, concreet-historisch of existentieel wil worden, doet het er goed aan zich aan deze interpretaties gelegen te laten. Maar deze problematiek zou een eigen uitwerking verlangen. We vermijden zoveel mogelijk in te gaan op het marxistische begrip van de geschiedenis (hoewel dat niet totaal mogelijk zal zijn). We diepen de relatie tussen het 'objectieve' en het 'subjectieve' of tussen het economische en het 'subjectieve' niet uit, omdat hiervoor een speciale paragraaf voorzien is. De menselijke vrijheid is hier overal 'aan het werk'. Het is de reden waarom we niet apart de conflictuele dialectiek van Merleau-Ponty aan de hand van zijn vrijheidsbegrip toetsen.

1. De menselijke praxis. De fundamenteën van de marxistische politiek, zegt Merleau-Ponty (HT 121), moeten gelijktijdig worden gezocht in de inductieve analyse van de economische werkingwijze en in een zekere intuïtie van de mens en de tussenmenselijke relaties. "Radikaal zijn, is de dingen bij de wortel nemen, de wortel voor de mens is de mens zelf", zo zegt Merleau-Ponty met Marx. Het nieuwe in Marx, zo vindt Merleau-Ponty, bestaat er niet in de filosofische en menselijke problemen tot economische problemen te herleiden, maar in deze laatste het exacte equivalent en het zichtbare beeld van de eerste te zoeken. Het gaat misschien te ver als Merleau-Ponty erbij voegt dat men heeft kunnen zeggen dat Het Kapitaal een Fenomenologie van de concrete geest is. Hiermee bedoelt Merleau-Ponty echter dat het erom gaat tegelijk en ongedeeld te handelen over het functioneren van de economie en over de realisatie van de mens. Merleau-Ponty verwijst naar de hegeliaanse opvatting dat de knoop van de twee ordes van problemen zich in de idee bevindt dat 'elk

systeem van produktie en eigendom een systeem van relaties tussen de mensen impliceert zodat onze relaties met de anderen gelezen worden in onze relaties met de natuur en onze relaties met de natuur in onze relaties met de anderen (HT 121). Men moet, zegt Merleau-Ponty, Hegels beschrijving van de fundamentele betrekkingen tussen de mensen lezen : elk bewustzijn streeft de dood van het andere bewustzijn na. Ons bewustzijn, dat waarde en zin aan alles geeft, bevindt zich in een natuurlijke toestand van duizeling en verleiding om zich te bevestigen ten koste van de andere bewustzijns. Maar het bewustzijn kan niets zonder lichaam, en kan maar iets tegen de anderen doen door op hun lichaam in te werken (HT 122). Wat van de geschiedenis een menselijke geschiedenis maakt, is het feit dat de mens zich naar buiten investeert, dat hij de anderen nodig heeft om zichzelf te realiseren, dat hij een wezen is dat zich particulariseert door bezit te nemen van zekere goederen, en hierdoor in conflict treedt met de andere mensen (HT 122). Dat is de fundamentele situatie. Het marxisme, zegt Merleau-Ponty (HT 122), wil het probleem van de co-existentie radikaal oplossen - boven de onderdrukking van de absolute subjectiviteit, van de absolute objectiviteit en van de pseudo-oplossing van het liberalisme uit. Het marxisme heeft een pessimistisch uitgangsbild. Er is geweld en terreur. Het volstaat niet op 'de goede wil' beroep te doen. Het marxisme houdt niet alleen rekening met 'het bewustzijn', maar met datgene wat we doen, met het historische perspectief en de situatie. Het marxisme houdt rekening met onze verwevenheid met elkaar en met de natuur. Het weet dat de existentie geïncarneerd is. "We zijn, de ene voor de andere, gesitueerde wezens, bepaald door een zeker type van relaties met de mensen en met de wereld, door een zekere activiteit, door een zekere manier om de andere en de natuur te behandelen (HT 127)."⁽¹⁾ Het probleem van het geweld bestaat daarom ook slechts, zegt Merleau-Ponty, ten overstaan van een oorspronkelijk in de wereld geëngageerd bewustzijn. "Er bestaan voor ons slechts gesitueerde bewustzijns die zichzelf verstrengelen (se confondent) met de situatie die ze assumeren en die zichzelf er niet over kunnen beklagen dat men ze ermee verwart ... (HT 127)."⁽²⁾ Er is hier een engagement aanwezig dat we in het volgende punt moeten ophelderen.

(1) "Nous sommes l'un pour l'autre des êtres situés, définis par un certain type de relations avec les hommes et avec le monde, par une certaine activité, une certaine manière de traiter autrui et la nature (HT 127)."

(2) "Il n'y a pour nous que des consciences situées qui se confondent elles-mêmes avec la situation qu'elles assument et ne sauraient se plaindre qu'on les confonde avec elle ... (HT 127)."

Merleau-Ponty verwijst voor zijn interpretatie van Marx, als een geanticipeerde existentiële filosofie van de situatie en het engagement, bij voorkeur naar de jonge Marx van de Parijse Manuscripten, misschien niet helemaal terecht, omdat ook de latere Marx, van Het Kapitaal geen ander perspectief bezit. Merleau-Ponty beklemtoont dat Marx geen positivist noch idealist is. Voor Marx is het individu sociaal (SNS 228). Het individu is het sociale zijn, zegt Marx, en de mens is 'een wezen dat voor zichzelf bestaat', wat betekent dat hij een soortwezen is. "De maatschappij is voor hem niet een accident dat hij ondergaat, maar een dimensie van zijn wezen. Hij is niet in de maatschappij zoals een object in een doos, hij assumeert ze vanuit zijn meest innerlijke wezen. Het is de reden waarom men kan zeggen dat 'de mens de mens zelf produceert en de andere mens'. 'Op dezelfde manier waarop

de maatschappij zelf de mens produceert, als mens, wordt ze door hem geproduceerd'(SNS 228)."⁽¹⁾ Wie is dus de drager van de geschiedenis en de motor van de dialectiek, zo vraagt Merleau-Ponty? "Het is de mens geëngageerd in een zekere wijze van toeëigening van de natuur waarin zich de wijze van zijn relaties met de anderen aftekent, het is de concrete menselijke intersubjectiviteit, de opeenvolgende en gelijktijdige gemeenschap van de existenties, die bezig is zichzelf te realiseren in een type van eigendom dat zij ondergaan en dat zij transformeren, waarbij elke existentie door de andere gecreëerd wordt en het type van eigendom schept (SNS 228)."⁽²⁾ De materie wordt door Marx nooit, zoals al evenmin het bewustzijn, apart beschouwd. De materie is ingevoegd in het systeem van de menselijke coëxistentie. Ze fundeert er een gemeenschappelijke situatie van de gelijktijdige en na elkaar komende individuen. Ze verzekert de algemeenheid van hun projecten en maakt een ontwikkelingslijn en een zin van de geschiedenis mogelijk. Maar dat alles gebeurt door middel van de menselijke produktiviteit zonder dewelke het spel van de gegeven natuurlijke condities noch een economie, en nog meer, noch een geschiedenis van de economie zou te voorschijn roepen (SNS 229). Het dier produceert niet. De mens, daarentegen, produceert

(1) "La société n'est pas pour lui un accident subi, mais une dimension de son être. Il n'est pas dans la société comme un objet est dans une boîte, il l'assume par ce qu'il a de plus intérieur. Voilà pourquoi on peut dire que 'l'homme produit l'homme lui-même et l'autre homme'. 'De la même façon que la société produit elle-même l'homme comme homme, elle est produite par lui' (SNS 228)."

(2) "C'est l'homme engagé dans un certain mode d'appropriation de la nature où se dessine le mode de ses relations avec autrui, c'est l'intersubjectivité humaine concrète, la communauté successive et simultanée des existences en train de se réaliser dans un type de propriété qu'elles subissent et qu'elles transforment, chacune créée par autrui et le créant (SNS 228)."

arbeids- en levenswijzen die steeds nieuw zijn. We kunnen daarom de mens niet verklaren vanuit het dier, en nog sterker, vanuit de materie (SNS 229). De mens heeft geen oorsprong (SNS 229). Het betekent niet dat we de mens door middel van het bewustzijn bepalen. Men moet integendeel de mens definiëren als relatie tot instrumenten en objecten en als een relatie die niet zonder meer denken is, maar die de mens in de wereld engageert en op zulke wijze dat hij een uitwendige kant heeft, een buiten, dat de mens tegelijk 'objectief' en 'subjectief' is (SNS 230). Het is Merleau-Ponty die de aanhalingstekens plaatst, het is begrijpelijk, want hij plaatst juist niet het objectieve tegenover het subjectieve, omdat, in de uiteengezette zin, alles subjectief is.

Voor Marx en voor Merleau-Ponty is de mens een 'lijdend' of zintuiglijk (gevoelig, sensible) wezen, dit is een wezen dat natuurlijk en sociaal gesitueerd is, maar ook open, actief is, en in staat om op het gebied zelf van zijn afhankelijkheid zijn autonomie in te richten (SNS 230). Merleau-Ponty beklemtoont de funderingsrelaties van beperkende en tegelijk mogelijk makende condities ten overstaan van een open en actief oorzakelijk wezen. Merleau-Ponty vervolgt : "Het komt erop aan te begrijpen dat de band die de mens met de wereld verbindt tegelijk het middel tot zijn vrijheid is, en hoe de mens, in contact met de natuur, zonder de noodzakelijkheid te breken (briser), maar integendeel door ze te gebruiken, rondom zich de instrumenten van zijn bevrijding projecteert, een culturele wereld constitueert waarin 'de natuurlijke gedraging van de mens menselijk is geworden ... waarin het menselijk zijn zijn natuurlijk zijn is geworden, zijn menselijke natuur zijn natuur is geworden' (SNS 230)."⁽¹⁾ Dit milieu, zegt Merleau-Ponty, is niet bovennatuurlijk, maar transnatuurlijk, het is de geschiedenis.

Marx heeft vaak, zegt Merleau-Ponty (SNS 231), zijn materialisme een 'praktisch materialisme' genoemd. Daarmee wilde hij zeggen dat de materie in het menselijk leven tussenkomt als steunpunt en als lichaam van de praxis. Het gaat niet over de aan de mens uitwendige naakte materie, waardoor het gedrag van de mens verklaard zou kunnen worden. Het materialisme van Marx is de idee dat alle ideologische formaties van een gegeven maatschappij synoniem of com-

(1) "Il s'agit de comprendre que le lien qui attache l'homme au monde est en même temps le moyen de sa liberté, et comment l'homme, au contact de la nature, sans briser la nécessité, mais au contraire en l'utilisant, projette autour de lui des instruments de sa libération, constitue un monde culturel dans lequel 'le comportement naturel de l'homme est devenu humain ... où l'être humain est devenu son être naturel, sa nature humaine est devenue sa nature' (SNS 230)."

plementair zijn met een zeker type van praxis, dit is met de manier waarop deze maatschappij haar fundamentele relatie met de natuur heeft ingesteld (SNS 231). Economie en ideologie zijn innerlijk verbonden in de totaliteit van de geschiedenis zoals de materie en de vorm in een kunstwerk of in een waargenomen ding (SNS 231). De betekenis van een schilderij kan niet worden losgemaakt van de materialiteit van de kleuren en de woorden. Men begrijpt het waargenomen ding slechts na het te hebben gezien. Zo is ook de 'geest' van een maatschappij in haar produktiewijze geïmpliceerd, omdat deze laatste reeds een zekere wijze van coëxistentie is waarvan de filosofische en godsdienstige opvattingen ofwel de eenvoudige ontwikkeling ofwel het fantastische tegendeel zijn (SNS 231). Daarom heeft Marx het begrip menselijk object ingevoerd, dat, zegt Merleau-Ponty, de fenomenologie heeft hernomen en ontwikkeld. In zulk object kleeft de betekenis vast aan het object zoals het zich in onze ervaring voorstelt. De geest van een maatschappij realiseert zich, wordt overgedragen en wordt waargenomen door middel van de culturele objecten. Zijn praktische categorieën sedimenteren er zich in, en omgekeerd suggereren ze aan de mensen een bepaalde denk- en zijnswijze. De ideologie is dus niet 'subjectief' noch de economie een objectief proces (SNS 232), want ze communiceren binnen de totale historische existentie en in de menselijke objecten die ze uitdrukken. De ideologie is niet de schijn, en de economie de werkelijkheid. Beide zijn werkelijk, en vormen een enkel systeem. Op de relaties tussen de verschillende 'sectoren' van de existentie en de coëxistentie gaan we apart in.

De mens produceert, dit is, hij zet zich in om de natuur en tegelijk zichzelf te transformeren - praxis en engagement. De ware mensheid se fait par le travail (SNS 136) en door de praxis, qui ne se définit pas pour toujours (SNS 136). Merleau-Ponty eigent zich de uitspraak van Marx toe : de filosofen hebben slechts de wereld op verschillende manieren geïnterpreteerd, het komt erop aan haar te veranderen. Appèl dus tot de actie (SNS 137). Er bestaat geen (objectieve) synthese in de hemel die we door middel van de aardse praxis zouden moeten vervoegen. De synthese is toekomstgericht - en dan nog zo dat we opheldering behoeven over de doeleinden en de middelen (SNS 137). We moeten weten wat doen (Lenin). "Welnu, zodra men deze vragen stelt, nodigt men het individu uit te begrijpen en te beslissen, men geeft hem, per slot van rekening, het beheer van zijn leven in handen, men geeft toe dat de geschiedenis voor hem de zin zal hebben die hij erin zal hebben erkend (SNS 138)."⁽¹⁾

(1) "Or, dès qu'on pose ces questions, on invite l'individu à comprendre et à décider, on lui remet, en fin de compte, le gouvernement de sa vie, on convient que l'histoire aura pour lui le sens qu'il aura reconnu (SNS 138)."

De zin zal van onze goedkeuring (assentiment) afhangen. Men kan dus het bewustzijn niet ontkennen (SNS 138). Met Marx zegt Merleau-Ponty : "De voornaamste fout van elk voorbij materialisme ... is dat het object, de werkelijkheid, de zintuiglijke wereld, er slechts worden beschouwd onder de vorm van object of van intuïtie, en niet als concrete menselijke activiteit, als praktisch, niet op subjectieve wijze." Het marxisme is praxis - zoals de existentiële filosofie van Merleau-Ponty. Er is geen lot (SNS 209). De existentie van de mens staat open. Ze is de besliste poging om de toekomst gestalte te geven waarbij echter niemand weet of ze zal zijn of niet zal zijn (SNS 209). In Signes (uit 1950) schrijft Merleau-Ponty dat voor Marx de infrastructuren de produktieve krachten zijn, met andere woorden, niet slechts de uitrustingen en de geproduceerde rijkdommen, maar de mensen aan het werk, dus nog eens de mensen (S 336). En verder schrijft Merleau-Ponty : "Het marxisme minimaliseert de actie van de mensen niet. De infrastructuur van de geschiedenis, de produktie, is nog eens een net van menselijke acties, en het marxisme leert dat de mensen hun geschiedenis maken. Het voegt er alleen bij dat ze niet om het even welke geschiedenis maken : ze werken in situaties die ze niet hebben gekozen en die als keuze slechts een beperkt aantal oplossingen overlaten ... De geschiedenis is gemaakt van menselijke acties en interacties, door de logica van de situaties tot een anoniem drama getransformeerd. Het zijn, zegde Marx, 'relaties tussen personen door de dingen bemiddeld', in instellingen geïncarneerd, waarbij vaak de bedoeling van de handelende niet erkenbaar is. De mensen maken hun geschiedenis hoewel ze vaak de geschiedenis niet kennen die ze maken (S 343-344)."⁽¹⁾ Dat brengt ons bij het begrip engagement dat onverbrekelijk bij dit van praxis en existentie hoort. Eerst nog een laatste afronding.

De geschiedenis is voor Marx, zegt Merleau-Ponty, geen objectieve of mechanische geschiedenis (HT 50). De mens is niet de spiegel of de weerspiegeling van het objectieve gebeuren. De grote man is niet diegene waarvan het denken het nauwkeurigst de objectieve condities weerspiegelt. De geschiedenis is geen

(1) "Le marxisme ne minimise pas l'action des hommes. L'infrastructure de l'histoire, la production, c'est encore un réseau d'actions humaines, et le marxisme enseigne que les hommes font leur histoire. Il ajoute seulement qu'ils ne font pas une histoire quelconque : ils opèrent dans des situations qu'ils n'ont pas choisies et qui ne laissent à leur choix qu'un nombre limité de solutions... L'histoire est faite d'actions et d'interactions humaines transformées en un drame anonyme par la logique des situations. Ce sont, disait Marx, des 'relations entre personnes médiatisées par des choses', incarnées dans des appareils où souvent l'intention de l'agent n'est pas reconnaissable. Les hommes font leur histoire quoique souvent ils ne sachent pas l'histoire qu'ils font (S 343-344)."

strenge wetenschap - waarin alles te voorspellen valt - die zou goedkeuren dat het collectieve doel de middelen heiligt (HT 51). Er kan geen sprake zijn van een sociologisch scientisme. De staatsman is niet een soort ingenieur. De logica van de geschiedenis is voor Marx een levende logica die onverdeeld wordt uitgedrukt door de objectieve noodzakelijkheid en de spontane beweging van de massa's (HT 51). De geschiedenis is de zichtbare realisatie van de menselijke waarden. De geschiedenis keert de doelstellingen de rug niet toe (HT 51). Marx heeft geschreven: "Het is de geschiedenis niet die de mens gebruikt om haar doeleinden te realiseren - alsof ze een onafhankelijk persoon was - zij is niets anders dan de activiteit van de mens die zijn doeleinden nastreeft". Voor Marx, zegt Merleau-Ponty (HT 53), zijn de menselijke gezichtspunten, hoe betrekkelijk ze ook zijn, het absolute zelf omdat er niets anders is en omdat er geen lot bestaat. "Door onze totale praxis, indien niet door onze kennis, bereiken wij (nous touchons) het absolute, of liever de tussenmenselijke praxis is het absolute (HT 53)."⁽¹⁾ De kennis wordt op de praxis afgestemd en de praxis wordt door de kennis verlicht (HT 54).

Het eerste geweld, fundering van al het andere, zegt Merleau-Ponty dan ook, is het geweld dat de geschiedenis-op-zich uitoefent, de onbegrijpelijke Wil waarvoor al de individuele gezichtspunten worden gelijkgeschakeld als even zovele breekbare hypothesen. Het marxisme echter is geen negatie van de subjectiviteit en van de menselijke activiteit, maar een theorie van de concrete subjectiviteit en activiteit, dit is subjectiviteit en activiteit die in de historische situatie geëngageerd zijn (HT 57). Zo bestaat er geen economische fataliteit, en is de geschiedenis geen 'uurwerk' met het individu als een radertje erin (HT 57). Maar de geschiedenis, door het feit zelf van haar duur, schetst de transformatie van haar eigen structuren, keert zich tegen zichzelf, verandert zelf haar beweging, en dit, zegt Merleau-Ponty (HT 57), omdat in laatste analyse de mensen in botsing komen met de structuren die aliëneren, omdat het economisch subject een menselijk subject is. Deze laatste uitspraak hangt vast aan de ontoereikendheid van de inhoud die Merleau-Ponty aan de westerse geschiedenis geeft. Hij neemt in feite een zekere marxistische 'inhoudsopgave' van de westerse cultuur over - zonder hier diep navraag te doen. Maar we willen hier slechts verduidelijken dat de filo-

(1) "Par notre praxis totale, sinon par notre connaissance, nous touchons l'absolu, ou plutôt la praxis interhumaine est l'absolu (HT 53)."

sofie van Merleau-Ponty (tegelijk die van Marx in zijn ogen) engagement en verantwoordelijkheid en relatieve vrijheid beklemtoont. Het marxisme verdraagt niet alleen de vrijheid en het individu, zegt Merleau-Ponty (SNS 141), maar, als materialisme, belaadt het de mens in feite met een om zo te zeggen duizelingwekkende verantwoordelijkheid. Het marxisme steunt op de coëxistentie van de mensen - het kan de relaties tussen de menselijke doeleinden en de menselijke middelen niet uit de weg gaan. Het is niet utopisch en niet eens zeer optimistisch. Het ziet de menselijke actie als de eenvoudige verlenging van een praktijk die reeds in de geschiedenis aan het werk is, van een reeds geëngageerde existentie (voor Marx en Merleau-Ponty - althans in zijn vroege werken - het proletariaat) (HT 141). Het marxisme analyseert geduldig de geschiedenis. Het verlengt de lijnen van het heden en het verleden naar de toekomst toe (HT 141). Het schrijft zichzelf geen 'doeleinden' voor - utopisch of objectivistisch. Men kan alleen valabel denken wat men beleeft (HT 141). Welnu, juist omdat het marxisme de uitvlucht van de doeleinden niet kent, kan het niet alle middelen aanvaarden, zegt Merleau-Ponty (HT 141). Er moet daarom zo iets als een socialistische stijl bestaan (HT 141). Deze bestaat erin, zegt Merleau-Ponty, de spontane praktijk van de massa's verder te zetten. Trotsky spreekt van de dialectische interdependentie van het doel en de middelen (HT 141). Doel en middel kunnen hun rollen uitwisselen omdat het middel slechts het doel zelf is - de mens. "Het dialectisch materialisme scheidt het doel niet van de middelen. Het doel wordt op natuurlijke wijze afgeleid van het historische worden. De middelen worden organisch ondergeschikt aan het doel. Het onmiddellijke doel wordt het middel voor het latere doel (HT 142-143)⁽¹⁾" - aldus Trotsky. Merleau-Ponty eindigt : "Het marxisme is essentieel de gedachte dat de geschiedenis een zin heeft - met andere woorden dat zij begrijpelijk is en dat zij georiënteerd is - dat zij naar de macht van het proletariaat gaat ... (HT 143)."⁽²⁾ De idee van het laatste zinsdeel heeft Merleau-Ponty later ingetrokken. Maar ook wat het eerste zinsdeel betreft, moet men zeggen dat het niet zo zeker is dat het marxisme de zin van de geschiedenis 'bezit', en vervolgens dat het wel zo is dat alle gebeuren

(1) "Le matérialisme dialectique ne sépare pas la fin des moyens. La fin se déduit tout naturellement du devenir historique. Les moyens sont organiquement subordonnés à la fin. La fin immédiate devient le moyen de la fin ultérieure ... (HT 143)."

(2) "Le marxisme est pour l'essentiel cette idée que l'histoire a un sens, - en d'autres termes qu'elle est intelligible et qu'elle est orientée, - qu'elle va vers le pouvoir du prolétariat... (HT 143)."

een 'zin' heeft - maar dat betekent niet dat alle gebeuren ook waar moet zijn. De geschiedenis is verder slechts in zover begrijpelijk als we erin slagen ze te begrijpen. We kunnen de begrijpelijkheid niet op zich vooropzetten.

Het was er ons in het bovenstaande om te doen aan te tonen dat de praxis heerst (tenminste dat de mens de mogelijkheid tot praxis bezit). "De arbeid, waarop de geschiedenis berust, is niet, in zijn hegeliaanse betekenis, de eenvoudige produktie van de rijkdommen, maar, op een algemenere wijze, de activiteit waardoor de mens rondom zich een menselijk milieu projecteert en de natuurlijke gegevens van zijn leven overstijgt (SNS 189)."⁽¹⁾ Volgens Marx is de natuur, zegt Merleau-Ponty, de waargenomen natuur die onscheidbaar is van de menselijke actie - deze aanhoudende zintuiglijke activiteit, deze actie en deze arbeid, deze produktie zijn de fundering van de gehele zintuiglijke wereld zoals hij actueel bestaat (SNS 224).

2. Het engagement. Het engagement assumeert een situatie die gegeven is. De situatie wordt hernomen, getransformeerd, door middel van reflectie of van handelen. Engagement, vrijheid, praxis, existentie zijn de woorden die dit gebeuren aanduiden. Het engagement, zegt Merleau-Ponty, tegen Sartre, is geen vrijheid zonder situatie. Het is de vrijheid in of met de situatie - niet erboven of ertegen in. Maar het engagement is ambigu of confuus, of onbepaald, in de betekenis die we de existentie zelf hebben toegekend. Het wil niet zeggen dat we niet heel vaak precies weten wat we moeten doen, hoewel het niet-weten en de dwaling eveneens op de ambiguïteit van het engagement in de situatie berusten. Het engagement kan worden gemotiveerd, en vraagt hier om. Het engagement is echter dit van en in een contingente geschiedenis, zegt Merleau-Ponty (HT 90). De situatie overstijgt de bewuste zin van mijn motieven, omdat in de situatie de kijk van de anderen op mij constitutief mede aanwezig is. Het engagement is een uiting van de funderingsrelaties tussen een oorzaak - de existentie, haar beslissingen, de bewuste en gewilde daden - en de talrijke condities. De condities overstijgen de oorzaak, in die zin dat

(1) "Le travail, sur lequel repose l'histoire, n'est pas, dans son sens hégélien, la simple production des richesses, mais, d'une façon plus générale, l'activité par laquelle l'homme projette autour de lui un milieu humain et dépasse les données naturelles de sa vie (SNS 189)."

ze ze beperken of in de zin dat ze aan de betekenis van mijn motieven een andere zin geven, die ik echter niet kan weigeren te aanvaarden, vermits de zin van mijn daden of woorden altijd reeds voor de anderen is bedoeld. Merleau-Ponty heeft in Humanisme et Terreur de implicaties van het politieke engagement verduidelijkt. Maar wat hij hierover zegt, geldt voor elke vorm van engagement, ook dit tegenover de natuur.

"Welke ook de goede wil is, de mens begint te handelen zonder exact de objectieve [= intersubjectieve] zin van zijn actie te kunnen appreciëren, hij bouwt zichzelf een beeld van zijn toekomst, dat slechts verrechtvaardigd kan worden door middel van waarschijnlijkheden, dat in werkelijkheid op de toekomst beslag legt en waarover hij veroordeeld kan worden, want het gebeuren zelf is niet dubbelzinnig. Een dialectiek waarvan de loop niet volledig voorspelbaar is, kan de bedoelingen van de mens veranderen in hun tegendeel, en mochtans moet men onmiddellijk partij kiezen (HT 90)."⁽¹⁾ Toch is de politiek geen lot, dat zonder ons weten of toedoen bepaald is, eerder de botsing van de contingentie en het gebeuren, van het eventuele dat meervoudig is en het actuele dat uniek is (HT 90-91). Het is essentieel voor de vrijheid, zegt Merleau-Ponty (HT 18), slechts en acte te bestaan, in de altijd onvolmaakte beweging die ons bij de anderen, bij de dingen van de wereld, bij onze taken brengt, vrijheid met de toevalligheden van onze situatie vermengd. "En als onze acties nu eens noch noodzakelijk waren in de zin van een natuurlijke noodzakelijkheid, noch vrij in de zin van een beslissing ex nihilo? Als in het bijzonder in de sociale orde, niemand onschuldig was, en niemand absoluut schuldig? Als het nu eens de essentie zelf van de geschiedenis was ons verantwoordelijkheden aan te rekenen die nooit volledig de onze zijn? Als elke vrijheid nu eens een beslissing nam in een situatie die ze niet heeft gekozen, hoewel zij ze assumeert (HT 174)?"⁽²⁾ Toch is het de situatie zelf die ons het denken en het handelen mogelijk maakt, hoewel in een beperkende zin,

(1) "Quelle que soit sa bonne volonté, l'homme entreprend d'agir sans pouvoir apprécier exactement le sens objectif de son action, il se construit une image de l'avenir, qui ne se justifie que par des probabilités, qui en réalité sollicite l'avenir et sur laquelle donc il peut être condamné, car l'événement, lui, n'est pas équivoque. Une dialectique dont le cours n'est pas entièrement prévisible peut transformer les intentions de l'homme en leur contraire, et cependant, il faut prendre parti tout de suite (HT 90)."

(2) "Et si nos actions n'étaient ni nécessaires au sens de la nécessité naturelle, ni libres au sens d'une décision ex nihilo? Si en particulier dans l'ordre du social personne n'était innocent et personne absolument coupable? Si c'était l'essence même de l'histoire de nous imputer des responsabilités qui ne sont jamais entièrement nôtres? Si toute liberté se décidait dans une situation qu'elle n'a pas choisie, bien qu'elle l'assume (HT 174)?"

waarvan we ons bewust moeten zijn, willen we ook maar iets humaan realiseren.

Merleau-Ponty noemt het engagement een geloof - maar hij bedoelt ermee dat het engagement niet zeker kan zijn van zijn inzicht en geldigheid, niet objectief zeker. Het engagement is een geloof zoals de perceptie een geloof is - en de perceptie sluit de existentiële zekerheid niet uit. Engagement, zegt Merleau-Ponty (SNS 317), "veronderstelt altijd dat men bevestigt boven datgene uit wat men weet, dat men gelooft van horen-zeggen, dat men de regel van de strengheid (sincérité) opgeeft ten voordele van die van de verantwoordelijkheid"⁽¹⁾. De intellectueel die alles zegt, die alles aan het licht brengt, bezorgt zichzelf in feite een gemakkelijk leven, onder het mom van een roeping. Zijn partij bestaat erin zonder partij te zijn en de lauwen goede redens te bezorgen. Wie niet met mij is, is tegen mij, zegt Merleau-Ponty, het extra-communisme is anti-communisme (SNS 317). De gestrengheid zelf is leugenachtig en wordt propaganda. Merleau-Ponty zelf heeft zich tegen het communisme gekeerd. Op het ogenblik dat hij Sens et Non-Sens schrijft, meent hij goede redenen te hebben om het niet honderd procent zuivere communisme te beamen, omdat men inderdaad niet moraliserend over afzonderlijke punten het goede geheel mag verwerpen - wat Merleau-Ponty de intellectuelen verwijt. De evolutie van Merleau-Ponty echter wijst erop - en Merleau-Ponty zou akkoord gaan - dat goedkeuring of afkeuring een inhoudelijke aangelegenheid of een kwestie van waarheid is, die men echter niet uit de weg moet gaan omwille van een of ander objectivistisch ideaal, dat het gesitueerd zijn van alle waarheid niet wenst te zien, dat niet wil zien dat alles 'zijn voor en zijn tegen' heeft, of dat, anders gezegd, de condities zelf de oorzaken beperken, hoewel ze ze tegelijk mogelijk maken. Vermits ook de condities inspanningen vragen, vermits ze bijgetrokken moeten worden, vraagt de gehele zaak in al haar geleidingen overleg. Er bestaat geen objectief universum van totale volmaaktheid - dat een universum zou moeten zijn waarbij iets doel of oorzaak zou zijn zonder middelen of condities (wat een contradictie is). Het universum is eindig, en juist hierom moet men alles tegen alles afwegen en kan men niet a priori omwille van een 'neveneffect' het doel reeds op het spel zetten. Een situatie kan echter op een gegeven ogenblik ophouden aan het dominerende doel te beantwoorden (waarom men ze wilde). Dat is met het communisme gebeurd, volgens Merleau-Ponty, reden waarom hij hier zelf 'streng' moest worden. Belangrijk

(1) "Car l'engagement suppose toujours que l'on affirme au delà de ce que l'on sait, que l'on croie par oui-dire, que l'on quitte la règle de sincérité pour la règle de responsabilité (SNS 317)."

is echter op te merken dat engagement en objectieve zekerheid elkaar niet verdragen.

"Zodra men iets doet, keert men zich naar de wereld, men houdt op zichzelf te ondervragen, men overstijgt zichzelf naar datgene wat men doet (SNS 317)⁽¹⁾." Het sluit niet uit - het sluit veeleer in - dat men een dominerend motief heeft, omwille waarvan men iets doet. Alleen is er geen objectieve zekerheid, omwille van de verstrengeling van mijn motief met een situatie. Men houdt op vragen te stellen - omdat men gemotiveerd is, omdat men zijn motieven waar wil maken ; en hiervoor richt men zich naar de situatie, en houdt men er rekening mee (wat de objectieve zekerheidseis op de helling zet). "Het geloof - in de zin van een instemming zonder voorbehoud, die nooit absoluut gemotiveerd is, - komt tussen zodra we het gebied van de zuivere meetkundige ideeën verlaten en met de bestaande wereld te maken hebben. Iedere perceptie is geloof, vermits het object onuitputtelijk is en onze kennis beperkt is (SNS 317)."⁽²⁾ Omwille van het engagement - dat een taak is, dat motieven heeft en die wenst te realiseren - moeten we het 'belang' van de menigvuldige perspectieven van de dingen inperken. We zullen het ons herinneren als we Merleau-Ponty steeds weer opnieuw op de belangrijkheid zien wijzen van de fenomenologische vaststelling dat de dingen perspectivisch gegeven zijn.

Maar - zoals we kunnen verwachten - ziet Merleau-Ponty niettemin geen dilemma tussen sincérité en verantwoordelijkheid. De gestrengheid slaat op het gefundeerd zijn van datgene wat men wil doen. "Buiten elke gestrengheid om wordt het geloof een naakte gehoorzaamheid of een dwaasheid (SNS 318)."⁽³⁾ Wat het handelen nodig heeft, is inzicht, bewustzijn, motivatie, doelgerichtheid, rationaliteit. Merleau-Ponty bevestigt het. Maar "de gestrengheid volstaat niet voor een wezen dat op elk ogenblik buiten zichzelf is geworpen zowel door de kennis als door de actie, en dat dus niet op elk ogenblik een juiste boekhouding van zijn motieven kan leveren (SNS 318)."⁽⁴⁾ De sincérité is geen doel. Maar evenmin kan de onoprechtheid (insincérité) een regel of een

(1) "Dès qu'on fait quelque chose, on se tourne vers le monde, on cesse de s'interroger, on se dépasse dans ce qu'on fait (SNS 317)."

(2) "La foi, - dans le sens d'une adhésion sans réserves qui n'est jamais motivée absolument, - intervient dès que nous quittons le domaine des pures idées géométriques et que nous avons affaire au monde existant. Chacune de nos perceptions est foi, en ce sens qu'elle affirme plus que nous ne savons à la rigueur, l'objet étant inépuisable et nos connaissances limitées (SNS 317)."

(3) "Hors de toute sincérité, la foi devient obéissance nue ou folie (SNS 318)."

(4) "La sincérité ne suffit pas dans un être comme l'homme, qui est à chaque instant jeté hors de lui-même par la connaissance comme par l'action, et qui ne saurait donc à chaque instant fournir de ses motifs une comptabilité exacte (SNS 318)."

gewoonte worden. "Al is het zo dat de goedkeuring de redenen overstijgt, ze moet nooit tegen de rede zijn (SNS 318)."⁽¹⁾ De waarde van een mens steekt in het superieure bewustzijn dat hem toelaat het ogenblik te appreciëren waarop het redelijk is vertrouwen te schenken en het ogenblik waarop men vragen moet stellen (SNS 319). Het is zeker dat hier geen regel bestaat. Dat wist Lenin zeer goed, zegt Merleau-Ponty (SNS 319), wanneer hij in de partij discussie wilde, maar ook tucht. Wat nodig is, is een vertrouwen dat waakzaam is, een vrijheid die zich engageert (SNS 321). Dat alles slaat tegelijk op wat Merleau-Ponty 'de ware moraliteit' zou noemen. "De ware moraliteit houdt zich niet bezig met wat we denken of voelen, maar met wat we doen, ze verplicht ons op onszelf een historische kijk te nemen ... Het bewustzijn ... is geen goede rechter over datgene wat wij doen vermits we in de historische strijd geëngageerd zijn en er meer of minder of iets anders doen dan wat we dachten te doen (HT 123)."⁽²⁾ Merleau-Ponty spreekt hier niet tegen het bewustzijn of tegen het belang van bewuste motieven en van redeneringen. Hij drukt uit dat het zuivere bewustzijn - dat zich alleen aan zichzelf gelegen laat - naast de werkelijkheid en de realisaties van zijn motieven zal schieten, als het niet ophoudt zuiver of objectief te zijn, en zich niet in de situatie begeeft. Merleau-Ponty wil beklemtonen dat in ons eigen bewustzijn altijd reeds het bewustzijn van de anderen op onszelf of op de zaak waarover het gaat, mede betrokken moet worden. Dat is in alle existentiële aangelegenheden zo - en er zijn in feite geen andere - maar het is bijzonder waar wat de politicus betreft. Het is principiëleel zo - en we zullen dit moeten uitwerken als we het over de relaties van de mensen met elkaar hebben.

Vermits de politicus er zich mee bemoeit de anderen te regeren, kan hij er zich niet over beklagen geoordeeld te worden over zijn daden, waarvan de anderen de last dragen, noch over het vaak onjuiste beeld dat ze van hem ophangen (HT 25). Zoals Diderot van de toneelspeler zegde, draagt elk mens die accepteert een rol te spelen - en men ziet niet goed hoe men zich hieraan zou kunnen onttrekken, vermits ook de kluizenaar nog zijn rol vervult - een grand fantôme waarin hij voortaan verborgen is, en de politicus is verantwoordelijk voor zijn personnage, zelfs als hij er niet in erkent wat hij wilde zijn. De politicus is nooit in de ogen van de andere wat hij is in zijn eigen ogen, niet alleen omdat de anderen lichtzinnig of vermetel oordelen maar reeds omdat zij de politicus niet zijn. Als de politicus .

(1) "L'adhésion, si elle dépasse les raisons, ne doit jamais être contre toute raison (SNS 318)."

(2) "... la vraie moralité ne s'occupe pas de ce que nous pensons ou voulons, mais de ce que nous faisons, elle nous oblige à prendre de nous-mêmes une vue historique ... Elle n'est pas bon juge de ce que nous faisons puisque nous sommes engagés dans la lutte historique et y faisons plus, moins ou autre chose que ce que nous pensions faire (HT 123)."

een politieke rol, een kans tot glorie, aanvaardt, accepteert hij tegelijk het risico vervloekt te worden (HT 25). De politieke actie is op zich onzuiver "omdat zij actie is van de ene op de andere en omdat zij actie met meerderen is (HT 25)."⁽¹⁾ Dat wist nooit het verschil uit tussen goede en verkeerde motieven. Een politiek, zegt Merleau-Ponty (HT 27), rechtvaardigt zichzelf niet door middel van haar bedoelingen. Maar nog minder door middel van slechte (HT 27). Maar om goed te zijn, moet een politiek slagen - en dat is de bedoeling die bij elke intentie voorzigt. Het succes heiligt niet alles, maar de mislukking is een fout, en in de politiek heeft men het recht niet zichzelf te vergissen. Het succes maakt definitief redelijk wat vooreerst slechts stoutmoedigheid en geloof was. De politiek moet de waarden in de feiten vertalen - wat een vervloeking is, zegt Merleau-Ponty (HT 27). Het betekent niet dat we het waardevolle op de helling moeten zetten ten voordele van het werkelijke - maar we moeten weigeren het waardevolle onbestaande te laten (HT 28). Het is de ambiguïteit van de (politieke) grondverhoudingen. Is de menselijke conditie van die aard, zo vraagt Merleau-Ponty (HT 30), dat er geen goede oplossing bestaat? Zijn gelijke als doel en niet als middel behandelen is een bevel dat streng genomen in elke concrete politiek ontoepaselijk is (HT 32). Per definitie combineert de politicus de middelen en berekent hij de gevolgen. Welnu, de gevolgen zijn de menselijke reacties die hij op deze wijze als natuurlijke fenomenen behandelt (HT 32). De middelen zijn, minstens partieel, de menselijke acties die tot de rang van instrumenten gereduceerd worden. Is de politiek dus essentieel immoreel, zo vraagt Merleau-Ponty? Zijn antwoord ligt voor de hand. Juist omdat het politieke engagement gesitueerd is, moet het met zijn eigen gevolgen rekening houden - om het moreel beste en tegelijk het haalbare te kiezen. Het moet precies rekening houden met de verstrengeling van allen met allen - ook als middelen en doeleinden. Het kan op deze wijze eventueel het geweld tot een minimum beperken. Daarom zegt Merleau-Ponty dat het geweld progressief(links) moet zijn en ernaar moet streven zichzelf te supprimeren (HT 42). Het komt dus aan op het inzicht in de situatie om er de best mogelijke van te maken. Maar dat kan alleen - zowel het inzicht, als het 'maken' - als de mens beseft dat hij zich in een situatie engageert. Misschien begrijpt Merleau-Ponty zichzelf daarom niet zeer goed, als hij - in de periode van onze citaten, deze van Sens et Non-Sens en van Humanisme et Terreur - tenslotte de geschiedenis tot een einde lijkt te dwingen - als het proletariaat aan de macht is. Merleau-Ponty zou datgene wat hij zegt over de politiek, en over de relaties tussen doeleinden en middelen, en over

(1) ...parce qu'elle est action de l'un sur l'autre et parce qu'elle est action à plusieurs (HT 25)."

de absurde idee van een volmaaktheid op zich, of over de onmogelijke realisatie van een doel dat zich niet langer meer in conflict met zijn middelen bevindt, ook op de 'eindfase' van de proletarische revolutie moeten toepassen. Zodat reeds nu de oplossing voor de historische problemen niet kan liggen in een verlangen naar absoluut transparante menselijke verhoudingen - een versie van het objectivistische ideaal van theorie - maar reeds nu in een afwegen van doel tegen doel, van middel tegen middel, en van middelen tegen doelstellingen, zou moeten bestaan, zodat reeds nu op de eerste plaats moet worden gestreefd naar het inzicht van wat in onze tijd kan worden gezien en gedaan. Het is het zuiver theoretisch weten dat een ideaal van volstreekte verzoening en conflictloosheid vooropzet - ofwel reeds in het heden, ofwel in een onbepaalde toekomst. Het is een contradictie die de realiteit alleen maar kan schaden. Niemand beter dan Merleau-Ponty begrijpt deze onmogelijkheid, deze van het liberalisme, zoals hij in Humanisme et Terreur uiteenzet. Merleau-Ponty begrijpt beter dan wie ook dat de beperkingen, de condities, de situatie, de conflicten - die daarom niet uitgevochten moeten worden, maar ook uitgesproken kunnen worden - in feite een positieve betekenis hebben, dat zij en zij alleen de doeleinden van de mensheid vermogen te realiseren.

3. Opmerking over het begrip arbeid in de Structure du Comportement. Merleau-Ponty typeert de mens in zijn eerste werk als een symboliserend wezen. In feite echter is het symboliseren arbeiden. De mens kenmerkt zich doordat hij werkt. De dieren werken niet. Het is belangrijk te zien dat reeds vanaf zijn eerste boek de praxis bij Merleau-Ponty centraal staat. We willen kort de implicaties nagaan van de beschouwing van Merleau-Ponty over de mens als werkend wezen.

Ten overstaan van de vitale orde valt de menselijke orde op door het feit dat ze nieuwe structuren voortbrengt (SC 175). Reeds het leven is het verschijnen van een 'innerlijk' in het uiterlijke. Het bewustzijn verschijnt daarom op de eerste plaats als de projectie van een nieuw 'milieu' dat niet tot de voorafgaande milieus - de dierlijke - te reduceren valt. De mensheid verschijnt vooreerst als een nieuwe diersoort, zegt Merleau-Ponty (SC 175). Merleau-Ponty reduceert hiermee de mens niet tot het dierlijke, hoewel hij hem ook niet tot een geestelijk wezen uitroept. Hij wil alleen niet voorbijschieten aan de specifieke (niet-hegeliaanse) 'dialectiek' die de mens is. Een fysisch systeem is een 'dialectiek' van evenwichtzoeken ten overstaan van

gegeven krachten (SC 175). Het dier richt een stabiel milieu in dat met de monotone a priori's van de soort (de nood en het instinct) overeenstemt (SC 175). De menselijke 'dialectiek', zegt Merleau-Ponty, is nieuw doordat hij als arbeid tussen de mens en de fysisch-scheikundige prikkels 'gebruiksvoorwerpen' projecteert (SC 175).

Merleau-Ponty kenmerkt de menselijke verhouding met de werkelijkheid dus als arbeid. Arbeid is niet zonder meer handelen of actie. Volgens Merleau-Ponty is de arbeid het geheel der activiteiten waardoor de mens de fysische en levende natuur wijzigt (SC 176). Men kan zich de vraag stellen of deze bepaling voldoet. Want het doelmatige karakter van de menselijke arbeid ontbreekt in de definitie. Volgens deze zou elke wijziging die de mens in de fysische en levende natuur aanbrengt arbeid zijn. Bezig zijn omwille van het bezig zijn - bij afwezigheid of bij uitdrukkelijke ontkenning van een expliciet doel - in de vorm van een werk(stuk) - zou evenzeer arbeid zijn als het realiseren van een voorafbepaald doel. Het is Merleau-Ponty meer te doen om de menselijke arbeid af te grenzen van de dierlijke activiteit. Hij benadert het begrip louter negatief - misschien niet zonder schadelijke konsekventies. Hij weet dat arbeid niet actie zonder meer is. Maar hij beklemtoont niet datgene wat bewerkt dat dit niet zo is, namelijk het doelmatige kenmerk dat de menselijke activiteit bezit. Hij accentueert louter het feit dat menselijke arbeid anders is dan een louter animale (en instinctieve, soorttypische) activiteit. Daarom heeft hij een scherp oog voor het feit dat arbeid en perceptie innerlijk verbonden zijn. Wij zouden zeggen dat juist in dit verband de typische doelmatigheid (die ondermeer via de perceptie tot stand wordt gebracht) doorschemert. Men moet, zegt Merleau-Ponty (SC 178), de inhoud van de menselijke actie in verband zien met de structuur van de menselijke arbeid. De menselijke arbeid springt niet zo maar in waar het instinct ontbreekt. De arbeid heeft een eigen betekenis. Hiermee bedoelt Merleau-Ponty dat de mens niet uit afzonderlijke stukken bestaat - lagen of niveaus - maar dat er een enkele menselijke werkelijkheid is, en niet slecht een 'slecht' functioneren van het instinct dat door de rede moet worden bijgestaan. Hetzelfde geldt voor de perceptie zelf, die van meet af aan met een betekenisvol geheel te maken heeft, en niet door middel van de aandacht voorafbestaande zintuiglijke kwaliteiten - een mozaïek - samenbrengt. De perceptie heeft met gehelen te maken die op een ongedeelde wijze als actiepolen en als kenniskernen worden beleefd (SC 179).

Dat betekent dat de menselijke actie niet tot de vitale actie kan worden herleid. De intellectuele analyse mag niet worden beschouwd als een verfiend

middel om animale doeleinden te bereiken (SC 188). De externe verhouding tussen doel en middel is onmogelijk, zegt Merleau-Ponty. De mens is geen dier plus een geest, en dat betekent dat we het vitale niet als het doel kunnen kenmerken waarbij het intellect het middel is. Niet dat er geen verhouding tussen middelen en doel zou bestaan, maar het doel is niet noodzakelijk de vitale sector van de existentie. Het vitale bestaat niet als gescheiden doelstelling. De existentie is een geheel, een structuur - met in zekere zin binnenin vitale doelstellingen, maar dan niet afgescheiden van de andere intenties. In de plaats van de analyse van de doeleinden van de actie en van haar middelen, zegt Merleau-Ponty, moet dus de analyse komen van haar immanente zin en haar interne structuur (SC 188). Men moet de actie vanuit de menselijke existentie bekijken - en vanuit de existentie doelen en middelen fixeren - niet bij voorbaat stellen dat het doel de vervulling van animale functies is. Men zal dan begrijpen, zegt Merleau-Ponty (SC 188), dat ook al laten al de acties een aanpassing aan het leven toe, het woord leven niet dezelfde betekenis heeft in de animaliteit en in de humaniteit (SC 188). De levenscondities worden bepaald door de eigen essentie van de soort, en dat geldt ook voor de mens. Kleding beschermt tegen kou, zeker, maar ze wordt tegelijk versiering en de schaamte maakt er gebruik van. De kleding openbaart een nieuwe houding tegenover zichzelf en de anderen. Alleen de mensen zien dat ze naakt zijn. In zijn woning (bijvoorbeeld) projecteert de mens zijn voorkeurwaarden. En het woord, zegt Merleau-Ponty, drukt uit dat de mens ophoudt onmiddellijk aan het milieu vast te kleven, het milieu tot schouwspel verheft, en mentaal bezit van de werkelijkheid neemt - door de eigenlijke kennis (SC 188). Door objectieve kennis? Het is niet zeker dat de toeëigening van de werkelijkheid als een schouwspel een bezit van de werkelijkheid is. Het bewustzijn is een geëngageerd bewustzijn (SC 189). In dit engagement constitueert zich datgene wat we werkelijk noemen. Het bewustzijn is verweven met de werkelijkheid en het is in het fenomenale aspect van het waargenomenen en in zijn intrinsieke zin dat men de existentiële index moet zoeken, vermits het het fenomenale aspect is dat als werkelijk verschijnt (SC 189), zegt Merleau-Ponty. Dat is niet gemakkelijk te verenigen met het bezitnemen van een schouwspel.

In onze beschouwingwijze tot hier toe, zegt Merleau-Ponty (SC 189), hebben we nog niet het eigenlijk menselijke geëxpliciteerd. (Merleau-Ponty zet pas op blz. 189 la conscience proprement humaine uiteen.) Dit geleefde bewustzijn put (épuise) namelijk de menselijke 'dialectiek' niet uit. Merleau-Ponty geeft hiermee aan dat het laatste woord over het menselijke niet is

gezegd, niet dat het typisch menselijke niet reeds aan bod kwam. Wat de mens definieert, zegt Merleau-Ponty (SC 189), is niet de bekwaamheid om een tweede natuur te creëren - een economische, sociale, culturele wereld - boven de biologische natuur uit, maar veeleer de capaciteit om de gecreëerde structuren te overstijgen en er nieuwe te maken.

Hier moeten we een vraagteken plaatsen. We zullen zien dat Merleau-Ponty zich misschien nooit helemaal heeft losgemaakt van een soort overstijgings- of transcendentieactie. Het menselijke proprement dit is het overstijgen, de transcendentieactie. Het is een belangrijk aspect van het typisch menselijke. Het overstijgen schept het nieuwe. Deze beweging, zegt Merleau-Ponty, is reeds zichtbaar in elk der produkten van de menselijke arbeid (SC 189). De arbeid is zelf het overstijgen. "De zin van de menselijke arbeid is dus de erkenning, boven het actuele milieu uit, van een wereld van dingen zichtbaar voor elk Ik onder een pluraliteit van aspecten, het in bezit nemen van een onbepaalde ruimte en tijd, en men zou gemakkelijk kunnen tonen dat de betekenis van het woord of deze van de zelfmoord en van de revolutionaire daad dezelfde is (SC 190)."⁽¹⁾ De zin van de arbeid zou dus niet op de eerste plaats erin bestaan een werk tot stand te brengen? De arbeid zou niet op een doel gericht zijn? De arbeid zou erop uit zijn dingen te maken - zonder doel? - die door anderen erkend worden? Dat is niet aanvaardbaar. Ook de arbeid met en voor de anderen bedoelt werken tot stand te brengen. De arbeid zet zich aan het werk om behoeften, verlangens te vervullen. De arbeidende mens denkt zich een doel uit en realiseert het. Het is eigen aan de mens instrumenten te maken, zijn standpunt te wijzigen, er rekening mee te houden dat het standpunt van de andere anders is. Maar het maken van instrumenten (enzovoort) staat in dienst van (concrete) doeleinden (echter wel uitgestelde), of anders is het maken zinloos. De arbeid moet - wil hij althans menselijk blijven - niet een onbepaalde ruimte en tijd in bezit nemen. Doelmatige arbeid verzet zich hier precies tegen, omdat een werk, een plan, een project, ook een opvoeding of een onderricht (enzovoort), omwille van hun zin zelf, beperkt en bepaald moeten blijven. Merleau-Ponty waardeert op overtrokken wijze het specifieke vermogen van de mens om zichzelf en alles te overstijgen. Dat de mens

(1) "Le sens du travail humain est donc la reconnaissance, au delà du milieu actuel, d'un monde de choses visible pour chaque Je sous une pluralité d'aspects, la prise de possession d'un espace et d'un temps indéfinis, et l'on montrerait aisément que la signification de la parole ou celle du suicide et de l'acte révolutionnaire est la même (SC 190)."

dit kan, is inderdaad zijn eigenste eigenschap. Maar dat de mens over deze eigenschap beschikt, betekent niet dat hij om wille van hemzelf moet worden beoefend. Dat lijkt Merleau-Ponty te insinueren. Zou het scheppen van het nieuwe zo belangrijk zijn, als het huidige, het oude, ons zou bevredigen? We streven toch niet naar het nieuwe omwille van de nieuwigheid, we overstijgen toch niet de ruimte of de tijd omwille van het overstijgen zelf, we kunnen de betekenis van het woord of van de zelfmoord toch niet leggen in het plezier om nieuwe woorden te kunnen uitspreken, of als bevestiging van onze mogelijkheid om elke situatie te overstijgen, zij het ook in de dood. De mogelijkheid tot het virtuele, tot het mogelijke, het onbepaalde of onbepaalde, het andere en nieuwe, de mogelijkheid zelfs om het op zich van de werkelijkheid te bereiken of minstens na te streven - ze zijn het unieke middel waarover de mens beschikt om een rijkere ervaring, een genuanceerdere werkelijkheid dan het dier, om een ruimere aanwezigheid bij de dingen te bezitten, om een doelgerichte existentie te realiseren. Maar het middel is niet zelf het doel. Dat lijkt Merleau-Ponty te ontgaan, vooral, als hij het essentieel doelmatige van menselijke arbeid lijkt te vergeten. We arbeiden niet om te arbeiden, we praten niet om te praten, we veranderen niet van standpunt om te laten zien dat we de werkelijkheid onder meerdere aspecten kunnen vatten, we streven niet naar het nieuwe of onbepaalde omwille van het plezier dat in dit nieuwe om het nieuwe zou steken. We zijn veeleer geïnteresseerd in de realisatie van een enkel leven, een eindig leven, en niet in het plegen van een oneindig aantal levens. Dat leven moet inhoud hebben - en het vermogen tot het objectiveren, tot het bereiken van het virtuele en het mogelijke, tot afstand en vrijheid, tot het scheppen van instrumenten, staat in dienst van dit ene leven, om het inhoud te bezorgen. De omgekeerde houding is veeleer die van het zuiver theoretisch weten - waartegen Merleau-Ponty zich keert. In een voetnoot spreekt Merleau-Ponty over de zelfmoord - met dezelfde onderwaardering of overwaardering van het overstijgen. De zelfmoord veronderstelt de mogelijkheid om het milieu te weigeren en zijn evenwicht te zoeken aan de andere zijde van elk milieu (SC 190). Merleau-Ponty ziet over het hoofd dat de zelfmoord een bepaald milieu weigert, of dat men er niet langer in slaagt een bepaalde zin met het leven te verbinden, of dat men het leven, omwille van de inhoud - als opoffering - opgeeft. Zelfmoord op zich is noch waardevol noch waardeloos. Hetzelfde geldt voor de rede, voor de vrijheid, voor de taal. De gezonde wil niet zichzelf behouden, zegt Merleau-Ponty. Men overroept het instinct tot zelfbehoud, zegt hij. Dat is juist. Maar het maakt het overstijgen omwille van het overstijgen niet waardevol. Dat leven voor de mens betekent leven op het niveau van de menselijke relaties, en niet slechts biologisch leven (SC 190), betekent nog niet dat het overstijgen het menselijke

?

flaas!!

?

bij uitstek is - hoewel het de unieke mogelijkheid van de mens is.

De dubbelzinnigheid van de 'dialectiek' (SC 190) toont zich in de sociale en culturele structuren die ze doet verschijnen, en waarin ze gevangen geraakt. Maar de gebruiksvoorwerpen en de culturele objecten zouden niet zijn wat ze zijn, zegt Merleau-Ponty, als de activiteit die ze doet verschijnen niet ook de betekenis had ze te ontkennen en te overstijgen. Correlatief, zegt Merleau-Ponty (SC 190), kan de perceptie die de inschakeling van het bewustzijn is in een wieg van instellingen en in de enge cirkel van 'milieus', speciaal door de kunst, de perceptie van een 'universum' worden. Merleau-Ponty verstrekt geen nadere uitleg. Hij voegt wel toe dat in de plaats van de ervaring van een onmiddellijke werkelijkheid de kennis van een waarheid treedt (SC 191). Moeten we het zo zien dat de kunst volgens Merleau-Ponty de rol van het (objectieve) kennen vervangt, en dat de overeenstemming van werkelijkheid en voorstellingen in de kunst - in deze speciale perceptie - gebeurt? De kennis van een waarheid, zegt Merleau-Ponty (SC 191), is reeds geprefigureerd in de geleefde perceptie, zoals de ontkenning van al de milieus in de arbeid die ze creëert. Het valt op hoe Merleau-Ponty slechts de mogelijkheid tot overstijgen beklemtoont - blijkbaar in de richting van een 'universele' werkelijkheid die misschien niet langer subjectief (existentieel) is. De perceptie - en speciaal deze die het kunstwerk creëert - zou dan een soort objectief vermogen zijn. Merleau-Ponty zegt niet wat waarheid en wat een waar universum zijn, en in welke relatie ze met de existentie staan. In de context citeert hij Scheler en verwijst hij naar Hegel - wat zijn nabijheid tot een soort objectivisme zeer verhoogt. Alleen is niet in te zien wat de 'negatie van alle milieus' zou kunnen zijn, tenzij een objectivistische fictie. En welke functie vervult de kunst dan? Zou voor Merleau-Ponty de kunst niet in dienst van de mens staan en zou het bij hem omgekeerd zijn, zou de kunst in dienst van een of andere waarheid - een objectieve - staan? De mens kan natuurlijk spelen. Zou Merleau-Ponty tenslotte de ernst van het leven in zulk spel leggen? Elders wijst Merleau-Ponty op het belang van de taken, van de projecten, waarnaar de existentie gepolariseerd is. Dit moment - het eigenlijk existentiële, en het moment dat met de funderingsproblematiek overeenstemt - raakt in conflict met het moment van het overstijgen of het transcenderen (terwille van zichzelf). Misschien heeft Merleau-Ponty het probleem nooit tenvolle onderkend.

Citaten!

HOOFDSTUK 2

HET LICHAAM EN DE FUNDERINGSRELATIES

Nadat we de existentie als het ambivalente milieu van de gronden - oorzaken en condities - hebben leren kennen, dringt zich als onvermijdelijk op het thema van het lichaam aan te vatten. Het lichaam is de algemene conditie van de existentie in haar denken en handelen. Het lichaam is het blijvende gezichtspunt. Het is het noodzakelijk perspectief dat ons de perspectivische perceptie van de dingen oplevert. We moeten het perspectivisme van de menselijke existentie, zowel als van de dingen, aan een onderzoek naar hun grondverhoudingen onderwerpen. Het onderzoek naar de condities die de existentie en de toegang tot de werkelijkheid beperken, maar in hetzelfde opzicht mogelijk maken, het onderzoek naar de verstrengeling van oorzaak en condities, is het leidende oogmerk van deel III. Het beoogt een beperkte weergave van het denken van Merleau-Ponty, omdat het slechts de relatie tussen oorzaken en condities betreft, maar tegelijk geeft het het princiële standpunt van Merleau-Ponty weer.

De werkelijkheid bestaat volgens Merleau-Ponty uit een geheel van oorzaken met hun condities. Ze is feitelijk van aard. De fundamentele structuur is de volgende : als we oorzakelijke werkzaamheden vaststellen, dan treden deze niet zonder hun conditioneringen op. De oorzaken scheppen daarom hun condities niet. De werkelijkheid is een verstrengeling van oorzaken en condities - een conflict, een ambivalente relatie. Op welke wijze oorzaken en condities verstrengeld geraken, willen we vooreerst nog eens - aan de hand van La Structure du Comportement - aantonen voor wat het organisme betreft, waarbij we

aan het dierlijke organisme, zowel als aan het menselijke organisme denken, echter in een abstractie die erin bestaat dat we over het organisme spreken alsof het niet een specifiek dierlijk of menselijk organisme zou betreffen. Wat ons op de eerste plaats interesseert zijn echter de relaties tussen het organisme als oorzaak en zijn condities. Het organisme is een structuur, een Gestalt, een geheel. De elementen waaruit het is opgebouwd, de delen ervan, zijn zijn condities - samen met de externe realiteit - die niet als een som van geïsoleerde eigenschappen de betekenis van het geheel opleveren, omdat het oorzaak is en niet slechts een som van condities. We laten hier even buiten beschouwing dat het organisme een oorzaak van zijn condities is, maar dat dit niet verhindert dat het zelf conditie van de existentie kan zijn, van het handelen, van het waarnemen, enzovoort. Op de problemen die deze niveaus, die deze structureringen of geleidingen van oorzaken en condities betreffen, gaan we terloops in. Het volstaat hier in het oog te houden dat een oorzaak als oorzaak en dat een conditie als conditie geen conditie of oorzaak is. We halen de uitdrukkelijke funderingsteksten die het organisme, en in het bijzonder de werking van het brein betreffen, naar voren. Vervolgens bespreken we de funderingstekst uit de Phénoménologie die analoog is met de tekst uit de Structure du Comportement die over het functioneren van het brein handelt. Bij de tekst uit de Phénoménologie de la Perception gaat het dan in feite over de relatie van de gronden lichaam en existentie. In een laatste paragraaf gaan we in op de verstrengeling van de gronden existentie, lichaam, wereld.

§ 43. Het organisme is de oorzaak van zijn condities.

Via Merleau-Ponty's reflectie op de juiste verhouding tussen een stimulus en zijn respons willen we bij het organisme als een geheel terecht komen. In de samenvatting van het eerste deel van het eerste hoofdstuk van zijn Structure du Comportement zegt Merleau-Ponty over de relatie tussen stimulus en respons het volgende. Men kan de adequate stimulus niet op zich bepalen onafhankelijk van het organisme (SC 31). De stimulus is geen fysische - objectieve - realiteit. Hij is een fysiologische en biologische realiteit. Het reflexantwoord ontketent geen fysico-chemische agens, maar een zekere excitatievorm, waarvan de fysico-chemische agens eerder de gelegenheid dan de oorzaak is (we weten dat oorzaak bij Merleau-Ponty in feite steeds staat voor lineaire oorzaak-conditie). Hierdoor komt het ondermeer, zegt Merleau-Ponty, dat de fysiologie er niet in slaagt uit haar definitie van de stimulus termen te elimineren die reeds een antwoord van het organisme aanduiden, zoals wanneer ze spreekt van pijnverwekkende stimuli (SC 31). De excitatie is zelf

reeds een antwoord. Ze is geen van buitenuit in het organisme ingebracht effect, maar de eerste act van het functionerende organisme zelf (SC 31). Het begrip stimulus verwijst dus naar de oorspronkelijke activiteit van het organisme waardoor dit de lokaal en temporeel verspreide prikkels op zijn receptoren opvangt, en aan deze prikkels een bestaan-voor-het-organisme - als condities, zeggen wij - geeft. Hierdoor komt het dat noch de punctuele prikkels noch de plaats van de prikkeling beslissend genoemd kunnen worden. Dezelfde stimulus kan meerdere effecten hebben en hetzelfde zenuwelement kan op kwalitatief verschillende wijzen functioneren, volgens datgene wat door de constellatie van de prikkels en door de bewerking die ze ontvangen, is voorgeschreven (SC 31). Men kan, zegt Merleau-Ponty, het reflexschema - dat het geheel, langs de kant van de prikkels, zowel als langs de kant van het organisme, in elementen ontbindt - niet behouden. Men kan ook de reflexen niet afhankelijk van een centrale activiteit - die dan echter zelf op objectieve wijze kan worden verklaard - maken. Men moet, zegt Merleau-Ponty, ophouden de zenuwactiviteit te beschouwen als onderworpen aan zekere gedetermineerde trajecten, of zelfs als een keuze tussen meerdere vooraf bepaalde trajecten (SC 32). Wat men moet aanvaarden, is een innervatie van het geheel, die in staat is de excitatie te verdelen en de reflextrajecten te constitueren (SC 32). De soms gebruikte metafoor van de wisselpost - en hiermee wordt ook het voorbeeld van de automatische telefooncentrale uitgediept - loopt mank, zegt Merleau-Ponty (SC 32), omdat men niet weet waar men de post moet situeren. Het zou namelijk een post moeten zijn die zijn bevelen krijgt van de konvooien, die hij opgedragen is te leiden, en die volgens hun aanduidingen de wegen en de wissels improviseert. In het organisme hangt alles van alles af. Hiermee drukt Merleau-Ponty niet een vage circulaire causaliteit uit, maar gewoon het feit dat het organisme zelf oorzaak van zijn optreden is. Maar dat in het organisme alles van alles afhangt, betekent niet dat in een zekere zin alles mogelijk is, en dat er geen relatief stabiele en typische reacties zouden bestaan (SC 32). We moeten hierop terugkomen. We zullen begrijpen dat het organisme zelf de orde constitueert, in plaats van ze te ondergaan (SC 33). En het constitueert ze omdat het zijn eigen norm wil realiseren.

Het organisme is een oorzaak - een concrete Gestalt, of een geheel. Daarom mogen we verwachten dat ook de stimuli en de motorische reactie een geheel vormen. Het is inderdaad zo dat de reflexen geregeld worden door de situatie waarop ze een antwoord zijn (SC 35). Ze worden door de intrinsieke natuur van de situatie - die deze van het organisme is, 'in strijd met' zijn omge-

ving - geregeld. De relatie tussen situatie en antwoord is niet toevallig, zodat de situatie slechts een agens is die de machine in gang zet. Evenwel, het organisme houdt rekening met de bijzonderheden van de situatie. Het receptieve deel en het motorische deel van het zenuwstelsel werken dan ook samen. Ze zijn delen van eenzelfde organisme. Hun structuur is niet geregeld vóór ze met elkaar in betrekking treden (SC 36). De reflexactiviteit zoekt een zeker evenwicht, maar, in tegenstelling met een fysisch systeem, is ze in staat tot improviseren, en tot benaderende vervangingen (SC 38), die wel niet het equivalent zijn van de normale bijvoorbeeld onmogelijk geworden reactie, maar die in het organisme de bedreigde functie toch handhaven. Zo past zich, in een geval van hemianopsie, het organisme aan de door de ziekte gecreëerde situatie aan door het functioneren van het oog te reorganiseren. De oogbal draait zodanig dat een intact gebleven deel van de retina de lichtprikkel opvangt. Onze reacties zijn nooit isoleerbaar van het geheel van de zenuwactiviteit, zegt Merleau-Ponty (SC 44). Ze worden geleid door de interne en externe situatie zelf, en zijn, tot op een zeker punt, in staat zich aan de particulariteit van de situatie aan te passen (SC 44). Het organisme is een eenheid - een oorzaak - en daarom is het niet mogelijk de scheiding te handhaven tussen allerlei infra- en suprastructuren, tussen bijvoorbeeld de reflexactiviteiten en de 'instinctieve' activiteiten, en de intelligente handelingen. Er is geen tegenstelling in het organisme - in de mens - tussen een blind automatisme en een intentionele activiteit (SC 45).

We hebben reeds opgemerkt dat het organisme toch niet als een enkele confuse massa kan worden begrepen. Inderdaad, er is één enkele oorzaak - het organisme - maar deze moet zich op talrijke afzonderlijke (in een zekere zin gescheiden) condities beroepen, op niveaus en subniveaus steunen. Het organisme is de oorzaak doordat ze haar 'elementen' organiseert, structureert en integreert. En hier bestaan in de gedragingen allerlei graden (SC 45). De zenuwactiviteit verdeelt zich in partiële gehelen, articuleert zich in onderscheiden processen waarvan de wederzijdse invloed te verwaarlozen is (SC 45). En deze functionele scheiding is een van de belangrijke middelen waarover het organisme beschikt, om zich te handhaven en om zijn gebied uit te breiden. De reflex - bij uitstek bij de mens, in mindere mate bij de hogere diersoorten - kan geïsoleerd werkzaam zijn, los van het totale functioneren van het organisme. Maar buiten de context van het totale functioneren van het organisme moet hij als abnormaal worden beschouwd. Dan functioneert hij in zijn isolement niet langer als een middel waarover het organisme beschikt om niet alle aandacht op deelfuncties te moeten toespitsen (terwijl ondertussen het organisme

zich met de gestelde taak bezig houdt). We hebben er reeds met Merleau-Ponty op gewezen dat de reflex - als een geïsoleerde werking beschouwd - niet normaal is, bij het zieke organisme of in het laboratorium hoort. De reflex bezit wel een zekere autonomie, deze namelijk van alle condities, de autonomie binnen het geheel van het organisme.

Het organisme is een vorm, een structuur die voor zijn eigen - vitaal bepaalde - orde zorgt. Het organisme, zegt Merleau-Ponty daarom, is een thermostaat - maar die zijn eigen norm bepaalt. Het geval van de thermostaat is namelijk dit waarbij één variatie van de inwendige temperatuur één positie van de regulerende klep veronderstelt, die zelf één toestand van de inwendige temperatuur veronderstelt, zonder dat ooit hetzelfde verschijnsel tegelijk conditionerend en geconditioneerd verschijnt ten opzichte van hetzelfde verschijnsel, zegt Merleau-Ponty (SC 53). Deze eenheid van wederzijdse determinatie (SC 54) zou het organisme onderscheiden van gewoon circulaire verschijnselen, zegt hij. Hier verschijnt de circulaire causaliteit - door hetzelfde verschijnsel tegelijk conditionerend en geconditioneerd te noemen. Dat hetzelfde verschijnsel tegelijk conditionerend en geconditioneerd is - door hetzelfde verschijnsel en voor hetzelfde verschijnsel - is volstrekt onbegrijpelijk. Merleau-Ponty drukt zich ongelukkig uit - op zulke wijze dat men bij circulaire causaliteit wel verplicht is aan de hegeliaanse dialectiek te denken, waarbij het ene niet zonder het andere, en omgekeerd, kan bestaan.

Het is me dunkt juist zowel de thermostaat als het organisme, beide als oorzaken te beschouwen, evenwel op een verschillende manier. Dit heeft daarenboven het voordeel dat we kunnen aanvaarden dat bepaalde subniveaus van het organisme - die evenwel nooit (zoals de reflex) volkomen onttrokken zijn aan de totaliteit van het organisme (als oorzaak), maar relatief autonoom werkzaam zijn - zelf op de wijze van de thermostaat bestaan. Het oorzakelijke aan de thermostaat - van buitenuit ingebracht - is zijn ingebouwde norm. Deze norm is vast, is een a priori (vergelijkbaar, tot op zekere hoogte, met dit van een dier). De thermostaat houdt deze norm, reageert op afwijkingen. Of anders gezegd : hij houdt zijn condities bijeen op zulke wijze dat de norm gehandhaafd blijft. Het organisme - het duidelijkst bij de mens - heeft eveneens zijn norm, en verzamelt hiervoor zijn condities, maar deze ligt niet a priori vast (zoals met de thermostaat), zodat hier in de werkelijke zin het organisme zelf zijn norm bepaalt (en niet slechts door een ingreep van buitenuit). De wederzijdse determinatie waarover Merleau-Ponty spreekt,

dekt de toedracht toe. Want de determinatie is niet wederzijds, reeds niet in het geval van de thermostaat vermits de norm buiten de determinatie blijft (de mens bepaalt de norm). En a fortiori bij de mens, die zichzelf normen oplegt, ze uitvindt, of de bestaande normen in ieder geval - de biologische bijvoorbeeld - een andere betekenis vermag te geven.

Het is inderdaad Merleau-Ponty's eigen opvatting dat het organisme een oorzaak is, een geheel of een structuur, in of met haar condities. Dat zegt Merleau-Ponty reeds duidelijk genoeg met zijn begrip structuur zelf - dat de zin of de betekenis van het geheel zelf is. Er zijn geen gescheiden elementen, tenzij dan zulke die toch als condities binnen het geheel werkzaam zijn. Het sluit niet uit, het sluit veeleer in, dat subniveaus op hun beurt hun eigen condities hebben - waarbij het gehele subniveau als conditie van de ene oorzakelijke structuur werkzaam is. Dat toont Merleau-Ponty overtuigend aan wanneer hij het functioneren van de hersenschors bespreekt. Het is een funderingstekst.

§ 44 . De funderingsrelaties en de hersenschors.

In het tweede hoofdstuk van La Structure du Comportement (over de hogere gedragingen) komt Merleau-Ponty, na kritiek op de reflexologie van Pavlov tot het preciseren van de relaties die, binnen het functioneren van de hersenschors, tussen het geheel en de sectoren bestaan. Het is opnieuw het verband tussen oorzaak en condities. De passage is - maar hier op het niveau van de hersenstructuren, ginds op het niveau van de belevingen - analoog aan de belangrijke passage uit de Phénoménologie de la Perception die met de funderingsuitspraken eindigt die we reeds besproken hebben. Hier gaat het over de funderingsrelaties tussen het geheel van de hersenen en de verschillende sectoren, in de Phénoménologie - met gebruikmaking van hetzelfde materiaal en steunend op dezelfde auteurs (Goldstein op de eerste plaats) - over de relatie tussen zien en geest, tussen taal en denken, tussen tijd en eeuwigheid, kortom tussen lichaam en geest. Omwille van de analogie is de passage uit La Structure du Comportement zeer belangrijk. We kunnen erdoor tot een verdiept inzicht in de verhoudingen tussen een oorzaak en haar condities komen. Merleau-Ponty komt tot het volgende resultaat :

De mentale functies kunnen niet strikt gelocaliseerd worden - zoals blijkt uit de onderzoeken (van Goldstein).

1. Een beschadiging - zelfs als ze gelocaliseerd is - kan structuurmoeilijkheden bepalen die het geheel van de gedraging betreffen. Analoge structuurstoornissen kunnen worden geprovoceerd door beschadigingen in verschillende delen van de hersenschors (SC 65). De beschadigingen van de schors leveren zelden electieve storingen op die alleen zekere fragmenten van het normale gedrag betreffen. Het is steeds een zeker type van handelingen, een zeker actieniveau - en niet een zekere voorraad van bewegingen - die onmogelijk worden (SC 69). Een zekere houding wordt onmogelijk, een beschikken over categorieën bijvoorbeeld en overal daar - in de meest uiteenlopende gebieden - waar deze houding nodig is : in wilskwesties zowel als in de perceptie, en in de taal (SC 69). De pathologische verandering brengt een minder gedifferentieerd, minder georganiseerd, globaler, amorf gedraging mee (SC 69-70). Duidelijk is dat de ziekte niet direkt de inhoud van het gedrag, maar de structuur betreft (SC 70). Het gedrag van de zieke kan men niet afleiden uit dit van de normale mens - door delen af te trekken. Het gaat om een kwantitatieve verandering (SC 70). Het subject is niet meer in staat tot het aannemen van een zekere houding. De ziekte, zegt Merleau-Ponty, is een nieuwe betekenis van het gedrag, die gemeenschappelijk is aan een veelheid van symptomen. We moeten ons daarom het functioneren van het zenuwstelsel voorstellen als de algemene organisatiefunctie van het gedrag (SC 74). De structuren gaan hierbij voor op de inhouden, en de fysiologie op de anatomie (SC 75).

2. Toch mag men het functioneren van de hersenschors niet behandelen als een globaal proces waarbij al de delen van het systeem met hetzelfde recht tussenkomen. De functie staat nooit onverschillig tegenover het substraat door middel waarvan ze zich realiseert (SC 76). De beschadiging bepaalt om zo te zeggen het voornaamste punt van toepassing van de structuurstoringen en hun differentiële verdeling. Daarom zijn substituties ook niet de restitutie van de (verloren) functie. De reorganisaties en de vervangingen verbergen de deficiënties zonder ze te doen verdwijnen (SC 76-77). De hersengebieden zijn niet gespecialiseerd in het ontvangen van zekere inhouden, maar toch in de structuur hiervan (SC 77-78). Ze zijn niet zozeer de plaats waar zekere anatomische schikkingen zich bevinden, als het oefenterrein van een activiteit van organisatie, weliswaar toegepast op een zeker type van materialen (SC 78). Moet men bij Schneider - het geval dat Goldstein uitvoerig bespreekt -, vermits de man in de hersenstreek waar de visuele functie zich localiseert, getroffen werd, de kennisstoring (die er is) uit de perceptieve storing afleiden? Is het omdat de visuele vormen ontwricht zijn, dat de intuïtie van de

gelijktijdige menigvuldigheden moeilijk is geworden? Is deze laatste uit de visuele vormen opgebouwd, zoals een huis uit stenen? Is, correlatief, het totale functioneren van de hersenschors een som van het lokale functioneren? Substituties bestaan - en hieruit blijkt dat de intuïtie van de gelijktijdige menigvuldigheden niet als dusdanig absoluut geconditioneerd wordt door het bestaan van visuele vormen en, correlatief, niet in de beschadigde hersenstreek kan worden gelocaliseerd (SC 78). De omgekeerde hypothese is waarschijnlijker. De constitutie van visuele vormen bij de normale mens hangt af van een algemene organisatiefunctie die ook het bezit van simultane gehelen conditioneert. Het functioneren van de visuele streek vereist de medewerking van de centrale hersenstreek. Maar anderzijds zijn vervangingen geen restituties. Het vatten van simultane gehelen, wanneer de visuele inhouden niet meer ter beschikking staan, wordt rudimentair, niet omdat het van de visuele inhouden afhangt, zoals het effect van de oorzaak (in de betekenis die Merleau-Ponty hieraan geeft) maar omdat alleen de visuele inhouden een adequaat symbolisme leveren en in deze zin onvervangbare hulpmiddelen zijn (SC 78). Als de gezichtsstreek beschadigd is, ontvallen aan de centrale activiteit haar best geschikte instrumenten. De hersenschors heeft een structurerende functie. Sexuele initiatieven, het hanteren van getallen - activiteiten die allemaal bij Schneider verstoord zijn - hebben geen enkel reëel deel (in de hersenschors) gemeenschappelijk. Ze laten zich slechts vergelijken en bepalen door middel van zekere 'antropologische' predikaten, in het geval Schneider zijn ze allemaal uitingen van diens onmogelijkheid zich in het virtuele te verplaatsen (SC 79). De hersenschors is een globale activiteit, niet de activiteit van een aantal gespecialiseerde mechanismen. Deze globale activiteit geeft aan materieel verschillende bewegingen een zelfde typische vorm, een zelfde waardepredikaat, een zelfde betekenis (SC 79). Van de ene actie naar de andere werkt het substraat op kwalitatief verschillende wijze. Bij beschadigingen ontstaat een systematische desintegratie van de functie. En hoewel de zintuigen meer geïsoleerde functies hebben - ze verzekeren alle de band met een bepaalde werkelijkheid van de wereld - kan men ook hun bijdrage niet als een geïsoleerde werking aanduiden, want het centrum komt overal tussen (SC 81). Merleau-Ponty beklemtoont terecht het globale, de 'vorm'. De spanning tussen de vorm en zijn delen - zoals aangestipt - biedt tevens een antwoord op de mogelijkheid van dualisme dat kenmerkend is voor het organisme en voor de existentie, dualisme dat op alle fronten bestaat, zowel in de waarneming, als 'binnen' het organisme, uiteengaan van materie en vorm, enzovoort. De eenheid en tegenstelling tussen de vorm - de oorzaak - en zijn delen verklaart de mogelijke splitsing van de gedraging in 'lagen'. Het begrip 'vorm', zegt Merleau-

Ponty, overstijgt het atomisme, maar zonder het functioneren van het zenuwstelsel te herleiden tot een diffuse en ongedifferentieerde activiteit, en zonder het intellectualisme bij de hand te nemen (SC 100). Er zijn namelijk steeds types of niveaus van organisatie mogelijk. Het onderscheid - dat men moet handhaven - gaat niet tussen een chaos van elementen en een hogere instantie, maar tussen vormen of wijzen van integratie en desintegratie.

Merleau-Ponty beschrijft in het bovenstaande de funderingsrelatie die bestaat tussen de hersenschors en haar delen. Het is een precisering van de wijze waarop 'dialectieken' op de wijze van een oorzaak en haar condities met elkaar verstrengeld zijn. De 'hoogste' dialectiek - deze die al de andere als condities onder zich heeft - is de 'dialectiek' van het organisme zelf - het menselijke organisme is de existentie - en zijn voorwaarden (die zowel intern als extern zijn). We kunnen aan het voorbeeld van de functionering van de hersenschors de grondverhouding tussen een oorzaak en haar condities verhelderen. De oorzaak - het geheel, de totale organisatie - bestaat uit haar delen. Het geheel wordt anders - en in feite onvoorzienbaar anders - als een deel uitvalt. Ofwel valt het geheel zelf uiteen, ofwel gebeurt een reorganisatie. Deze poogt eventueel de verloren gegane eenheid te mimeren, of door substituties te herstellen. In het beste geval ontstaat een nieuwe structurering, een nieuwe organisatie - die, zoals bij een geheel dat oorzaak is - vanuit de delen, op zich beschouwd, niet begrepen kan worden. Als het geheel zijn delen niet bij zich heeft, kan het zichzelf niet realiseren. We mogen echter slechts schijnbaar omkeren : als de delen er zijn, zijn ook de functies van het geheel er. Want vanuit het deel kan niet worden voorzien welke de totale functie zal zijn. De samenvoeging, of beter de organisatie, van de delen is precies datgene wat maakt dat er van meer dan van een som sprake is. We kunnen daarom wel zeggen dat, als de visuele hersenstreek wordt hersteld, de zin voor het virtuele terug verschijnt, maar we kunnen dit slechts zeggen omdat we reeds een voorafgaandelijke kijk op de samenvoeging - het samengevoegd zijn - van de delen bezitten. Want dat de visuele hersenstreek verantwoordelijk is voor de sexuele initiatieven, voor de zin voor het virtuele, is op geen enkele manier uit de visuele hersenstreek op te maken. Deze laatste blijft een conditie van het geheel. Ook al is de samenvoeging van de hersenstreken een feitelijk toeval, een contingent gebeuren, vergelijkbaar met het ontstaan van dier of mens, de Gestalt van de hersenstreken is transcendent ten overstaan van al de condities. De Gestalt heeft andere eigenschappen dan de delen. Men kan voorspellen wat zal gebeuren als men een conditie aftrekt of bijvoegt, precies omdat men manipuleert met voorwaarden, maar alleen als men reeds a

priori de oorzaak - de typische gedragingswijze van het geheel zelf - kent. Men kan daarom niet zeggen dat de visuele hersenstreek de oorzaak van de zin voor het virtuele enz. is, hoewel men moet zeggen dat de zin voor het virtuele in de visuele hersenstreek (ondermeer) haar noodzakelijke voorwaarde heeft, en onherroepelijk verloren gaat, als de voorwaarde verdwijnt.

In het organisme, in de existentie, is het in een zekere zin waar dat er niets is dat zonder al de rest kan bestaan. Het motorische bestaat niet zonder het sensorische, en omgekeerd, zo lijkt de zaak. Evenwel, dat is slechts waar als we over het hoofd zien dat er steeds een organisatie is, en dat deze de Gestalt, het geheel, is, de oorzaak, die niet zonder haar delen (of een aantal van haar delen) kan bestaan. Er is steeds een bepaalde figuur die een fond nodig heeft om te bestaan, maar we mogen niet vergeten dat dit steeds zo is, ook al is de figuur niet altijd dezelfde. Het hart functioneert misschien niet zonder de nieren, en omgekeerd, evenwel, hun samen functioneren is een geheel dat niet zonder beide kan bestaan, en dat boven beide - als de structuur van beide - uitstijgt. Het economische kan niet zonder het psychologische, en dit niet zonder het morele, enzovoort, en omgekeerd. Evenwel, een bepaalde 'figuur' domineert - die niet zonder de andere sectoren is wat ze is, ook al is de figuur niet steeds dezelfde. Ook al is het zo dat de huisvader zijn gedrag op de kinderen centreert, en ondertussen niet ophoudt arbeider te zijn, dit laatste is hij slechts als de fond van zijn huisvaderschap, en op zijn werk is hij slechts in de achtergrond van zijn bestaan vader. Het is zeker dat alle figuren of mogelijkheden zich in een dominerende figuur uitwerken, de oorzakelijke organisatie, die alle andere oorzakelijkheden als condities onder zich heeft. Het is slechts in abstracto zo dat het economische niet zonder al de rest, en omgekeerd kan bestaan, want in concreto is de zaak vanuit een organiserend centrum gereguleerd - ook al wijzigt dit zich soms. Dezelfde verstrengeling van een oorzaak met haar condities (die dus zelf oorzaken kunnen zijn) doet zich voor de existentie en de coëxistentie in haar geheel voor. In die zin moeten we zeggen dat de oorzaak het grootst mogelijke geheel is, de organisatie van alle sectoren en werkelijkheidsgebieden : de menselijke wereld zelf.

niet nog
iets anders?

§ 45. Existentie en lichaam in funderingsrelaties.

We knopen aan bij de analoge passage - deze waar Merleau-Ponty het geval Schneider bespreekt, en het verschil tussen tonen en grijpen, tussen abstracte en concrete beweging, tussen virtuele en actuele houding uiteenzet - in La Phénoménologie de la Perception. De beschouwing loopt uit op een kritiek op het intellectualisme, die wordt afgerond met de eerste belangrijke uitspraak van Merleau-Ponty over de funderingsrelaties. Merleau-Ponty komt tot zijn uitspraak door mede de ontoereikendheid van de inductie te bespreken (we hebben de passage reeds gebruikt).

Merleau-Ponty bespreekt de menselijke gedraging als een geheel met delen die de condities van de oorzaak (het geheel) zijn. Men kan nooit de delen afzonderlijk beschouwen : bijvoorbeeld de bijdrage van het zien bepalen los van de medewerking van de andere delen, of de bijdrage van het tasten bepalen door het van het geheel af te trekken. Het komt erop aan vanuit het geheel de functie van de delen vast te krijgen. We moeten ons een idee vormen die niet in de feiten (de delen) vervat is (PP 143). De delen zijn bewoond door eenzelfde functie, die slechts door reflectie ontdekt wordt (PP 134). We moeten het centrale fenomeen vast krijgen (PP 137). De delen bestaan immers niet naast elkaar, als gescheiden condities, zegt Merleau-Ponty (PP 138). Het gedrag is verondersteld in de delen. Het is een structuur, een vorm, een Gestalt, een eenheid. Maar tegelijk is deze eenheid niet een 'intellectualistische' functie die overal dezelfde is, een symbolische functie, of hoe men het ook noemt (PP 141). Want dan begrijpt men de verscheidenheid in en van de eenheid niet meer. Er zijn namelijk meerdere manieren voor het lichaam om lichaam te zijn, en meerdere manieren voor het bewustzijn om bewustzijn te zijn (PP 144).

Merleau-Ponty komt zo tot een hernieuwde kritiek op het intellectualisme, of de reflexieve analyse. Zij zal ons bij de funderingsrelatie brengen. Merleau-Ponty verwijt de intellectualistische analyse niet zozeer vals te zijn als wel abstract. Het is wel zo dat de 'symbolische functie' of de 'voorstelingsfunctie' onze bewegingen onder-spant, zegt hij (PP 145), maar ze is geen laatste term voor de analyse. Ze berust zelf op een bodem - we zullen zien, en begrijpen reeds, dat deze bodem de condities zijn voor de symbolische functie - en het ongelijk van het intellectualisme bestaat erin ze op zichzelf te doen berusten, ze los te maken van de materialen waarin ze zich realiseert en hierdoor alles wat ons scheidt van de (objectieve) ware wereld

onbegrijpelijk te maken : de dwaling, de ziekte, de krankzinnigheid, en tenslotte de incarnatie, die nog slechts simple apparence zijn (PP 145). Het betekent dat de geest in het intellectualisme in feite een oorzaak zou moeten zijn zonder condities, met niets buiten zich. Het is duidelijk dat men op deze wijze de verscheidenheid waarop de existentie berust, niet meer begrijpt.

Toch toont de moderne pathologie dat er geen storingen zijn die niet streng electief zijn, en dat elke storing genuanceerd is volgens de gedragsstreek waarop ze voornamelijk betrokken is (PP 146). Merleau-Ponty verwijst ervoor naar zijn eerste boek. Tenslotte kan men niet over het hoofd zien dat Schn. door een scherf in de hersenstreek van het gezicht getroffen is. Het zou absurd zijn, zegt Merleau-Ponty (PP 146), alle andere storingen te verklaren door middel van de gezichtsstoringen (als de oorzaak ervan, zegt hij). Maar het zou even absurd zijn te denken dat de scherf het symbolisch bewustzijn heeft ontmoet (PP 146). "Het is door het zien dat in hem de Geest geraakt is geworden (PP 146)."⁽¹⁾ We moeten daarom een concrete essentie, een structuur van de zieke opsporen, zegt Merleau-Ponty (PP 147), die tegelijk de algemeenheid en de particulariteit ervan uitdrukt. We hebben daarom, voegt hij eraan toe, een genetische fenomenologie nodig, die, zolang als ze niet bestaat, niet kan verhinderen dat de causalistische en naturalistische denkwijzen terug verschijnen.

We moeten dus, zegt Merleau-Ponty, tussen de linguïstische, perceptieve, motorische inhouden en de vorm die ze ontvangen of de symbolische functie die ze animeert een betrekking begrijpen - deze van de funderingsrelaties - die noch de reductie van de vorm tot de inhoud is, noch de subsumptie van de inhoud onder een autonome vorm (PP 147). We moeten tegelijk begrijpen hoe de ziekte van Schneider langs alle kanten de particuliere inhouden, de visuele, tactiele en motorische inhouden, overstijgt (déborde), en hoe nochtans de ziekte de symbolische functie slechts aantast doorheen de geprivilegieerde materialen van het zien. De zintuigen of het lichaam (of de existentie) zijn een geheel (PP 147) dat zonder op te houden daar-te-zijn en bijzonder-te-zijn boven zichzelf uit betekenissen uitzendt die hun grondslag (armature) meegeven aan een gehele reeks gedachten en ervaringen. Als Schn. gestoord is, zowel in (1) "C'est par la vision qu'en lui l'Esprit a été atteint (PP 146)."

de motoriek als in de perceptie, blijft toch het feit bestaan dat in het denken vooral het vermogen is getroffen om de gelijktijdige gchelen te vatten, en in de motoriek dit om de beweging te overvliegen (survoler) en ze naar buiten te projecteren. De mentale en praktische ruimte zijn dus vooral getroffen. De visuele storing is niet de oorzaak van de andere storingen - oorzaak in de betekenis die dit woord voor Merleau-Ponty behoudt, namelijk een objectief onvoorwaardelijk antecedent - of in het bijzonder van het denken (PP 147). Maar de visuele storing is ook geen eenvoudig effect (conséquence) van de andere storingen, zegt Merleau-Ponty (PP 147). De visuele storingen zijn niet de oorzaak van de projectiefunctie, maar evenmin een eenvoudige gelegenheid voor de Geest om een vermogen te ontvouwen dat op zichzelf onvoorwaardelijk is (PP 147) - waarmee Merleau-Ponty de reflexieve analyse viseert. Inderdaad de Geest is niet zonder voorwaarden, namelijk al de inhouden van de existentie, en al haar vermogens. De visuele inhouden worden hernomen, gebruikt, gesublimeerd door een symbolisch vermogen dat ze overstijgt (PP 147), we menen op de wijze waarop een structuur, een Gestalt, haar delen of inhouden overstijgt, maar het is op de basis van de gezichtsfunctie dat dit vermogen zich kan constitueren (PP 147).

Zo komt Merleau-Ponty tot de formulering van de funderingsrelatie die we reeds hebben weergegeven. Het zien is de bodem of de steun of de conditie van het denken. Zonder deze en andere inhouden kan het denken niet bestaan, hoewel het er een nieuwe zin aan geeft. Het denken is - hier - de oorzaak, die op haar steunpunten steunt om datgene te kunnen zijn wat het is, en om überhaupt te bestaan. Via de condities treedt de contingentie en het toeval binnen (ten opzichte van de oorzakelijke functie die ervan afhangt, terwijl de steunpunten er niet op dezelfde wijze van afhangen). Merleau-Ponty spreekt van dialectiek, maar het gaat om een conflictuele dialectiek tussen - zeer algemeen gezegd - lichaam en existentie.

Merleau-Ponty bedoelt niet de relaties tussen zien en denken, enzovoort, vast te leggen (hoewel er zekere structurele vastheden zijn). Het zou tot een onjuiste opwerping kunnen leiden. In feite beschrijft Merleau-Ponty de existentie als een structuur, als een geheel, maar dat houdt niet in dat wat nu precies geheel moet worden genoemd, bepaald is. Wat centrum is, en dat is de organisatie, de structurering zelf, kan zich wijzigen, wat figuur wordt, bepaalt de structuur, is zelf de structurerende eenheid van al de delen (die achtergrond worden). Lichaam en existentie zijn zulke relationele begrippen - in de volgende paragraaf tonen we dit beter aan. De taal kan

niet bestaan zonder een zekere conditionering van de perceptie. Evenwel als het kind heeft leren spreken, hoort de taal tot zijn existentie, even-
tueel als horizont voor zijn perceptie, die hierdoor echter een andere wordt. Ook de wereld hoort tot het geheel, tot de existentiële Gestalt, en ook hier zit een factor van voortdurend wisselen van wat figuur en achtergrond, centrum en periferie, brandpunt en omtrek, van wat taak en de middelen hiertoe wordt. De taak polariseert de existentie ernaar toe. De existentie spant haar vermogens in (al naargelang de soort taak) om deze te realiseren. Hoewel het zo is dat voedsel (uiteindelijk) een noodzakelijke conditie is om te kunnen denken en spreken, en om te werken, zijn spreken en denken in wisselende mate bij het eten betrokken (als de conditionerende fond). De mens eet namelijk als een mens, en er is een eetcultuur die medeconstitueert. Zuiver eten is enigszins mogelijk, als men een aantal condities als niet noodzakelijk naar de achtergrond duwt - wat een degradatie van de existentie zelf inhoudt. Er zijn zekere vaste verhoudingen. Het blijft altijd zo dat men moet eten om te kunnen denken, hoewel het eten door het denken medebepaald is. Als we echter op de vastheid zouden blijven staan, zouden we de existentie systematisch tot haar condities reduceren, ze tot een objectief fundament degraderen. Als het zo is dat lichaam en existentie of condities en oorzaak 'verwisselbaar' zijn (wat niet uitsluit dat ze als condities condities en als oorzaken oorzaken blijven) dan wordt alles existentieel of subjectief, en is de opdracht van de mens (en van de filosofie als een functie van de mens) in deze wisselende relaties orde te brengen, lijnen te trekken, het thema van de existentie te bepalen, waarbij we alleen weten - het is echter belangrijk genoeg - dat steeds het geheel, de existentie, de oorzaak is, en dat de condities of de lichamelijke (met alle betekenissen die dat begrip verkrijgt) de steunpunten zijn.

§ 46. De verstrengeling van lichaam, existentie en wereld.

Steeds met het oog op de funderingsverhoudingen gericht, moeten we de relatie tussen existentie, lichaam en werkelijkheid uitdiepen - voor zover dit niet vanuit andere perspectieven in het vervolg nog moet gebeuren. We hebben reeds opgemerkt dat wat Merleau-Ponty lichaam noemt het statuut heeft van een noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarde van wat - in tegenstelling hiermee - de existentie is, die de oorzaak van haar condities, van haar 'lichaam' is. Merleau-Ponty brengt geen dualistische scheiding aan tussen lichaam en geest (of existentie). In La Structure du Comportement noemt Merleau-Ponty elke ondergeschikte structuur of dialectiek lichaam ten overstaan van wat dan de

ziel wordt genoemd (SC 227). Er is, zegt Merleau-Ponty (SC 227), "het lichaam als massa van scheikundige samenstellingen in interactie, het lichaam als dialectiek van het levende en zijn biologisch milieu, het lichaam als dialectiek van het sociale subject en zijn groep ... Elk van deze graden is ziel ten aanzien van de voorgaande, lichaam ten aanzien van de volgende (SC 227)."⁽¹⁾ Lichaam en existentie zijn structuurmomenten en wel deze van condities en oorzaak. Daarom noemt Merleau-Ponty ook het dier een existentie en ook het dier existeert. Het dier is une autre existence (SC 137). Kwant heeft gelijk als hij opmerkt dat Merleau-Ponty het woord existentie niet altijd precies in dezelfde betekenis gebruikt. Dat is juist als het betekent dat wat nu eens lichaam kan zijn, in een ander opzicht weer existentie kan worden. Evenwel, de relatie is steeds deze van een oorzaak tegenover haar condities. De zuiver causale verhoudingen zijn daarom ook lichaam, voor zover ze condities van de existentie zijn. Ook het dier heeft zijn talrijke externe en interne condities die tegenover de existentie of de oorzaak (dier) staan. Het lichaam-subject (Kwant neemt dit begrip tot uitgangspunt) is de existentie zelf. Het sluit niet allerlei al even 'lichamelijke' condities uit ; het bevat ze alle. Merleau-Ponty stelt dus zeer nauwkeurig existentie en lichaam tegenover elkaar. "Noch het lichaam, noch de existentie kunnen doorgaan voor het originele van het menselijke wezen, vermits ieder de andere veronderstelt, en vermits het lichaam de verstarde of veralgemeende existentie is en de existentie een onophoudelijke incarnatie (PP 194)."⁽²⁾ De tekst zegt precies dat een existentie, een oorzaak, niet zonder 'haar' lichaam kan bestaan, waarop ze dus steunt, en dat ze in een zekere zin 'creëert' omdat de existentie zich steunpunten creëert, die veralgemeningen en stollingen van voorafgegane existentiële 'daden' zijn. Het elkaar veronderstellen waarvan sprake loopt echter niet in beide richtingen in dezelfde zin. Het verstarde lichaam is geen existentiële act, hoewel deze laatste op de eerste steunt en onophoudelijk het resultaat incorporeert. Wat lichaam en wat existentie is, hangt af van het gezichtspunt dat men - niet willekeurig - op beide 'componenten' inneemt, naargelang de situatie en de taak. De existentie, zegt Merleau-Ponty, is "de algemene beweging van het aan-de-wereld-zijn (PP 270)."⁽³⁾

(1) "...il y a le corps comme masse de composés chimiques en interaction, le corps comme dialectique du vivant et de son milieu biologique, le corps comme dialectique du sujet social et de son groupe ...Chacun de ces degrés est âme à l'égard du précédent, corps à l'égard du suivant (SC 227)."

(2) "Ni le corps ni l'existentie ne peuvent passer pour l'original de l'être humain, puisque chacun présuppose l'autre et que le corps est l'existence figée ou généralisée et l'existence une incarnation perpétuelle (PP 194)."

(3) "...le mouvement général de l'être au monde (PP 270)."

Het lichaam, als een synergetisch systeem waarin al de functies verbonden worden en hernomen worden in de algemene beweging van de existentie, is de figure figée van deze laatste (PP 270). Het lichaam is een geheel van samen- gebonden condities - in het 'geheel', in de structuur van de existentie - of het wordt een neerslag van existentiële bewegingen, en hierin de nieuwe con- ditie van de existentie die zelf anders wordt. Het lichaam, zegt Merleau- Ponty, is geen inerte massa, maar een schema, een eenheid van verstrengelde delen. Het is de fond voor de figuur van een bepaalde beweging of van een bepaalde expressie. Het is de fond met alles wat het is, met zijn gewoonten, met zijn eigen verleden, met de gehele gesedimenteerde ervaring. Het is met de dingen, met de anderen, met mijn taken en met de wereld verbonden. Het vormt hiermee zelf een relatie van fond en figuur. Het lichaam is naar de wereld georiënteerd en naar de dingen als naar datgene wat de mens te maken heeft, als naar zijn taken. De relatie figuur-fond verduidelijkt de eigen ruimtelijkheid van het lichaam. Ik bezit een lichaamsschema. Mijn lichaam is geen verzameling van organen, maar een systeem. Het lichaam is een totaal orgaan (PP 114). De hand bijvoorbeeld is geen verzameling van punten. Ik ken op slag de positie van elk van mijn ledematen, door middel van een lichaams- schema. Het gaat om een globale bewustwording van mijn houding in de inter- sensoriële wereld, een 'vorm' in de zin van de Gestaltpsychologie (PP 116). Het is niet zonder meer het globale bewustzijn van de bestaande delen van het lichaam, want het schema integreert de delen actief naargelang hun waarde voor de projecten van het organisme. Het is dynamisch, dit is, mijn lichaam verschijnt mezelf als een houding met het oog op een zekere actuele of moge- lijke taak. De ruimtelijkheid van het lichaam is dus geen ruimtelijkheid van positie, maar van situatie. 'Hier' toegepast op mijn lichaam, wil zeggen : de installatie van de eerste coördinaten, de ankering van het actieve lichaam in een object, de situatie van het lichaam vóór zijn taken (PP 117).

HOOFDSTUK 3

HET PERSPECTIVISME VAN DE WAARNEMING

Dat de mens een perspectief op de werkelijkheid is, staat bij Merleau-Ponty centraal. In het bijzonder beklemtoont hij het perspectivisme van de waarneming. De perspectivistische waarneming is zulk belangrijk verschijnsel dat we er een afzonderlijk hoofdstuk aan wijden. Het zal ons beter leren begrijpen wat met een positief-eindige filosofie bedoeld is. We zullen speciaal gebruik maken van het laatste deel van La Structure du Comportement. Hoewel Merleau-Ponty in zijn eerste boek (minstens impliciet) van begin tot einde op fenomenologische bodem staat - het perspectivisme van de waarneming is een bij uitstek fenomenologisch thema - zijn de fenomenologisch te noemen analyses toch schaars. Dat verandert echter als Merleau-Ponty in het laatste deel van de Structure du Comportement over de relatie tussen ziel en lichaam spreekt en de waarneming centraal stelt, en dus reeds op de bodem van de Phénoménologie de la Perception staat. Hier verlaat hij de gestaltpsychologische aanpak en beschrijft de fenomenale werkelijkheid van de verhouding lichaam-ding. Hier, voor de eerste keer, fundeert Merleau-Ponty de filosofie, en dat betekent tegelijk de existentie, in de perceptie. Hij plaatst met name de perceptie aan de oorsprong van onze toegang tot de werkelijkheid. Hij beklemtoont het perspectivisme van de waarneming. De beschouwingen van het laatste deel van La Structure du Comportement zijn zeer helder, systematisch en bondig. Ze genieten hierin de voorkeur boven de reflecties in de Phénoménologie. Ze gaan even ver (met uitzondering van de temporaliteitsproblematiek die we vanuit ons gezichtspunt kunnen missen). Merleau-Ponty heeft trouwens nooit

ten overstaan van het thema van de perspectiviteit van de waarneming afwijkende standpunten ingenomen. Om al deze redenen zullen we ons in het volgende haast hoofdzakelijk met teksten uit La Structure du Comportement confronteren.

De opvatting van Merleau-Ponty over het gezichtspunt als fundamentele realiteit, zegden we, is constant gebleven vanaf zijn vroegste tot zijn laatste werk. Kort willen we toch even wijzen op het feit dat de dualiteit figuur-horizont - waarin de perspectiviteit van de waarneming zich als het ware resumeert - het uitgangspunt is van de Phénoménologie de la Perception. De Inleiding opent met de afwijzing van het bestaan of van het principiële belang van ogenblikkelijke, punctuele gewaarwordingen (PP 9). Er is altijd een figuur op een fond. Elk deel kondigt meer aan dan het bevat en de elementaire perceptie is reeds beladen met een betekenis (PP 9). Figuur en fond zijn er altijd. De tegenstelling hoort tot de definitie van de perceptieve verschijnselen. Het waargenome is altijd 'iets' te midden van iets anders, het maakt altijd deel uit van een veld (PP 10). De zuivere impressie is ondenkbaar, want onvindbaar en onwaarneembaar, zegt Merleau-Ponty (PP 10). Er bestaan geen zuivere kwaliteiten. De kwaliteit heeft immers betekenis, die er in 'woont' (PP 11). In zijn laatste werk herhaalt Merleau-Ponty dat de tegenstelling figuur-fond de meest fundamentele tegenstelling is. Bewust-zijn betekent een figuur op een fond hebben, zegt Merleau-Ponty, men kan niet verder gaan (VI 245). "We moeten begrijpen dat 'bewustzijn hebben' = een figuur op een fond hebben, en dat het verdwijnt door desarticulatie. Het onderscheid figuur-fond introduceert een derde term tussen het 'subject' en het 'object' (VI 250)."⁽¹⁾ Al wat zichtbaar is - wat figuur is - bevat een fond die niet zichtbaar is in de zin van de figuur (VI 300). Uit de structuur van Merleau-Ponty's hoofdwerk blijkt reeds het belang van het perspectief. Wanneer Merleau-Ponty het eerste deel van de Phénoménologie de la Perception aanvangt (na het voorwoord en de lange inleiding, die uitsluitend kritisch bedoeld is) en het terrein openlegt, laat hij een aantal bladzijden voorafgaan (blz.81-86) die uitsluitend over het perspectivisme handelen. Hetzelfde gebeurt met het tweede deel (blz. 235-239). Het wijst onrechtstreeks op het belang van het perspectivisme van de waarneming - dat we nu aan de hand van de Structure du Comportement gaan

(1) "Comprendre que le 'avoir conscience' = avoir une figure sur un fond, et qu'il disparaît par désarticulation - la distinction figure-fond introduit un troisième terme entre le 'sujet' et l' 'objet' (VI 250)."

bestuderen.

§ 47. Het ding in zijn perspectieven.

Het uitgangspunt van Merleau-Ponty is de afwijzing dat de dingen oorzaken - steeds in de zin van objectieve oorzaken-condities - van de perceptie zouden zijn ; dat de dingen in mij hun beelden of hun stempel overbrengen. Merleau-Ponty bedoelt dat wij zelf waarnemen, en dat, als ik een ander mens zie waarnemen ik terecht de indruk heb dat zijn blik zich op de dingen 'zet' en ze op afstand bereikt (SC 200). Natuurlijk is niet bedoeld dat ik een echte waarneming zou hebben zonder ding of zonder prikkeling. Bedoeld is dat het onjuist is te stellen dat de dingen mijn waarneming causaal meebrengen, dat de dingen mij 'doen' zien, en wel zoals de dingen zelf exclusief bepalen. Men moet veeleer omgekeerd zeggen dat ik de oorzaak van de dingwaarneming ben, wat echter insluit dat ik - als oorzaak - van de dingen afhang die ik waarneem (wat mij betreft en wat hun waargenomen worden betreft). De dingen gaan met mijn ogen een samenspel aan - waarbij dit toeval eventueel noodzaak wordt, zoals we in het algemeen van de contingente ontmoetingen van de mens met zijn omgeving moeten zeggen. De afwijzing van de causaliteit brengt Merleau-Ponty positief tot de beschrijving van het perspectivisme van de relatie.

We zitten onmiddellijk in de context waarvan we vertrokken zijn, namelijk in het gebied van het gezichtspunt - het lichaam - dat noodzakelijke mogelijksvoorwaarde voor het waarnemen is. Vooreerst beschrijven we de wijze waarop het ding verschijnt. Ik weet heel duidelijk, zegt Merleau-Ponty (SC 200), dat de ervaring van mijn bureau niet volledig is, en dat mijn tafel me slechts enkele van haar aspecten toont. Kleur, vorm en grootte zouden onder een andere belichting, voor een ander gezichtspunt en standpunt, anders zijn. Ik weet dat de tafel niet kan worden herleid tot de bepalingen waarmee ze actueel is bekleed (SC 200). We mogen dit perspectivisch kenmerk van mijn kennis niet begrijpen als een toevalligheid, als een onvolmaaktheid die betrekking heeft op het bestaan van mijn lichaam en zijn eigen standpunt (SC 201). De kennis door middel van profielen - zo vertaalt Merleau-Ponty de husserliaanse Ab-schattungen - is geen degradatie van een ware kennis die met één slag de totaliteit van de mogelijke aspecten van het ding zou vatten, die dus standpuntloos zou zijn. Het perspectief verschijnt me niet als een subjectieve vervorming van de dingen, maar integendeel als een van hun eigenschappen, misschien wel de meest essentiële, zegt Merleau-Ponty (SC 201). Het is juist het perspectief

dat maakt dat het waargenomene in zichzelf een verborgen en onuitputtelijke rijkdom bezit, dat het een 'ding' is. Merleau-Ponty is zeer geïnteresseerd in deze onuitputtelijkheid. We zullen zien dat hij zich hier misschien vergist, niet omdat de dingen niet onuitputtelijk zouden zijn, maar omdat onuitputtelijkheid geen waarde op zich is, en slechts absoluut waardevol zou zijn als de existentie zelf het voortdurend of eindeloos wijzigen van standpunt het ultiem waardevolle zou vinden. Maar hierop moeten we - op het einde van onze uiteenzetting - ingaan.

Merleau-Ponty wijst er terecht op dat de eerste reacties van het kind reeds aangepast zijn aan de afstand van de voorwerpen en dus perspectivisch zijn. Het sluit de idee van een fenomenale wereld zonder diepte bij het oorspronkelijke (kinderlijke) bewustzijn uit. "Het perspectivisme wordt onmiddellijk als zodanig gekend, het wordt niet ondergaan (SC 201)."⁽¹⁾ In plaats van een coëfficiënt van subjectiviteit binnen te brengen, geeft het perspectivisme integendeel de zekerheid met een wereld contact te hebben die rijker is dan wat we ervan kennen, dit is, zegt Merleau-Ponty (SC 201), een werkelijke wereld. We moeten veeleer de verhoudingen omkeren. Het objectivisme is zeer subjectief want het benadert de dingen op zeer artificiële wijze. De profielen van mijn bureau, zegt Merleau-Ponty (SC 201), zijn geen verschijningen zonder waarde, maar 'manifestaties' van het bureau. We verwarren het ding niet met zijn manier van verschijnen, maar juist omdat we dit niet doen, denken we terecht het ding zelf te bereiken, en niet een of ander dubbel, of een subjectieve reproductie ervan (SC 201). Het lichaam of de mentale voorstellingen zijn geen scherm tussen het bewustzijn zelf en de werkelijkheid (SC 201). Het waargenomene wordt gevat als 'op zich' dit is als begiftigd met een innerlijk dat ik nooit volkomen zal kunnen exploreren, en tegelijk als 'voor mij', dit is, als gegeven en persone - doorheen zijn ogenblikkelijke aspecten (SC 201). De perspectieven putten de zin van het ding niet uit, en nochtans verschijnt het in alle. De relatie tussen de perspectieven, profielen, aspecten, manifestaties (Erscheinungen) en het ding zelf is oorspronkelijk, zegt Merleau-Ponty (SC 202), en fundeert op specifieke wijze het bewustzijn van de werkelijkheid. Het perspectivisch aspect van de asbak staat niet tot de 'asbak zelf' zoals een gebeurtenis tot een andere gebeurtenis staat, die ze aankondigt, noch zoals een teken zich verhoudt tot datgene wat het betekent. De eerste verhouding is louter extern, terwijl de perspectivische aspecten elkaar representeren. De tweede veronderstelt een geest die in het bezit van

(1) "Le perspectivisme est d'emblée non pas subi, mais connu comme tel (SC 201)."

zijn object is, terwijl mijn wil in feite geen vat heeft op de ontplooiing van de waargenomen perspectieven en hun overeenstemmende veelvuldigheid zich vanzelf organiseert (SC 202). De 'kubus' is niet datgene wat ik ervan zie, vermits ik er steeds slechts drie kanten van zie. Maar hij is ook geen oordeel door middel waarvan ik de opeenvolgende verschijningen verbind. Er zou een oordeel - een bewuste coördinatie - noodzakelijk zijn als de geïsoleerde verschijningen vooreerst gegeven waren. Tegen het empirisme moet men opwerpen dat de dingen aan gene zijde van hun zintuiglijke manifestaties zijn, en tegen het intellectualisme moet men opwerpen dat ze geen eenheden zijn van de orde van het oordeel, en dat de dingen zich in hun manifestaties incarneren. Misschien kan men de relatie tussen het ding en zijn perspectieven alleen goed begrijpen wanneer men de tijdssynthese die hier aanwezig is, expliciteert. Merleau-Ponty besluit met te zeggen dat de dingen in de naïeve ervaring - waarmee de ervaring van elke dag bedoeld is, niet een ervaring die haar naïviteit door middel van wetenschap zou moeten verliezen - evident zijn als perspectivische zijnden : "het is hun tegelijk wezenlijk zichzelf aan te bieden zonder tussengeplaatst milieu en zich slechts beetje bij beetje te onthullen en nooit volledig ; ze worden bemiddeld door hun perspectivische aspecten, maar het gaat niet om een logische bemiddeling, vermits zij ons binnenleidt in hun vleselijke werkelijkheid ; ik vat in een perspectivisch aspect, waarvan ik weet dat het slechts een van zijn mogelijke aspecten is, het ding zelf dat het [aspect] overstijgt. Een transcendentie die nochtans voor mijn kennis openstaat - dat is de definitie zelf van het ding zoals het wordt geïllustreerd door het naïeve bewustzijn (SC 202)."⁽¹⁾ Het is de relatie tussen een ding en zijn condities - zijn aspecten, die de aanwezigheid van het ding beperken, maar juist en alleen zo mogelijk maken (weliswaar door mijn lichamelijke existentie bemiddeld). Het aspect of het profiel is de beperkende mogelijkheid van het ding - in conflict hiermee, maar een 'produktief' conflict, vermits het de aanwezigheid van het ding zelf waarborgt. Het ding buiten alle perspectieven willen ervaren, betekent de ervaring van het ding onmogelijk maken. Het ding op zich - buiten mijn lichamelijke bemiddeling en buiten de mediatie van zijn verschijningen om - is slechts een gedachte, in feite een

(1) ... "il leur est essentiel à la fois de s'offrir sans milieu interposé et de ne se révéler que peu à peu et jamais complètement ; elles sont médiatisées par leurs aspects perspectifs, mais il ne s'agit pas d'une médiation logique, puisqu'elle nous introduit à leur réalité charnelle ; je saisis dans un aspect perspectif, dont je sais qu'il n'est qu'un de ses aspects possibles, la chose même qui le transcende. Une transcendance pourtant ouverte à ma connaissance, c'est la définition même de la chose telle qu'elle est visée par la conscience naïve (SC 202)."

fictie. Het perspectief geeft toegang tot het ding, maar verhindert tegelijk zijn totale uitstalling voor mijn blik, mijn totale inbezitname. We begrijpen dat er geen 'ideaal' van ervaring van het ding bestaat, geen volledig bezit, of slechts een 'volledig' bezit tegen de prijs van de afwezigheid van het ding - een contradictie.

De verschijnselen zijn in de perceptie gefundeerd, zegt Merleau-Ponty. Ik kan niet zonder meer datgene wat ik waarneem identificeren met het ding zelf (SC 228). De rode kleur die ik bekijk, is en zal altijd door mij alleen gekend zijn. De intersubjectieve confrontaties slaan slechts op de intelligibele structuur van de waargenomen wereld. "Welnu het is wanneer de objecten me de oorspronkelijke indruk van het 'senti' geven, wanneer ze deze directe manier hebben om me aan te vallen, dat ik ze bestaande noem (SC 228)."⁽¹⁾ We zullen ons moeten afvragen wat het preciese statuut van het intelligibele, van de betekenissen is. In ieder geval is het zo dat de dingen slechts echt bestaan als ik ze waarneem. Het waarnemend bewustzijn is een individueel bewustzijn, niet een bewustzijn in het algemeen. Het is beperkt, want individueel, en voor zover het de basis is van het intersubjectieve zal het deze beperking, die alleen het intersubjectieve en het intelligibele mogelijk maakt, op deze laatste overdragen, en een 'objectieve' betekenis verijdelen. Er is geen algemeen bewustzijn, zegt Merleau-Ponty, dat betekenissen viseert, terwijl het perceptieve bewustzijn zich in een zintuiglijke massa werpt. De zintuiglijke massa is geen betekenis noch een idee, hoewel ze als steunpunt kan dienen voor latere acten van logische expliciteer of verbale expressie (SC 228). Merleau-Ponty bedoelt niet te zeggen dat de perceptie zonder betekenis is, hij bedoelt een existentiële betekenis die zich in een feitelijkheid wortelt, en een perceptie die de dingen met existentiële bedoelingen nadert. In de Structure du Comportement geeft Merleau-Ponty blijkbaar al te veel aan het intellectualisme toe, in die zin dat hij doet alsof betekenissen nu eenmaal deze zijn waarvoor het intellectualisme ze uitgeeft. Reeds als ik het waargenomene noem of benoem of als ik het erken als dit of dat, subsumeer ik het onder een begrip, zegt Merleau-Ponty (SC 228). Hij zegt hier niet wat een begrip is, en er valt ten zeerste te betwijfelen of noemen en benoemen zulk subsumeren is. Maar Merleau-Ponty richt zijn aandacht naar de perceptie, en wel zo dat hij beklemtoont dat de perceptie oorspronkelijk is én het objectieve domein inperkt maar tegelijk zijn betekenis geeft.

(1) "Or c'est quand les objets me donnent l'impression originale du 'senti', quand ils ont cette manière directe de m'attaquer, que je les dis existants (SC 228)."

De reflectie- of expressieacten viseren een oorspronkelijke tekst die niet van zin beroofd kan zijn, zegt Merleau-Ponty. De betekenis die ik vind in een zintuiglijk geheel is er reeds aan vastgegroeid (adhérente). Wanneer ik een driehoek 'zie', begrijp ik de driehoek niet naar aanleiding van zekere zintuiglijke gegevens. De betekenis is erin geïncarneerd (SC 228). Ik zie hem hier en nu, terwijl het begrip me hem geeft als een eeuwig zijnde, waarvan de zin en de eigenschappen, zoals Descartes zegde, niets verschuldigd zijn aan het feit dat ik hem waarneem (SC 228). We herhalen dat Merleau-Ponty hier spreekt alsof het begrip driehoek een eeuwig zijnde is, terwijl hij slechts een objectivistische interpretatie viseert. Maar niet alleen de materie, zo gaat Merleau-Ponty verder, maakt deel uit van mijn individueel bewustzijn - ook de vorm. De verwijzing naar het psychologisch individu, zegt Merleau-Ponty (SC 228), maakt in een zekere zin deel uit van de zin zelf van de vorm : de vorm is de vorm van dit ding (SC 229), dat ik hier en nu waarneem. Als twee subjecten een houten kubus bekijken, is de totale structuur van de kubus dezelfde voor elk van hen : ze heeft intersubjectieve waarde. Opnieuw verduidelijkt Merleau-Ponty hier niet wat kan bedoeld zijn met de intersubjectiviteit. De subjecten zien echter niet dezelfde kanten van de kubus. Dit perspectivisme is geen onverschillig feit, zegt Merleau-Ponty. Zonder het perspectivisme zouden beide subjecten niet het bewustzijn opdoen een bestaande kubus te ervaren, die boven de zintuiglijke inhouden uit bestaat (SC 229). Als de kanten van de kubus op slag gekend konden worden, zou ik niet langer met een ding te doen hebben, want dit biedt zich beetje bij beetje aan het onderzoek aan. Ik zou een idee hebben die mijn geest werkelijk zou bezitten (SC 229). Het gebeurt wanneer ik aan objecten denk die ik voor bestaande hou zonder ze waar te nemen. Als ik zulke objecten bestaande acht, wil ik daarmee echter zeggen dat iemand zoals ik - met dezelfde psycho-fysische constitutie - behoorlijk geplaatst, dit voorwerp zal waarnemen. We mogen echter, zo zegt Merleau-Ponty (SC 229), dit weten over de wereld niet verwarren met mijn perceptie van dit bepaald segment van de wereld en van zijn nabije horizon. Objecten, zegt Merleau-Ponty, die niet tot mijn nabijheid horen, bestaan in de zin waarop waarheden niet ophouden waar te zijn, als ik er niet aan denk. Hun zijnswijze is de logische noodzaak en niet de 'werkelijkheid'. Ook in deze niet-aanwezige voorwerpen veronderstel ik een 'perspectivisme'. Ook zij zijn in aspecten aanwezig. Maar het betreft hier een perspectivisme in de gedachte (SC 229). "Deze objecten horen dus tot de orde van de betekenissen en niet tot die van de existenties (SC 229)."⁽¹⁾ Alleen worden de betekenissen hierdoor geen bete-

(1) "Ces objets appartiennent donc à l'ordre des significations et non pas à celui des existences (SC 229)."

kenissen zoals het objectivisme die wil verstaan. Een perceptie die met de zintuiglijke dingen coëxtensief is, is onbegrijpelijk, zegt Merleau-Ponty. Het is logisch onmogelijk. Voor de perceptie is het noodzakelijk dat het object zich niet volledig geeft, en aspecten aan de perceptie onthoudt. Het zien gebeurt vanuit een bepaald gezichtspunt. Als de kanten van een doorschijnende kubus in de vorm van vierkanten zichtbaar zouden zijn, zouden we geen kubus zien.

We moeten de paragraaf afronden door een kritische bedenking aan het adres van Dondeyne en denkgenoten in te lassen, en door vervolgens aan Merleau-Ponty zelf een vraag te stellen. Dondeyne steunt zich - voor het volgende - niet op La Structure du Comportement maar dat maakt hier geen verschil (de eerste twee boeken zeggen precies hetzelfde). Het geeft ons even de gelegenheid het verband met uitspraken uit de Phénoménologie de la Perception te leggen. Dondeyne haalt een zin aan die hetzelfde zegt als het bovenstaande. "Als ik zeg dat de dingen transcendent zijn, betekent dit dat ik ze niet bezit, dat ik er niet omheen kan, ze zijn transcendent in de mate waarin ik ignoreer wat ze zijn en waarin ik blindelings het naakte bestaan ervan bevestig (PP 423)."⁽¹⁾ Merleau-Ponty spreekt van de paradox van de immanentie en de transcendentie. De immanentie is het verschijnsel dat erin bestaat dat het waargenomen niet vreemd kan zijn aan diegene die het waarneemt. De transcendentie drukt uit dat het waargenomen steeds een au delà bevat van wat actueel gegeven is. Als het ding zelf werd bereikt, zou het voortaan voor onze blik uitgestald liggen en zonder mysterie zijn. Het zou ophouden te bestaan op het ogenblik zelf waarop we het bezitten. Wat de 'werkelijkheid' van het ding uitmaakt, is dus precies datgene wat het aan ons ontrukkt (PP 270). Dondeyne⁽²⁾ commentarieert kritisch: 'gekend zijn' en 'werkelijk zijn' worden twee onherleidbare sferen. Een volmaakt Denken dat in staat is tot een exhaustieve greep op de dingen, wordt tegenstrijdig (blz. 133). Maar dat is ook zo, en het is Merleau-Ponty's eigen mening. Objectieve kennis en realiteit gaan inderdaad uit elkaar. De progressieve opheffing van de beperkingen (van zintuiglijke en lichamelijke aard, die meebrengen dat de mens via Abschattungen waarneemt) of het streven naar zuiver theoretisch weten, is in strijd met een werkelijke ken-

(1) "Quand je dis que les choses sont transcendentes, cela signifie que je ne les possède pas, que je n'en fais pas le tour, elles sont transcendentes dans la mesure où j'ignore ce qu'elles sont et où j'en affirme aveuglément l'existence."
(2) A. Dondeyne, Foi chrétienne et Pensée contemporaine, Nauwelaerts, Leuven/Parijs, 3e uitgave, 1961.

2
dingen

nis, die een eindig perspectief op de dingen is (die dus langs alle kanten ontsnappen). Dondeyne schiet voorbij aan de tendens van Kants denken, en aan deze van Husserls fenomenologie - zoals men die kan lezen in § 43 van zijn Ideen (Aufklärung eines prinzipiellen Irrtums) - en die onophoudelijk door Boehm beklemtoond wordt. Dondeyne miskent de eisen die aan een zuiver theoretisch weten gesteld worden. Er is inderdaad een paradox, of een contradictie tussen immanentie (van het bewustzijn) en transcendentie (van de dingen). Dondeyne zou in feite de opheffing van de tegenstelling slechts kunnen doorvoeren door het ding tot een immanente inhoud of beleving te maken - waartegen Merleau-Ponty en Husserl zich verzetten. Ook voor God, zo zegt Husserl, zou het zo zijn dat het ding in Abschattungen verschijnt, als het geen immanente beleving is, maar een ding. Een 'volmaakt' denken is onvoorstelbaar. Het zou de transcendentie van de werkelijke dingen negeren. We kennen de dingen zelf, maar hiermee is bedoeld dat ze doorheen hun aspecten aanwezig zijn. Dat alles lijkt Dondeyne te loochenen.⁽¹⁾

Dondeyne construeert bij Sartre (misschien met recht) en bij Merleau-Ponty de tegenstelling tussen het fenomeen en het transfenomenale, ze kennen alleen een zijn-voor-ons, maar om te vermijden dat het fenomeen zich in de immanentie oplost, zegt Dondeyne, erkennen ze de noodzaak van een 'transfenomenale' fundering, van een zijn dat ontsnapt aan de fenomenale conditie, die erin bestaat alleen te bestaan voor zover het zich onthult. Wat Merleau-Ponty betreft, citeert Dondeyne van hem : "De natuurlijke wereld geeft zich als bestaande op zich boven zijn bestaan voor mij (PP 180)."⁽²⁾ Dat is opnieuw de preciese verschijningswijze van een zintuiglijk ding. De interpretatie hangt af van de betekenis die voor mij en op zich krijgen. De twee betekenissen zijn vertegenwoordigd in de zijnswijze van een conditie die voor mij noodzakelijk is en hier alleen haar noodzakelijkheid krijgt, en die niettemin mij niet nodig heeft, en tegenover mij onverschillig staat, en in die zin op zich bestaat. Dondeyne geeft het vervolg van het citaat niet : "de transcendentieact door middel waarvan het subject zich voor haar [de natuurlijke wereld] openstelt, slaat op hol (s'emporte lui-même) en we bevinden ons in tegenwoordigheid van een natuur die het niet nodig heeft om waargenomen te worden om te zijn (PP

(1) en met hem en in zijn spoor anderen zoals W. Luijpen, Existentiële Fenomenologie, 1961, en Nieuwe Inleiding tot de existentiële Fenomenologie, 1969, resp. blz. 149 en blz. 148.

(2) "En effet, le monde naturel se donne comme existant en soi au delà de son existence pour moi ... (PP 180)."

180)." (1) Het is een aspect - slechts een aspect - van de waarneming. Dondeyne verzet zich tegelijk tegen Merleau-Ponty's uitspraak dat de existentie de absolute bron is (blz. 127). Hij begrijpt echter slecht wat met dit oorzaak-zijn bedoeld wordt. In navolging van De Waelhens spreekt hij dan ook van een idealisme van de betekenis, met als achtergrond een realisme van het brute bestaan. Voor het ideaal van zuiver theoretisch weten moet deze tegenstelling worden opgeheven in de richting van een samenvallen van denken en zijn.

De vraag aan het adres van Merleau-Ponty zelf betreft het belang dat Merleau-Ponty aan het perspectivisme hecht. Hiervoor moeten we even een algemene beschouwing inlassen. Het objectivisme verzet zich tegen elke vorm van perspectiviteit der dingen, of der culturele objecten, in de mens zelf, tenzij misschien als toegeving - in zover de mens wel perspectieven op de dingen heeft, en de dingen zelf perspectivisch verschijnen, maar dit uitgangspunt - dat noodzakelijk is, zo zal men zeggen, omdat we nu eenmaal lichamelijk en cultuurgebonden zijn - zo goed mogelijk overstegen dient te worden, om tot een objectieve werkelijkheid door te stoten. Het zuiver theoretisch weten streeft naar objectiviteit, dit is naar kennis der dingen zoals ze op zichzelf bestaan, los van onze 'subjectieve' of 'perspectivische' benadering. De dingen op zich staan los van elkaar, niet meer naar elkaar toegekeerd, elkaar 'perspectivisch aankijkend', ze onderhouden geen fundamenteel verband met mijn existentie. De dingen zijn niet langer in mijn wereld geïncarneerd, noch in hun eigen wereld. Het op-zich is het niet-perspectivische, het niet-subjectieve, het niet-geïncarneerde. Het is de reductie tot een laatste fundament - datgene wat overblijft, als progressief al het subjectieve (van de dingen, en van hun ontmoeting met mij) wordt afgekrabd. Dit laatste fundament is echter tegelijk een eerste oorzaak waaruit de concrete realiteit restloos moet worden opgebouwd - dat is althans het project. Het is duidelijk dat dit op zich niet verschijnt, en enkel wordt gedacht. De dingen echter worden waargenomen, zo moeten we met Merleau-Ponty zeggen. Hun realiteit wordt door ons waarnemen veilig gesteld. Ze is het correlaat van dit waarnemen. Het objectivisme zoekt algemene noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden der dingen. Dat is op zichzelf niet verkeerd. Wat reeds verkeerd is, is dat het objectivisme niet ziet waarvoor deze opsporing kan dienen. Wat essentieel verkeerd is, is de dialectiek die de condities tot 'objectieve' condities of in feite oorzaken promoveert. Wanneer men een niet-

(1) ... "l'acte de transcendance par lequel le sujet s'ouvre à lui s'emporte lui-même et nous nous trouvons en présence d'une nature qui n'a pas besoin d'être perçue pour exister (PP 180)."

Bredius-
slyk

?

objectieve filosofie op het getouw zou zetten, zou men evenmin moeten uitsluiten dat men op zoek gaat naar de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden der fenomenale dingen (die zelf al of niet fenomenen zouden zijn, al of niet waargenomen of gedacht). Deze opsporing der condities zou slechts betekenis krijgen doordat ze vanuit concrete doelstellingen of projecten gebeurt. Het kan zijn belang hebben algemene, laatste voorwaarden der dingen op het spoor te komen.

Het perspectivisme is zulk algemeen kenmerk der dingen. Maar ook hier is niets gewonnen, als men dit kenmerk tot het 'wezen' der dingen zou verklaren. Mis-schien heeft Merleau-Ponty deze neiging. Men zou kunnen pogen via de perceptie toch weer tot een objectief universum door te stoten. Men zou het op zich der dingen via de perceptie kunnen zoeken. De perspectieven beperken het zicht, hoewel ze het zicht op de dingen mogelijk maken. Men zou kunnen pogen het zicht op de dingen te verruimen door onophoudelijk van perspectief te wisselen, in deze wisseling het middel zoeken om tot het op zich der dingen door te dringen. Men zou de gedachte kunnen levendig houden dat dit zeer onvolmaakt is, omdat 'helaas' de dingen blijven ontsnappen. Het cruciale punt zou het statuut van de beperking der condities zijn. Ondanks alles wat Merleau-Ponty zegt over de taak, over de intenties en de projecten, over de oorzakelijke werkzaamheid van de mens, zou hij toch al te veel aandacht kunnen laten gaan naar de mogelijkheid om de dingen vanuit steeds wisselende projecten, taken, bedoelingen te benaderen. Merleau-Ponty zou te weinig belang kunnen hechten aan het thema van waaruit de existentie toch steeds de dingen benadert. Hij zou zich al te zeer kunnen concentreren op de 'grote' ontdekking van de fenomenologie, dat namelijk, wanneer men tot een niet-objectivistische filosofische benadering komt, onmiddellijk het perspectivisch bestaan der dingen zich opdringt. Alleen vanuit de fenomenologie wordt duidelijk dat de mens tussen de dingen zit, als in een zekere zin één ervan, en dat hij hier de toegang tot de dingen vindt.

Het perspectivisme is een kenmerk van de werkelijkheid. De dingen zelf - niet de dingen op zich - tonen zich, als ze werkelijk zijn, vanuit en met hun perspectief. Het perspectief dat ze bieden, is hun 'middel' om te verschijnen en werkelijk te zijn. Hun verschijnen is niet tegengesteld aan hun werkelijkheid. Merleau-Ponty heeft dit - in navolging van Husserl - als geen ander begrepen. De dingen zijn geen dingen zonder zich onder elkaar te bevinden, zonder elkaar te verdringen, om niet te zeggen zonder elkaars bestaan te betwisten. Ook de mens bevindt zich tussen de dingen, en tussen of samen met

de andere mensen. De werkelijkheid, zo kunnen we zeggen, bestaat uit talloze oorzaken - in types in te delen, ondermeer fysische, levende (zoals dieren en planten) en de mens - die alle hun condities bezitten en pogen te handhaven of uit te breiden. De mens zelf is zulke oorzaak (te midden van talloze andere) en hij beschikt in veel ruimere zin over zijn oorzaak zijn, en wel in die zin dat hij steeds met de opdracht wordt geconfronteerd of hij de oorzaak die hij is - zoals hij zichzelf aantreft - zal blijven zijn, ofwel dit oorzaak zijn zal wijzigen. Het is een thematiek die niet op zichzelf bestaat, maar alles te maken heeft met de condities die de mens aangeboden worden of die hij zelf kan bewerken.

Het valt op dat deze problematiek bij Merleau-Ponty enigszins in de schaduw wordt gedrongen door de problematiek van het perspectivisme. Merleau-Ponty is gefascineerd door het feit dat de concrete verschijnselen hun fenomenale condities hebben, hun perspectieven. Misschien ziet hij tot zijn schade over het hoofd dat de dingen ook dingen zijn, thema's, oorzaken (van hun eigen aspecten). Maar het ding-zijn, het thema-zijn hangt vast aan de mens - die de dingen viseert. We bedoelen het volgende. Het perspectivisme van mens en ding is een algemeen en noodzakelijk kenmerk van het werkelijke. Het maakt de werkelijkheid van de dingen echter slechts mogelijk. De concreetheid van de dingen heeft een andere oorsprong. Merleau-Ponty heeft de neiging om een perspectivisme omwille van het perspectief te beklemtonen. Hij wijst op de onuitputtelijkheid van de aspecten, op het feit dat de dingen nooit volledig voor ons uitgestald liggen. Het wisselen van perspectief zou zelf doel kunnen worden. Hierbij kunnen we geen andere reden ontdekken dan dat hij nog aan het ideaal van de objectieve kennis vastzit. Dat de aspecten van de dingen slechts het middel zijn dat de dingen bezitten om te verschijnen, blijkt als we zien dat alle dingen perspectivisch zijn, maar dat ze niet alle even werkelijk zijn. Het werkelijke is perspectivisch, als een algemeen kenmerk. Maar dit kenmerk is geen criterium om de (graad van) werkelijkheid van een ding te bepalen. De dingen hangen ondermeer aan mijn en aan ons perspectief - als onze bedoeling, onze thematiek, onze taken en projecten - vast, en deze intenties bepalen de realiteit van de dingen. Het huis - waarvan ik hou, dat ik mooi en gerieflijk vind, enzovoort - is werkelijker dan de wormen in de grond (waarin ik nu geen belang stel). De aspecten zijn deze van een ding en dit laatste is het correlaat van een bedoeling. Iets is werkelijk, als het de vervulling van mijn bedoeling is (hoewel blijkbaar alle werkelijkheid van deze aard tegelijk geconditioneerd is, dit is zich ondermeer in aspecten geeft). Iets begint onwerkelijk te worden, als mijn bedoeling zich wijzigt. De perspectieven der dingen zijn principieel

oneindig. Maar meestal interesseren ze mij niet. Hoewel ik het opzoeken van perspectieven en het wijzigen van standpunt tot mijn bedoeling zelf kan promoveren, zoals blijkbaar gebeurt als men naar objectief weten streeft, of als men doelloos 'speelt' - het werkelijke is dan het correlaat van zulke bedoeling ; waaruit duidelijk wordt dat wat werkelijk genoemd moet worden een discussiepunt is, dat het subjectief is, en vasthangt aan de vermeende of echte belangen van de 'subjectieve' existentie. Als ik het huis nader, zie ik de deur. Ze wordt de figuur op de fond van het huis en zijn omgeving. Ik neem vele andere aspecten niet waar. Ze zouden me zelfs hinderen om het huis binnen te treden. Vele aspecten interesseren me misschien nooit, zoals bijvoorbeeld de tussenruimten van de muren. Dat verandert wanneer de muur een vochtige plek begint te vertonen. De inwendige en uitwendige horizont der dingen is oneindig. Het komt erop aan lijnen te trekken, figuren naar voren te halen of andere te laten verzinken (wat reeds altijd het geval is). Onuitputtelijkheid is geen waarde op zich. Ze is slechts een algemeen kenmerk zoals uitgebreidheid of in-de-ruimte-en-tijd - gesitueerd-zijn of andere 'structurele' kenmerken. Het is een algemeen kenmerk van concrete verschijnselen, dat vanuit een objectieve houding niet eens wordt opgemerkt (daarom ook het belang dat de fenomenologie eraan hecht), of dat, als (het wordt opgemerkt, geen belangstelling wekt. Dat we de dingen nooit volledig bezitten, en dat hier hun werkelijkheid steekt, is een overtrokken waarheid. Het betreft wel een algemeen kenmerk der dingen, maar hun werkelijkheid hangt essentieel aan mijn existentie, als aan bedoelingen, aan een thematiek, vast. Maar het is zeker dat de bedoeling van Merleau-Ponty en van de fenomenologie hier overal op de eerste plaats kritisch is, gericht tegen het objectivisme dat het perspectivisme loochent, omdat het de beperkende condities ontkent, en meent de dingen zelf te bereiken, maar niet verder komt dan tot gedachtelijke wezenheden. Het perspectief beperkt wel de toegang tot de werkelijkheid, zodat men zou kunnen menen een ruimere toegang te vinden door de aspecten of profielen op te heffen. Het ding wordt dan present op een pseudo-manier, op de wijze van een gedachte. Het objectivisme wil niets horen van condities die beperken, omdat dit zijn ideaal van volstrekt weten - ook van zeker weten - onmogelijk maakt. Toch moeten we kiezen, en wel vanuit praktische bedoelingen. We moeten vanuit het belang van een project pogen na te gaan, hoe ver de ophefing van de beperkingen moet gaan, of welke perspectiefwijzigingen (in de zin van wisselen van plaats en situatie) we moeten aangaan. Er is geen a priori antwoord te geven. Het probleem is inhoudelijk. Een principiële ont-grenzing van de aspecten of van het weten heeft echter geen zin. Ook het objectivisme streeft die slechts omwille van haar (subjectieve) bedoeling na om op zulke wij-

nee, dat is de reden niet

ze de dingen zelf in zijn greep te krijgen. Misschien maakt Merleau-Ponty zich niet helemaal van de objectivistische bekoring los. We verwijzen naar de kritische opmerkingen die we reeds aan het adres van zijn streven naar (objectieve of universele) waarheid hebben moeten maken. Het onophoudelijke wisselen van de gezichtspunten kan slechts naar een steeds meer inhoudsloze, eventueel wel universele waarheid leiden (tegen de prijs van het belang van datgene wat zo wordt gekend), naar verlies van individualiteit en geschiedenis, en zo naar het voorbijzien aan de thematiek die door de huidige situatie wordt vereist. Merleau-Ponty begrijpt de toedracht goed als hij erop wijst dat alle betekenissen geïncarneerd zijn, en voor hun eigen zin naar deze incarnatie verwijzen. Betekenissen kunnen nooit het objectieve statuut krijgen dat Merleau-Ponty ze misschien toch nog enigszins voorbehoudt. Misschien aarzelt hij inderdaad om de werkelijkheid en de waarheid tenvolle te vereindigen, ze te zoeken in de realisatie van een eindig leven en dat betekent een leven met wel omschreven, maar beperkte doeleinden en werkzaamheden. Als we Merleau-Ponty's houding tegenover het symbolische en het gedachte bespreken zullen we een aantal opmerkingen (naar het niveau van het denken verplaatst) moeten herhalen.

De relatie tussen aspecten en het ding zelf is analoog aan de relatie tussen het waargenomen ding en het gedachte of uitgesproken ding, of tussen de perceptie en de betekenissen. Als Merleau-Ponty erop wijst dat de betekenissen geïncarneerd zijn, duidt hij een algemeen kenmerk aan, dat geen reductie tot dit materiële of geïncarneerde bedoelt te zijn. De eigen zin van betekenissen moet op het eigen niveau worden behandeld, niet door ze naar de perceptie te verwijzen, hoewel alle betekenissen hun perceptieve condities hebben. De richting die de objectivistische ont-grenzing inslaat, is deze naar de zuivere betekenissen toe, weg van het zintuiglijk en materieel beperkende. Merleau-Ponty wijst dus op de eerste plaats - kritisch - op de beperkingen - maar in de positieve zin. Het individuele, het hier en het nu zijn de oorsprong, in de zin van de beperkende noodzakelijke situatie van waaruit de betekenissen slechts werkelijk kunnen zijn (maar zoals aspecten voor de werkelijkheid van de dingen zorgen). Betekenissen worden dus in een zekere zin waargenomen. Het sluit definitief uit dat ze zuiver zouden zijn, of het betekent dat ze onwerkelijk of onbelangrijk zijn in de mate dat ze zuiver zijn. De perceptie is in die zin het universele fundament van alle denken of van alle taal en ontmoetingen met de andere mensen en met cultuurverschijnselen. Er bestaat blijkbaar geen denken zonder taal en waarnemen, en geen taal zonder waarnemen en zonder verdere materiële substraten. Maar denken is geen waarnemen, en is ver-

schillend van taal. Merleau-Ponty bedoelt niet dat men niet kan pogen zich progressief, of in de mate van het mogelijke (maar verregaand mogelijk) van het zintuiglijke te ontdoen. Zoals Kant echter stelt hij de vraag naar de betekenis die datgene wat dan overblijft nog heeft. Men kan de meetkunde tot logica herleiden, en dus ontkennen dat er een band bestaat tussen meetkunde en perceptie (ruimteërvaringen vanuit mijn lichamelijkeheid). Men moet zich echter de vraag stellen wat hiermee gewonnen wordt.

Merleau-Ponty herleidt de ontmoeting met de andere - met zijn eigen bestaanswijze - of met cultuurvoorwerpen, niet tot de perceptie. De andere mens bijvoorbeeld - waarover Merleau-Ponty het in de Structure du Comportement niet heeft - wordt niet herleid tot een zintuiglijke ervaring. Hoewel we in de lijn van Merleau-Ponty's denken moeten zeggen dat de andere mens alle werkelijkheid dreigt te verliezen, als hij met mij geen zintuiglijke banden meer onderhoudt, zoals wanneer hij gestorven is, en de zintuiglijke basis versmalt, en deze zich reduceert tot herinneringen aan de zintuiglijke aanwezigheid. Het betekent niet eens dat een afwezige of gestorvene niet intenser aanwezig kan zijn dan een zintuiglijk in mijn waarnemingsveld presente andere. Want de zintuiglijke basis is slechts de basis (herinneringen zijn nog een zintuiglijke basis) en deze basis staat niet in voor de werkelijkheid zelf van de andere. Alleen moet men zeggen dat geen enkel object als bestaande kan worden geacht als alle zintuiglijke of perceptieve impact zou verdwijnen. De andere verschijnt in zijn lichaam, hoewel hij niet zonder meer zijn lichaam is. Wat de andere is, kan niet door zijn loutere lichamelijkeheid worden uitgemaakt, hoewel ze een 'constituerend' deel van hem is (zoals ook voor de andere geldt dat hij in aspecten verschijnt, in tijd en ruimte, enzovoort). Wat de andere is, wat zijn bestaanswijze is, in het algemeen en in het bijzonder geval , moet door een eigen beschrijving van de ontmoeting met de andere worden uitgemaakt. Hetzelfde geldt voor begrippen. Ze bezitten een zintuiglijke, perceptieve kern. Ze herleiden er zich niet toe, hoewel hun objectieve zuiverheid erdoor wordt beperkt. Hetzelfde geldt voor de wereld-vóór-de-mens. Ook deze wereld heeft in de actuele structuren en de actuele existentie van de mens zijn fundament. Hij ontleent hieraan zijn zin, zo zouden we zeggen. Maar hij is een verruiming van de actuele werkelijkheid, echter binnen de beperkingen van onze actuele waarnemingsmogelijkheden die ons a priori zijn. Hij doorbreekt dit a priori niet, zodat hij een louter abstracte, louter gedachte wereld zou worden, die aan de actuele perceptie en existentie niets meer ontleent. Met de wereld vóór de mens staat het zoals met de achterkant van de bergen (ook als we daar nooit

geweest zijn). De achterkant heeft slechts betekenis omdat we van elders, van vroegere ervaringen, extrapoleren, zodat de achterkant dezelfde structuren vertoont als die van de ons omgevende wereld. De achterkant wordt als een afwezige voorkant voorgesteld. Het denken kan bij deze verruimingen en extrapolaties een grote rol vervullen. Merleau-Ponty ontken het symbolische niet - integendeel. Hij wijst er echter op dat de betekenis van het symbolische naar het existentiële en het perceptieve blijft verwijzen, als naar een oorsprong van beperkende, maar mogelijk makende conditioneringen.

Het symbolische of het gedachte moet dus gerelativeerd worden ten overstaan van de absolute rol (die erin bestaat dat ermee uitdrukking aan het op zich der dingen wordt gegeven) die het voor het objectivisme verkrijgt. Intersubjectieve confrontaties leveren slechts de intelligibele structuren van de waargenomen wereld, zegt Merleau-Ponty. Het zou in de lijn van zijn betoog hebben gelegen als Merleau-Ponty er had bijgevoegd dat het bewustzijn van het algemene zijn zinnelijkheid verliest als het zijn verwijzing naar de perceptie niet behoudt. Het zintuiglijke is meer en anders dan slechts een aanleiding om tot het algemene te komen. Het is de conditie, wat een aanleiding niet is, vermits deze laatste achter kan worden gelaten. Merleau-Ponty sluit dus de va-et-vient tussen de perceptie en de taal en het denken, enzovoort, niet uit; hij beklemtoont impliciet de wisselwerking. De existentie is niet slechts een percipiërend apparaat. Maar de mens is in de algemene structuurmomenten van perceptie en taal en denken enzovoort gesitueerd. Het ene is het andere niet, en er zijn geleidingen van oorzaak en condities. Op de eerste plaats stelt Merleau-Ponty zich kritisch op tegen het objectivisme dat de beperkende condities loslaat, en als schepen achter zich meent te kunnen verbranden. Descartes zoekt naar begrippen die niets meer verschuldigd zijn aan het feit dat ik de driehoek hier en nu waarneem. Dat betekent op zich niets verkeers. De werkelijkheid bevat talrijke algemeenheden (die we zelfs in een zekere zin percipiëren). Maar de eeuwige betekenissen maken volgens Descartes de werkelijkheid uit. Mijn individuele perceptie wordt opgevat als een geval dat in het rijk van de eeuwige betekenissen ondergaat. Maar het geïncarneerd zijn (van de driehoek) betreft niet slechts een strikt individueel, onkenbaar ontmoetingsmoment (wat het objectivisme als een limietbegrip eventueel aanvaardt). Als twee mensen een houten kubus zien, zegt Merleau-Ponty, is de totale structuur van de kubus voor beide dezelfde. De structuur heeft intersubjectieve waarde. Nogmaals blijkt dus dat Merleau-Ponty niet reducert. De 'intersubjectieve' kubus is meer en anders dan de privé-kubus. In welke zin hij belangrijker is,

kan niet a priori worden uitgemaakt. Alleen is de privé-kubus het noodzakelijke fundament dat maakt dat intersubjectieve kubussen überhaupt zin kunnen hebben. De 'idee' intersubjectieve kubus blijft naar werkelijke (waargenomen) kubussen verwijzen. Strikt genomen is de kubus nooit een idee, maar een verruiming van de waarneming. Het weten over de wereld is geen perceptie van de wereld, zegt Merleau-Ponty. Merleau-Ponty interesseert zich niet bijzonder voor het onderscheid, en niet voor het belang ervan. In zijn later werk is hij moeizaam op zoek naar het verschil en naar het statuut van beide. Misschien zonder het gewenste resultaat. Het zou kunnen dat zijn hang naar een zuivere werkelijkheid hem hierbij toch parten heeft gespeeld.

§ 48. Het perspectief van het lichaam.

In La Structure du Comportement drukt Merleau-Ponty het specifieke perspectief van het lichaam uit door te zeggen dat het eigen lichaam geen zuiver logische betekenis is (SC 230). Wat is het onderscheid met de dingen? Er is geen onbegrensde exploratie van mogelijk. In de Phénoménologie de la Perception zegt Merleau-Ponty dat het eigen lichaam zich altijd vanuit dezelfde hoek presenteert (PP 106). Het lichaam, zegt hij, is de primordiale gewoonte van waaruit alle andere worden geconditioneerd. Zijn permanentie bij mij, zijn onveranderlijk perspectief, zijn geen feitelijke noodzakelijkheid, vermits de feitelijke noodzakelijkheid ze veronderstelt. De eerste noodzaak is metafysisch, zegt Merleau-Ponty (PP 107). Ik kan mezelf niet observeren als observerend. Voor zover mijn lichaam ziet of aanraakt, wordt het niet gezien of aangeraakt, wat het belet ooit een object te worden, zegt Merleau-Ponty (PP 108). Mijn lichaam is een absolute permanentie die tot fond dient voor de relatieve permanentie van de objecten (PP 108). De aanwezigheid of afwezigheid van externe objecten zijn maar variaties binnen een veld van primordiale tegenwoordigheid waarop mijn lichaam macht heeft (PP 108). De permanentie van de objecten moet worden begrepen door middel van die van mijn lichaam. De perspectivische presentatie van de objecten kan maar worden begrepen door de weerstand van mijn lichaam aan elke perspectivische variatie (PP 108). Als het namelijk noodzakelijk is dat de objecten altijd maar een van hun kanten tonen, is het omdat ik zelf in een bepaalde plaats ben van waaruit ik ze zie en die ik niet kan zien (PP 108).

Dat alles zegt Merleau-Ponty nog duidelijker in zijn eerste boek. Door mij te verplaatsen, kan ik de andere kanten van een ding aanschouwen. Maar mijn

eigen netvlies zal ik nooit zien. Toch is dit slechts een bijzonder geval, zegt Merleau-Ponty, van het perspectivisme van de perceptie (SC 230). Zeggen dat ik een lichaam heb, is gewoon een andere manier om te zeggen dat mijn kennis een individuele dialectiek is waarin intersubjectieve objecten verschijnen, en dat deze objecten, wanneer ze gegeven zijn op de wijze van het actuele bestaan, zich aan de kennis presenteren door middel van successieve aspecten, die niet kunnen coëxisteren, en dat een van deze dingen zich kopig 'van dezelfde kant' aanbiedt, zonder dat ik er omheen kan (SC 230). Men zegt me, zegt Merleau-Ponty (SC 231), dat datgene wat voor mijzelf niet zichtbaar is, voor anderen zichtbaar is ; de wetenschap leert ons hier een en ander over. Maar ik zal hiervan nooit iets zien. Ik zal nooit met de betekenis 'menselijk lichaam' zoals de wetenschap en de getuigenissen me die geven, een actuele ervaring van mijn lichaam kunnen doen overeenstemmen. Het zullen zuivere betekenissen blijven. De structuur is in feite dezelfde als deze van de objecten en er solidair mee : hoe zou ik een object 'in een zekere richting' kunnen ontvangen, als ik, waarnemend subject, niet in een zekere zin verborgen was in een van mijn verschijnselen, dat me omvat, vermits ik er niet omheen kan? Er zijn twee punten nodig om een richting te bepalen (SC 231). We moeten dus in mijn kennis de zone van de individuele perspectieven en deze van de intersubjectieve betekenissen onderscheiden (SC 231). Het is niet het onderscheid van sensibiliteit en intelligentie, vermits het zintuiglijke zich veel verder uitstrekt dan de 'zintuiglijke kern' (en naast het voorwerp dat ik waarneem, ook de kamer en misschien de stad insluit). Ook het onderscheid materie-vorm gaat niet op, want de vorm participeert aan het daar-zijn, en omgekeerd kan ik op de zintuiglijke inhoud acten van herkenning en van benoeming doen slaan, die deze inhoud in betekenis veranderen. Het onderscheid, zegt Merleau-Ponty, is dit van het beleefde en het gekende (SC 232). Het probleem wordt daarom nu dit van de bewustzijnsbetrekkingen als stroom van individuele gebeurtenissen, van concrete en weerstand biedende structuren, en van het bewustzijn als weefsel van ideale betekenissen (SC 232).

We moeten dus ingaan op het probleem van de actuele perceptie en de virtuele betekenis. Vanuit het probleem van de passiviteit - dat voor het criticisme niet bestaat - komen we tot de zaak. De passiviteit is geen causale inwerking (SC 233). Maar de opvatting van het realisme is niettemin gemotiveerd, zegt Merleau-Ponty. Ze steunt op een authentiek verschijnsel : op de eigen structuur van de perceptieve ervaring, de verwijzing van de gedeeltelijke 'profielen' naar de totale betekenis die ze presenteren (SC 233). De gepretendeerde con-

ditionering van de waarneming verlangt niets méér - om begrepen te worden. Het waargenomene is geen effect van het cerebrale functioneren. Het is er de betekenis van. Elk bewustzijn presenteert zich doorheen een lichaam dat zijn perspectivisch aspect is. "Maar ten slotte, elke individuele dialectiek heeft om zo te zeggen zijn cerebrale etappes, die hij zelf ignoreert, de betekenis van het zenuwfunctioneren heeft organische steunpunten die er niet in voorkomen (SC 233-234)."⁽¹⁾ Filosofisch kan men dit feit zo vertalen : iedere keer dat ik in mijn bewustzijnsveld bepaalde verschijnselen waarneem, kan een goed geplaatste observator in mijn hersenen andere verschijnselen zien die niet aan mij gegeven kunnen zijn op de wijze van de actualiteit (SC 234). Om deze verschijnselen te begrijpen wordt de observator ertoe gebracht hun een betekenis te geven die met de inhoud van mijn perceptie overeenstemt. Omgekeerd kan ik me vanuit het schouwspel dat ik heb, zekere netvliesverschijnselen, op virtuele wijze, dit is als zuivere betekenissen voorstellen. Wat me op actuele wijze gegeven is, is de andere op virtuele wijze gegeven, als betekenis tegenover het concrete perspectief, en omgekeerd (SC 234). Mijn psycho-fysisch wezen is een verstrengeling van het waargenomene en van betekenissen. De structuur is dezelfde als die van de dingen. Nog meer, de structuren veronderstellen elkaar. Als er voor mij dingen zijn, dit is perspectivische wezens, dan is in hun perspectivisch aspect zelf de verwijzing van een punt van waaruit ik ze zie, ingesloten. Maar in een zeker punt gesitueerd zijn, betekent noodzakelijk het niet zelf zien, het slechts als object bezitten in een virtuele betekenis. Het gaat om concorderende verschijnselen. Men spreekt vaak alsof het perspectivisme van de perceptie uitgelegd moet worden door middel van de projectie van de objecten op mijn netvlies : ik zie slechts drie kanten van de kubus omdat ik met mijn ogen zie, waarop alleen een projectie van deze drie kanten mogelijk is. Maar men kan evenzeer het omgekeerde zeggen. 'Mijn ogen', 'mijn netvlies', 'de kubus', 'de objecten die ik niet zie', zijn toch slechts logische betekenissen die met mijn actuele perceptie verbonden zijn door valabele 'motivaties' (Husserl), die er de zin van expliciteren, maar die aan de actuele perceptie de index van werkelijk bestaan ontleen (SC 235). Deze betekenissen verklaren dus de actuele existentie van mijn perceptie niet (SC 235). Mijn perceptie presenteert de kubus als een volledige en werkelijke kubus, boven de aspecten die me gegeven zijn uit. Het is dus natuurlijk,

(1) "Mais enfin chaque dialectique individuelle a pour ainsi dire des étapes cérébrales, qu'elle ignore elle-même, la signification du fonctionnement nerveux a des points d'appui qui ne figurent pas en elle (SC 233-234)."

zegt Merleau-Ponty, dat ik de tendens heb de kubus los te maken van de concrete perspectieven en hem op zich poneer.

Dezelfde tendens betreft het lichaam. Ik heb de neiging de perceptie voort te brengen door een operatie van de objectieve kubus op mijn objectief lichaam (SC 235). We hebben gezien hoe de fysiologie de perceptie niet verklaart. Hetzelfde geldt voor de optica en de meetkunde. De mens bouwt een meetkundige voorstelling van de werkelijkheid die gefundeerd is op de concrete articulaties van het waargenomen veld, die deze articulaties expliciteert, er rekenschap van geeft, maar zonder dat de meetkundige voorstelling er de oorzaak van kan worden genoemd, zoals het realisme wil, of zonder dat men de meetkundige voorstelling in de plaats van de concrete articulaties kan zetten, zoals het criticisme wil (SC 235). De wetenschappen laten zich leiden door een retrospectieve illusie - vermits het mogelijk is een meetkunde te realiseren, menen ze dan ook dat deze meetkunde in de perceptie zelf zit (als een natuurlijke meetkunde). De perceptie van een afstand of van een grootte mag niet worden verward met de kwantitatieve schattingen door middel waarvan de wetenschap afstand en grootte preciseert. Al de wetenschappen, zegt Merleau-Ponty (SC 235), plaatsen zich in een 'volledige' en reële wereld zonder te zien dat ten overstaan van deze wereld de perceptieve ervaring constituerend is (SC 235). We bezitten een perceptieveld dat voorafgaat aan het getal, aan de maat, aan de ruimte en de causaliteit, en dat zich nochtans slechts geeft als een perspectivisch zicht op objecten begiftigd met stabiele eigenschappen, op een wereld en een ruimte die objectief zijn (SC 235-236). Het probleem van de perceptie, zegt Merleau-Ponty (SC 236), bestaat erin op te zoeken hoe doorheen dit veld de intersubjectieve wereld wordt gevat waarvan de wetenschap beetje bij beetje de determinaties preciseert. De structuur van de perceptie is ambigu. Ze is altijd een stroom van individuele gebeurtenissen, met iets radikaal contingents in dit perspectivisme dat rekenschap aflegt van de realistische schijn (SC 236). Maar het is tevens waar dat mijn perceptie toegang geeft tot de dingen zelf, vermits deze perspectieven zo zijn gearticuleerd dat ze de toegang tot interindividuele betekenissen mogelijk maken en een wereld 'presenteren' (SC 236). Er zijn dus dingen exact in de zin waarin ik ze zie, in mijn geschiedenis en er buiten, onscheidbaar van deze dubbele relatie (SC 236). Ik neem de dingen direkt waar, zonder dat mijn lichaam een scherm tussen mij en de dingen is. Mijn lichaam is een ding, maar met een speciale structuur, die mij het precies presenteert als tussenschakel tussen mij en de wereld, hoewel het dit niet is (SC 236). Ik zie met

mijn ogen, maar deze zijn niet een geheel van weefsels en organen. Ze zijn de instrumenten van mijn blik. Het netvliesbeeld, in de mate waarin ik het ken, is nog niet voortgebracht door de lichtstralen van het object afkomstig, maar deze twee fenomenen gelijken op elkaar (se ressemblent) en corresponderen op een magische manier met elkaar, doorheen een interval dat nog niet de ruimte is (SC 236). We moeten dus, zegt Merleau-Ponty (SC 236), naar het naïeve bewustzijn terugkeren. Dat betekent echter niet dat de filosofie van de perceptie in het leven toute faite is. Want het is juist natuurlijk dat het bewustzijn zichzelf miskent, zegt Merleau-Ponty (SC 236), precies omdat het het bewustzijn van dingen is. (We merken hier het argument van de zelfverlorenheid van de perceptie op dat we elders reeds hebben besproken). De perceptie, zo gaat Merleau-Ponty verder, is de oorspronkelijke ervaring waarin de werkelijke wereld in zijn specificiteit zich constitueert (SC 236). Van hieruit moeten we de geleefde relatie van de 'profielen' met het ding en van de perspectieven met de ideale betekenissen begrijpen. Zo hebben we het hoogtepunt van Merleau-Ponty's eerste werk bereikt, tegelijk een der hoogtepunten van zijn gehele oeuvre. De relatie tussen het actuele en het virtuele vraagt nog om een kritische commentaar.

Ik ben een perspectivisch zijnde tussen de zijnden. Ik kan mezelf niet exploreren, omdat de mogelijksvoorwaarde hiertoe mijn lichaam is als de beperkende conditie van de ervaring. Dat lezen we zeer duidelijk bij Merleau-Ponty's beschouwing. Ik kan geen actuele ervaring - in feite geen ervaring zonder meer - hebben van datgene wat de mogelijksvoorwaarde tot het ervaren is, mijn zenuwen, mijn brein, mijn zintuiglijke organen (voor zover ze zelf werkzaam zijn). De reden is, zegt Merleau-Ponty, dat ik een ding tussen de dingen moet zijn, om zelf de dingen te kunnen waarnemen - waardoor ik aan de eigen waarneembaarheid ontsnap. Het is opnieuw - in de goede objectivistische stijl - zo dat de wetenschap deze beperking wil opheffen, door te doen alsof de actuele ervaring in feite een toevallig voorbeeld van virtuele ervaring is, wat zou betekenen dat ze in de virtuele betekenissen thuishoort. De condities worden opgeheven - om nog slechts de zuivere betekenissen over te houden. Ondertussen wordt niet gezien dat de virtuele betekenissen hun gehele zijn en betekenis aan de actuele ervaring ontleen. Ik zal nooit 'mezelf' zien. Dat is de conditie zonder dewelke ik niets kan zien. Merleau-Ponty verzet er zich niet tegen dat betekenissen - intersubjectieve, wetenschappelijke, maar ook op allerlei andere wijzen gevormde - worden geconstrueerd. Maar hij beklemtoont dat het statuut van de zuivere of virtuele betekenissen afhangt van de actuele ervaring, als van hun condities, die de virtuele betekenissen alleen betekenis

geven. Het actuele is het beleefde. Het virtuele is het gekende - waarbij de kennis verder kan reiken dan de beleving, anders is, maar hierin toch haar betekenis van de actuele beleving verkrijgt. Merleau-Ponty wijst op de eerste plaats de dialectische reductie af die het gekende centraal stelt, en het beleefde ertoe herleidt, zodat het resultaat een wetenschappelijk universum is waarin niemand meer waarneemt, maar alleen processen zich afspelen. In feite construeert de wetenschap slechts virtuele betekenissen, die hun betekenis ten slotte aan de actuele beleving danken. Men kan niet over de actuele beleving heen springen. Merleau-Ponty zegt niet slechts dat het nu eenmaal zo is dat er beperkingen zijn, omdat men nu eenmaal vanuit een bepaald punt - het eigen lichaam - waarneemt. Hij zegt dat deze beperking de positieve mogelijkheidsvoorwaarde is, de onoverstijgbare conditie, als men tenminste wenst te begrijpen wat er gekend wordt, en dat er gekend wordt. Als men de overstijging toch waagt, zo zou men kunnen zeggen, bereikt men slechts een universum van zuivere, ledige begrippen. De betekenissen verklaren mijn actuele beleving niet, het is omgekeerd. Het virtuele verruimt mijn beleving wel, het expliciteert ze, door bijvoorbeeld de condities ervan aan te geven. Het virtuele en het actuele vloeien samen ; de actuele beleving wordt met het virtuele doordrenkt. Er is uitbreiding van kennis, maar de uitbreiding is juist geen oorsprong. Ze is extrapolatie van de concrete articulaties van mijn belevingen - tot over de grenzen van die beleving heen, maar ze blijft principieel schatplichtig en is niet in staat om de concrete beleving te vervangen. De wetenschap laat zich leiden door de retrospectieve illusie van die vervanging. Ze meent in feite dat er van vervanging geen sprake is.

Men moet zich dus bezinnen over het statuut van de kennisverruiming door middel van betekenissen. Merleau-Ponty vraagt nauwelijks naar de existentiële beweegredenen van de uitbreiding van de kennis, nog minder naar de beweegredenen waarom deze uitbreiding dialectisch de beleving zelf moet vervangen. Het is wel zo dat hij aan de oorsprong een 'volledige' en reële wereld zet, die door de wetenschappen wordt geponeerd. Maar zijn eerste bekommernis is niet om te weten te komen wat nu het statuut - en dus het belang - is van de determinaties die de wetenschap beetje bij beetje vat. Het is principieel onmogelijk - dat weet Merleau-Ponty duidelijk - dat ze in de plaats van de actuele waargenomen en existentiële beleefde wereld komen. Wat kan het dan betekenen dat Merleau-Ponty zegt dat de filosofie van de perceptie niet in het leven voltooid is (wat juist is)? Hij voegt eraan toe dat het bewustzijn zich op natuurlijke wijze miskent. Zou het kunnen zijn dat Merleau-Ponty toch

nog op zoek is naar een soort adekwate overeenstemming tussen filosofie en perceptie (of deze overeenstemming minstens in zijn achterhoofd heeft)?

De tegenstelling tussen het beleefde en het gekende is niet die tussen sensibiliteit en intelligentie, zegt Merleau-Ponty, ook niet die tussen materie en vorm. De zuivere betekenis is inderdaad deze die het intellectualisme voorop stelt, en die alle banden met de zintuiglijkheid of met de materie doorsnijdt, om de betekenis in abstracte algemeenheid over te houden. De zintuiglijkheid strekt zich inderdaad verder uit dan een onmiddellijk hier en nu, en de vorm kan niet los worden gezien van de materie waarin hij bestaat (waarin hij geïncarneerd is). Ook het zintuiglijke en het materiële zijn betekenisvol, alleen zijn het geen zuivere, intellectuele betekenissen. Voor de zintuiglijke en materiële betekenissen geldt dat ze in wisselende mate de band met de actuele beleving behouden. De zuivere betekenissen doen dat ook nog steeds - alleen niet volgens het intellectualisme zelf. De wetenschappelijke determinaties of de logische begrippen verwijzen nog steeds naar actuele belevingen, zowel wat hun ontstaan betreft, als wat de zin betreft die ze bezitten (à la limite zijn ze formules zonder enige betekenis, louter materiële gebeurtenissen, tekens die elkaar opvolgen). De gehele sfeer van het intersubjectief betekenisvolle (tot en met de zuivere betekenissen) is een uitbreiding van de actuele belevingen - voor zover deze sfeer zelf ons iets zegt. Het gekende waartegen Merleau-Ponty zich richt, is het begrip van het gekende (en van het kennen) volgens het intellectualistische objectivisme. In feite is het gekende, en zijn alle vormen van virtualiteit, uitbreidingen van het actuele beleven. Hoe anders ze ook zijn - hun realiteit wordt niet betwist - ze verwijzen voor hun eigen begrip naar de actuele beleving. Als we Merleau-Ponty's houding tegenover het symbolische en het denken bespreken, wordt dezelfde zaak - vanuit een ander licht - nog duidelijker.

HOOFDSTUK 4

EXISTENTIE EN COEXISTENTIE

Tot nu toe hebben we de existentie als een individueel gegeven beschouwd - in abstractie van het feit dat ze reeds altijd coëxisteert. Het is een abstractie die ongedaan moet worden gemaakt, en die in het voorgaande ook reeds voortdurend werd overtreden. De mens is altijd reeds samen met de anderen, werkt op de anderen in en ontvangt van de anderen. De kinderlijke situatie is zeer duidelijk zulke verstrengeling van de (kinderlijke) existentie met andere existenties (vooreerst de ouders), waarop het kind inwerkt, maar waarvan het een kolossale invloed ondergaat. De mens is oorzakelijk werkzaam, hebben we gezegd. Ook het kind, hoewel het in zijn allereerste begin, althans op zuiver menselijk vlak, nog slechts zuivere mogelijkheid tot oorzakelijk zijn is. Het kind is reeds een vitale oorzaak en is zelfs hierin reeds menselijk-vitaal. We hebben niet gezegd dat de mens altijd en overal op dezelfde manier oorzaak is. De kinderlijke situatie duidt hier op. Er bestaan sterke en zwakke oorzaken, en inhoudelijk verschillende. De condities die voor de oorzakelijkheid vereist zijn, staan niet, afhankelijk van de oorzaak, zo maar ter beschikking. Vandaar de grote onmacht van het kind. In een zekere zin is het kind slechts oorzaak zoals de ouders wensen dat het oorzaak is. Condities kunnen namelijk ontbreken, of kunnen zich opdringen. De oorzaak is oorzaak volgens de haar omgevende condities. Aan de hand van de relaties tussen kind en omgeving zullen we vooreerst aantonen op welke wijze de mensen op elkaar inwerken - oorzaak of condities van elkaar zijn. Onmiddellijk zullen we zo het ontstaan van een maatschappij opmerken. In een tweede en een derde para-

graaf zullen we dit micro-vlak tot een macro-niveau uitbreiden, en handelen over de sociale, economische en algemeen-culturele verhoudingen tussen de mensen. We zullen hier Merleau-Ponty's reflecties op de maatschappij, de geschiedenis en de relatie tussen onder- en bovenbouw bespreken. De beide paragrafen zullen hoofdzakelijk de relatie tussen oorzaken en condities expliciteren. In feite breiden we hiermee de gedachten over de existentie uit, zoals die in het eerste hoofdstuk van deel III werden neergeschreven. De coëxistentie is nog maar eens de existentie. Er bestaat natuurlijk niet zo iets als een bovenindividueel individu waarvan de personen de condities zouden zijn. Dat spreekt voor Merleau-Ponty vanzelf. De individuele existentie blijft oorzaak, ook al wordt ze door allerlei andere oorzaken en condities bestormd. In een laatste paragraaf komen we opnieuw tot de funderingsrelaties, maar nu zo dat we ons de vraag stellen welke de mogelijkheidsvoorwaarden zijn voor het verschijnen van de andere aan mezelf, en van mezelf aan de andere. Hier zal opnieuw duidelijk worden dat de beperkende mogelijkheidsvoorwaarden in positieve zin ernstig genomen moeten worden. In dit hoofdstuk leggen we ons duidelijke beperkingen op. We hebben uit de thema's een keuze gemaakt. We hebben zulke thema's uitgekozen die duidelijk naar funderingsrelaties verwijzen, en een scherpe confrontatie mogelijk maken. Zo hebben we het thema taal (naast andere zoals het thema onbewuste) links laten liggen, niet omdat hier de grondverhoudingen niet zouden opgaan, integendeel, omdat ze zeer gemakkelijk opgaan, en nauwelijks tot kritische overwegingen en verduidelijkingen aanleiding geven.

§49 . Sociale relaties aan de hand van het voorbeeld ouders-kinderen.

Merleau-Ponty gaat uit van het feitelijk gegeven dat er talloze oorzaken bestaan - waaronder mensen. Ze gaan verbindingen aan, ze hebben elkaar nodig (daarom niet in hetzelfde opzicht), ze zijn verstrengeld op toevallige en niet-toevallige wijze (volgens de begrippen contingentie en noodzaak zoals we die hebben uiteengezet). De mensen gaan gewilde en ongewilde samenspelen met elkaar aan. Ze kunnen elkaar schaden en elkaar zelfs vernietigen. Een uitgangssituatie, die een goed begrip oplevert, is de relatie ouders-kind. "De relaties van het kind met zijn ouders constitueren de matrix van de relaties met de volwassenen", zegt Merleau-Ponty (BP 327).⁽¹⁾ Hier gaat het ons echter veeleer om het begrijpen van de structurele relaties tussen ouders en kind, de verhoudingen tussen oorzaken en oorzaken, of tussen oorzaken en condities.

(1) "Les relations de l'enfant avec ses parents constituent la matrice des relations avec les adultes (BP 327)."

We zullen in het oog moeten houden dat als Merleau-Ponty over oorzaken spreekt hij altijd objectieve conditie-oorzaken bedoelt (wat moeilijkheden oplevert).

De verhoudingen met de ouders zijn geen eerste noch enige oorzaak, zegt Merleau-Ponty (BP 328). Merleau-Ponty bedoelt te zeggen dat er nog andere oorzaken zijn buiten de ouders, omdat de ouders zelf niet ongeconditioneerd zijn (BP 328). "De ouderrelatie is het voertuig van al de relaties met de wereld en het is binnen deze relatie dat de sociale relaties zich manifesteren (BP 328)."⁽¹⁾ Zou Merleau-Ponty dus bedoelen dat de ouders toch ook oorzaak zijn, in de zin van een werkzaamheid (van de ouders) die als noodzakelijk gevolg de houding van het kind meebrengt? De ouders zijn, in die zin, zeker de oorzaak van het kinderlijk bestaan (van zijn lichamelijke die, eigenaardig genoeg, zich emancipeert om zelf de zijnswijze die ze is, een menselijke, op zich te nemen). Zijn de ouders de oorzaak van het gevoed zijn van het kind? Het is veeleer zo dat ze de condities veroorzaken die het kind toelaten zich-zelf te voeden. De ouders zijn noodzakelijk voor het zich voedende kind. Ze hebben van hun kant wel een oorzakelijke werkzaamheid - maar die leidt ertoe te maken dat het kind zelf de oorzaak van het voedsel kan zijn (het heeft het voedsel nodig). Blijkbaar werken de mensen op elkaar in via motieven. Ze bieden de motieven aan om er op in te gaan. Reeds op vitaal niveau is dat grotendeels zo, men moet het kind zich laten voeden. De sluit helemaal niet uit dat de mensen oorzaken van elkaar kunnen worden buiten elke motivatie om - als ze zich namelijk als fysische objecten gedragen. Op menselijk vlak zijn de mensen oorzakelijk voor zover ze elkaar nodig hebben. Het kind heeft zijn ouders nodig - opdat het in de mogelijkheid wordt gesteld zich te voeden. Het kind is hier de oorzaak, niet de ouders, zo moeten we zeggen. Maar de ouders van hun kant hebben het kind nodig - om het te geven - voedsel, liefde, enzovoort. Ze kunnen niet zonder het kind - hoe contingent het gebeuren ook is geweest. De relaties zijn niet strikt wederkerig, want het kind en de ouders zijn niet exact in hetzelfde opzicht oorzaak of conditie. Dat is een wezensmoment van alle menselijke relaties - waarop we moeten terugkomen. We moeten daarom zeggen dat het kind de oorzaak is van al datgene wat het als motieven ontvangt, voorgeschoteld krijgt, opgedrongen wordt. Zelfs dit opdringen is nog een conditionering, geen veroorzaken, omdat het kind moet ontvangen, al is het zo zwak

(1) "La relation parentale est le véhicule de toutes les relations avec le monde et c'est à l'intérieur de cette relation que se manifestent les rapports sociaux (BP 328)."

- zo weinig oorzaak - dat het op de meest natuurlijke wijze ontvangt. De ouders zijn tegelijk oorzaak - maar voor zichzelf en van zichzelf, en niet van het kind (dat hun conditie is). We zullen zien dat de wederkerigheid van de menselijke relaties een conflictuele dialectiek is, wat betekent dat ze in feite geen wederkerigheid is (als hieronder wordt verstaan, dat in beide richtingen hetzelfde 'gebeurt'). Dat de ouders het kind tot een specifiek wezen willen opvoeden, tot een wezen dat geen speelbal is, maar dat op een inhoudelijk belangrijke manier oorzakelijk werkzaam kan worden, spreekt hier niet tegen, integendeel. De ouders zorgen ervoor dat het kind de belangrijke motieven - condities - incorporeert.

Wat zich tussen de ouders en het kind afspeelt, speelt zich tussen de mensen zonder meer af. Nog meer : in de relaties tussen ouders en kind zijn de sociale verhoudingen reeds vervat, vermits de ouders deze incarneren. Als we hier even op ingaan, komen we langs een omweg tot onze causaliteitsproblemen terug. Langs welke weg handelen de sociale factoren op de kinderen, zo vraagt Merleau-Ponty (BP 328)? Ze lijken te werken door middel van het ouderlijk milieu en door het te wijzigen. De integratie in een cultuur of in een subcultuur gebeurt voor een groot deel via de ouders. We hebben gezien dat Merleau-Ponty schrijft dat de ouders zelf niet ongeconditioneerd zijn. Dat is volkomen juist gezegd - Merleau-Ponty schrijft hier niet onveroorzaakt - want de ouders zijn niet anders dan het kind zelf : oorzaken (van deze condities die ze vooreerst, eventueel passief, of opgedrongen, ontvangen, en vervolgens verwerken, assumeren, of ook verwerpen, in ieder geval er tegenover stelling nemen). Merleau-Ponty gaat verder (BP 329) : Er is geen concurrentie tussen de sociale factor en de ouderfactor. De ouders handelen volgens hun ouderlijke rol zoals die is aanvaard in hun maatschappij. Ze zijn ouderfiguren die zich grosso modo met hun cultuur conformeren. Merleau-Ponty zegt dat de twee soorten causaliteit niet gescheiden moeten worden. We weten dat hij de causaliteit als conditionering opvat. En inderdaad, slechts zo kan men begrijpen dat ze alle in één subjectief leven - de ouders of het kind - samen kunnen zijn, als de condities van dit leven zelf. Er is geen voorrang van de individuele factoren op de sociale of omgekeerd (BP 329). "Elke ouderlijke invloed vloeit voort uit een zeker cultureel schema, en omgekeerd gebeurt de sociale initiatie door tussenkomst van de ouderlijke invloed (BP 329)."⁽¹⁾ De culturele houdingen zijn trouwens reeds in de materiële schikkingen ingeschreven. Dat

(1) "Toute influence parentale relève d'un certain schéma culturel et, inversement, l'initiation sociale se fait par l'intermédiaire de l'influence parentale (BP 329)."

wij bijvoorbeeld stoelen gebruiken, zegt Merleau-Ponty (BP 329), brengt met zich een gehele lichaamstechniek mee. Vermoeidheid, ontspanning hebben in zulke beschaving een andere betekenis dan in culturen waarin de stoel niet voorkomt.

De factoren kunnen niet geïsoleerd worden. We mogen niet redeneren in termen van causaliteit, zegt Merleau-Ponty, nu in tegenspraak met zijn juist aangehaalde bewering. Maar het is duidelijk dat Merleau-Ponty zich altijd van het woord oorzaak als van een objectieve conditie bedient, en dat hij voor eigen gebruik het woord oorzaak als een (zuivere) conditie, als een motief opvat. Er zijn dan inderdaad geen geïsoleerde causale reeksen, die aan de een of andere wetenschap zouden toevallen, en aan deze wetenschap de waarheid zouden voorbehouden, met uitsluiting van de andere wetenschappen. "We moeten de idee vaarwel zeggen dat de psychologie (of de sociologie) ons een waarheid opleveren, terwijl de sociologie (of de psychologie) slechts met schijn (apparence) te maken hebben (BP 329)."⁽¹⁾ De mens leeft met alles wat hij is : zijn kinderlijk verleden, zijn temperament, zijn sociale conditie. In feite moeten we de gehele mens ondervragen, als een oorzaak van al zijn condities, en in strijd met zijn gehele omgeving. Moeten we dus kiezen tussen bijvoorbeeld een psychoanalytische of een sociologische interpretatie, vraagt Merleau-Ponty (BP 329)? De verschillende ordes werken op elkaar in (empiètent les uns sur les autres). Het private psychisch leven is reeds geïstitutionaliseerd, zegt Merleau-Ponty (BP 329). De conflicten binnen de familie zijn niet zonder verband met die in de maatschappij. Het psychische leven ontwikkelt zich volgens schema's, volgens aangeleerde structuren. Omgekeerd is het institutionele leven van de volwassene vatbaar voor een soort psychologische analyse. Tussen de factoren is er een bemiddeling, een milieu : de cultuur (wat Hegel en Marx het eerst hebben opgemerkt). Hegel zegde bijvoorbeeld dat het solipsisme kan worden beschouwd als overeenstemmend met een zeker type relatie met de natuur (privaateigendom). Het begrip cultuur is de bemiddeling tussen de factoren. "De relatie tussen het economische en het psychologische (of het ideologische) is niet magisch : de sociale fenomenen zijn niet alleen economische fenomenen, maar ook een zekere schikking van het milieu tot in zijn meest concrete aspecten : de vorm van de huizen bijvoorbeeld (BP 329)."⁽²⁾ De cultuur motiveert tot

(1) "Il nous faut abandonner l'idée que la psychologie (ou la sociologie) nous révèlent une vérité, alors que la sociologie (ou la psychologie), ne s'attaquent qu'à une apparence (BP 329)."

(2) "Le rapport entre l'économique et le psychologique (ou l'idéologique) n'est pas magique : les phénomènes sociaux ne sont pas seulement des phénomènes économiques, mais aussi un certain arrangement du milieu jusque dans ses aspects les plus concrets : la forme des maisons par exemple (BP 329)."

een zekere bestaanswijze. De cultuur is een wereldbeschouwing die zich inschrijft in de gebruiksvoorwerpen of de meest gewone woorden. Daarom, zo zegt Merleau-Ponty, moet men tegelijk een historische en een sociale verklaring van de psycho-analyse, en een psycho-analyse van de geschiedenis van de sociale feiten aanvaarden. Het is duidelijk dat ze hetzelfde object zullen hebben, namelijk de mensen in hun tijd (hun cultuur), bezig met dezelfde problemen. De resultaten van de verschillende disciplines zullen naar hetzelfde punt en naar hetzelfde inzicht convergeren. Men moet ophouden in termen van causaliteit te denken, zegt Merleau-Ponty nogmaals (PB 330). "Of nog, men moet aanvaarden dat we te maken hebben met een causalité en réseau en niet met een causalité linéaire (BP 330)."⁽¹⁾ Het citaat is instructief. Merleau-Ponty plaatst nu niet een circulaire causaliteit, maar een netwerk van oorzaken tegenover de lineaire causaliteit. Maar we weten dat lineaire oorzaken in feite als condities moeten worden opgevat, en dat Merleau-Ponty dus, als hij voor eigen rekening spreekt, een geheel van condities, die een netwerk vormen, 'in' de mens plaatst, als zijn condities, die allemaal in de menselijke oorzaak, in dit centrum en in dit momenteel gecentreerd zijn, samenvloeien. Het geheel - dat boven de delen, de condities, uitgaat - is de mens zelf, of als men wil, zijn subjectieve wereld, de maatschappij, maar dan zo opgevat, dat ze in ieder individu aanwezig is. Bij elk individu speelt - als zijn conditie - zijn eigen specifiek verleden mee, en speelt zijn eigen houding tegenover het gebeuren. Er is geen maatschappelijk lot (BP 330). "In het bijzonder kan de ontwikkeling van de psychologie als een sociaal geconditioneerd verschijnsel worden beschouwd, maar daarom niet zonder waarheid zijn (BP 330)."⁽²⁾ Wat geldt voor de wetenschappen, geldt voor het gebeuren zelf (ze zijn ook zelf gebeurtenissen). Ze zullen over hetzelfde handelen, zegden we, ja, voor zover alle mensen aan dezelfde cultuur participeren, neen, voor zover het individu zijn persoonlijke geschiedenis heeft. Ondertussen is echter duidelijk dat de cultuur zelf zich aan iedereen in grote mate 'opdringt' en dat er in de maatschappij een dominerende trend te verwachten valt (niet boven de individuen, maar 'in' de individuen, omdat deze de verschillende maatschappelijke factoren geassumeerd, geïncorporeerd, geïncarneerd hebben). Dat zullen we duidelijk begrijpen als we Merleau-Ponty's visie op het historisch materialisme toelichten.

(1) "Ou encore, il nous faut admettre que nous avons affaire à une causalité en réseau et non pas à une causalité linéaire (BP 330)."

(2) "En particulier, le développement de la psychologie peut être considéré comme un phénomène socialement conditionné, mais pas sans vérité pour cela (BP 330)."

Merleau-Ponty verzet zich hiermee tegen het reductionisme van de wetenschappen bijvoorbeeld een psycho-analyse die zichzelf als alleenzalmakend zou beschouwen. Dat is een ideologie, zegt hij. Men kan slechts van 'mystificatie' spreken, zegt Merleau-Ponty (BP 330), als de doctrine de feiten maskeert. Dat is juist. Maar de ideologie zit niet slechts in het verbergen van feiten. Alsof het zou volstaan om feiten aan het licht te brengen. In de psycho-analyse zelf zou toch het fundamentele project van een tijd kunnen oplichten zoals ditzelfde project ook in de sociologie zou kunnen rijzen. Anders gezegd, de bedoeling van Merleau-Ponty gaat in feite in de richting van het opheffen van de grenzen tussen de wetenschappen, in de richting van een filosofische aanpak van en in de wetenschappen zelf. Vanuit een bepaalde hoek, een bepaald gezichtspunt, poogt men de mens te begrijpen in zijn cultuur. Het is zeker belangrijk vanuit welke hoek dit begrijpen gebeurt. Dat is het probleem van een filosofische kritiek, die vooreerst poogt te vragen naar wat nu precies de vraag moet zijn. Misschien bakent Merleau-Ponty nog te veel de wetenschappelijke gebieden af. Misschien is hij te veel uit op 'kennis', op 'waarheid', op 'feiten'.

We komen op deze manier tot een open opvatting van het sociale, zegt Merleau-Ponty (BP 330). "Het sociale leven moet niet als een 'ding' worden beschouwd (Durkheim), maar als de dynamiek van een cultuur. Inderdaad, het begrip 'ding' is betwistbaar, want het bevat de idee dat men te maken zou hebben met een orde die met die van de natuur vergelijkbaar zou zijn. De integratie van het individu in het sociale is zo groot dat het sociale het niet nodig heeft zich met dwang op te leggen ... Het sociale is de pluraliteit van de mensen in hun betrekkingen met het concrete leven, voor zover deze betrekkingen instituties zijn geworden (BP 330)."⁽¹⁾ Dat zien we reeds overduidelijk in de relaties tussen ouders en kinderen.

Het verschijnsel van de prematuratie (waaraan Merleau-Ponty terecht zeer veel belang hecht) wijst ons op het feit dat het kind een oorzaak is - in confron-

(1) "La vie sociale doit être considérée, non comme une 'chose' (Durkheim), mais comme la dynamique d'une culture. En effet, la notion de 'chose' est contestable, car elle contient l'idée que l'on aurait affaire à un ordre comparable à celui de la nature. L'intégration de l'individu dans le social est si grande que le social n'a pas besoin de s'imposer d'une manière coercitive ... Le social, c'est la pluralité des hommes dans leurs rapports de la vie concrète, en tant que ces rapports sont devenus institutions (BP 330)."

tatie met talloze condities. "Het kind, dat helemaal geen bijvoegsel is, of een marginaal produkt, is gekoppeld (embrayé) op het volwassen leven dat niet naar zijn maat is ... Het kind heeft sexuele gedragingen vooraleer een eigen sexualiteit te bezitten (BP 334)."⁽¹⁾ Het kind spiegelt zich aan het volwassen leven. Maar ook de volwassene spiegelt zich aan het kind, ziet er zijn eigen kindertijd in, en zijn dromen van een volwassenheid voor het kind zelf. Er zijn hier betrekkingen die tegelijk oorzaak en effect zijn, zegt Merleau-Ponty (BP 334). We weten dat het niet in hetzelfde opzicht is. "De zorgen aan het kind gegeven zijn de oorzaak van wat later zijn houding zal zijn, maar ze zijn ook het effect van de cultuur waarin de ouders leven (BP 334-335)."⁽²⁾ Het kind beleeft conflicten en episodes die anticiperen op zijn fysische en intellectuele vermogens (BP 111). Het identificeert zich met de volwassene. Het ziet zichzelf in de anderen, zoals de anderen zichzelf in het kind zien. Het ziet in de ouders zijn bestemming, het zal zoals hen zijn. Er is in het kind een spanning tussen diegene die nog niet volgens het model kan leven en het model zelf (BP 111). Het kind leeft onmiddellijk een cultureel leven. Het treedt heel vroeg in relatie met zijn gelijken. Het heeft belangstelling voor de meest complexe verschijnselen die het omringen, bijvoorbeeld voor de gezichten die het ontcijfert op een tijdstip waarop men zou denken dat het slechts een zintuiglijk leven heeft (BP 111-112). Er is in feite een dubbele identificatie : het kind met de ouders, maar ook de ouders met het kind (vgl. BP 120, BP 125, over de rol van het spel BP 243). We wilden hier nog even op wijzen omdat eruit blijkt dat het kind een oorzaak is, in confrontatie met contingente gegevens, die zijn condities worden of niet worden. Het kind wordt hierbij geleid, geholpen, gemotiveerd. Maar het 'wil' dat ook, het anticipeert zelf.

§ 50. Maatschappelijke verhoudingen aan de hand van Merleau-Ponty's reflectie op het historisch materialisme.

De existentie is coëxistentie - reeds altijd. Ze is reeds altijd geconditioneerd door alles wat ze aantreft en assumeert, door de cultuur en de maatschappelijke instellingen. Hoe zwak ze eventueel ook is, ze neemt enigszins

(1) "L'enfant loin d'être une annexe, loin d'être un produit marginal, est embrayé sur la vie adulte qui n'est pas à sa mesure... L'enfant a des conduites sexuelles avant d'avoir une sexualité propre (BP 334)."

(2) "Les soins donnés à l'enfant sont la cause de ce que sera son attitude plus tard, mais ils sont aussi l'effet de la culture dans laquelle vivent les parents (BP 334)."

stelling. 'In' het individu steekt reeds de maatschappij. De maatschappij begrijpen betekent dan ook vanuit de existenties - in hun wederkerige beïnvloedingen - vertrekken en zien hoe hier de Geschiedenis of het Sociale Gebeuren ontspringt. Tegelijk moeten we begrijpen hoe de individuele oorzaken op elkaar ingrijpen. Dat doen we nu door te zien hoe Merleau-Ponty het historisch materialisme opvat. Zoals bij onze beschouwing van de existentie zijn we niet op de eerste plaats in het marxisme geïnteresseerd, wel in het begrijpen van Merleau-Ponty's opvattingen over het maatschappelijk gebeuren. We doen dit aan de hand van de lange voetnoot over het historisch materialisme in La Phénoménologie de la Perception (blz. 199-202). De voetnoot staat op het einde van het hoofdstuk over Le corps comme être sexué. Hierin had Merleau-Ponty het over de relatie tussen de sexuele infrastructuren en de 'liefde', of over de incarnatie van het persoonlijke leven. De tekst zet gedachten uiteen die we in ons hoofdstuk over de existentie (aan de hand van Merleau-Ponty's beschouwing over Freud in L'homme et l'adversité) reeds hebben besproken. We kunnen er dusop voortbouwen en er op zinspelen. In hetzelfde hoofdstuk treft men de belangrijke uitspraak aan over dialectiek (als een relatie tussen personen). We zullen ze ons herinneren als we Merleau-Ponty's uiteenzetting over het maatschappelijk gebeuren schetsen. De voetnoot is immers bedoeld als een toepassing van de gedachten over het sexuele in zijn relatie tot het persoonlijke of totale leven op de maatschappelijke of historische gebeurtenissen. Het zal erop aankomen de analogie te zien tussen de existentie en de coëxistentie, tussen het sexuele of het lichaam en de economische structuren.

Merleau-Ponty confronteert het historisch materialisme met reductionistische opvattingen en met het causale denken. Het reductionisme herleidt alles tot één enkele factor - die de enige realiteit is, en die de andere bepaalt. Het causale denken herleidt eveneens alles tot één bepalende oorzaak. Alles komt voort uit één oorzaak : de economie. Al het andere heeft geen eigen leven of zelfstandigheid. Voor Merleau-Ponty moet de economie historisch worden gemaakt, en moet de geschiedenis economisch worden bekeken. De verhouding is die tussen het lichaam en het totale leven of tussen het instinct en de persoonlijke verwerking (in de puberteit bijvoorbeeld). De economie waarop de geschiedenis d.i. het totale sociale leven, wordt neergezet, is dan geen gesloten cyclus van objectieve verschijnselen. Het gaat niet om een causaal economisch verband, onafhankelijk van de menselijke subjectiviteit en dat dus werkt buiten de mens om. Maar het betreft een confrontatie van produktiekrachten (mensen) en produktievormen, en dit op zulke wijze dat de mensen zichzelf

bewust moeten worden en de toekomst daardoor vorm moeten geven. En dit is in feite een cultureel verschijnsel. Langs hier komen psychologische motiva-ties de economische sfeer binnen. We moeten de revolutionaire golven van de revolutie van 1917 bijvoorbeeld, niet verklaren uit de index van de klein-handelsprijzen. Maar we moeten de revolutie plaatsen in de dynamiek van de klassen en de bewustzijnsbetrekkingen (van februari tot oktober) tussen het nieuwe proletarische gezag en het oude conservatieve gezag. De economie wordt geïntegreerd in de geschiedenis, eerder dan de geschiedenis wordt gereduceerd tot de economie, zoals het instinct, of het lichaam, wordt geïntegreerd in het totale leven (met de betrekkingen tussen de personen).

Het historisch materialisme is vaak niets anders dan een concrete opvatting van de geschiedenis, zegt Merleau-Ponty, een geschiedenis die buiten de mani-feste inhoud, buiten de officiële relaties van de 'burgers' in de democratie, de latente inhoud erbij betreft : de tussenmenselijke verhoudingen zoals ze effectief in het concrete leven zijn. Zo wordt onder de democratie als 'formeel' regime (vol conflicten) het werkelijke subject onder de abstracte en juri-dische geschiedenis, teruggevonden. Dit 'subject' is niet alleen het econo-mische subject, de mens als factor van de produktie. Maar algemener : het le-vende subject, dit is de mens als produktiviteit voor zover hij vorm wil ge-ven aan zijn leven, voor zover hij haat, of bemint, kunstwerken maakt, kinde-ren heeft, enz.

Er is dus geen exclusieve causaliteit, zegt Merleau-Ponty. We weten dat hier-mee het objectivisme wordt afgewezen, dat de oorzaken in feite als condities-oorzaken opvat, als lineaire oorzaken, nooit als motieven, die wat de mens betreft de eigenlijke condities zijn. In het existentiële subject komen alle motieven of condities samen en vormen ze zijn éne leven. Het historisch materialisme, meent Merleau-Ponty, doet niet de geschiedenis en de wijze van denken berusten op de produktie en de wijzen van arbeiden, maar doet, meer algemeen, de geschiedenis berusten op de wijze van existeren en coëxis-teren, op de intermenselijke relaties. Er is een unieke geschiedenis, één ge-schiedenis die zowel wordt uitgedrukt door de geschiedenis van de ideeën als door de geschiedenis van de economie. Deze geschiedenis is de geschiedenis van het sociale bestaan. Het solipsisme bijvoorbeeld - de filosofische doc-trine die meent dat alle mensen afzonderlijke, eenzame individuen zijn, zon-der contact met elkaar - is geen effect van het privaateigendom ; het is veel-er zo dat in de economische instellingen en in de wereldbeschouwingen zich

dezelfde existentiële vooringenomenheid van isolement en wantrouwen uit.

Een probleem in de verhouding tussen de economie en het sociale bestaan zou het volgende kunnen zijn : verliest het woord economie niet alle betekenis, wordt de economie niet herleid tot sociale relaties, of omgekeerd? Hebben de sociale relaties een zuiver economische betekenis? Zodat de geschiedenis nog eens op haar kop staat. We zouden dan opnieuw alleen een soort spiritualisme overhouden: de existentiële betekenis zou de enige zijn. Het antwoord op de opwerping kan worden gevonden in het begrip existentie, zegt Merleau-Ponty. Dit laat de gepaste autonomie aan de economie en aan de sociale relaties. Merleau-Ponty zegt dat een existentiële theorie van de geschiedenis ambigu of dubbelzinnig is. Maar dat is geen verwijt. Want de ambiguïteit zit in de dingen zelf. Het is alleen bij het naderen van een revolutie dat de geschiedenis de economie dichter aanhaalt, zoals de ziekte de mens onderwerpt aan zijn lichaam. In een algemene staking schemeren de produktiebetrekkingen door, ze worden dan uitdrukkelijk als beslissend opgemerkt. En ook blijft dan nog waar dat de afloop afhangt van de manier waarop de krachten die aanwezig zijn, elkaar begrijpen. En in een periode van inzinking is het nog meer zo dat de economische betrekkingen maar doeltreffend zijn voor zover ze worden beleefd en hernomen door een menselijk subject. Ze zijn omgeven en gewikkeld in ideologische flarden, in een proces van mystificaties, of beter, in een permanente dubbelzinnigheid (équivoque) die deel uitmaakt van de geschiedenis, en een eigen gewicht heeft. Zo hebben noch de conservatief, noch de proletariër het bewustzijn alleen in een economische strijd geëngageerd te zijn. Ze geven aan hun actie ook een menselijke betekenis.

Er is dus nooit een zuivere economische causaliteit, omdat de economie geen gesloten systeem is. De economie is een deel van het totale en concrete bestaan van de maatschappij. Maar dit moet nu niet aan de economische situaties hun motiverende kracht ontnemen. We weten dat een motief geen objectieve oorzaak is, in de zin van een totaal bepalende factor, buiten het bewustzijn van de mens om. Een motief bepaalt door zijn betekenis voor een menselijke existentie. Het is geen dwang. Wel kan er hier een meer of een minder zijn. Voor een uitgehongerde kan voedsel een zeer sterk motief zijn en het is dit doorgaans ook. De economische dimensie van het menselijk leven werkt als een motief. Maar dit in wisselende mate, naast ook nog andere motieven. Eén motief kan wel steeds de bovenhand krijgen, zodat de zin van de geschiedenis zich hier op de eerste plaats uit. Maar er is nooit een reden om de motieven tot elkaar

te herleiden. Er is veeleer een ineenweving, en een afzwakking van sommige motieven.

Merleau-Ponty verduidelijkt : "Als het bestaan de permanente beweging is waardoor de mens voor eigen rekening een zekere feitelijke situatie op zich neemt, dan zal geen enkele van zijn gedachten helemaal los kunnen worden gemaakt van de historische context waarin hij leeft en in het bijzonder van zijn economische situatie (PP 201)."⁽¹⁾ De feitelijke situatie is het (culturele) lichaam van de mens. Ze is ruimer dan zijn economische situatie, maar deze hoort in elk geval erbij. "Juist omdat de economie geen gesloten wereld is en dat alle motivaties met elkaar verward geraken in het hart van de geschiedenis, wordt het inwendige uitwendig, zoals het uitwendige inwendig, en geen enkel bestanddeel kan ooit worden overstegen (PP 201)."⁽²⁾ De economie is geen gesloten wereld : alles communiceert met alles, alle motivaties komen bij elkaar in het hart van de geschiedenis : de sociale coëxistentie. Er is een totale historische context als feitelijke situatie die culturele, familiale, lichamelijke, natuurlijke, religieuze, juridische motieven, enz. bevat. Deze context is het die door de existentie (als beweging) wordt opgenomen. Het innerlijke is het 'subjectieve', mijn en onze beleving, mijn en onze kijk. Het beïnvloedt het uitwendige, de feitelijke situatie, de economische feiten en gebeurtenissen. Er is een va-et-vient tussen beide. Het onderscheid tussen de motivaties is nooit op te heffen. De situaties blijven, maar hun motivatie wijzigt of wordt intenser of zwakker. De economische situatie is definitief, ze is een met de lichamelijke existentie meegegeven noodzaak, minstens voor zover de mens zich steeds moet voeden, zich steeds moet kleden, en een woning moet hebben, en dus steeds in een zekere mate de natuur moet omvormen. Maar aan het voorbeeld leest men reeds de grote marge af die de economische activiteit aan de historische gang van zaken kan laten. En dat de economie historisch moet worden benaderd, d.i. vanuit de totale sociale existentie, wijst op het feit dat het best (of steeds) een boven de economie uitstijgende 'historische context' kan zijn die de economie bepaalt.

(1) "Si l'existence est le mouvement permanent par lequel l'homme reprend à son compte et assume une certaine situation de fait, aucune de ses pensées ne pourra être tout à fait détachée du contexte historique où il vit et en particulier de sa situation économique (PP 201)."

(2) "Justement parce que l'économie n'est pas un monde fermé et que toutes les motivations se nouent au coeur de l'histoire, l'extérieur devient intérieur comme l'intérieur devient extérieur, et aucune composante de notre existence ne peut jamais être dépassée (PP 201)."

De economie is geen gesloten wereld. Dat betekent ondermeer dat de zuivere poëzie, die van Valéry bijvoorbeeld, niet als een simpele episode van de economische vervreemding kan worden beschouwd. De poësie pure kan een eeuwige betekenis hebben, zegt Merleau-Ponty. Het sociale en economische drama kan het motief zijn van de bewustwording van Valéry (en van ons als lezers). Het sociale en economische drama levert aan elk bewustzijn een zekere achtergrond en een beeld (imago) dat het zal ontcijferen. Het economische en sociale is in deze zin coëxtensief met de geschiedenis. De daad van de kunstenaar of van de filosoof is vrij, moeten we zeggen, maar niet zonder motief. Hun vrijheid steekt in de macht van de dubbelzinnigheid (équivoque) of in het proces van ontsnapping (échappement). Deze vrijheid bestaat erin een feitelijke situatie te assumeren door ze een figuurlijke zin te geven, die boven de eigenlijke zin uitgaat. De zuivere poëzie van Valéry is de transformatie van een zekere malaise en een eenzaamheid waarvan anderen niets zouden gemaakt hebben. Zo denkt Marx zijn eigen situatie als die van een 'kleinburgerlijke intellectueel', maar in het nieuwe perspectief van de klassenstrijd. Het denken is het tussenmenselijke leven zoals het zichzelf begrijpt en interpreteert. In dit bewuste en gewilde hernemen, in deze overgang van het 'objectieve' in het 'subjectieve' is het onmogelijk te zeggen waar de krachten van de geschiedenis eindigen en waar de onze beginnen. De vraag heeft zelfs geen zin, omdat er alleen een geschiedenis bestaat voor een subject dat ze beleeft en alleen maar een subject dat historisch gesitueerd is. De mens is een gesitueerde existentie of een geëngageerde feitelijke (facticeiteit of situatie). Er is wel een unieke geschiedenis - alles hangt met alles samen - maar er is geen unieke betekenis aan de geschiedenis te geven. Al wat we doen heeft meerdere betekenissen. Hierin verschilt een existentiële opvatting van de geschiedenis precies van een materialistische of van een spiritualistische conceptie. Elk cultureel verschijnsel heeft een economische betekenis. Maar het reduceert er zich niet toe. Maar de geschiedenis transcendeert niettemin de economie niet. Het recht, de moraal, de godsdienst, de economische structuren verwijzen naar elkaar in hun betekenis (s'entresignent). Ze horen in de eenheid van het sociale gebeuren, zoals de delen van het lichaam in de eenheid van een gebaar horen. Het is onmogelijk de relaties tussen de mensen te herleiden hetzij tot economische relaties, hetzij tot juridische en morele betrekkingen. Zoals het onmogelijk is het individuele leven te herleiden tot lichamelijke functies of tot, anderzijds, de kennis die we van dit leven hebben.

Maar toch kan een van de betekenisordes als dominerend worden beschouwd, zoals een gebaar vooral 'sexueel' of daarentegen 'verliefd' moet worden genoemd. Zo kunnen er in de coëxistentie periodes van de geschiedenis zijn die vooral cultureel of vooreerst politiek of economisch moeten worden genoemd. Te weten komen of de voornaamste zin van onze tijd in de economie ligt of in de ideologieën (en indien het eerste het geval is hebben de ideologieën dan slechts afgeleide en secundaire betekenis), is geen vraag meer voor de filosofie, maar wel voor de politieke studie, meent Merleau-Ponty. Deze politieke studie moet zoeken welk schema de feiten het best dekt. De filosofie kan alleen tonen dat het mogelijk is. We moeten hier een kritische vraag stellen. Vooreerst namelijk wat deze politieke studie zou kunnen zijn. Toch geen wetenschap! Dan toch opnieuw filosofie, maar geen filosofie die alleen de mogelijkheden nagaat, maar die zelf in het concrete leven neerdaalt. Misschien wil Merleau-Ponty inderdaad hoofdzakelijk alleen maar een soort fundamentele filosofie schrijven - een soort inleiding - die handelt over de noozakelijke mogelijkheidsvoorwaarden van de werkelijkheid. Maar de zin van onze tijd blootleggen is toch een filosofische taak, ja de taak waaraan Merleau-Ponty zelf heeft gewerkt, als hij het objectivisme van onze tijd brandmerkt. Misschien heeft het tekortschieten van Merleau-Ponty opnieuw met zijn waarheidsopvatting te maken, die, zoals hij van de poésie pure zegt, uit is op een eeuwige betekenis. Wel is het zo dat Merleau-Ponty het probleem ziet van het bepalen van datgene wat een bepaalde tijd motiveert, economie, of godsdienst, enzovoort. Alleen meent hij dat Marx in zijn kritiek heeft gezien dat onze tijd kapitalistisch is. Marx heeft ingevuld wat Merleau-Ponty openlaat. Merleau-Ponty laat de bijzonderste taak van de filosofie - de kritische taak, die vraagt naar datgene waarover het (hier en nu) moet gaan, naar de grondslag van onze tijd - aan anderen over, in feite zelfs misschien aan de wetenschappen. Ondertussen begrijpt Merleau-Ponty toch uitstekend de zin van het sociale. De maatschappij is een geheel van oorzakelijke mensen - elk met hun condities - op de andere oorzaken inwerkende en invloed ervan ondergaande, waarbij ze onophoudelijk feiten assumeren of verwerpen. Reeds altijd is de maatschappij zulk geheel geworden van elkaar doordringende motieven, en reeds altijd is er een eenheid van de geschiedenis die erin bestaat dat de motieven van de mensen een bij allen op de anderen gelijkend geheel vormen. De geschiedenis is één, maar tegelijk kunnen we begrijpen dat ze door de individuen in stand wordt gehouden, dat individuen van elkaar afwijken of minstens die mogelijkheid hebben, dat ze beslissingen kunnen meebrengen die vele mensen meesleuren en zelfs het geheel kunnen wijzigen.

§ 51. Onderbouw en bovenbouw.

We moeten de ontwarring van de begrippen onderbouw en bovenbouw tot een goed einde brengen als we de funderingsrelaties die het sociale bestaan betreffen, willen toetsen. We geven hiervoor vooreerst een overzicht van de belangrijkste passages van Merleau-Ponty over het onderwerp. Vervolgens bespreken we ze. Reeds a priori weten we dat de relatie deze zal zijn van een lichaam tegenover de existentie - waarbij te verwachten zal zijn dat de relaties verwisselbaar worden, zoals het geval is bij de existentie zelf, die haar oorzakelijke werkzaamheid kan wijzigen, en waardoor andere condities (die lichaam worden) ontspringen, of noodzakelijk worden. De oorzaak van een maatschappij zal het project zijn dat door de meeste mensen of althans door de dominerende individuen aan het geheel wordt opgedrongen (of dat ze, wat meestal het geval is, als motief assumeren). Misschien is het project heden het economische zelf : de onderbouw dus zelf als bovenbouw, als oorzakelijk project - als het waar is dat het kapitalisme heerst. Maar bekijken we vooreerst de uitspraken van Merleau-Ponty.

1. Men stelt vaak het marxisme voor als een reductie van de culturele verschijnselen tot de economische (SNS 188), of van de geschiedenis tot belangenconflicten. De bourgeoisie zou altijd handelen als een soort 'economische persoon' en dit met het oog op haar eigen belangen waarbij ideeën en meningen maar middelen zouden zijn. Merleau-Ponty zegt dat zulke zienswijze onmarxistisch is. De grondintuïtie van het marxisme is eruit verdwenen.

2. Voor het marxisme is de economie namelijk niet de enige of de voornaamste oorzaak, zegt Merleau-Ponty. De culturele en de economische geschiedenis zijn twee abstracte aspecten van een uniek proces. De arbeid waarop de geschiedenis berust is niet de eenvoudige produktie van de rijkdommen (zoals Hegel zegt). De arbeid is algemener : de activiteit waardoor de mens rondom zich een menselijk milieu projecteert of ontwerpt, en op deze manier de natuurlijke gegevens van zijn leven overstijgt. Er is dus geen reductie tot het bewuste spel van de (economische) belangen. Het gaat veeleer om de aanvaarding dat elke ideologie, en zelfs een heldenmoraal, solidair is met sommige economische situaties die ze tot ontstaan brengen.

3. Het marxistisch materialisme is de aanvaarding dat beschavingsverschijnselen (rechtsopvattingen, godsdiensten, enz.) in de economische verschijnselen

hun historische ankerings vinden. Daardoor ontsnappen de beschavingsverschijnselen aan de overgankelijke natuur van de inwendige verschijnselen. Ze sedimenteren, d.i. ze zetten zich af op een bodem, ze verharderen en nemen aldus een vaste vorm aan. Ze sedimenteren naar buiten in een objectieve geest. De objectieve geest is de instellingen, de zichtbaarheid, de materiële incarnatie van de 'subjectieve' geest. Het economisch leven is daarom geen gescheiden orde, waartoe de andere ordes zich zouden moeten herleiden.

4. De economie vertegenwoordigt de inertie van het menselijk leven. In de economie worden de opvattingen ingeschreven. Ze stabiliseren er zich in. Zekerder dan de boeken en het onderricht dragen de arbeidswijzen daarom de zijnswijzen van de voorgaande generaties over. Op een gegeven moment, in een gegeven maatschappij drukt de wijze van arbeid de mentale en de morele structuur van de maatschappij uit. Zoals de minste reflex van een levend wezen de fundamentele manier van het aan de wereld zijn, van het totale subject uitdrukt. En tegelijk is het economisch leven de historische drager van de mentale structuren. Zoals een lichaam de fundamentele trekken van ons gedrag handhaaft onder de wijzigingen van onze zielstoestanden. Daarom is de maatschappij zekerder te kennen door de analyse van de gestolde en veralgemeende tussensamenlijke relaties in het economische leven, dan door de analyse van de breekbare en vluchtige gedachtenbewegingen. Zoals men een mens beter kent door zijn gedrag dan door zijn gedachten.

5. De voornaamste idee van het marxisme is de incarnatie van de ideeën en van de waarden, zegt Merleau-Ponty. Maar dat laat niet toe om de economische analyse te overstijgen of om de leidraad van de klassenstrijd te laten vallen.

6. Onmiddellijk hierop gaat Merleau-Ponty verder : Er zijn steeds meerdere condities aan het werk. Conditie zijn hier motieven, zoals ook de oorzaken waarover Merleau-Ponty spreekt, steeds als motivaties moeten worden opgevat. Maar de pluraliteit van de motieven verbiedt niet dat één van de motieven het voornaamste kan zijn. (Hij verwijst naar de wetenschap waar men dagelijks zo te werk gaat. In de natuur is het ook zo dat alles van alles afhankelijk is, er zijn geen isoleerbare fenomenen. Maar dat sluit wetmatigheden niet uit. Er zijn namelijk schema's die statistisch waar zijn omdat er in de natuur een soort demping, afzwakking (amortissement) bestaat die maakt dat de meer verwijderde fenomenen niet tussenkomen of weinig tussenkomen in wat hier en nu wordt geobserveerd.) De motieven zijn gemengd, maar het recht bestaat om aan de economische voorwaarden de voorkeur te geven. Althans indien het bewezen is

dat wanneer een stuk geschiedenis wordt beschouwd, de economische motieven getrouwer de loop der dingen tekenen. Maar toch is het zo dat altijd de economische geschiedenis overal doordringt (wat voor de andere 'geschiedenissen' geldt trouwens). Het marxisme wil niet één oorzaak, of dé oorzaak, aanduiden, alsof er een lineaire causaliteit zou bestaan die van het ene gebeuren naar het andere loopt (SNS 195 e.v.). Men triomfeert niet over het marxisme door aan te tonen dat er een 'ideologische causaliteit' bestaat. Want het is duidelijk dat de ideologie niet kan worden losgemaakt van haar economische context. Dus blijft ook een idealistische of spiritualistische geschiedenis abstract. Maar dit sluit niet elke mise en perspective uit. Hoewel het toch zo blijft dat elke gebeurtenis determinanten (in de zin van motieven) van alle ordes bevat. Zo komt Merleau-Ponty opnieuw tot een aanwijzing van wat voor het marxisme essentieel moet worden geacht. (Wat dus een andere formulering moet zijn van het straks aangehaalde : incarnatie van waarden en ideeën). Essentieel voor het marxisme, zegt Merleau-Ponty, is de idee dat niets kan worden geïsoleerd in de totale context van de geschiedenis, plus daarbij de idee dat de economische verschijnselen, omwille van hun grotere algemeenheid, meer meewerken aan het historische gesprek. En hij gaat verder : De economie legt niet alles uit wat gebeurt, maar geen enkele vooruitgang in de orde van de cultuur, geen enkele historische stap is mogelijk zonder een zekere schikking van de economie, die er als het ware het schema of het materiële symbool van is. De economie in de maatschappij kan worden vergeleken met het hart in het organisme.

Als we de tegenstelling lichaam-existentie tot leidraad nemen, kunnen we misschien ontwarren wat Merleau-Ponty met economie bedoelt. We merken een moeilijkheid die we door middel van dezelfde analogie pogen uit de weg te ruimen. De economie staat voor alle soorten infrastructures, voor datgene wat conditie is, en hierdoor lichaam of ook economie wordt genoemd. De economie heeft namelijk de relatieve autonomie van een conditie. Ze staat als dusdanig onverschillig tegenover bijvoorbeeld de godsdienst, het recht, de kunst, enzovoort. Een conditie is datgene waarin de vluchtige aspecten - de geest, het persoonlijke - zich verankeren. De economie is de sedimentatie, de stabilisatie, de vastheid, en de inertie, de algemeenheid van de 'gebeurtenissen' - hun incarnatie. De economie is de drager, het steunpunt. Ze is de materiële kant van het bestaan. Alleen, hier wordt reeds duidelijk dat andere sectoren hetzelfde recht kunnen opeisen. Alle instituties - kerken en staten, boeken en gebouwen - hebben enkele of alle kenmerken van de economie. Het ziet ernaar uit dat Merleau-Ponty de economie met de condities in het algemeen verwisselt,

zoals hij ook alles wat conditie is lichaam noemt. De economie is het verschijnen van het sociale leven, het symbool en het teken ervan.

Dit begrip van economie komt in strijd met wat Merleau-Ponty ook de economie toedicht. De economie is de klassenstrijd, en de produktiewijze en de produktieverhoudingen. De economie is in een zekere zin de geschiedenis zelf. De economie is het kapitalisme. Als de economie, als het lichaam van de cultuur, de onderbouw is, dan moeten we hier zeggen dat de economie de cultuur of de bovenbouw is, beide tegelijk. Dat moeten we niet eens uitsluiten, als het zo is dat de mens best al zijn aandacht, zijn oorzakelijke werkzaamheid, zijn cultureel project, naar de middelen kan laten gaan, naar de middelen als zelf het doel. Het kapitalisme is misschien precies deze omkering van de verhouding tussen middelen en doelstellingen. Het zou een perversie zijn die alle 'natuurlijke' bovensectoren slechts aan bod laat komen als stimulansen, in dienst van de economie zelf. De politiek wordt dan uitsluitend economische politiek, de menselijke relaties worden ondergeschikt gemaakt aan de economische gebeurtenissen. Toch is het moeilijk om Merleau-Ponty hierin volledig te volgen, vermits het duidelijk is dat de economie zich er niet zal toe beperken om sedimenten of veralgemeningen te bouwen. Ze is wel met de middelen bezig, maar dat is nog maar eens een specifieke activiteit. Middelen die zelf doel worden, houden op middelen te zijn (van hun oorspronkelijke doelstellingen). Volgens Marx is het kapitalisme een produceren terwille van het produceren. Dat is de genoemde omkering, die niet zonder meer een onschuldig met-de-middelen-bezig-zijn betekent. Toch kunnen we handhaven dat in het kapitalisme alle sectoren gedomineerd worden door de economische activiteit. We moeten deze dominantie dan echter opvatten als een omkering van de natuurlijke verhoudingen van doel en middel, en we kunnen niet eens uitsluiten dat de oorsprong hiervan op haar beurt in het objectivisme, of in het moderne weten ligt. Merleau-Ponty zou niet zo ver gaan. Maar zijn opvatting heeft zwakke plekken. Hij onderscheidt niet duidelijk tussen economie als drager - naast andere dragers - en economie als dominerend project, naast andere mogelijke projecten. We begrijpen Merleau-Ponty als hij in feite de tegenstelling bedoelt tussen lichaam en existentie, en niet bij voorbaat absoluut vastzet wat lichaam en wat existentie kan worden. Een religieuze tijd heeft zeker in haar religieuze instellingen haar drager, maar tegelijk in de economische situaties (waarop ze eveneens moet steunen om dominerend te kunnen zijn). Een economische tijd zou eveneens in het economisch apparaat zijn steun kunnen hebben - in de economische infrastructuren en instellingen - maar er zou vereist zijn dat alle andere projecten zich als ondergeschikt aan de economische doel-

stellingen ervaren.

Merleau-Ponty heeft per slot van rekening gelijk de tegenstelling te leggen tussen lichaam en existentie, want ze is de tegenstelling tussen condities en oorzakelijke werkzaamheid (project, doelstelling). Wat allemaal doelstelling kan zijn, wordt hiermee niet uitgemaakt. Maar zeker is dat zelfs de middelen doel kunnen worden (en dit ook altijd tijdelijk moeten worden, wil men ze bijvoorbeeld vooreerst fabriceren). Toch schiet Merleau-Ponty hier te kort, omdat het ernaar uitziet dat de genoemde tegenstelling, dat het noemen van de tegenstelling, zelf reeds het laatste woord is.

Het is zeker dat een aantal economische activiteiten steeds fundament of conditie zijn - van alle denkbare activiteiten. Ook de religieuze moet zich voeden. Maar dat is niet de zaak als Merleau-Ponty de economie de drager van alle activiteiten noemt. In een zekere zin bestaat niets zonder produktiewijzen en produktieverhoudingen. Maar de condities zijn de condities van het dominerende project, en men ziet dan onmiddellijk dat de menselijke existentie over een grote speelruimte beschikt om zich een leven te maken. Reeds de primitiefste volkeren gaan boven het levensnoodzakelijke uit, en beschikken over speelruimte om zich andere doelstellingen eigen te maken. Maar niemand beter dan Merleau-Ponty zelf beseft dat condities slechts datgene zijn waarzonder de concrete verschijnselen - de totale geschiedenis - niet kan bestaan, en niet datgene waardoor ze bestaan, en dat de condities slechts noodzakelijk zijn vanuit de concrete totale actie. Wel vertegenwoordigen de condities ook datgene wat gegeven is, wat feitelijke situatie is, en dat betekent tegelijk de overdracht van de motivaties van het verleden, en het doorwerken van de effecten van deze motivaties. Als Merleau-Ponty - met Marx - de arbeid zo ruim stelt dat hij de produktie van de mens zelf betekent, dan bedoelt hij hier helemaal niet meer de economie als de drager of als de conditie van de geschiedenis, maar als zelf het project (dat echter niet vanuit deze dragers zelf gedefinieerd kan worden). De economie zelf wordt zo de concrete geschiedenis zelf. Onder haar condities horen dan zelf al de sectoren van het bestaan, religieuze, juridische, politieke, artistieke, enz. Ze zijn in het geheel dat als een dominerende doelstelling beschreven kan worden, waaraan alle sectoren, die de dominerende doelstelling incarneren, participeren. Het is misschien zo dat dit totale historische project het best te beschrijven is door middel van één der sectoren. Maar het is niet zeker. Als onze tijd een specifieke houding tegenover de dood - de vlucht voor het einde en het eindige - is, met als uitwerking het opstellen van het objectiviteitsideaal, dan is het

moeilijk om dit met een bepaalde sector te verbinden. Historisch bestaat het verband achtereenvolgens met het religieuze (maar ook heden nog), met het weten (het Griekse), met de wetenschappelijke objectiviteit. Maar toch is het objectiviteitsideaal geen resultaat van de arbeidsdeling (dat is absurd). Misschien moeten we het project van onze tijd bij voorkeur met het weten verbinden, maar dan weer zo dat we dit weten zich in alle sectoren laten incarneren. Maar tenslotte heeft de afbakeningstendens (volgens de sectoren) niet zoveel zin - als het waar is dat de geschiedenis een enkele totale ervaring is. Het komt op het beschrijven - het opsporen - van deze ervaring aan. In vele gevallen is deze ervaring reeds uitgesproken en in documenten neergelegd.

Merleau-Ponty wijst weinig op het verschijnsel macht. Terecht, omdat de Geschiedenis wel steeds ook machtsverschijnselen vertoont, maar men toch niet kan zeggen dat ze slechts via macht heerst. De macht is deze van de noodzakelijkheid waarmee de condities worden bekleed. Geweld en politieke druk, enzovoort, werken zich via de condities uit, door ze te ontnemen bijvoorbeeld (werkverlies, terugdringen tot een levensminimum, opsluiten). Merleau-Ponty wijst erop dat de revolutionaire druk misschien stijgt, als de levenscondities van de mensen worden aangetast. En een politiek regime kan zich misschien handhaven door middel van dreiging met geweld. Maar Merleau-Ponty wijst terecht op het feit dat de geschiedenis een geheel van motieven is, misschien één dominerend motief, en dat de macht of het geweld hierin een specifieke plaats krijgt, afhankelijk van de aard van de doelstellingen van het totale gebeuren. Dat brengt ons regelrecht tot het belang van het conflict - een machtsrelatie, tenslotte, van de condities tegenover de oorzaak.

§ 52. Over de mogelijkheidsvoorwaarden van het verschijnen van de andere aan mij, en van mezelf aan de andere.

De dialectiek tussen existenties, zegt Merleau-Ponty (PP 195), is de spanning van een existentie ten overstaan van een andere die ze (de eerste) ontkent en zonder dewelke ze nochtans niet in stand kan blijven. Het is de noodzakelijke spanning van twee existenties waarbij de eerste de tweede nodig heeft, terwijl het omgekeerde (dat namelijk de tweede ook de eerste nodig heeft) niet vanzelf opgaat. Er is een conflict van een oorzaak (de eerste existentie) ten opzichte van datgene wat de conditie van deze oorzaak (de tweede existentie) is. Het gaat over de algemeenste momenten van de menselijke conditie, zegt Merleau-Ponty (PP 195), momenten van zelfstandigheid en afhankelijkheid. Het is de oorzaak (de eerste existentie) die van de conditie

afhangt (hoe men traditioneel ook over deze relatie oordeelt). De conditie (die door de oorzaak wordt veroorzaakt - wat geen creëren is) is - vanuit zichzelf, of als zodanig - niet van de oorzaak afhankelijk. Daarom zegt Merleau-Ponty ook dat de tweede existentie de eerste ontkent. Het is de eerste existentie die zich niet kan handhaven zonder de tweede, of die de tweede nodig heeft. Merleau-Ponty denkt aan de liefde of aan de sexuele relaties, maar het gaat over de algemeenste momenten, zegt hij ook. Het gaat dus eveneens over relaties van macht, of eerbied, of gehoorzaamheid, enzovoort, over opvoeding en tucht. De dialectiek - de conflictuele - betreft in feite de relaties tussen de mensen, voor zover de mensen zich überhaupt met elkaar inlaten. Ook de machtige heeft zijn slachtoffer nodig, ook de prins zijn volk (Machiavelli), ook de heer de slaaf, ook de minnaar zijn geliefde, en de ouders hebben hun kind nodig. De relatie betreft het geven en het nemen. In feite moeten we toevoegen dat ze zelfs de relaties met de dieren (met de huisdieren bijvoorbeeld) en met de dingen betreffen. We hangen af van datgene wat we veroorzaken, wat we dus nodig hebben. Het verschil tussen de afhankelijkheid van mensen en van voorwerpen steekt in de wederkerigheid die bij de objecten niet aanwezig is (bij de dieren wel). De relatie tussen een oorzaak en een conditie vermeldt deze wederkerigheid vooreerst niet.

Het conflict steekt, zoals altijd, in de beperking die de conditie betekent. Ik realiseer me door op de andere beroep te doen, maar tegelijk hang ik van de andere af - zij het bijvoorbeeld slechts dat hij mijn geschenk moet ontvangen. De vorst hangt van zijn onderdanen af, zij het dat hij ze verleidt of bedriegt, zij het dat hij ze voortdurend moet dwingen (wat minder goed is), en zij het, wat in de dialectiek van de relatie ligt, dat hij hun welzijn bevordert, en zichzelf - de omgekeerde relatie - onmisbaar weet te maken. Als geen ander heeft Machiavelli deze 'dialectiek' gezien. Maar steeds blijft dat de wederkerigheid die ontstaat, en die de relatie veel duurzamer en steviger maakt, geen wederkerigheid in hetzelfde opzicht is. De prins wil zijn macht realiseren. Het volk echter wil voedsel en kledij en nog enkele andere dingen. De liefdesrelatie is geen andere. Ik heb de andere nodig, wat me zeer beperkt. Want als de relatie geen wederkerigheid - op een ander front - vertoont, zodat ik de andere aan mij bind - staat de andere onverschillig tegenover mij. Hij heeft mij niet nodig. Dus ook hier het conflict. Het is echter de beperkende maar positieve mogelijksvoorwaarde van elke relatie. Ik ben zeer geïnteresseerd in zulk wezen dat mij niet - vanuit zichzelf, in mijn opzicht - nodig heeft. Ik ben niet geïnteresseerd in datgene wat ik zelf reeds heb of ben, veeleer ben ik geïnteresseerd in iets wat mij ontbreekt en wat de andere bezit,

of is. Ik heb datgene nodig wat ik ontbeer, en wat ik in de andere aantref. Of anders gezegd, de andere moet anders zijn dan ikzelf, hij moet me (in een bepaalde mate) vreemd zijn. Hij moet iemand zijn, een zelfstandigheid, en anders zijn dan ikzelf. En hierdoor ontsnapt hij me ook altijd tegelijk. En ik ben zeer geïnteresseerd in zulk ontsnappend bestaan. Het is een conflict, een spanning, waarop de relatie zelf steunt, waaraan ze - in wat er goed aan kan zijn - ontspringt. De spanning is ingebouwd. In feite is het de spanning van een conditie die ik nodig heb, maar die mij niet nodig heeft. Zonder wederkerigheid - in verschillende opzichten - kan een relatie zeker niet standhouden. Maar de wederkerigheid heft het conflict niet op. Het conflict is constitutief. Merleau-Ponty gaat niet diep op de relaties die hier spelen, in. Hij is meer geïnteresseerd in een ander aspect van het conflict, dat de mogelijkheid betreft door middel waarvan ik de ander kan ontmoeten, en de andere mij kan ervaren. Het is ons tweede punt. Het verschijnen van de andere heeft Merleau-Ponty zijn gehele oeuvre door zorgen gebaard. We beroepen ons uitsluitend op de Phénoménologie de la Perception, om een reden die we verantwoorden.

Ik ben niet alleen op de wereld. Er zijn de anderen. Opdat we voor elkaar kunnen zijn, moeten we aan elkaar kunnen verschijnen. De mens is geen zuivere geest, en het eigene van de mens kan niet in zijn geest liggen en alleen in zijn geest. We moeten namelijk aan elkaar kunnen verschijnen. We moeten een uiterlijk hebben (PP VI). Er is het gezichtspunt van het pour soi : van het eigen bewustzijn, ofwel mijn kijk op mezelf, of ook de kijk van de andere op zichzelf. Daarnaast moet ook nog het perspectief van het bestaan voor de andere mogelijk zijn : mijn kijk op de andere en de kijk van de andere op mij. Maar deze perspectieven staan niet gewoon naast elkaar in elk van ons (PP VII). Want dan ziet de andere mij niet, en zie ik hem niet. Ik moet dus mijn uiterlijk zijn, en het lichaam van de andere moet hemzelf zijn. Deze paradox kan maar bestaan als het ego en het alter ego bepaald worden door hun situatie en niet losstaan van elke verworteling - als ze hun plaats hebben in de werkelijkheid, als ze een perspectief of gezichtspunt zijn. Of : als ik niet alleen mijn tegenwoordigheid bij mezelf ontdek, maar ook de mogelijkheid van een 'vreemde toeschouwer' ; als ik dus in mezelf een soort interne zwakte ontdek die me belet absoluut individu te zijn en me blootstelt aan de blikken van de anderen (PP VII). Merleau-Ponty bedoelt hiermee niet dat het een ideaal zou zijn om zulk absoluut individu te worden. Het is niet alleen een onmogelijkheid, het zou ook destructief zijn. Mijn existentie kan dus niet herleid worden tot het bewustzijn dat ik heb van te bestaan. Ze omvat ook het bewustzijn dat

men ervan kan hebben, en dus mijn incarnatie in een natuur en (minstens) de mogelijkheid - maar natuurlijk ook de feitelijkheid - van een historische situatie. Ik ben gesitueerd en slechts zo is intersubjectiviteit mogelijk.

In deze centrale passage uit het Avant-Propos past Merleau-Ponty nogmaals de funderingsrelaties toe - nu op de relaties tussen de mensen. We verschijnen via ons lichaam. Dat heeft zwaarwegende konsekwenties. Het maakt ons en de anderen door en door eindig. We bestaan als mensen slechts als we ons in onze condities, en met deze condities realiseren, er ons in incarneren. We zijn in die zin ons lichaam, onze woorden, onze daden. We staan bloot aan de anderen, we kunnen ons niet onttrekken aan hun perspectief op ons. Als we dat zouden doen, sluiten we ons in onszelf op, we worden een 'zuivere geest'. We verliezen elke greep op de realiteit, ook op de andere, die zich dan totaal achter zijn lichaam verbergt. Het is een vreselijke vorm van vervreemding. Ik ben dan nooit daar waar men me 'verwacht', in mijn sexuele ontmoeting bijvoorbeeld. Ik ben namelijk een 'persoon' - die zich ofwel niet, ofwel op een 'andere' manier te kennen geeft. Als ik een 'zuiver wezen' wens te worden, staat mij niets anders te doen. Ik win echter niets, ik verlies mijn contact met de anderen. Het is me niettemin om deze objectivistische zuiverheid te doen, als ik mezelf als een geestelijk wezen uitgeef. Ik wil de beperking opgeven - mijn aan-de-anderen-blootstaan - ik wil het binnendringen van de andere in mijn 'wezen', zijn medebepaling, zijn invloed, verhinderen. Merleau-Ponty wijst dus op het feit dat het lichaam - met al zijn uitingsmogelijkheden - de mogelijkheidsvoorwaarde is om een 'ik' te zijn, zowel wat mezelf, als wat de andere betreft. Het gaat om een mogelijkheidsvoorwaarde, maar in alle eindigheid, want als ik mezelf tot een 'zuiver' of 'sterk' ik promoveer, verdwijnt op slag mijn werkelijkheid, en verdwijnt ik in de mist van een zuiver 'geestelijk' bestaan. De 'vreemde toeschouwer' hoort tot mijn wezen, omdat ik lichamenlijk ben. Merleau-Ponty spreekt van een interne zwakte. Dat legt het accent op de beperking, doordat hij zich verzet tegen een onmogelijk en tegenstrijdig sterk ik - waarbij hij aan allerlei spiritualistische en intellectualistische theorieën denkt. De mens is geen 'absoluut individu', maar dat is niet eens wenselijk, want het vernietigt de relaties, en het bestaat op de wijze van een zelfverwezenlijking. Het 'sterke ik' is in feite het zuivere subject (Boehm), dat buiten de werkelijkheid staat, en ook niets vermag, dat meent machtig en sterk te zijn, maar in feite een zuiver niets is. Het is de illusie van het theoretisch weten dat naar heerschappij of macht en zelfverwerkelijking zoekt, maar door de intrinsieke beperkingen (namelijk de licha-

melijkheid in de algemene zin van de condities) te pogen te elimineren. Het sluit zich noodgedwongen op in een innerlijkheid, in introspectie, in innerlijke belevingen (waar het werkelijke zich bevindt, zo meent het), in innerlijke waarden en een spiritualistische moraal. Het is omgekeerd zo dat men slechts iemand is, iets kan realiseren (ook waarden) als men gesitueerd is. Ik sta niet bloot aan de sartriaanse blik. Want deze blik is de 'spiritualistische' blik van een wezen dat zich niet incarneert, dat niets met zijn condities te maken wil hebben, dat niet, op deze wijze, eindig is, maar dat als néant oneindig, onbeperkt is. In de ontmoeting met de andere geldt dan noodzakelijk hetzelfde. De andere verschijnt niet. Zijn lichaam is niet de conditie, in de zin van de mogelijkheid die hij heeft om werkelijk te worden voor zichzelf en voor anderen. Het niets van Sartre is in feite het ongeconditioneerde bestaan. Merleau-Ponty beweert niet dat de existentie haar lichaam is, dat er geen verschil is. Het lichaam is de conditie, de mogelijkhedenvoorwaarde. Existentie en lichaam vallen niet samen, zoals een kunstwerk niet samenvalt met de kleuren en de lijnen, afzonderlijk beschouwd. Daarom zal Merleau-Ponty in zijn later werk insisteren op het feit dat de existentie wel verschijnt maar niet de face, 'in' de condities, maar niet ermee samenvallend. In een zekere zin geldt dit reeds voor alles. Alles verschijnt me vanuit en als een perspectief, doorheen zijn aspecten. Ze zijn de condities die meebrengen dat iets verschijnt. In zekere zin verschijnt reeds het ding zelf nooit de face. Dat zal Merleau-Ponty als uitgangspunt nemen voor zijn verdere reflecties.

Vermits ik in en met mijn lichaam verschijn, en de andere hier 'zijn zegje' heeft, moet men zeggen dat er niet eens een privilege van de zelfkennis bestaat. "Er is dus geen privilege van de zelfkennis en de andere is me zo ondoordringbaar als mezelf (PP 389)."⁽¹⁾ Ik verschijn in mijn lichaam en de andere verschijnt in zijn lichaam. We verschijnen in een zekere zin vooreerst als dingen, als culturele dingen. De gedragingen dalen af in de natuur en zetten er zich neer in de vorm van een culturele wereld. Het eerste der culturele voorwerpen en dit waardoor de andere bestaan, is het lichaam van de andere als gedraging, zegt Merleau-Ponty (PP 401). Het is het spoor van een existentie : een project dat zich heeft losgemaakt van een persoonlijk subject en dat zichtbaar is geworden, een bewustzijn gezien van buitenuit (PP 401). Het is in zekere zin anoniem, vermits ik het niet 'van binnenuit' ervaar. Toch rijst hier geen probleem, zegt Merleau-Ponty, vermits het met mijn lichaam

(1) "Il n'y a donc pas de privilège de la connaissance de soi et autrui ne m'est pas plus impénétrable que moi-même (PP 389)."

is dat ik zie en vermits de andere met zijn lichaam ziet. Ik leer trouwens mezelf uit de andere kennen. Een kind bijvoorbeeld opent de mond wanneer ik zijn vinger in mijn mond steek om te bijten. Het bijten heeft onmiddellijk een intersubjectieve betekenis (PP 404). De perceptie van de andere is dus geen analogiebesluit vanuit mijn innerlijke belevingen. De andere is veeleer de voltooiing van het systeem dat bestaat tussen mijn lichaam zoals ik het beleef en mijn bewustzijn ; tussen dit fenomenale lichaam en dit van de andere dat ik zie van buiten uit, bestaat een interne relatie.

Merleau-Ponty hecht groot belang aan dit soort gemeenschappelijkheid, aan dit soort gemeenschappelijke wereld. En het is zeker dat een gemeenschappelijkheid het uitgangspunt, de steun, de conditie, van de omgang tussen de subjecten moet zijn. De eerste gemeenschappelijkheid is die van de segregatie van het zintuiglijk veld op basis van de (relatieve) identiteit van onze lichamen. Merleau-Ponty insisteert op het feit dat hierboven zich reeds een culturele en gedragsgemeenschappelijkheid heeft gevormd, geplaatst, gesedimenteerd. Ze zijn de steun voor wat er nog weer boven uitgaat, voor datgene wat specifiek is aan ons, en voor de gemeenschappelijke, nieuwe wereld die we in onze dialoog en in onze werken tot stand brengen - voor zover deze gemeenschappelijkheid gewenst is. Dat is niet altijd het geval, en Merleau-Ponty beseft het noodzakelijke conflict dat erin bestaat dat de mensen zowel via hun gelijkheid als via hun ongelijkheid communiceren. Misschien heeft Merleau-Ponty altijd gepoogd de gemeenschappelijkheid - reeds die van de perceptie, vervolgens die van de cultuur - te waarborgen, en dus hier het constitutieve conflict uit de weg te gaan. Zijn latere filosofie gaat ervan uit dat er tussen mezelf en de andere geen verschil is, tenzij dan dit van de reversibiliteit (wat precies de opheffing van het verschil intendeert). Ook in de periode tussen La Phénoménologie de la Perception en Le Visible et l'Invisible is Merleau-Ponty onophoudelijk bezorgd om de relatie mezelf-de anderen. Hij wil blijkbaar boven de sterk door hem aangevoelde tweedracht tussen de mensen uit, hij zit uiteindelijk vermoedelijk ook hier vast aan de traditionele waarheidsopvatting die alle conflict en scheiding uit de weg wil, die alles wil verzoenen in een (objectieve) gemeenschappelijkheid. In het volgende Deel IV gaan we niet meer speciaal op het probleem van de verhouding tussen mezelf en de anderen letten, we veronderstellen de problematiek echter mede. We gaan niet op de latere interpretaties van de verhouding ik-andere in, precies omdat we ze in de lijn van de neergang van de filosofie van Merleau-Ponty zien. In zijn hoofdwerk heeft Merleau-Ponty echter nog oog voor het constitutieve - en

positieve - conflict tussen de mensen. In zijn hoofdwerk zegt Merleau-Ponty hierover nog het volgende.

Hij vraagt zich af of de andere slechts die gemeenschappelijke onpersoonlijkheid is (PP 408-409). De rouw van de andere is nooit de mijne. Bij hem is ze geleefd of beleefd, bij mij wordt ze alleen voorgesteld, geappresenteerd. Iedereen heeft een individueel perspectief. Iedereen bezit zijn 'unieke' wereld. Als ik de andere wil 'leven', wil 'zijn', in het offer bijvoorbeeld, sluit ik wel een 'intermonde' met de andere, maar deze is nog maar eens een eigen project van mij, en het is hypocriet te geloven dat ik het goede van de andere wil, zoals ik mijn eigen goed wil, want deze ijver voor het goede van de andere komt nog maar eens van mij (PP 409-410). Er is hier een geleefd solipsisme, zegt Merleau-Ponty, dat onoverstijgbaar is. Maar het is zinvol en moet vanuit het perspectief dat de mens zelf is, worden begrepen.

Toch heeft de andere tenminste op het eerste gezicht voor mij een zin, zegt Merleau-Ponty. Zoals de goden van het polytheïsme, zegt Merleau-Ponty, moet ik rekening houden met andere goden, of zoals de god van Aristoteles polariseer ik een wereld die ik niet heb geschapen (PP 412). De existenties beleven een ridicuul solipsisme met meerderen. En we moeten daarom de eenzaamheid en de communicatie als twee momenten van een enkel fenomeen beschouwen, niet als de twee termen van een alternatief (PP 412). Mijn ervaring moet me in zekere zin de andere geven, want anders zouden we niet eens van eenzaamheid kunnen spreken en ik zou de andere niet eens als ontoegankelijk kunnen verklaren. Mijn ervaring staat gespannen naar een andere waarvan het bestaan onbetwistbaar is aan de horizon van mijn leven, zelfs als de kennis die ik ervan bezit, onvolmaakt is (PP 413).

Dat alles was te verwachten. Merleau-Ponty wijst op het onophefbare conflict - dat ik slechts tot mijn schade kan proberen op te heffen - dat erin bestaat dat de anderen gescheiden zijn, zelfstandig, apart, met eigen kwaliteiten en ervaringen, en dat hierop mijn drang naar de andere berust. De andere is essentieel deze dualiteit van vertrouwdheid en vreemdheid, van verschijnen en niet-verschijnen. Dat is reeds met de ontmoeting met de dingen het geval. Ook zij blijven me in een zekere zin vreemd. Ze ontsnappen me, hoewel ze verschijnen. Ze verschijnen als 'meer' dan ze zijn. Maar ook de dingen heb ik nodig voor zover ik ze niet zelf ben. Ik moet dit anders zijn, deze vreemdheid, niet pogen op te heffen. Ik moet met de andere communiceren in dezelfde wereld, en begrijpen op welke specifieke wijze hij de wereld 'be-

werkt'. In ben niet geïnteresseerd in de degradatie van de wereld tot slechts mijn eigen wereld, en tot slechts eigen belevingen. Maar hier schuilt niet-temin een conflict, een positieve beperking. We zouden ook kunnen zeggen dat ik oorzaak ben, en als zodanig steeds aan de andere ontsnap. Maar dat geldt ook voor hem. Ik moet de werkelijkheid niet nivelleren tot het peil waarop de andere geen oorzaak meer zou zijn, noch ikzelf. Ons oorzaak zijn is datgene wat een wereld maakt, wat de dingen met bedoelingen 'vult'. Maar de oorzaken strijden met elkaar. Ik ben in het oorzaak zijn van de andere geïnteresseerd voor zover de andere op deze wijze (van zijn oorzaak zijn) mijn conditie kan zijn, en de andere doet hetzelfde. Ik heb de andere nodig. Voor zover ik hem niet nodig heb, verbleekt zijn ster. Ik doe beroep op zijn oorzaak zijn, maar omdat ze mijn conditie zou worden. Ik ga een samenspel met de andere aan, en hier is veel onberekenbaar en dat bedoel ik ook, ik doe beroep op de zelfstandigheid en de oorspronkelijkheid van de andere - die ik wens te gebruiken. Het is een positief conflict.

HOOFDSTUK 5

HET SYMBOLISCHE GEDRAG

Het laatste kenmerk van de mens dat we, in zijn relevantie voor de funderingsproblematiek, wensen te bespreken is de symbolische orde. In een eerste paragraaf steunen we op La Structure du Comportement. In de tweede paragraaf bespreken we vrij analoge gedachten uit de Phénoménologie de la Perception. In beide paragrafen zullen we kritische geluiden moeten laten horen, ondanks al het belangrijke dat Merleau-Ponty meedeelt. We beginnen in de eerste paragraaf met een beknopte weergave van wat Merleau-Ponty over de symbolische orde zegt. In een volgend punt bespreken we zijn opvatting kritisch. De tweede paragraaf bouwt kritisch verder op de eerste.

§ 53 . De symbolische orde volgens La Structure du Comportement.

1. Dierlijke intelligentie versus menselijke intelligentie. Merleau-Ponty onderscheidt drie vormen van gedragsstructuren. Hij spreekt van syncretische vormen, van amoviebele vormen en ten slotte van symbolische vormen. Bij de syncretische vormen is het gedrag gebonden aan zekere abstracte aspecten van de situatie of aan zekere zeer speciale complexen van stimuli (SC 114). Het gedrag zit gevangen in het kader van de natuurlijke condities en behandelt de nieuwe situaties slechts als allusies op voorgeschreven vitale situaties (SC 114). Men mag het gedrag instinctief noemen, vermits het letterlijk op een complex van stimuli antwoordt, eerder dan op zekere kenmerken van de situatie. De amoviebele vormen (les formes amovibles) maken werkelijk leren mo-

gelijk. Hier treden signalen op die niet door de instinctieve montages van de soort gedetermineerd zijn, en die dus op structuren gefundeerd zijn die relatief onafhankelijk van de materialen waarin ze zich realiseren, bestaan (SC 115). Het signaal is een signaal 'voor het organisme'. Het signaal is in een structuur ingeschakeld. Een afferente structuur bijvoorbeeld maakt een motorische structuur los (déclanche) en regelt ze (SC 116). Het vermogen van het dier om zich aan de structuur der signalen aan te passen eerder dan aan hun materiële eigenschappen, is echter niet zonder grens (SC 118). "Zo ontdekt de objectieve beschrijving van het gedrag hierin een min of meer gearticuleerde structuur, een min of meer rijke innerlijke betekenis, de verwijzing naar 'situaties' die nu eens individueel, dan weer abstract, of essentieel zijn (SC 119)."⁽¹⁾ De signaalstructuur kan, bij de amoviebele gedraging ook eerder logisch of objectief zijn, de geconditioneerde stimulus kan, in menselijke taal uitgedrukt, het middel worden voor een zeker doel (SC 120). Met het oog op de beschrijving van het symbolische gedrag bespreekt Merleau-Ponty de 'kijk' op 'middel' en 'doel' bij de chimpansee, zoals Koehler die heeft vastgesteld. Zo komen we tot de kern.

Bamboestokken - die de aap om ze te kunnen gebruiken voor het bereiken van een banaan, eerst in elkaar moet steken - worden slechts een middel tot het doel, als de positie van de stokken een gunstige gelegenheid biedt. Toch gaat het hier reeds niet meer om een geconditioneerde reflex. De aap ziet bijvoorbeeld het verband tussen de diameters van de in elkaar te steken stokken. Het samenbrengen van de stokken is immers niet gebonden aan de absolute eigenschappen van elk der buizen, maar het wordt geregeld door de relatie van hun diameters (SC 123). Toch is de chimpansee geen mens - hoewel intelligent. Het is interessant om de verschilpunten - de lacunes en de gebreken van de aap - aan te wijzen.

Zo beschrijft Koehler hoe een aap een kist weet te gebruiken om er op te klauteren om er een banaan mee te bereiken, maar hoe hij deze kist niet meer 'opmerkt' (als klimtoestel) wanneer hij er op zit. Waarom is dit zo? Voor de chimpansee zijn de kist-zetel en de kist-instrument twee onderscheiden en alternatieve dingen, en niet twee aspecten van een zelfde ding, zegt Mer-

(1) "Ainsi la description objective du comportement découvre en lui une structure plus ou moins articulée, une signification intérieure plus ou moins riche, la référence à des 'situations' tantôt individuelles, tantôt abstraites, tantôt essentielles (SC 119)."

leau-Ponty(SC 127). Het dier kan blijkbaar ten opzichte van de objecten niet een standpunt innemen dat gekozen wordt zoals het wil, maar het object verschijnt als een 'vector' met een 'functionele waarde' bekleed, die afhangt van de effectieve samenstelling van het veld (SC 127). Merleau-Ponty verklaart dit nader, door middel van een ander voorbeeld. Het maakt voor de aap een groot verschil of hij het object (de banaan) een omweg moet doen maken, of daarentegen hij zelf een omweg maakt (om de banaan te bereiken). Het laatste doet de aap spontaan. De ruimtelijke relaties zijn in beide gevallen principieel verschillend. Ze zijn voor het dier slechts in één zin toegankelijk, wanneer namelijk de relaties een beweging uitstippelen van het organisme naar het doel toe. Het doel is het point fixe, het organisme beweegt. De functies kunnen niet uitgewisseld worden. Het organisme is geen ding onder de dingen. Het bezit een privilege. In sommige gevallen van agnosie of bij vermoeidheid gaat het bij de mens in dezelfde richting, zegt Merleau-Ponty (SC 127). Men grijpt terug naar de geleefde ruimte (die bij de chimpansee de enige is), in tegenstelling tot de virtuele ruimte (die deze is van het doen maken van een omweg, door het object zelf). Om een reisplan uit te leggen, laten we, bij vermoeidheid, de voornaamste richtingen van het virtuele veld samenvallen met de sterke structuren van het eigen lichaam. Het zuiver visuele ontwerp echter verlangt dat we ons de weg voorstellen vanuit een standpunt dat nooit het onze is geweest als we het doorliepen (SC 128). Hetzelfde wordt vereist wanneer een object een omweg moet maken. We moeten door ons gebaar zelf, het symbool trekken van de beweging die we zouden maken als we op de plaats van het object waren. Het gaat hier, zegt Merleau-Ponty, om een relatie tussen relaties, om een structuur of een intentie in de tweede macht (SC 128). Wat de chimpansee ontbreekt, is de bekwaamheid om tussen de visuele stimuli (en tussen de motorische prikkels die ze opwekken) relaties te creëren die zijn meest vertrouwde bewegingsmelodieën uitdrukken en symboliseren (SC 128). Het dier kan zich niet op de plaats van het bewegende object plaatsen en zichzelf als doel zien (SC 128). Het kan zijn gezichtspunten niet variëren, zoals het een zelfde ding niet in verschillende perspectieven weet te herkennen (SC 128). Het dier mist het symbolisch gedrag dat noodzakelijk is om in het object onder de diversiteit van zijn aspecten een invariant te vinden die vergelijkbaar is met de invariant van het eigen lichaam (die onmiddellijk gegeven is), en dat noodzakelijk is om, omgekeerd, het eigen lichaam als een object onder de objecten te behandelen (SC 128). Slechts het symbolisch gedrag kent 'dingen', en dat betekent dat de chimpansee de zin voor het virtuele mist. Zijn gedrag slaagt er niet in het geheel van het veld als een veld van dingen te behan-

delen, de relaties waarin een stimulus betrokken kan geraken te vermenigvuldigen, en ze alle te behandelen als verschillende eigenschappen van een zelfde ding (SC 129). De chimpansee heeft een gedraging die aan het onmiddellijke is aangepast, zegt Merleau-Ponty, en niet aan het virtuele, die aan de functionele waarden is aangepast en niet aan de dingen (SC 130). Het dierlijke gedrag is een oorspronkelijke structuur - niet het symbolisch gedrag min een aantal elementen, niet een deficiënte gedragingswijze, maar een eigen structuratie. Het symbolisch gedrag is een andere oorspronkelijke structuur, waarbij de structuren nog meer ter beschikking komen, van de ene in de andere overzetbaar zijn (SC 130). "Het is het symbolisch gedrag waarin de structuur ding mogelijk wordt (SC 130)." ⁽¹⁾ Dat is het besluit van Merleau-Ponty. We zullen ons moeten afvragen wat hier met 'ding' kan bedoeld zijn, wat met name precies het statuut van het symbolische is.

2. De symbolische vormen. Bij het dier, zegt Merleau-Ponty, blijven de tekens altijd signalen, ze worden nooit symbolen (SC 130). Een hond, gedresseerd om op een stoel te springen en vandaar op een andere, zal nooit, bij gebrek aan stoelen twee bankjes of een bankje en een fauteuil gebruiken. "Het vokale teken bemiddelt geen reactie op de algemene betekenis van de stimuli (SC 131)." ⁽²⁾ Het teken, zegt Merleau-Ponty, blijft een voorzegging of een gebeurtenis. Het wordt nooit het eigen thema van een activiteit die ernaar streeft het thema uit te drukken (SC 131), zegt hij. Een dergelijke activiteit heeft men reeds bij het verwerven van zekere motorische gewoonten, zoals de geschiktheid om een instrument te bespelen. Reeds hier is een algemeen principe aan het werk. De allure van de melodie, de grafische gestalte van de muzikale tekst, de ontwikkeling van de gebaren, participeren alle aan een zelfde structuur. Ze bezitten een zelfde gemeenschappelijke betekenskern (SC 132). De expressieve waarde van elk der drie gehelen - muzikale tekst, gebaren van de uitvoerder en geluid - ten opzichte van de beide andere, is geen gevolg van hun frekwente associatie : ze is er de reden van. De muzikale notitie zou geen taal zijn, het orgel zou geen instrument zijn, als de manier waarop men een do schrijft of speelt geen systematisch principe zou omvatten waarop men andere noten speelt of schrijft (SC 132). Het ware teken representeert het betekende, niet volgens een empirische associatie, maar voor zover zijn relatie tot andere tekens dezelfde is

(1) "C'est le comportement symbolique où devient possible la structure chose (SC 130)."

(2) "Le signe vocal ne médiatise aucune réaction à la signification générale des stimuli (SC 131)."

als de relatie van het door het teken betekende object tot de andere objecten (SC 132). Hierdoor komt het dat men onbekende talen kan ontcijferen, zegt Merleau-Ponty. Als alle muzikale teksten verloren zouden zijn, op een enkele bladzijde na, een bladzijde waarvan men niet zou weten dat ze muziek voorstelt, zou deze nog de eigenschappen van de muzikale werkelijkheid uitdrukken. Als per toeval een andere werkelijkheid dezelfde eigenschappen zou bezitten (als diegene die via de notitie aan het licht treden) zou de tekst ambigu blijven (SC 132). Maar deze dubbelzinnigheid bewijst niet dat de relatie van de tekens tot het betekende toevallig is. Integendeel, zegt Merleau-Ponty, ze komt voort uit het feit dat de twee mogelijke betekenissen dezelfde structurele eigenschappen bezitten (SC 133). Er moet een structurele correspondentie bestaan tussen de motorische gehelen die nodig zijn om een muziekstuk op twee verschillende orgels te spelen. Op dezelfde wijze kunnen de vergelijkingen van een fysische theorie in de taal van een andere theorie uitgedrukt worden. Het gaat hier om een structuur van structuren die een intrinsiek verband tot stand brengt tussen bewegingen die niet boven elkaar geplaatst kunnen worden. Deze structuur der structuren is de muzikale betekenis van het stuk (SC 133).

Merleau-Ponty besluit als volgt. Het is deze mogelijkheid tot gevarieerde uitdrukkingen van een zelfde thema, deze 'perspectivische menigvuldigheid' die aan het dierlijk gedrag ontbreekt (SC 133). Deze mogelijkheid introduceert een kennisgedraging en een vrij gedrag (SC 133). Ze maakt al de substituties van de gezichtspunten mogelijk. Ze verlost de stimuli van de actuele relaties waarin mijn eigen standpunt ze engageert (SC 133), van de functionele waarden die de noden van de soort (die eens voor altijd bepaald zijn) ze geven. De sensori-motorische a priori's van het instinct bonden het gedrag aan individuele gehelen van stimuli en aan monotone bewegingsgehelen. "Met de symbolische vormen verschijnt een gedrag dat de stimulus voor zichzelf uitdrukt, dat openstaat op de waarheid en de waarden die aan de dingen eigen zijn, die streeft naar de adekwatie van de signifiant en de signifié, van de intentie en van wat ze viseert. Hier heeft het gedrag niet alleen een betekenis, het is zelf betekenis (SC 133)."⁽¹⁾ De laatste zin klinkt objectivistisch en is het tot op zekere hoogte ook. We zullen moeten uitmaken in welke

(1) "Avec les formes symboliques, apparaît une conduite qui exprime le stimulus pour lui-même, qui s'ouvre à la vérité et à la valeur des choses, qui tend à l'adéquation du signifiant et du signifié, de l'intention et de ce qu'elle vise. Ici le comportement n'a plus seulement une signification, il est lui-même signification (SC 133)."

zin. Maar vooraleer we dit doen, voegen we enkele elementen toe uit het besluit dat Merleau-Ponty trekt uit zijn beschouwingen over de 'hogere gedragingen' (hoofdstuk II van La Structure du Comportement).

Het dier is reeds een aan-de-wereld-zijn, een existentie (SC 136), een bepaalde manier om de wereld te behandelen, zegt Merleau-Ponty. Het dier kleeft echter aan het actuele vast, het is een manière courte et pesante d'exister (SC 137). Alleen op het niveau van het symbolisch gedrag, en exacter, op het niveau van het uitgewisselde woord verschijnen de vreemde existenties (evenals de eigen existentie) als in een ware wereld geordineerd (ordonné au monde vrai), en legt het subject niet langer zijn koppige normen op, en 'irrealiseert' het zich en wordt het een werkelijk alter ego (SC 137). Maar ook dan wordt de constitutie van de ander als een ander ik nooit voltooid, vermits zijn woord, zelfs als het een zuiver expressieverschijnsel is geworden, altijd evenzeer expressie van zichzelf blijft als van de waarheid en dit op ongedeelde wijze (indivisiblement)(SC 137). Er is dus geen gedraging die een zuiver bewustzijn achter zich aantoonst. De andere is me nooit als exact equivalent van mezelf (die denk) gegeven (SC 137). In deze zin, zegt Merleau-Ponty, zou men niet alleen aan de dieren moeten weigeren bewustzijn toe te kennen. Maar de veronderstelling van een vreemd bewustzijn doet toch de wereld niet uiteenvallen in zoveel 'voorstellingen' van de wereld. In feite heb ik het bewustzijn de wereld waar te nemen, en in deze wereld, gedragingen die dezelfde wereld die numeriek één is, viseren. Het betekent dat ik in de ervaring van de gedragingen effectief het alternatief van het voor zich en van het op zich overstijg (SC 137). De structuur van het gedrag zoals het zich aan de perceptieve ervaring aanbiedt, is noch ding noch bewustzijn.

3. Over het statuut van het symbolische. Merleau-Ponty vertrekt van een typing van de dierlijke existentie. Het dier kleeft aan het onmiddellijke, het actuele, vast, aan het beleefde, aan een 'vector' met een 'functionele waarde' bekleed. Merleau-Ponty lijkt dus de geleefde ruimte te stellen tegenover de virtuele ruimte. Maar hij kan toch alleen de geleefde ruimte van het dier tegenover de geleefde ruimte van de mens (die een kwalitatief andere is) plaatsen. De menselijke ruimte straalt namelijk vanuit een gezichtspunt langs alle kanten mogelijkheden en afwezigheden - virtualiteiten - uit. Merleau-Ponty kan niet bedoelen dat de actuele, geleefde perspectieven bij de mens onmiddellijk, zwaar en uitsluitend door het veld bepaald zijn. Het symbolische zit overal. De mens kan tegelijk meerdere perspectieven op een ding be-

zitten, en de dingen lokken meerdere perspectieven uit. Het probleem dat zich voor de mens stelt, zal zijn om het perspectief te vinden dat door de actuele situatie vereist wordt. Vermits de werkelijkheid symbolisch is, vermits de dingen tegelijk actueel en virtueel, algemeen en bijzonder, beleefd en niet-beleefd zijn, vermits ik op vele plaatsen kan gaan staan - fysisch en cultureel - zal het de zaak zijn te bepalen waar ik moet staan. Dat zal een begrip van de eigen situatie vereisen. Want de situatie is het werkelijke, het actuele gezichtspunt, en dat kan inhouden dat men ongunstige facetten moet wegwerken. We kunnen de dingen in alle mogelijke betekenissen opvatten (of dit pogen), maar dat helpt op zich niets. We kunnen het symbolische pogen los te maken van de huidige situatie of van alle situaties, maar deze ont-grenzing levert op zich niets anders op dan lege woorden en begrippen. Misschien gaat het symbolische bij Merleau-Ponty te veel in de genoemde richting - de ont-perking - en meent hij door middel van het wisselen van standpunten het ding zelf te bereiken, of de (objectieve) waarheid. De mens is veel minder afhankelijk, zegt Merleau-Ponty, van de materialen waarin de structuren zich realiseren. Dat is juist, maar hij denkt blijkbaar in de richting van de ont-perking van de betekenissen. Zou hij menen dat de mens zich onafhankelijk van de materialen moet maken (als hij dit kan), dat dit een ideaal is? Reeds het dier kent een zekere 'algemeenheid'. Zou de mens grenzenloze algemeenheid moeten nastreven - zelfs als hij hiertoe in staat is? Het symbolische veld zou niet meer in functie van het geleefde veld (wat niet het onmiddellijke is) staan. Signalen zijn signalen-voor-het-organisme, zegt Merleau-Ponty. Zou de mens over tekens (moeten) beschikken die niet langer voor-de-existentie zijn? Misschien beschikt hij erover, of à la limite is dit zo, maar moeten we niet naar de zin van dit nastreven vragen? Zou de mens de werkelijkheid zelf tot uitdrukking moeten brengen, en zou deze uitdrukking de waarheid zijn? Misschien denkt Merleau-Ponty impliciet dat het symbolische bewustzijn het objectieve bewustzijn is - en dat men het symbolische moet afzetten tegen het gesitueerde, het vitale of het historisch-feitelijke, het existentiële. Deze zijn geenszins onmiddellijk. In een concrete situatie gaan in alle richtingen perspectieven en betekenissen. Merleau-Ponty heeft de neiging tot het ont-grenzen van de perspectieven, tot het wisselen van de gezichtspunten, tot het veralgemenen en het symboliseren van het ene door het andere, tot het voorstellen - die hij absoluut en absoluut waardevol opvat, als zou zo en zo alleen de werkelijkheid en de waarheid bereikt worden. Het symbolische lijkt zich te bewegen in een richting die aan het geleefde tegengesteld is. Dat het symbolische bewustzijn de dingen lijkt uit te drukken, lijkt te betekenen dat

van het vitale, van het existentiële abstractie moet worden gemaakt.

Het dier mist afstand, zegt Merleau-Ponty, het kan zijn standpunt niet kiezen, het slaagt er niet in twee of meer standpunten tegelijk in te nemen. Het doel is zijn vast punt en het organisme beweegt. Het dier kent het virtuele niet. Het kan geen standpunt innemen dat nooit tevoren het zijne was. Het kan niet op de plaats van iemand anders gaan staan. Dit elders-zijn, of steeds-elders-zijn is essentieel voor de symbolische bestaanswijze. Het dier kan zijn standpunten niet variëren, zichzelf niet als doel zien. Daarom, zegt Merleau-Ponty, ziet het ook niet een zelfde ding in de verschillende perspectieven. Volgens Merleau-Ponty bereikt men blijkbaar de waarheid van het ding door de perspectieven te wisselen of samen te bundelen. Waarheid is het correlaat van de mogelijkheid om het ding onder meerdere perspectieven tegelijk te zien. Merleau-Ponty hemelt deze mogelijkheid op. Het ziet ernaar uit dat de dingen zelf worden bereikt, als men onbegrensd varieert, en als men zich van het geleefde, vitale perspectief losmaakt. Wij menen dat de waarheid en de werkelijkheid zich veeleer vertonen als men de dingen vanuit het juiste en belangrijke perspectief benadert - en dat in een praktisch, concreet, historisch opzicht. In feite schreeft Merleau-Ponty het fantastische vermogen op dat de mens bezit om overal perspectieven te lanceren, om er zelfs nieuwe te creëren. Hij vraagt misschien niet naar de zin van dit ondernemen. Het is een middel - waardoor de mens zich boven het dier verheft. In feite moeten we misschien de zaak omkeren : de mens beschikt in deze variatiemogelijkheden over de mogelijkheid, die het dier niet heeft, om aan zijn concreet, gesitueerd, vitaal, historisch standpunt vast te houden, daar waar het dier zijn gezichtspunt bij de eerste moeilijkheid verliest. De mens kan een zetel als klimplaats zien, ook als hij erop uitrust. Hij vergeet zijn vroeger standpunt niet. Hij beschikt over de fantastische mogelijkheid om een standpunt waar te maken, om hiervoor instrumenten te gebruiken of te creëren, om via uitstel zijn doel toch te bereiken, en beter te bereiken dan het dier. Hij is een 'vollediger' wezen. Maar zo blijkt duidelijk dat het wisselen van een standpunt een middel is en slechts erop uit is de waarheid en de werkelijkheid van een situatie te bewerken en veilig te stellen. Het symbolische op zich, zoals de vrijheid op zich, het symbolische als zelf het doel, zoals de vrijheid omwille van de verandering of omwille van de overstijging zijn waardeloos.

Het symbolische bereikt niet de dingen zelf, als hiermee de werkelijke en deze zijn de belangrijke dingen bedoeld zijn. Dit ophemelen van het verande-

ren van gezichtspunt is misschien slechts mogelijk als men in het achterhoofd een rest van streven naar objectief weten blijft behouden. Het veralgemenen, het zoeken naar het gemeenschappelijke in de dingen, het systematiseren, het representeren van het ene door het andere - zijn allemaal eigenschappen van het symbolisch bewustzijn, die de werkelijke dingen veeleer laten verloren gaan dan dat ze ze voor onze ogen uitstallen. We moeten beklemtonen dat de mens door middel van het symbolische bewustzijn een ruimere actualiteit bezit dan het dier. Het menselijke bewustzijn is uitgebreider, intenser, en het kent inderdaad het algemene. Het beschikt nog over het afwezige - het heeft ervaring. Merleau-Ponty ziet de tijdsproblematiek niet die hier rijst. Het symbolische veronderstelt de tijdelijkheid van de mens. Alleen de mens heeft tijd. Misschien zit hier een der wortels van het onbevredigende gevoel dat Merleau-Ponty's reflecties op het symbolische achterlaten. Maar de mens - die heden, verleden en toekomst samenhoudt - stijgt niet boven de tijd uit. Zijn actuele heden is slechts met de voorbije en toekomstige ervaring verrijkt. De mens is gesitueerd, en is in deze situatie zeer geïnteresseerd.

Merleau-Ponty ziet het symbolische als het gemeenschappelijke der objecten, een gemeenschappelijke structuur-wetmatigheid waarin ze uitgedrukt kunnen worden. Hierop moeten we even ingaan. Een fysische theorie is in de taal van een andere theorie uit te drukken. Maar, zo moeten we zeggen, ofwel gaat het hier om een gemeenschappelijke infrastructuur, een netwerk van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden der concrete verschijnselen, en we begrijpen dat het symbolische een minder zijn is dan het concrete verschijnsel en dat het opzoeken van deze gemeenschappelijke wetmatigheid een middel kan zijn in functie van bepaalde praktische doelstellingen, maar dit middel drukt niet het ding zelf uit. Ofwel meent Merleau-Ponty dat deze structuur van structuren het ding zelf is, en dan redeneert hij objectivistisch en reductionistisch, en meent hij in het symbolische het middel te zien om naar objectief weten te streven, naar kennis van het op zich der dingen, op zich dat zich - zoals altijd - herleidt tot een geheel van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden die de plaats der concrete verschijnselen innemen. Is de muzikale betekenis deze structuur der structuren? Zou de betekenis van het muziekstuk niet veeleer in de actuele ontrolling van het stuk kunnen zitten, in en doorheen de communicatie van mijn lichaam en ziel met de klinkende noten? Zou er geen verschil bestaan tussen noten-op-papier, tussen hand- en armbewegingen van een orgelspeler, en de werkelijke weergave van het stuk?

De werkelijke betekenis van een verschijnsel bestaat in feite slechts één enkele keer, namelijk in het interpreterend, zingevend, actief betrokken contact van de mens ermee. Transcripties in symbolentaal zijn een mindere realiteit, die zelfs zonder enige betekenis is, als men de actuele betekenis, in de communicatie met het verschijnsel, niet kent. Dat een muzikale tekst de uitdrukking van muziek kan zijn, heeft alleen zin als we bij voorbaat reeds de muziek hebben ervaren. Een blinde kan zich misschien door middel van het tasten een voorstelling van de structuur van de zichtbare werkelijkheid opbouwen. Maar Merleau-Ponty is de eerste om te erkennen dat de zichtbare werkelijkheid niet door een formalisme - of hier door middel van een taal aan een ander medium ontleend - is te begrijpen (tenminste zoals het verschijnsel zelf dit begrip opeist).

Dat de mens boven de monotone a priori's van het dier uitgaat, en de noden van de soort doorbreekt, is juist, maar de beschouwing leidt nergens naar toe, tenzij naar een objectivisme, als het de mening van Merleau-Ponty zou zijn dat het ware, het betekenisvolle, datgene is dat zoveel mogelijk deze noden van de soort doorbreekt - ingesloten de noden van de menselijke soort. Misschien bedoelt Merleau-Ponty alleen dat de noden van de soort bij de mens niet zo stevig vastliggen, en zeker niet uit de dierlijke a priori's af te lezen vallen. Wat kan dan evenwel bedoeld zijn, als hij zegt dat met de symbolische vormen een gedrag verschijnt dat de stimulus voor zichzelf uitdrukt, en als hij onmiddellijk toevoegt, (gaat het over hetzelfde?) een gedrag dat openstaat op de waarheid en de waarden die aan de dingen eigen zijn, en een gedrag dat streeft naar de adekwatie van signifiant en signifié, van de intentie en van datgene wat ze viseert. Het is duidelijk dat de mens zijn waarneming kan degraderen tot de reactie op absolute prikkels. Maar dan valt de werkelijkheid precies uit elkaar in losse stukken, er ontstaat dan juist geen ware wereld, of werkelijkheid. Vervolgens valt op hoe Merleau-Ponty, in een moderne verwoording, terugvalt op de traditionele bepaling van de waarheid als adekwatie van voorstelling en ding. Ook hier moeten we zeggen dat het voor de mens zeker mogelijk is de dingen zelf uit te spreken, maar waarom dit zo bijzonder waarden, en waar of werkelijk noemen? Zou slechts zulke gedraging openstaan op waarheid en op waarden die aan de dingen eigen zijn? Het zijn objectivistische uitdrukkingwijzen. Wat is eigen aan de dingen? Niet soms dat ze voor de chimpansee als voedsel verschijnen, in de concrete, waardedeladen houding van het dier? Moet men wat eigen aan de dingen is aan gene zijde van onze subjectieve verhouding ertoe plaatsen? Hoewel het hier niet bepaald de problematiek van Merleau-Ponty is om over waarheid en

objectiviteit te spreken, laat alles niettemin vermoeden dat hij de toedracht niet duidelijk voor ogen heeft. En wat kan het betekenen dat we de dingen zelf uitdrukken? Te vrezen valt dat deze formule opnieuw een objectivistische optie veronderstelt. Het subject legt, in het symbolische gedrag, zegt Merleau-Ponty, niet langer zijn koppige normen aan de dingen op. We kunnen begrijpen dat de normen van de chimpansee 'koppiger' zijn dan de onze, maar de uitspraak insinueert dat men om tot waarheid en werkelijkheid te komen überhaupt zijn normen moet opgeven. Het subject 'irrealiseert' zich, zegt Merleau-Ponty. Waarom zou het gebruik van het woord of van het begrip een irrealisering met zich mee moeten brengen? Zou hiermee bedoeld kunnen zijn dat de werkelijkheid van het eigene, van de normen, van een praktische houding opzij geschoven hoort te worden, wil de mens doorstoten tot 'objectieve' kennis? Toch beseft Merleau-Ponty scherp de moeilijkheid als hij zegt dat de expressie van de waarheid ongedeeld expressie van de mens zelf is. Dat is het probleem dat Merleau-Ponty hier had moeten verduidelijken. Merleau-Ponty ziet zeer goed dat de expressie van de waarheid een houding impliceert. Vanuit een niet-objectieve opvatting kan het niet zijn dat het centrale probleem dit is van de adekwatie van een intentie en van datgene wat ze viseert, want het centrale probleem moet dit zijn van de intentie zelf, moet de vraag zijn welke intentie de mens op de dingen moet richten, welke subjectieve bedoeling, welk existentieel, sociaal en historisch gesitueerd thema gekozen moet worden. Wanneer Merleau-Ponty de gedraging van de andere mens beschrijft, beseft hij dat de problematiek niet die is van de adekwatie, of van de coïncidentie van wat ik denk over de andere en deze andere zelf. De constitutie van de ander is nooit voltooid, zegt Merleau-Ponty, vermits het woord van de andere, zelfs als het een zuiver expressiemiddel is geworden, altijd evenzeer expressie van zichzelf blijft als van de waarheid en dit op ongedeelde wijze.

§ 54. Het actuele en het virtuele in de Phénoméniologie de la Perception.

Merleau-Ponty spreekt over het actuele en het virtuele in de zeer belangrijke passage waarin hij het geval Schneider belicht (vanaf blz. 119 tot blz. 148). Het gaat hoofdzakelijk over het verschil tussen grijpen en tonen - wat echter te maken heeft met het onderscheid tussen het actuele en het virtuele, met het vastzitten aan een habitueel gezichtspunt of het naar believen kunnen wijzigen van het gezichtspunt. Het gaat erover dat Schneider (of een ander geval) niet in staat is tot het maken van 'abstracte' be-

wegingen, bewegingen die niet tot een effectieve situatie gericht zijn (bijvoorbeeld op bevel de arm of een been bewegen)(PP 119). De zieke slaagt alleen in habituele bewegingen (PP 120), of concrete bewegingen, zoals bijvoorbeeld zijn zakdoek nemen en zijn neus snuiten. Zoals bij andere gevallen - die niet in de hersenstreek van het gezichtsvermogen getroffen zijn - is er een dissociatie tussen het tonen en het grijpen (slaan op dezelfde zaken). Weten (waar mijn neus is) is blijkbaar veelzinnig. De klassieke psychologie bezit hier geen begrippen voor, zegt Merleau-Ponty. Het bewustzijn is er altijd een positioneel bewustzijn, een voorstelling (PP 121). Een plaats is een bepaling van de objectieve wereld, zonder enige dubbelzinnigheid, de voorstelling is of is niet (PP 121). De zieke echter slaagt slechts in habituele actie, hij heeft een intention de prise, maar geen intention de connaissance, zegt Merleau-Ponty (PP 121). Hij bezit geen objectief milieu, "zijn lichaam is te zijner beschikking als een middel van inschakeling in een vertrouwd milieu, maar niet als uitdrukkingmiddel van een gratuïet en vrij ruimtelijk denken (PP 121)."⁽¹⁾ De zieke neemt alles ernstig, als effectieve situatie, hij moet zich in de geest in de effectieve situatie plaatsen waarmee de concrete bewegingen overeenstemmen. De normale mens, zegt Merleau-Ponty (PP 121), speelt met zijn eigen lichaam, il s'irréalise. "De normale mens en de toneelspeler nemen de imaginaire situatie niet als werkelijk, maar maken omgekeerd hun werkelijk lichaam los van zijn vitale situatie om het in het imaginaire te doen ademen, spreken, en, indien nodig, wenen (PP 121-122)."⁽²⁾

De vraag die zich stelt is of Merleau-Ponty zich hier niet voegt naar een objectief taalgebruik dat van een objectieve wereld spreekt - op zich - die los staat van de concrete wereld, los van de vitale situatie, maar - hoewel hij imaginair is, zoals Merleau-Ponty zelf schrijft - de wereld is die de objectieve kennisblik ziet (zoals hij is) - waartoe de zieke of de aap van Koehler niet in staat zijn. Het imaginaire of abstracte gezichtspunt lijkt het intelligibele, het categoriale gezichtspunt te zijn, dat de werkelijkheid denkt. "Ik kan me dus installeren, door middel van mijn lichaam als een vermogen tot een zeker aantalvertrouwde acties in mijn omgeving, als een geheel van manipulanda, zonder mijn lichaam noch mijn omgeving als objecten in de

(1) "... son corps est à sa disposition comme moyen d'insertion dans un entourage familier, mais non comme moyen d'expression d'une pensée spatiale gratuite et libre (PP 121)."

(2) "L'homme normal et le comédien ne prennent pas pour réelles des situations imaginaires, mais inversement détachent leur corps réel de sa situation vitale pour le faire respirer, parler, et, au besoin, pleurer dans l'imaginaire (PP 121-122)."

kantiaanse zin te viseren, dit is als systemen van kwaliteiten verbonden door een intelligibele wet, als transparante entiteiten, vrij van elk lokaal of temporeel vastzitten (adhérence) en klaar voor benoeming, of tenminste voor een gebaar van aanduiding (PP 122)."⁽¹⁾ Zou Merleau-Ponty van mening zijn dat de intellectualistische kijk op de werkelijkheid onveranderd behouden kan blijven, nadat hij gezegd heeft wat de existentie is, dat door middel van de 'intellectuele' variatie van de gezichtspunten de werkelijkheid zelf zich zou geven? Of juist, het is misschien mogelijk om de concrete gezichtspunten progressief op te heffen, maar bereiken we zo de werkelijke wereld (die we geneigd zijn de concrete wereld te noemen)? De objectieve ruimte staat tegenover de geleefde ruimte (die met het natuurlijke systeem van het eigen lichaam gegeven is) (PP 123). "De bewerking [bij de zieke] heeft volledig plaats in de orde van het fenomenale, ze gaat niet doorheen de objectieve wereld ... (PP 123)."⁽²⁾ Het is duidelijk dat Merleau-Ponty een zieke gedraging bespreekt, maar het ziet er naar uit dat hij de objectiveringstendens als het menselijke bij uitstek beschouwt. Het is juist dat de normale mens nooit zijn objectief lichaam beweegt, maar zijn fenomenaal lichaam - maar zoals ook de zieke niet voor de concrete bewegingen een ruimte moet zoeken om ze erin onder te brengen, zijn actiepolen heeft, die een zekere situatie, een open situatie definiëren, die een zekere wijze van oplossing oproept (PP 123). De zieke heeft een actuele wereld, blijkbaar zoals de normale, die echter daarenboven over een virtuele wereld beschikt. Waar een taak is, zo luidt blijkbaar de zaak, daar is er een spontane actuele gerichtheid van het subject. De taak roept als het ware, trekt het subject en zijn acties naar zich toe (PP 124). In de concrete beweging heeft de zieke geen thetisch bewustzijn van de stimulus, noch van de reactie: "hij is eenvoudig zijn lichaam en zijn lichaam is het vermogen tot een zekere wereld (PP 124)."⁽³⁾ Merleau-Ponty beschrijft de concrete, actuele wereld van de zieke zoals hij de existentie beschrijft. Zou het menselijke dan niet veeleer in deze actualiteit steken, eerder dan in het virtuele, het mogelijke, het spelen en zich 'irrealiseren', in de objectiveringstendens, in het zoeken naar het intelligibele en het begrippelijke? We moeten niet ontkennen dat het virtuele (dit wisselen van standpunt) een unieke mogelijkheid van de mens is. Maar opnieuw

(1) "Je peux donc m'installer, par le moyen de mon corps comme puissance d'un certain nombre d'actions familières dans mon entourage comme ensemble de manipulanda, sans viser mon corps ni mon entourage comme des objets au sens kantien, c'est-à-dire comme des systèmes de qualités liées par une loi intelligible, comme des entités transparentes, libres de toute adhérence locale ou temporelle et prêtes pour la dénomination ou du moins pour un geste de désignation (PP 122)."

(2) "L'opération a lieu tout entière dans l'ordre du phénoménal, elle ne passe pas par le monde objectif ... (PP 123)."

(3) "... il est son corps et son corps est la puissance d'un certain monde (PP 124)."

lijkt Merleau-Ponty deze niet als een middel te zien om een actueel standpunt en een actuele wereld te kunnen realiseren (wat de zieke niet meer zo goed kan, en wat de dieren evenmin in dezelfde mate kunnen).

Het normale subject heeft onmiddellijk 'vat' op zijn lichaam, zegt Merleau-Ponty (PP 126). Het beschikt niet alleen over zijn lichaam als in een concreet milieu geïmpliceerd, het is niet alleen in situatie ten overstaan van de gegeven beroepstaken, maar het heeft daarenboven zijn lichaam als correlatief van zuivere stimuli ontdaan van praktische betekenis, het staat open voor verbale en fictieve situaties die het kan uitkiezen of die een experimentator kan voorstellen (PP 126). We moeten dit alles niet ontkennen, maar de tendens is die van La Structure du Comportement, die in de overstijging van de praktische intenties het menselijke zelf, en het waardevolle, ziet. Toch ziet Merleau-Ponty dat de zieke wereld zich kenmerkt door zijn beperkte actualiteit (waarbij we dus zouden kunnen begrijpen dat slechts deze beperkte de fout is, en niet het feit dat het over een concrete, actuele of praktische wereld gaat). Schneider moet elk aangeraakt deel van zijn lichaam tot een figuur maken, om te weten waar men het aanraakt, bij de normale mens echter wekt elke prikkeling, in plaats van een actuele beweging, een soort 'virtuele beweging', het ondervraagde deel van het lichaam springt uit zijn naamloosheid naar voren, en kondigt zich aan door een particuliere spanning. Het lichaam bij het normale subject is niet alleen mobiliseerbaar voor reële situaties die het aantrekken, maar het kan zich van de wereld afwenden, zijn activiteit toepassen op de prikkels die zich inschrijven op de zintuiglijke oppervlakten, zich tot ervaringen lenen, en meer algemeen, zich in het virtuele situeren (PP 126). De zieke is opgesloten in het actuele. Het is alles juist, als Merleau-Ponty ermee zou bedoelen dat de normale over een grotere actualiteit beschikt : over de virtuele kanten van de dingen, over de dingen van elders gezien, door anderen gezien, over het lichaam als een geheel van figuren. Bij de normale mens doet elke tast- of motorische beweging een wirwar van intenties oprijzen, die vanuit het lichaam als een centrum van virtuele actie, naar het lichaam zelf gaan of naar het object. Bij de zieke zelf blijft de tactiele indruk opaak en in zichzelf gesloten (PP 127). De normale mens rekent met het mogelijke dat op deze wijze, zonder zijn plaats van mogelijkheid te verliezen een soort actualiteit verwerft. Bij de zieke echter wordt het veld van het actuele beperkt tot wat in een effectief contact wordt ontmoet of tot wat door een expliciete deductie wordt verbonden met de gegevens (PP 127). Merleau-Ponty zelf schakelt dus het vir-

tuele in het actuele in, als een uitbreiding van het veld van aanwezigheid van de mens. Hij blijft dubbelzinnig omdat niet duidelijk wordt of dit virtuele nu een functie is van het actuele, of het actuele een beperkte mogelijkheid om tot een 'virtueel' contact met een soort objectieve werkelijkheid te komen. Als Merleau-Ponty ondubbelzinnig was zou hij ook de virtuele gezichtspunten praktisch noemen, virtueel-praktisch (en bedoeld voor de actuele praktijk). Hij spreekt veeleer alsof de kennis slechts aan gene zijde van de praktijk begint, en alsof de praktijk geen toegang tot de werkelijkheid, en tot de kennis van de werkelijkheid zou zijn, alsof het subjectieve slechts zou schaden, en niet veeleer de werkelijkheid mede zou bepalen.

Als men de zieke vraagt een beweging uit te voeren, blijkt dat hij slechts intellectuele betekenissen en geen motorische betekenissen kent, zegt Merleau-Ponty (PP 128). Bij de normale mens is er een intentionnalité motrice. Bij de normale heeft elke beweging een fond, en de beweging en de fond zijn 'momenten van een unieke totaliteit' (PP 128). De fond is immanent aan de beweging, bezielt ze en draagt ze, en zo kunnen we het verschil begrijpen tussen de abstracte en de concrete beweging. De fond van de concrete beweging is de gegeven wereld, de fond van de abstracte beweging is geconstrueerd (PP 128). In het laatste geval wordt mijn lichaam, dat in het eerste geval het voertuig van mijn beweging was, zelf het doel, zijn projet moteur viseert niet meer iets of iemand in de wereld, maar mijn voorarm, mijn arm, mijn vingers zelf (als ik een gratuïete beweging wil uitvoeren). Het motorisch project viseert ze voor zover ze in staat zijn hun inschakeling in de gegeven wereld te doorbreken, en rondom mij een fictieve situatie te tekenen, of voor zover ik mijn lichaam voor het plezier laat functioneren. "De abstracte beweging graaft binnen de volle wereld waarin de concrete beweging zich ontvouwde een zone van reflectie en van subjectiviteit uit, ze plaatst boven de fysische ruimte een virtuele of menselijke ruimte. De concrete beweging is centripetaal, terwijl de abstracte beweging centrifugaal is, de eerste heeft plaats in het zijn of in het actuele, de tweede in het mogelijke of in het niet-zijn, de eerste kleeft aan een gegeven fond, de tweede ontvouwt zelf haar fond (PP 129)."⁽¹⁾ Merleau-Ponty schetst een tegenstelling tussen de actuele - fysische - beweging die met de monde plein (de objectieve wereld) en met

(1) "Le mouvement abstrait creuse à l'intérieur du monde plein dans lequel se déroulait le mouvement concret une zone de réflexion et de subjectivité, il superpose à l'espace physique un espace virtuel ou humain. Le mouvement concret est donc centripète, tandis que le mouvement abstrait est centrifuge, le premier a lieu dans l'être ou dans l'actuel, le second dans le possible ou dans le non-être, le premier adhère à un fond donné, le second déploie lui-même son fond (PP 129)."

het (objectieve) zijn te maken heeft⁽¹⁾, en de virtuele of menselijke beweging. Hij plaatst het (objectieve) zijn dat actueel is, tegenover het domein van het mogelijke zijn dat hij niet nader definieert. Het menselijke is veeleer het gebied van het mogelijke, zo lijkt het, dan van het actueel-menselijke. De normale vermag in de gegeven wereld afbakeningen, richtlijnen, krachtlijnen aan te brengen. Hij kan de wereld organiseren volgens de projecten van het ogenblik, zegt Merleau-Ponty (PP 130). Hij vermag op de geografische omgeving een gedragsmilieu, een systeem van betekenissen, te plaatsen dat naar buiten de interne activiteit van het subject uitdrukt. Als voor de aap en voor de zieke het wijzigen van de gezichtspunten niet langer mogelijk is, als ze de zin van het virtuele of het mogelijke ontberen, als ze de 'reflectie' missen, de afstand tot hun wereld - dan zou dat, in de lijn van Merleau-Ponty's redenering moeten inhouden dat ze tot een geografisch milieu, tot een objectieve werkelijkheid herleid worden (zoals Merleau-Ponty zegt). Niets is minder waar. De aap is een en al vitaliteit, inzicht, behendigheid, en ook de zieke heeft zijn gereduceerde vitale, habituele, of praktische wereld. Ze vermogen hun gezichtspunten niet te wisselen, wat slechts betekent dat ze niet over een ruime (actuele) werkelijkheid beschikken en veel minder geschikt lijken om hun doelstellingen (die van praktische aard zijn) te realiseren. Merleau-Ponty construeert, zoals in La Structure du Comportement een vreemde tegenstelling tussen het beleefde (het actuele) of het praktische, en de betekenissen. Het is juist dat voor de zieke de wereld nog slechts tout fait en figé is, en voor de aap meer tout fait en figé dan voor de mens, terwijl voor de normale de projecten de wereld polariseren, en er duizend tekens doen in verschijnen die de actie leiden (PP 130). Dat wijst niet op een tegenstelling tussen het praktische en het 'theoretische', maar op het feit dat het laatste toelaat het eerste uit te breiden, en beter te realiseren. In feite lijkt Merleau-Ponty dat ook te bedoelen - in alle dubbelzinnigheid.

Er is dus een soort 'projectiefunctie', zegt Merleau-Ponty (PP 130), die de abstracte bewegingen mogelijk maakt. Want "om mijn lichaam te bezitten buiten elke dringende taak, om er volgens mijn fantasie mee te spelen ... is het noodzakelijk dat ik de natuurlijke betrekking van het lichaam en de omgeving

(1) Dit objectieve is blijkbaar het objectieve van het realisme, natuur, externe werkelijkheid. Maar het idealisme kent, via het denken, dat een soort wisselen van perspectieven is, een andere objectieve werkelijkheid, die Merleau-Ponty hier vermoedelijk voor eigen rekening viseert.

omkeer en dat een menselijke produktiviteit aan het licht treedt doorheen de dichtheid van het zijn (PP 130)."⁽¹⁾ De natuurlijke betrekking moet worden omgekeerd, zegt Merleau-Ponty, dus niet gerealiseerd. Maar het is zeker dat reeds het levende niet meer de dichtheid van het zijn uitmaakt. Reeds het dier bezit een praktische wereld, een concrete wereld, die niet datgene is wat in de mens verdwenen is, maar die datgene is wat de mens - door middel van zijn fantastisch vermogen tot virtualiteit of mogelijkheid, tot wijziging van gezichtspunten - tenvolle realiseert, en dat hij niet zo gauw mogelijk moet overstijgen. Dat laatste lijkt Merleau-Ponty op het oog te hebben, tegen de beste analyses van wat de existentie is (waarbij de praktische situatie centraal staat) in.

In feite lijkt Merleau-Ponty tegelijk te begrijpen dat de tegenstelling slechts die kan zijn tussen een praktijk die inert en verward is, en een intellectueel vermogen (van Schneider) dat tot zulke verstarring is geraakt - en een praktijk die tenvolle menselijk is, maar niet aan de praktijk van de zieke of van het dier is tegengesteld, die dus nog maar eens praktijk is. Merleau-Ponty komt op het geval Schneider terug nadat hij dit heeft gebruikt om de funderingsrelaties te verduidelijken. Hij zegt dan (blz. 148 e.v.) dat ook de intelligentie niet het begrip is dat het intellectualisme er wil onder verstaan (PP 148). Schneider bezit wel nog de mogelijkheid om een concreet geval onder een uniek eidos te brengen, of onder een categorie te subsumeren. Hij is dus nog 'intellectualist'. Alleen doet hij dat nog slechts op expliciete wijze (PP 148). Hij begrijpt niet 'instinctief' de relatie tussen pluimen en pels en vogel en kat. Hij moet expliciet naar het gemeenschappelijke op zoek gaan. Hij moet analyseren. Het levende denken bestaat er dus niet in onder een categorie te subsumeren (PP 149). De categorie legt aan de termen een betekenis op die hun extern is, en hiervoor put Schneider uit de geconstitueerde taal. De normale mens zelf echter maakt in het actuele, in het presente, zegt Merleau-Ponty, de totstandkoming van de synthese mee. Hij ziet de relaties in de wereld. Hij bezit de antepredicatieve eenheid van een unieke wereld (PP 150). De spontane methode van de normale perceptie, die een soort leven van de betekenissen inhoudt, laat onmiddellijk toe de concrete essentie van het object te lezen (PP 153). Schneider mist deze vertrouwdheid, de communicatie met

(1) ..." car pour posséder mon corps hors de toute tâche urgente, pour en jouer à ma fantaisie, pour décrire dans l'air un mouvement qui n'est défini que par une consigne verbale ou par des nécessités morales, il faut aussi que je renverse le rapport naturel du corps et de l'entourage et qu'une productivité humaine se fasse jour à travers l'épaisseur de l'être (PP 130)."

het object. Bij de normale mens weerspiegelen de intenties zich in het ding, ze polariseren het. Schneider mist deze plasticiteit. De wereld suggereert hem geen enkele betekenis meer, en omgekeerd incarneren de betekenissen die hij zichzelf voorstelt zich niet meer in de gegeven wereld. De normale mens assimileert zich de structuur der dingen. Er is een echte dialoog tussen subject en object (PP 154). Schneider kan nog wel tellen, maar de operatie herleidt zich tot het weet hebben van een zekere opeenvolging. $5 + 4 - 4$ voert de zieke uit. Hij merkt niets speciaals. Er ontbreekt bij Schneider een persoonlijke kern, die niet alleen het tellen betreft, maar ook zijn sexuele initiatieven (die ontbreken) enzovoort. Alles in zijn gedrag is nauwgezet en ernstig, zegt Merleau-Ponty (PP 157). Hij is niet in staat te spelen. "Spelen is zich voor een ogenblik in een imaginaire situatie verplaatsen, het is behagen scheppen in het veranderen van 'milieu' (PP 157)."⁽¹⁾ De mogelijke situaties voor Schneider zijn zeer smal. Zijn heden is beperkt. Hij hoort gedurende een gesprek de geluiden in de naastliggende kamer niet. Als hij voorbij het huis van Goldstein komt, merkt hij dit niet op, als hij niet de bedoeling had er te komen. Schneider is aan het actuele gebonden, hij ontbeert de vrijheid, deze vrijheid "die erin bestaat zich in een situatie te plaatsen (PP 158)."

Merleau-Ponty maakt duidelijk dat wat Schneider, wat de dieren, wat bepaalde zieken, missen een uitgebreid heden is, een heden dat zich naar het verleden en naar de toekomst kan uitstrekken, en dat overal kan gaan staan. Dit vrije actuele - Merleau-Ponty zegt dat een actuele synthese nodig is - ontbreekt bij het dier en bij de zieke. De bovenstaande passages - die heel typisch de tijdsproblematiek even aanraken - kunnen we alleen zo begrijpen dat niet het praktisch-actuele tegenover het theoretisch-virtuele staat, maar dat beide als modaliteiten van een ruime actualiteit, die de mens definieert, moeten worden opgevat. Het leven is dan geen spel, geen imaginaire bezigheid, zoals Merleau-Ponty insinueert - hoewel het deze mogelijkheid bezit. Ook het spel speelt zijn rol om de actualiteit te 'promoveren'. We zijn niet slechts mens als we spelen, als we spelen om te spelen houden we veeleer op mens te zijn. We zijn slechts mens als we (eventueel) in het spel en in het vrij zijn, in het imaginaire, de kans aangrijpen om de werkelijkheid van dienst te zijn.

(1) "Jouer, c'est se placer pour un moment dans une situation imaginaire, c'est se plaire à changer de 'milieu' (PP 157)."

(2) "... " qui consiste dans le pouvoir général de se mettre en situation (PP 158)."

DEEL IV

HET VASTZITTEN VAN MERLEAU-PONTY AAN DE
TRADITIONELE WAARHEIDSOPVATTING

We hebben reeds enkele keren, zelfs uitvoerig, gewezen op tekortkomingen van Merleau-Ponty. Ze cirkelen alle rondom het probleem van de waarheid, de reflectie, het denken, en zoals we nog zullen begrijpen, de expressie en de taal. Ze betreffen het statuut van de menselijke medebepaling van de werkelijkheid. Merleau-Ponty is niet losgekomen van de traditionele opvatting van de waarheid als overeenstemming van denken en werkelijkheid. Hij is op zoek naar een waarheid die totaal of globaal is. Hij wil de wereld zelf vatten. De existentie definieert hij niet voor niets als aan-de-wereld-zijn, eerder dan als aan-de-taken-zijn. We moeten in dit deel dit essentiële tekort ophelderen, dat anders alle verworvenheden van Merleau-Ponty te niet zou doen - wat blijkt uit de gangbare interpretaties van zijn denken. We moeten dus wijzen op een (slechte) dubbelzinnigheid in het denken van Merleau-Ponty. Het is zelfs zo dat we het vastzitten van Merleau-Ponty in de verf zetten, precies om alle implicaties op het spoor te komen. Het is zeker dat een aantal passages in een gunstiger licht gesteld kunnen worden - zoals voor enkele reeds hierboven is gebeurd. Maar het gaat ons om de toeëigening van wat waardevol is in Merleau-Ponty's denken, en dat kan slechts gebeuren doorheen de afwijzing van de traditionele waarheidsopvatting.

Reeds La Structure du Comportement, zo hebben we geleerd, maakt zich van bepaalde theoretische of objectivistische vooropzettingen niet helemaal los. Reeds het begrip arbeid dat men daar aantreft (en dat nooit weersproken wordt),

is het begrip van een perspectivische overstijging, waarbij niet gezegd wordt in welke richting ze gebeurt. Zowel in La Structure du Comportement als in La Phénoménologie de la Perception legt Merleau-Ponty de klemtoon verkeerd als hij de relatie bespreekt tussen het virtuele en het actuele, tussen het beleefde en het gekende. Hij spreekt alsof het actuele en het beleefde slechts een beperking zouden betekenen die afhoudt van het bereiken van een soort objectieve werkelijkheid, en alsof het niet veeleer omgekeerd zo is dat de virtuele en de gekende perspectieven onze middelen zijn om een actuele en beleefde werkelijkheid te bezitten, om zo een eindig menselijk leven te realiseren. Merleau-Ponty is, zoals de fenomenologie in het algemeen, geobsedeerd door de perspectieven in al hun onuitputtelijkheid. Het is alsof we ze toch weer in een totaliteit - het ding zelf of de wereld zelf - moeten samenvatten, en niet alsof het niet veeleer zo is dat ook de perspectieven (als een algemeen kenmerk) ons de ontmoeting met de dingen, vanuit praktische doelstellingen, mogelijk maken. Het is Merleau-Ponty bijvoorbeeld niet zeer duidelijk dat de werkelijkheid een verstrengeling en va-et-vient is tussen figuren en fond (of horizont), en dat de analytische houding niet onnatuurlijker is dan de globale vrije-blikhouding, dat het er namelijk op aankomt te weten wat men, op welk ogenblik, en in welke situatie moet analyseren, vanuit een belangrijk perspectief of thema. Merleau-Ponty verbindt de fenomenologische houding (nog steeds) met een eidetische reductie, en een opsporen van noodzakelijke condities. Hij doorziet vermoedelijk niet tenvolle de reductie die hier werkzaam is. Merleau-Ponty's afwijzing van de wetenschap is onvolledig. We hebben er uitvoerig op gewezen.

Vanuit zijn scherpe bepaling van de funderingsverhoudingen maakt Merleau-Ponty veel goed, doordat hij lijkt te begrijpen dat de existentie oorsprong of oorzaak is, doordat haar taken en bedoelingen de werkelijkheid mede vormgeven, doordat de existentie in wisselende mate centrum is van het geheel waarin ze thuishoort. Maar tenslotte buigt Merleau-Ponty de knie voor een soort perspectief objectivisme. Dat komt ook tot uiting in zijn reflecties over de kunst, waarbij het zo is dat de mens veeleer in dienst van de kunst staat, die zelf functie van een soort objectieve werkelijkheid is - dan omgekeerd de kunst in dienst van de mens. We moeten nu al deze anticipaties van het 'probleem' van Merleau-Ponty hun plaats geven, ze langs vele kanten belichten, en dit door te rade te gaan bij een stuk Phénoménologie de la Perception over de natuurlijke waargenomen wereld, en vervolgens door de werken die na het hoofdwerk geschreven zijn - waarin Merleau-Ponty zich de problemen bewust wordt - door te nemen vanuit het

perspectief van de waarheid, en op de eerste plaats van de expressie. We laten de passage uit Le philosophe et la sociologie terzijde omdat we ze reeds besproken hebben.

In het eerste hoofdstuk De perceptie en de natuurlijke wereld - het lijevige - gaan we in op wat Merleau-Ponty zegt over de relatie tussen de perceptie en de natuurlijke wereld. Het probleem is hier overal het statuut van de medebepaling. We stellen de vraag of Merleau-Ponty deze medebepaling van de mens - op de eerste plaats op het niveau van het bewustzijn, van het kennen, van de intentionele gerichtheid door middel van bedoelingen, plannen, doelstellingen, vooroordelen, wensen, enzovoort - wel doortrekt, en niet veeleer in alle dubbeldzinnigheid ze niet denkt. Als de mens dit existentiële wezen is, zoals Merleau-Ponty het beschrijft, dan moet zijn optreden - dat een eigenlijk optreden is als het bedoelingen, engagement, en praktische - en zelfs als het zuivere kennis betreft - aan de werkelijkheid 'iets doen', de werkelijkheid veranderen. Ja zelfs de objectieve kennis moet à la limite als zulke verandering van de werkelijkheid worden gezien. Er valt te vrezen dat Merleau-Ponty poogt een objectieve waarheid te redden - zulke waarheid waarbij de mens juist niet constitutief medebepalend is - door terug te vallen op een soort perceptief objectivisme, waarbij het zo is dat de medebepaling slechts deze is van een natuurlijke perceptie, die hier, op haar eigen terrein, de dingen ziet zoals ze zijn (en die dus als medebepaling in feite niet bestaat). Het zou een reductie zijn van alle andere 'werelden' tot de ene objectieve perceptieve wereld. Dat is in strijd met Merleau-Ponty's opvatting van een structuur of een Gestalt, die de delen onder zich heeft als afhankelijke elementen, die hun zin van het geheel ontvangen. Er zijn geen lagen. Evenwel, als de perceptie de oorspronkelijke houding is tegenover de werkelijkheid - hoe staat het dan met de culturele, historische, individuele Gestalten of structuren, die Merleau-Ponty moeilijk kan ontkennen? Ze zijn dan opnieuw geplakt op de oorspronkelijke laag (die de wereld zelf is). Merleau-Ponty kan de bovenlagen niet verklaren, ze geen statuut geven - als het zo is dat hij de perceptieve werkelijkheid als de werkelijkheid wenst uit te geven. De 'antropologische' werelden worden weer schijn. Het probleem bestaat slechts omdat Merleau-Ponty de medebepaling niet wil zien. Reeds de perceptieve werkelijkheid is door de existentie en reeds door de in abstracto zichzelf tot het percipiëren reducerende perceptie medebepaald. Reeds de perceptie neemt een vitale, maar menselijk-vitale werkelijkheid waar. A fortiori is er medebepaling als de existentie reeds altijd cultureel, individueel, historisch is. Het cruciale punt is

derhalve de medebepaling zelf. Men kan een objectief universum slechts bereiken door ze uit te sluiten. Volgens Merleau-Ponty's beste analyses zit de medebepaling overal, ook al kan men ze afbreken, uitschakelen. Ze zit reeds zeker in de natuurlijke perceptie zelf. A fortiori in de 'antropologische' percepties. Als ze overal zit, moet men het streven naar een totale, globale kennis en waarheid van de wereld opgeven, en zich in dit subjectieve, medebepalende vestigen, en hier waarheid en werkelijkheid bepalen. Ja Merleau-Ponty is blijkbaar van mening dat slechts over een gemeenschappelijke wereld kan worden gesproken als deze wereld dezelfde is, waarbij we van onze verschillen afstand doen.

Dat alles tonen we aan door vooreerst de zintuiglijke wereld te beschrijven (§ 56). We insisteren hier op het Gestalt-karakter van deze wereld, Gestalt waarvan ik - de waarnemende, in mijn individualiteit, en culturele specificiteit - reeds altijd deel uitmaak, zodat reeds de zintuiglijke wereld geen gemeenschappelijke (aan de existenties voorafgaande) wereld meer is. De gemeenschappelijkheid bestaat, maar ze wordt door ons tot stand gebracht. Vervolgens moeten we aantonen (§ 57) hoe Merleau-Ponty de greep van de mens op de wereld blijkbaar onvoldoende van de existentiële taken, projecten, bedoelingen, doet afhangen, zodat het kan lijken alsof het de wereld zelf is die zich aan ons aanbiedt, om ze te grijpen. Reeds de kennis zelf echter veronderstelt de medebepaling. Dat tonen we in de volgende paragraaf (§ 58) aan. Tenslotte (§ 59 en § 60) gaan we in op het onderscheid dat Merleau-Ponty maakt tussen de natuurlijke wereld en de 'antropologische ruimten', en bespreken we zijn houding tegenover het natuurlijke ding. In een laatste paragraaf (§ 61) van dit eerste hoofdstuk bespreken we aan de hand van teksten uit de Phénoménologie de la Perception die uit het derde deel stammen, en van teksten uit Sens et Non-Sens (alle andere teksten van hoofdstuk 1 komen uit het tweede deel van de Phénoménologie) hoe onbevredigend Merleau-Ponty de relatie tussen de existentie, of de transcendentie of de ek-stase en de wereld denkt.

In hoofdstuk 2 Expressie en Waarheid tonen we aan hoe Merleau-Ponty zich het probleem is bewust geworden, als hij is beginnen nadenken over de waarheid, over de taal, over de geschiedenis. Maar zijn oplossing - de expressieact - gaat veel eerder in een aan ons inzicht tegengestelde richting. Ze loopt uit op zijn late filosofie. We tonen aan hoe Merleau-Ponty de expressie veeleer ziet als de expressie van de werkelijkheid zelf, dan dat hij ze beschrijft als de relatie van medebepalende inbreng van de existentie - met haar taken, bedoelingen en wensen - tegenover de werkelijkheid. In feite moet dit uitlopen op een expressie die het

Zijn zelf zich door middel van de mens bezorgt. Hoofdstuk 2 toont dit aan voor de evolutie die loopt van de werken van na de Phénoménologie de la Perception tot aan Le Visible et l'Invisible. Het is reeds de neergang van Merleau-Ponty's denken. De reden moet men nergens elders zoeken dan in het feit dat Merleau-Ponty er niet is in geslaagd de implicaties van zijn eigen eindigheidsfilosofie te doorschouwen. Hij is vast blijven houden aan een adekwatie van denken en zijn. In hoofdstuk 3 Reversibiliteit - adekwatie van existentie en zijn tonen we dat aan voor de late filosofie. De expressie wordt nu uitdrukkelijk het vermogen om deze adekwatie te voltrekken. Het werk van Merleau-Ponty loopt dan ook uit op een herformulering van de funderingsverhoudingen (die hij doorvoert in zijn laatste geschreven tekst over Husserl). Hier belijdt Merleau-Ponty uitdrukkelijk de eenheid van alle tegenstellingen, de opheffing van alle beperkingen, in de eenheidsgrond die zichzelf 'geeft' als de eindeloze overgang van zien in het zichtbare, van denken in zijn, enzovoort.

HOOFDSTUK 1

DE PERCEPTIE EN DE NATUURLIJKE WERELD

§ 55. Inleiding.

Het tweede deel van de Phénoménologie de la Perception spreekt over de waargenomen wereld. Hierover moeten we het nu hebben. Existentie (of lichaam) en wereld zijn verstrengeld. In welke zin? We moeten vooreerst onze vraagstelling preciseren. Wat is het statuut van de wereld en van de waargenomen wereld? Is er onderscheid? De vraag komt erop neer dat we begrijpen op welke wijze het subjectieve (de existentie) en het objectieve (de dingen en de wereld) bij elkaar horen. Het is zeker dat Merleau-Ponty het subjectieve en de werkelijkheid als één verstrengeling ziet, als één enkele structurering, met een centrum, en met delen die vanuit het centrum zin ontvangen, maar die tegelijk het centrum medebepalen. We moeten ophelderden wat hier structurering betekent, en wat centrum. Het komt mij voor dat Merleau-Ponty de existentie als het centrum (in wisselende mate) opvat. De mens schaart rondom zich een wereld, die voor de mens begint te bestaan. Wordt zo reeds : duidelijk hoe het met de wereld en met de waarheid van de wereld staat? We zouden een perceptief objectivisme kunnen belijden. Merleau-Ponty ontsnapt misschien niet helemaal aan het objectivisme omdat hij het in de richting van de perceptie blijft zoeken, en hierin zou hij aan de traditionele waarheidsopvatting vast kunnen blijven zitten.

Als het zo is dat de werkelijkheid uit vormen of structuren of gehelen bestaat, en misschien zelfs een enkele gelede en gedifferentieerde structuur is, die wijzigt, met in het centrum de existentie, die alles tot zin of onzin voor zichzelf maakt, dan volgt hieruit dat de perceptieve structuren reeds abstracties zijn van de culturele en individuele (vitaal medebepaalde) structurering van de existentie. De perceptieve structuren zijn dan niet oorspronke-

lijk. Ze leveren ten hoogste een image appauvrie (zoals Merleau-Ponty over de fysica zegt) van de concrete, vitale, historische structuren. Het is niet duidelijk of Merleau-Ponty de gedachte konsekwent doortrekt. Als het geheel de delen bepaalt, dan is een historische structuur wel een perceptieve structuur, maar slechts zo dat de perceptieve structuur het substraat - de conditie - van de concrete, historische en individuele structuur levert. En is het duidelijk dat vanuit de perceptieve structuur geen weg naar het begrijpen van de historische structuur loopt. Als de wereld zulke totaliteit is, dan is zij historisch en de perceptieve (natuurlijke) wereld is slechts de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde. Voor zover de existentie met haar vitaliteit en haar subjectiviteit van meet af aan de werkelijkheid (mede)bepaalt, is de werkelijkheid oorspronkelijk subjectief, in de mens gecentreerd, het correlaat van menselijke interessen, en belangen en engagement, weliswaar in wisselende mate, en zelfs zo dat de mens de medebepaling vrij kan afbreken (of dit progressief kan pogen door te voeren). De medebepaling hoort tot de structuur of tot het statuut van de werkelijkheid zelf. Als dit zo is, brengt het mee dat men het probleem van de werkelijkheid en de waarheid niet op het niveau van de perceptie kan afhandelen (als zou de perceptie uitsluitel geven over de 'antropologische' of culturele werelden). De perceptie zou alleen betrekking hebben op haar eigen correlaten - de perceptieve structuren - en de vraag zou rijzen wat het belang of de wenselijkheid is van het teruggaan naar de perceptie en zelfs of en hoeverre dit mogelijk is. Misschien slaagt Merleau-Ponty er niet in het statuut van de natuurlijke wereld en van het ding vast te krijgen - omdat hij er teveel in zoekt. De klemtoon op de perceptieve structuren zou een isolering, een abstractie zijn, een analyse die van de aard is van de analytische houding waartegen Merleau-Ponty zich verzet (terecht voor zover hij inziet dat ze dialectisch is, ten onrechte voor zover het hier een zeer natuurlijk procécé van de perceptie zelf en van de menselijke geest betreft, die namelijk figuren 'isoleren' op een fond, vanuit praktische bedoelingen.

Bekijken we enkele passages die nog voorafgaan aan het tweede deel van de Phénoménologie. Merleau-Ponty schrijft (PP 24) dat de goede vorm niet gerealiseerd is omdat hij op zich goed is, in een metafysische hemel, maar dat hij goed is omdat hij in onze ervaring gerealiseerd is.⁽¹⁾ Dat is juist als de ervaring reeds van meet af aan de medebepaling insluit die cultureel, individueel, historisch (enz.) is - wat meebrengt dat 'de goede vorm' deze is die door de concrete exis-

(1) "La 'bonne forme' n'est pas réalisée parce qu'elle serait bonne en soi dans un ciel métaphysique, mais elle est bonne parce qu'elle est réalisée dans notre expérience (PP 24)."

tentie gerealiseerd wordt. Dat bedoelt Merleau-Ponty ook wel. Men moet het perceptieve verschijnsel beschouwen als de eerste openheid op het object, zegt Merleau-Ponty (PP 24). Dat drukt misschien uit dat de perceptie de conditie is van de historische en individuele structurering. De perceptie fun- deert en inaugureert de kennis, zo gaat Merleau-Ponty verder (PP 24) - wat hetzelfde zegt. De perceptie is dus het steunpunt van alle specifieke werel- den. Als dit Merleau-Ponty's idee is, heeft hij echter door op de perceptie te wijzen, niets gepresteerd dat boven de wetenschap uitgaat - die ook condi- ties aanwijst. De objectieve wetenschap proclameert de condities echter tot (objectieve) oorzaken - dialectisch. En Merleau-Ponty? Hij blijft zeer dubbel- zinnig, omdat hij onder 'de goede vorm' uitsluitend aan de perceptieve vorm lijkt te denken. Dat de goede vorm de geboorte is van een norm en zich niet volgens een vorm realiseert⁽¹⁾, is slechts juist als niet slechts de perceptieve structuren bedoeld zijn, want deze zijn slechts steunvlakken. De perceptie is een fundamentele laag (PP 29), een geheel déjà prégnant d'un sens irréduc- tible, een fysionomie waarin geen onderscheid kan gemaakt worden tussen exis- tentie en werkelijkheid (zo menen we te moeten toevoegen). We begrijpen Merleau- Ponty alleen als we - zoals we doorgaans doen - de perceptie met de existentie gelijkschakelen. De perceptie kan wel de eerste segregatie van het werkelijk- heidsveld zijn, maar hier alles van verwachten is een isolering, een abstrac- tie die het historische en het concrete over het hoofd ziet.

Het lichaam wordt door Merleau-Ponty bepaald als être-au-monde. Alles staat of valt hier met de definitie van monde. Is deze wereld uiteindelijk een subjectieve wereld, een bepaald instrument voor onze taken, een conditie voor het totstandbrengen van een menselijk leven, of is het omgekeerd zo dat de existentie zichzelf tot taak stelt de wereld uit te spreken? Ook hier bij Merleau-Ponty een zekere dubbelzinnigheid. Is de wereld de perceptieve, natuur- lijke wereld of de concrete, historische wereld (met mij en met de andere exis- tenties verbonden)? Soms is Merleau-Ponty ondubbelzinnig. De term wereld, zegt hij (PP 225), wil zeggen dat het 'mentale' leven of het culturele leven aan het natuurlijke leven zijn structuren ontleent en dat het denkend subject gefundeerd moet worden op het geïncarneerde subject.⁽²⁾ Hier is de (perceptieve,

(1)"elle est la naissance d'une norme et ne se réalise pas d'après une norme (PP 74)."

(2) "Le terme 'monde' ... : il veut dire que la vie 'mentale' ou culturelle emprunte à la vie naturelle ses structures et que le sujet pensant doit être fondé sur le sujet incarné (PP 225)."

natuurlijke) wereld de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde. Ze verklaart niets, ze is slechts basis, steunpunt, bakermat, wieg. Het geïncarneerde bestaan is het bestaan dat rechtstreeks met dit eerste steunpunt te maken heeft.

Merleau-Ponty verbindt de perceptie met de 'wereld'. Hij lijkt hier niet op de eerste plaats de inbreng van de mens te viseren. Het ernstig nemen van de medebepaling zou onmiddellijk uitsluiten de perceptie als een centrale aangelegenheid te beschouwen. Ze viseert namelijk de oorspronkelijke, dit is concrete, individuele en historische wereld, wat Merleau-Ponty niet zo duidelijk wil geweten hebben. Misschien is de subjectiviteit voor Merleau-Ponty veeleer het vermogen om de wereld zelf tot uitdrukking te brengen? Misschien beschouwt hij de mens als de unieke machine (zoals hij eens van de menselijke blik zegt)(PP 305), die de werkelijkheid een objectief statuut bezorgt. Misschien is Merleau-Ponty van mening dat de (objectieve) wereld zonder de mens niet zo objectief zou zijn, vermits de mens de wereld structureert, in het geheugen opbergt, tot een intentionele eenheid maakt. We moeten Merleau-Ponty's houding nauwkeuriger bepalen - vooreerst, in de volgende paragraaf, aangaande de zintuiglijkheid (le sentir).

§ 56. De zintuiglijke wereld.

Merleau-Ponty ontkent elke vorm van causaliteit tussen de wereld en het subject (PP 240). De houding van het subject is veeleer deze van een soort re-creatie, van een reconstitutie van de wereld op elk ogenblik.⁽¹⁾ Herhaaldelijk gebruikt Merleau-Ponty de termen om er het perceptieve proces - maar niet alleen dit - mee aan te duiden. Merleau-Ponty spreekt ook over reprendre en assumer die hij in dezelfde context gebruikt. Merleau-Ponty wijst er de opvatting van een zuiver subject mee van de hand dat de wereld tout fait (PP 241) zou aantreffen, dat niets aan de wereld doet, tenzij haar beschouwen. Maar misschien zijn de termen re-constitutie, re-creatie, assumeren en opnemen minder geschikt om de invloed van de mens, de medebepaling, de inwerking, de eigen inbreng te verwoorden, om erop te wijzen dat mens en wereld een eigen structuur vormen, een geheel dat boven de delen op zich uitstijgt en anders is, om aan te geven dat de mens de wereld vorm en zin geeft, ze organiseert vanuit zijn noden en belangen. De begrippen kunnen misbruikt worden in die zin dat ze de mens zien als

(1) ... "une re-création ou une re-constitution du monde   chaque moment (PP 240)."

die specifieke machine die nu eenmaal het vermogen bezit om de werkelijkheid te re-constitueren, te her-scheppen en wel zo dat de objectieve 'constitutie' of 'schepping' van de wereld (op zich) wordt over gedaan. Dan zou het veeleer zo zijn dat de wereld de menselijke vermogens gebruikt, dan dat de mens de wereld vorm geeft. De tegenstelling tot het intellectualisme zou Merleau-Ponty zo zien dat de toegangsweg tot de wereld de perceptie is - niet een zuivere geest. Het gevolg zou zijn dat we nooit de wereld bezitten, voor ons uitgestald hebben, dat een totale greep onmogelijk is - terwijl de bedoeling onder-tussen objectivistisch zou blijven.

"Het gehele weten installeert zich in de horizonten die de perceptie opent (PP 240)."⁽¹⁾ Hiermee wijst Merleau-Ponty correct op de perceptie als de conditie voor alle verdere kennis (en zo moeten we zeggen praxis). We zijn een lacune langs dewelke de wereld begint te bestaan, zo gaat Merleau-Ponty verder (PP 240).⁽²⁾ Hij voegt aan deze objectivistisch interpreteerbare uitspraak gelukkig toe : voor iemand - wat de deur openlaat voor medebepaling, die natuurlijk ook op de wereld aangewezen is. We zijn geen transcendentiaal Ego - buiten de wereld, zegt Merleau-Ponty. We zijn in de wereld geëngageerd. Van hieruit moeten we de gewaarwording (la sensation) begrijpen. De gewaarwording is geen toestand of kwaliteit, noch het bewustzijn van een toestand of een kwaliteit (PP 241). Rood, blauw, kleuren en klanken, zijn in een zekere gedragswijze ingeschakeld. De relatie tussen gewaarwording en beweging is niet extern, geen uiterlijke causaliteitsrelatie die de gewaarwording zelf intact zou laten. Blauw solliciteert een zekere manier van kijken, moeten we begrijpen als een bepaalde beweging van de blik (PP 243). De gewaarwordingen hebben een vitale betekenis. Ze eisen een zekere houding van het lichaam en het aannemen van zulke houding provoceert een quasi-tegenwoordigheid van de gewaarwording. Het subject co-naît à un certain milieu d'existence (PP 245), zegt Merleau-Ponty. Het is er gesynchroniseerd mee (PP 245). Ik lever me over aan een gewaarwording of ik verwacht ze, en zie, plots neemt het zintuiglijke mijn blik in beslag. Het zintuiglijke heeft niet alleen een motorische en vitale betekenis, maar het is niets anders dan een zekere manier om aan de wereld te zijn die aan ons wordt voorgesteld vanuit een punt van de ruimte, die ons lichaam herneemt en assumeert als het ertoe in staat is.⁽³⁾ De sensatie is een communion (PP 246) en

(1) "Tout le savoir s'installe dans les horizons ouverts par la perception (PP 240)."

(2) ... "cette lacune que nous sommes et par où il vient à exister pour quelqu'un ... (PP 240)."

(3) ... "le sensible a non seulement une signification motrice et vitale mais

een coëxistentie (PP 247). De sensation, zegt Merleau-Ponty (PP 247), is zeker intentioneel, wat betekent dat ze niet in zich rust als een ding, dat ze boven zichzelf uit viseert en betekent. Maar de term die ze viseert, wordt slechts blindelings gekend door middel van de familiariteit van mijn lichaam ermee. Hij wordt niet geconstitueerd in volle helderheid, hij wordt gereconstitueerd of hernomen door een weten dat latent blijft en dat hem zijn dichtheid en zijn daar-zijn laat⁽¹⁾. In het begrip van intentionaliteit dat Merleau-Ponty hier gebruikt, is slechts impliciet sprake van de bedoelingen, van de intenties van het subject, van zijn (inhoudelijke) wijze van benaderen die inderdaad minimaal van inbreng kan zijn waar het gewaarwordingen betreft, hoewel reeds hier de vitale benadering een onderdeel van een ruimere intentionaliteit is die het blauw viseert als het rustige van een slaapkamer, en die dus medebepaalt. Het re-constituëren of hernemen vermeldt de medebepaling al evenmin. De sensatie is intentioneel, zegt Merleau-Ponty (PP 247), omdat ze het voorstel is tot een zeker bestaansritme, en als ik hieraan gevolg geef, betrek ik me op een extern zijnde, ik sympathiseer ermee. Mijn blik onder-spant de kleur, de beweging van mijn hand onder-spant de vorm van het object, of liever, zegt Merleau-Ponty (PP 248), mijn blik s'accouple avec la couleur, en mijn hand met het zachte of het ruwe. Ik moet de gepaste houding vinden maar het is toch de kleur zelf die me solliciteert. Ik ben geen acosmisch subject. Ik geef me aan het blauw over, ik stort me in dit mysterie, de hemel 'se pense en moi' (PP 248). Ik ben de hemel zelf die zich verzamelt, se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est engorgée par ce bleu illimité (PP 248). Maar de hemel is geen geest, en bestaat niet voor zich - of toch, zo vraagt Merleau-Ponty? Van de waargenomen hemel die door mijn blik wordt onder-spannen, die hem doorloopt en bewoont, kan men zeggen dat hij voor zich bestaat, in die zin dat hij niet uit externe delen is gemaakt, dat elk deel 'gevoelig' is voor wat in de andere gebeurt en ze 'dynamisch kent', zegt Merleau-Ponty.⁽²⁾ Het is de vraag of Merleau-Ponty hier niet uit-

(1) "Elle est sans doute intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle vise et signifie au-delà d'elle-même. Mais le terme qu'elle vise n'est reconnu qu'aveuglément par la familiarité de mon corps avec lui, il est reconstitué ou repris par un savoir qui reste latent et qui lui laisse son opacité et son éccéité (PP 247)."

(2) "Mais du ciel perçu ou senti, sous-tendu par mon regard qui le parcourt et l'habite ... on peut dire qu'il existe pour soi en ce sens qu'il n'est pas fait de parties extérieures, que chaque partie de l'ensemble est 'sensible' à ce qui se passe dans toutes les autres parties et les 'connait dynamiquement' (PP 248)."

.../... n'est pas autre chose qu'une certaine manière d'être au monde qui se propose à nous d'un point de l'espace, que notre corps reprend et assume s'il en est capable, et la sensation est à la lettre une communion (PP 246)."

sluitend het subject aan bod laat komen als datgene wat onder-spant en wat niet medebepaalt (zoals nochtans de delen van de hemel elkaar medebepalen)? Het subject is geen zuiver niets zonder aards gewicht, zegt Merleau-Ponty (PP 248).⁽¹⁾ Het moet niet overal aanwezig zijn, met het zijn coëxtensief. Het waargenomen schouwspel is niet het zuivere (objectieve) zijn (PP 249). Zoals ik het zie, is het een moment van mijn individuele geschiedenis. Het slorpt me op en houdt me bezet. Daarom is het zien voerpersoonlijk, meent Merleau-Ponty (PP 251). Het gebeurt in een zekere zin buiten mij om, in het 'men', in het anonieme, en het is tegelijk steeds slechts een partieel contact met de werkelijkheid vermits diegene die ziet niet diegene is die hoort of tast. Dat betekent tegelijk, zo zegt Merleau-Ponty, dat het zien altijd beperkt is, dat er altijd rondom mijn zien een horizont van niet geziene dingen is. Het is een denken assujettie à un certain champ, et c'est cela qu'on appelle un sens (PP 251). De zintuiglijke ervaring herneemt een bestaansvorm, zegt Merleau-Ponty (PP 256), en deze reprise impliceert dat ik me op elk ogenblik bijna helemaal tasten of zien kan maken en dat ik nooit kan zien of tasten zonder dat mijn bewustzijn "s'engorge en quelque mesure et perde quelque chose de sa disponibilité"(PP 256). De gewaarwording is een van de contactoppervlakten met het zijn, en elke contactoppervlakte is een bijzondere manier om de werkelijkheid te vatten, een kleine wereld binnen de grote. De afzonderlijke werelden vormen een Gestalt, zo zouden we willen zeggen, die de concrete wereld zelf is. De zintuiglijke velden zijn concrete momenten van een globale configuratie die de enige ruimte is en het vermogen om naar deze ruimte te gaan kan niet worden gescheiden van dit om zich ervan los te snijden in de scheiding van een zintuig (PP 256)."⁽²⁾ De relatie tussen de zintuiglijke 'velden' en de globale ruimtelijkheid is een nieuwe funderingsbepaling. De beperking en de autonomie van een zintuig is tegelijk de mogelijksvoorwaarde van de globale ruimtelijkheid.

We moeten echter dieper ingaan op de relaties - en dit met het oog op een discussie die we met Merleau-Ponty moeten aangaan. "Zoals het perspectief van de andere op de wereld voor mij, is het ruimtelijk gebied van elk zintuig voor de andere absoluut onkenbaar en begrenst in gelijke mate hun ruimtelijkheid (PP 257)."⁽³⁾ De eenheid van de ruimte kan dus maar gevonden worden in de engre-

(1) "Et quant au sujet de la sensation, il n'a pas besoin d'être un pur néant sans aucun poids terrestre (PP 248)."

(2) "...les espaces sensoriels deviennent des moments concrets d'une configuration globale qui est l'espace unique, et le pouvoir d'aller à lui ne se sépare pas du pouvoir de s'en retrancher dans la séparation d'un sens (PP 256)."

(3) "Comme la perspective d'autrui sur le monde pour moi, le domaine spatial de chaque sens est pour les autres un inconnaissable absolu et limite d'autant leur spatialité (PP 257)."

nage van het ene zintuiglijk gebied op het andere⁽¹⁾. Zo moet een (volwassen) blindgeborene die wordt geopereerd toegeven hoe helemaal anders de zichtbare ruimte en de vormen zijn ten overstaan van wat hij had vermoed. Maar dat sluit niet in dat de tastzin geen ruimtelijkheid zou kennen - want waarom zou het subject naar een voorwerp grijpen dat men hem toont? Het tasten staat dus minstens op iets dat met het zichtbare analoog is open. "De feiten tonen vooral dat het zien niets is zonder een zeker gebruik van de blik (PP 258)."⁽²⁾ De mens moet met zijn blik leiden, en hem niet als een soort hand gebruiken. Elk zintuig heeft zo zijn eigen manier om een object te ondervragen. Het werkelijke zien wordt voorbereid door een soort tasten met de ogen. Er is echter een tastruimte met articulaties die nooit in een verhouding van synonimie met de kijkruimte zullen zijn. Voor het tasten bestaat geen echte gelijktijdigheid. De blinde en de normale kunnen zeker met elkaar praten, aan ieder woord van de normale kan de blinde een zin geven. Maar zijn begrippen blijven notioneel en problematisch (PP 259). Ze stellen een vraag waarop het zien alleen kan antwoorden (PP 259). De geopereerde blinde vindt daarom de wereld anders dan hij dacht, zoals we een persoon anders vinden dan zijn signalement. De wereld van de blinde en van de normale hebben een andere structuur, niet alleen een verschillende hoeveelheid informatie (PP 258)."⁽³⁾ "De totale betekenis van ons leven - waarvan de begrippelijke betekenis maar een uittreksel is - zou verschillend zijn als we van het zien beroofd zouden zijn (PP 260)."⁽⁴⁾ Er bestaat wel een algemene functie van substitutie en vervanging, maar deze zijn nooit het equivalent van de ontbrekende functie. "De zintuigen zijn onderscheiden van elkaar en onderscheiden van de intellectie voor zover elk van hen met zich een zijnsstructuur meebrengt die nooit exact overdraagbaar is (PP 260)."⁽⁵⁾

Uit het bovenstaande begrijpt men dat de sensatie een abstract moment is van een perceptie die oorspronkelijk is als ze een globale configuratie waarneemt, waarvan de delen abstracte momenten zijn - waarbij de abstracte

(1) ... "l'unité de l'espace ne peut être trouvée que dans l'engrenage l'un sur l'autre des domaines sensoriels (PP 257)."

(2) "Les faits montrent surtout que la vision n'est rien sans un certain usage du regard (PP 258)."

(3) "Le monde de l'aveugle et celui du normal diffèrent non seulement par la quantité de matériaux dont ils disposent, mais encore par la structure de l'semble (PP 259)."

(4) "La signification totale de notre vie - dont la signification notionnelle n'est jamais qu'un extrait - serait différente si nous étions privés de la vision (PP 260)."

(5) "Les sens sont distincts les uns des autres et distincts de l'intellection en tant que chacun d'eux apporte avec lui une structure d'être qui n'est jamais exactement transposable (PP 260)."

momenten niet als dusdanig (op zich) bestaan, maar hun zin van het geheel ontvangen. De condities beperken onze perceptie of onze existentie, die zonder deze condities niet kunnen bestaan. Dat begrijpt Merleau-Ponty uitstekend. Het onpersoonlijke, het anonieme, is het beperkende van condities, het zich aan een veld moeten onderwerpen. Ook de dingwaarneming of de waarneming en de beleving van een cultureel ding delen in deze conditioneringen. Ook het ik blijft de genoemde onpersoonlijkheid bezitten - een onophefbare conditie - als het tenminste een leven wil leiden dat meer is dan het louter in gedachten vertoeven (en ook dan nog). Het opgeslorpt worden door het zintuiglijke is absolute conditie voor het totstandkomen van de perceptie. De wereld, ook de historische en de individuele wereld, komt niet tot stand tegen de 'kleine werelden' in, maar door middel ervan, door ze 'samen te bundelen', door een Gestalt te scheppen die boven de zintuiglijke werelden uitgaat, hoewel deze laatste condities blijven. Ik kan de grootst mogelijke objectiviteit nastreven. Een der manieren bestaat erin mijn afstand tot de dingen op te zeggen, met de dingen samen te vallen, door bijvoorbeeld in één enkel zintuig op te gaan (of onder te gaan), door alle bedoelingen uit te schakelen, door een en al zien (enz.) te worden. Het is een impasse, want als ik à la limite een en al zien word (van het blauw van de hemel), verlies ik elk bewustzijn, hou ik op mede te bepalen, word ik een zuiver subject, zo moet men zeggen. Een andere manier om tot objectief weten te komen, bestaat erin, zo weten we ook, de perspectieven te wisselen, en ze als het ding zelf samen te bundelen. In beide gevallen moet ik isoleren, abstraheren van het subjectieve en van de onderlinge subjectieve verbanden. Als ik de objectivering progressief doorvoer, bekom ik een steeds onwerkelijker wordende wereld. Het is niet a priori verkeerd in een zekere zin een en al zien te worden (= het zien de voorrang te geven). Binnen praktische doelstellingen kan dit isoleren zich zelfs opdringen. De dialectiek echter die op deze wijze de dingen reconstrueert, ziet voorbij aan alle doelstellingen van natuurlijke aard. De eigenlijke of natuurlijke perceptie is wel die welke met het gehele lichaam gebeurt, niet echter omdat dit op zich belangrijk zou zijn, slechts omdat we meestal hier onze interessen bezitten. We leven het meest in de modus van het gehele lichaam, en we leven met ons gehele wezen.

De afzonderlijke velden en zintuiglijkheden verhinderen de eenheid van de zintuigen niet, zegt Merleau-Ponty. De zintuigen communiceren immers (PP 260). De muzikale ruimte en de zichtbare ruimte, zegt Merleau-Ponty (PP 260), onderscheiden zich slechts op de grond van een gemeenschappelijke wereld, en ze rivaliseren slechts omdat ze dezelfde pretentie tot het totale zijn bezitten.⁽¹⁾

(1) "Les deux espaces ne se distinguent que sur le fond d'un monde commun et ne peuvent entrer en rivalité que parce qu'ils ont tous deux la même prétention à l'être total. Ils s'unissent dans le moment même où ils s'opposent (PP 260)."

We moeten deze gemeenschappelijkheid leren begrijpen. Maar eerst laten we Merleau-Ponty verder aan het woord. De verschillende ruimten "verenigen zich op het moment zelf waarop ze tegenover elkaar staan. Als ik me wil opsluiten in een van mijn zintuigen, en ik me bijvoorbeeld helemaal in mijn ogen projecteer en me overgeef aan het blauw van de hemel, ben ik weldra niet meer bewust te kijken, en op het ogenblik dat ik me helemaal zien zou willen maken, houdt de hemel op een 'visuele perceptie' te zijn, om mijn wereld van het ogenblik te worden (PP 260)."⁽¹⁾ De zintuiglijke ervaring - de afzonderlijke - is onstabiel, zo gaat Merleau-Ponty verder (PP 260), en ze is vreemd aan de natuurlijke perceptie die met geheel ons lichaam gebeurt en openstaat op een intersensoriële wereld.

Vooraleer we verder ingaan op de eenheid van de zintuiglijkheid, moeten we ons bezinnen over wat bedoeld kan zijn met de gemeenschappelijke wereld. Wat is de gemeenschappelijkheid tussen de zichtbare en de tastbare wereld, of tussen de wereld van de blinde en van de ziende, of tussen mijn wereld en die van Jan, of tussen mijn wereld van gisteren en de wereld van vandaag (als ondertussen een structuurwijziging gebeurd is)?

Vertrekken we van het laatste geval. Er is eenheid tussen het schouwspel dat ik slechts vaag waarneem en ditzelfde schouwspel dat ik met aandacht bekijk, en waardoor een nieuwe figuur op de fond van het schouwspel ontspringt. "Aandacht schenken ... is een nieuwe articulatie [in de voorafgaande gegevens] realiseren door ze als figuren te nemen. Ze zijn slechts gepreformeerd als horizonten, ze constitueren waarlijk nieuwe streken in de totale wereld. Het is precies de originele structuur die ze meebrengen die de identiteit doet verschijnen tussen het object vóór en na de act van aandacht ... Het is juist door de gegevens ondersteboven te keren dat de act van aandacht zich verbindt met de vroegere acten en de eenheid van het bewustzijn van stap tot stap wordt opgebouwd door middel van een 'overgangssynthese'. Het wonder van het bewustzijn bestaat erin door middel van de aandacht verschijnselen te doen verschijnen die de eenheid van het object herstellen in een nieuwe dimensie op het ogenblik waarop ze ze [de eenheid] verbreken (PP 38-39)."⁽²⁾ De aandacht

(1) "Si je veux m'enfermer dans un de mes sens et que, par exemple, je me projette tout entier dans mes yeux et m'abandonne au bleu du ciel, je n'ai bientôt plus conscience de regarder et, au moment où je voulais me faire tout entier vision, le ciel cesse d'être une 'perception visuelle' pour devenir mon monde du moment. L'expérience sensorielle est instable et elle est étrangère à la perception naturelle qui se fait avec tout notre corps à la fois et s'ouvre sur un monde intersensoriel (PP 260-261)."

(2) "Faire attention ... c'est réaliser ... une articulation nouvelle en les

constitueert een nieuw object uit wat tot nu toe slechts als een onbepaalde horizon aangeboden was. Ze expliciteert en thematiseert het (PP 39). Er is een overgang van het ene schouwspel naar het andere - de continuïteit blijft behouden, hoewel het geëxpliciteerde schouwspel misschien gloednieuw is, zoals wanneer ik een nieuwe figuur ontdek, en dat meebrengt dat de oude nog nauwelijks herkenbaar is. Waarin bestaat de gemeenschappelijkheid zodat ik toch niet van twee totaal afzonderlijke 'dingen' spreek? Ik moet van het ene schouwspel naar het andere kunnen glijden, minstens in één enkele richting (terugkeer kan moeilijker zijn). Het niet-geëxpliciteerde schouwspel moet de steun, de conditie, zijn van het gethematiseerde, het moet het gethematiseerde schouwspel mogelijk maken (hoewel niet realiseren). De twee acten moeten zich op dezelfde manier tot elkaar verhouden. De eerste act moet de conditie zijn voor de tweede. De tweede act moet de eerste, impliciet, als fond bevatten. De eerste act moet mede 'actief' zijn, zoals het eerste schouwspel mede in het tweede 'vervat' moet liggen. Ik maak iets uit het eerste schouwspel tot figuur. Ik kan naar de eerste act terugkeren, of alleszins bezit ik het bewustzijn van de overgang. Een bepaalde act restructureert het schouwspel. Dat houdt in dat de act steunt op de act van waarneming die voorafging. Onder het schouwspel van het tableau steekt het schouwspel van de niet-artistieke, louter natuurlijk-perceptieve kleuren en vormen, weliswaar impliciet, als fond van de kunst-waarneming. Als ik me echter op de waarneming toespits (voor zover dit mogelijk is), verkrijg ik een ander - gereduceerd - schouwspel van slechts lijnen en kleuren, waarvan ik weet dat het 'hetzelfde' is als het tableau. Dat is de gemeenschappelijkheid. Ze is absoluut noodzakelijk als er een wereld moet bestaan waarop al onze acten betrekking nemen. Structureren en herstructureren volgen elkaar op. De gemeenschappelijkheid is de steun, de conditie, het voorafgaande schouwspel, zoals die blijkt uit het overgaan van het ene schouwspel naar het andere, en uit het steunen van het laatste schouwspel op het eerste. We kunnen in feite niet echt vragen naar het gemeenschappelijke tussen een zuivere waarneming en een artistieke waarneming. Het artistieke maakt gebruik van het natuurlijke - dat daarom geen zelfstandig bestaan leidt, maar slechts als fond, als 'diepte' aanwezig is, evenmin als de act van natuurlijk waarnemen als een afzonderlijk stuk in de artistieke waarneming steekt. Het artistieke waarnemen

prenant pour figures. Elles ne sont préfigurées que comme horizons, elles constituent vraiment de nouvelles régions dans le monde total. C'est précisément la structure originale qu'elles apportent qui fait apparaître l'identité de l'objet avant et après l'acte d'attention... C'est justement en bouleversant les données que l'acte d'attention se relie aux actes antérieurs et l'unité de la conscience se construit ainsi de proche en proche par une 'synthèse de transition'. Le miracle de la conscience est de faire apparaître par l'attention des phénomènes qui rétablissent l'unité de l'objet dans une dimension nouvelle au moment où ils la brisent (PP 38-39)."

neemt het geheel waar,- het tableau in zijn totale betekenis -,de figuur, waarbij de impliciete fond het linnen en de kleuren en lijnen is. We kunnen echter het natuurlijke schouwspel tot figuur maken, en nog slechts oog hebben voor de 'materie'. In een zekere zin betreft het hier twee werelden, waarbij de ene de steun voor de andere is (niet omgekeerd). We kunnen de steun, de conditie, expliciet maken, of tot stand brengen, door van het artistieke schouwspel het artistieke 'af te trekken'. De gemeenschappelijkheid betreft de conditioneringen. Het natuurlijke schouwspel is hier (als het tot figuur wordt gemaakt) zelf de conditie voor het artistieke schouwspel. Niet dat we twee lagen waarnemen - een artistieke laag en een louter perceptieve laag. We nemen een geheel waar met delen (en de delen zijn hier de perceptieve laag). De delen zijn anders in het geheel. We kunnen echter het geheel stukbreken, zodat het artistieke schouwspel verdwijnt, en slechts de condities ervan overblijven waarbij de identiteit of gemeenschappelijkheid slechts deze van condities blijkt te zijn. In die zin moeten we zeggen dat de natuurlijke perceptie de gemeenschappelijke basis of het steunpunt is voor alle andere acten, en dat de natuurlijke perceptie als een 'stuk' in de andere acten verblijft. De vorm van de appel is een 'stuk' van de me toelachende, smakelijke appel (die mijn vitale existentie viseert). De natuurlijke perceptie maakt de 'verstandhouding' mogelijk tussen de acten en hun correlaten - ze is hun gemeenschappelijkheid. Het opsporen van de gemeenschappelijkheid is echter een isoleringsproces, een opzoeken van condities. Dergelijke gemeenschappelijke wereld zou de laatste conditie zijn die aan alle percepties en acten te grondslag ligt. Het lijkt dat Merleau-Ponty zo over de gemeenschappelijke wereld spreekt als hij ze de fond van de muzikale en de zichtbare ruimte noemt (PP 260). Vanuit deze gemeenschappelijke wereld loopt geen weg naar de concrete schouwspelen, vanuit de condities of steunvlakken of geïsoleerde delen kan men het geheel niet begrijpen. Het geheel is meer dan de delen (en de gemeenschappelijke wereld is hier slechts een deel), hoewel de delen als figuren naar voren getrokken kunnen worden, die voordien slechts als fond werkzaam waren. De wereld is de wieg van alle betekenissen, als ze de perceptieve wereld is, en dus niet het kind zelf. Alle projecties, alle 'transferts', zegt Merleau-Ponty (PP 32),⁽¹⁾ zijn gefundeerd in een of ander intrinsiek kenmerk van het object. Inderdaad in de letterlijke betekenis van fundering : steunpunt, conditie, waaruit niets

(1) "Si au contraire nous admettons que toutes ces 'projections', toutes ces 'associations', tous ces 'transferts' sont fondés sur quelque caractère intrinsèque de l'objet, le 'monde humain' cesse d'être une métaphore pour redevenir ce qu'il est en effet, le milieu et comme la patrie de nos pensées ...et l'action, le sentiment, la volonté restent à explorer comme des manières originales de poser un objet ... (PP 32)."

te verklaren valt, en dus in de exacte zin waarin de vormen en de lijnen en kleuren de wieg zijn van het schilderij, dat in de perceptie gefundeerd is. De menselijke wereld, zo gaat Merleau-Ponty verder, is het milieu of het vaderland van onze gedachten. Hij bedoelt ermee dat de mens geen acosmische geest is - inderdaad als hij steunpunten nodig heeft. Alleen, de menselijke wereld die Merleau-Ponty bedoelt, is slechts een steunpunt - waaruit datgene wat de gedachten aan de werkelijkheid doen, hun medebepaling, niet valt af te leiden, of zelfs valt te voorspellen. De gemeenschappelijkheid van de dingen is slechts de springplank van waaruit alle acten aanvangen. De actie, het gevoel, de wil (PP 32), zijn oorspronkelijke manieren om een object te poneren. Elk cultureel object verschijnt op de fond van een natuur, de gepercipieerde natuur wel te verstaan (PP 32). "Onze perceptie vermoedt onder het tableau de toekomstige presentie van het linnen, onder het monument deze van het cement dat afbrokkelt, onder het personnage deze van de acteur die vermoeid ⁽¹⁾is (PP 33)." Maar Merleau-Ponty verduistert zijn gedachte dat de gemeenschappelijke wereld de fond is, door de zin die hij op het citaat over de muzikale en de zichtbare ruimte (PP 260) laat volgen. Ze bezitten dezelfde pretentie om het totale zijn te vatten, zegt Merleau-Ponty. Dat is juist voor zover ze elk met de gehele werkelijkheid - in abstracto - te maken hebben, en ze de zijnde werkelijkheid viseren. Ze bereiken de werkelijkheid echter in een isolering, en in die zin bereiken ze ze als iets algemeen, iets wat steunpunt voor andere gehelen kan zijn, maar zo dat het geheel er bovenuit stijgt. Het zien kan mijn enige act worden, zegt Merleau-Ponty, en de zichtbare werkelijkheid de totale werkelijkheid. Maar dat is juist de reductie tot, de isolering van, een enkel gebied, dat wel reëel is maar in een bestaanswijze die ongedifferentieerder, armer, anders is dan wanneer we vanuit de gehele mens viseren. We vorderen niet in de richting van het begrijpelijk maken van de door de gehele mens geviseerde werkelijkheid, door naar het totalitaire van één zintuig te verwijzen. We stoten slechts nog eens op wat ten hoogste een fundament is, geïsoleerd moment, deel van het geheel. Het is de vraag of Merleau-Ponty niet bedoelt uit de gerichtheid op een fundament toch weer de werkelijkheid - de concrete wereld - te begrijpen.

Zoeken we naar de gemeenschappelijkheid tussen de wereld van Paul en die van Jan. Ze bekijken hetzelfde landschap. Wat is er gemeenschappelijk aan wat ze zien? Ze hebben een andere individuele en culturele achtergrond, die het zien indringend medebepaalt, ze hebben een eigen inbreng die tot het schouw-

(1) "Notre perception pressent sous le tableau la présence prochaine de la toile, sous le monument celle du ciment qui s'effrite, sous le personnage celle de l'acteur qui se fatigue (PP 33)."

spel hoort, zoals de vitale inbreng de appel zelf smakelijk maakt. Zien ze dus 'hetzelfde' als het zo is dat de medebepaling van het geheel iets anders maakt? Als we een tableau bekijken, is de zaak duidelijk. Paul die niet van kunst houdt, ziet slechts een afbeelding. Jan ziet een kunstwerk. Maar reeds de natuurlijke perceptie zelf is niet a priori gemeenschappelijk. Paul wijst Jan een figuur aan die de laatste eerst niet opmerkte. Waar zit de gemeenschappelijkheid? Ze is - opnieuw - ten hoogste een fundament voor de verschillende visies. Althans als uitgangspunt (waarzonder zelfs geen mogelijkheid tot communicatie zou bestaan), want Paul kan Jan progressief of relatief tot hetzelfde zien als hijzelf brengen, zodat ze elkaar begrijpen. Voor zover Paul en Jan dezelfde of ongeveer dezelfde perceptieve uitrusting en mogelijkheden bezitten, bestaat het gemeenschappelijke uitgangspunt. Dat dit bestaat, ervaren ze, doordat ze op dezelfde manier op de dingen reageren. Hier bovendien brengen ze misschien een grotere gemeenschappelijkheid tot stand, en doen ze een historische, culturele, menselijke wereld ontspringen. Ze staan elkaar bij, wijzen elkaar figuren en achtergronden aan, en brengen elkaar tot identieke acten. We bewonen dus reeds altijd een perceptieve en historische gemeenschappelijke wereld, hoewel we elk vanuit onze eigenheid de wereld medebepalen, en ze anders bekijken dan onze buur. Er bestaat een spanning die deze is van de relatie tussen de mensen, omdat ieder mens de werkelijkheid - op zijn manier - medebepaalt. De spanning is niet negatief. We zijn zeer geïnteresseerd in de medebepaling van de andere (die niettemin zijn kijk op de wereld voor ons enigszins vreemd maakt). De gemeenschappelijkheid - voor zover we die gunstig achten - moeten we maken, tot stand brengen, in onderlinge afspraak en beïnvloeding.⁽¹⁾

Het derde geval : de gemeenschappelijkheid tussen de wereld van de blinde en die van de ziende, verduidelijkt de zaak definitief. Hiervoor keren we naar het hoofdstuk Le sentir terug. De zintuiglijkheid van de mens is één, zegt Merleau-Ponty terecht. Hij zoekt daarom naar de eenheid van het sentir die aan de verdeling in zintuigen voorafgaat. Hij wijst erop dat de synestetische perceptie regel is (PP 265). We zien het tastbare en tasten het zichtbare. "De zintuigen communiceren onder elkaar door zich open te stellen op de structuur van het ding (PP 265)."⁽²⁾ De kwaliteiten van de verschillende zintuigen communiceren door middel van hun noyau significatif (PP 266). Wat is bedoeld? Merleau-Ponty verklaart : als onvergelykbare kwaliteiten zijn de gegevens van de

(1) In het hoofdstuk Le cogito in PP spreekt Merleau-Ponty opnieuw over de gemeenschappelijke wereld. De passage bevat me dunkt niets nieuws (PP 464).

(2) "Les sens communiquent entre eux en s'ouvrant à la structure de la chose (PP 265)."

verschillende zintuigen gescheiden werelden, ieder is een manier om het ding te moduleren. Het is dezelfde tafel die ik aanraak en die ik zie, zegt Merleau-Ponty. Moet ik zeggen dat het dezelfde sonate is die Helen Keller betast en die ik hoor? Zeker niet (PP 266). Het unieke verschijnsel is niet het gemeenschappelijke in de zin van een substraat, of als een intellectuele reden. De perceptie verenigt onze zintuiglijke ervaringen in een unieke wereld zoals het binoculaire zien een enkel object verenigt (PP 266). De eenheid is dus het oorspronkelijke waarbinnen de delen ophouden hun zelfstandig bestaan te leiden. Ook Helen Keller heeft haar eigen en samenhangende tastwereld, waarin zelfs plaats is voor een zeker begrip van het zien. Maar de wereld van de ziende en horende en tastende, tegelijk de wereld van de mens met zijn vitale, historische en individuele bedoelingen is een andere, nieuwe eenheid en de delen zijn de delen van het geheel, en ze beginnen slechts een afzonderlijk bestaan te leiden als men de eenheid stukbreekt, door isolatie of abstractie. De noyau significatif is dus niet het substraat maar het geheel zelf - de eenheid van de delen en hun onophoudelijke verwijzing naar elkaar. De concrete wereld is het correlaat van de gehele existentie met al haar sedimenten en haar taken. De wereld is een geheel van delen, een fond met een figuur, niet steeds dezelfde figuur, want niet steeds dezelfde acten of bedoelingen viseren de werkelijkheid. Zien is zien, tasten is tasten, taal is taal, en denken is denken, en hun correlaten onderscheiden zich even oorspronkelijk. Wanneer ze plaatsgrijpen, constitueren ze hun object - een figuur op de fond van én de wereld én de andere mogelijkheden van het subject. Het centrum en de medebepaling zijn niet steeds gelijk. Vanuit het centrum is de fond een andere. We kunnen bepaalde vermogens en acten isoleren en zo ook bepaalde werkelijkheidsgebieden. We kunnen pogen te bepalen wat zuiver zien of wat zuivere materialiteit is. Hiermee winnen we misschien aan helderheid, maar we verliezen aan omvangrijkheid en aan belang. De funderingsrelaties zijn deze van een geheel ten overstaan van zijn delen. De verhoudingen liggen niet vast, en ze slaan om. Dat is de ware zin van wat Merleau-Ponty in zijn later werk reversibiliteit of chiasma noemt. Het geheel is echter het menselijke leven of de menselijke wereld zelf. De medebepaling maakt de werkelijkheid in principe subjectief (zodat de afbraak ervan een werk is, en de objectivering dus nog maar eens een subjectieve onderneming).

§ 57. De medebepalende greep van de mens op de wereld.

In het hoofdstuk over de ruimte beklemt Merleau-Ponty het belang van de taak in de situatie. Hier is duidelijk dat het lichaam de gehele existentie is, individueel en cultureel, met haar taken bezig. De existentie is vanuit allerlei bedoelingen in en met de situatie verstrengeld en geeft ze vorm.

"Mijn lichaam is daar waar het iets te doen heeft (PP 289)."⁽¹⁾ Een schuine wereld (in de spiegel) trekt zich na enige tijd recht. Dit gebeurt omdat de existentie de wereld wil bezitten (PP 289). Mijn lichaam heeft of is een zekere prise sur le monde (PP 289). Wanneer heeft mijn lichaam vat op de wereld? Wanneer mijn perceptie "mij een zo gevarieerd en duidelijk gearticuleerd mogelijk schouwspel geeft (PP 289),⁽²⁾ wanneer mijn motorische intenties van de wereld antwoorden ontvangen die ze verwachten (PP 290). "Dit maximum van netheid in de perceptie en in de actie definieert een perceptieve bodem, een fond van mijn leven, een algemeen milieu voor de coëxistentie van mijn lichaam en van de wereld (PP 290)."⁽³⁾ Zou Merleau-Ponty deze bodem van afgetekendheid en gevarieerdheid als eens en voor altijd gegeven, en als een perceptieve eigenaardigheid beschouwen? Als hij de verstrengeling van de menselijke taak en de wereld ernstig neemt, gaat het hier niet om iets louter perceptiefs, maar hangt de prise sur le monde af van het soort taak, van de bedoelingen van de kennis en de actie. Wat 'net' en 'gevarieerd' is, hangt vast aan de bedoeling. Mijn waarneming van het huis mag nog zo confuus zijn als het maar enigszins mogelijk is als het de bedoeling is om te weten te komen of er een schoorsteen op staat of niet. Wel moet ik duidelijk kunnen uitmaken of de schoorsteen wel degelijk een schoorsteen is. Het criterium van de prise in de zin van netheid en verscheidenheid speelt misschien slechts een secondaire rol. Misschien zijn het de bedoelingen, de taken, die bepalen wat 'net' en 'gevarieerd' is. Er zijn blijkbaar talrijke prises op de wereld. De greep op zich zou zinloos kunnen zijn, zoals al evenzeer de perceptie op zich, of de perceptie als een natuurlijk gebeuren, of het pogen uit te maken wat nu natuurlijker is : een globale kijk op een figuur of de toegespitste isolering. Misschien overschat Merleau-Ponty (het belang van) de perceptieve bodem, de fond van mijn leven, het algemene milieu? Misschien verbijzondert het algemene zich telkens, vermits het zich naar inhoudelijke bedoelingen richt? Misschien gaat het hier - zoals met het perspectivisch zijn van het ding - om een algemeen kenmerk. In ieder geval valt op dat Merleau-Ponty nauwelijks de vitale geïnteresseerdheid - die vanaf de geboorte reeds meegegeven is - opmerkt. De oriëntatie van een object - een foto op zijn kop of recht - is essentieel voor een wezen dat met bedoelingen op de dingen afgaat. Een gelaat zien, zegt Merleau-Ponty (PP 292), is er een zekere greep op

(1) "Mon corps est là où il a quelque chose à faire (PP 289)."

(2) "...mon corps est en prise sur le monde quand ma perception m'offre un spectacle aussi varié et aussi clairement articulé que possible et quans mes intentions motrices ... reçoivent du monde les réponses qu'elles attendent (PP 289)."

(3) "Ce maximum de netteté dans la perception et dans l'action définit un sol perceptif, un fond de ma vie, un milieu général pour la coexistence de mon corps et du monde (PP 290)."

hebben, een zekere perceptieve structuur kunnen volgen. We hebben op de dingen slechts vat vanuit een zekere oriëntering. Het zijn is het georiënteerd zijn (PP 293). Duidelijker kan men niet zeggen dat we de wereld bekijken en 'constitueren' vanuit allerlei bedoelingen, en dat deze wereld de werkelijke wereld is en dat er geen zuivere perceptie bestaat. Natuurlijk kunnen we pogingen abstractie te maken van allerlei bedoelingen, en een gezicht ondersteboven bekijken - als een willekeurige perceptieve vorm. Maar deze isolering is een reductie die nauwelijks toelaat iets van de werkelijkheid te begrijpen, en die ze onrecht doet.

Merleau-Ponty spreekt van een oorspronkelijke verankering en van een oorspronkelijk niveau waarnaar alle niveaus en verankeringen verwijzen. Er is geen oriëntatie op zich. Daarom "is het noodzakelijk dat mijn eerste perceptie en mijn eerste greep op de wereld verschijnt als de uitvoering van een ouder pact gesloten tussen X en de wereld in het algemeen, dat mijn geschiedenis het vervolg is van een voorgeschiedenis waarvan ze de verworven resultaten gebruikt, mijn persoonlijke existentie de herneming van een voorpersoonlijke traditie. Er is dus een ander subject onder mij, voor wie een wereld bestaat vooraleer ik daar was en die er mijn plaats aanduidde. Deze esprit captif ou naturel is mijn lichaam ... (PP 294)."⁽¹⁾ Dat is juist voor zover inderdaad met mijn lichaam een eerste taak gegeven is, een vitale taak, een richting, en voor zover hiermee een eerste steunpunt (dat ik echter nooit meer verlaat) gegeven is. Dat lijkt Merleau-Ponty te bedoelen. Het gaat om anonieme functies "die elke particuliere fixatie omvatten in een algemeen project (PP 294)."⁽²⁾ Merleau-Ponty spreekt van een blinde adhesie aan de wereld (PP 294). Hij eist dezelfde adhesie op voor de natuurlijke globale blik. Maar hij beklemtoont al te zeer dit eerste begin, precies alsof het voor de verklaring van het concrete leven kan helpen. Merleau-Ponty spreekt van een vooroordeel ten gunste van het zijn (PP 294). Welk zijn? Het perceptieve zijn - dat toch slechts fond is? Het is het zijn dat we beleven, maar het beleven is hier slechts blinde adhesie aan de wereld. Hoe belangrijk en blijvend ook, de perceptieve wereld is slechts conditie. Het onwerkelijke is datgene wat we niet beleven, zegt Merleau-Ponty (PP 291). Dat is juist, maar in die zin is het zuiver perceptieve of het louter vitale onwerkelijk als het erop aankomt het historische en cul-

(1) "...il faut que ma première perception et ma première prise sur le monde m'apparaisse comme l'exécution d'un pacte plus ancien conclu entre X et le monde en général, que mon histoire soit la suite d'une préhistoire dont elle utilise les résultats acquis, mon existence personnelle la reprise d'une tradition prépersonnelle. Il y a donc un autre sujet au-dessous de moi, pour qui un monde existe avant que je sois là et qui y marquait ma place. Cet esprit captif ou naturel, c'est mon corps ... (PP 293-294)."

(2) "...qui enveloppent toute fixation particulière dans un projet général (PP 294)."

turele dat we beleven, te begrijpen. We kunnen het primordiale niveau nooit thematiseren, voegt Merleau-Ponty toe (PP 293). Thematiseren is objectiveren. Maar het is nog de vraag of we het oorspronkelijke niveau niet tot objectieve kennis kunnen reduceren (ook al verdwijnt het dan). Het primordiale niveau is zeker de fond van alle thematisaties. We hebben het in de rug. Dat bedoelt Merleau-Ponty. We kunnen ons (subjectief) uitgangspunt niet straffeloos (objectief) in vraag stellen, want we schaffen het daarmee af. Alleen insinueert Merleau-Ponty dat de thematisatie aan de werkelijkheid voorbijschiet - wat ze slechts als dialectiek doet die de funderende realiteit in de plaats van de concrete schuift. Merleau-Ponty begrijpt dat thematiseren poneren is (PP 298, PP 302, PP 306, PP 327, PP 349 enz.), maar het poneren is dialectisch poneren. Het is voorbijzien aan het feit dat alle figuren een fond hebben, als noodzakelijke conditie van hun zijn. Het is de reductie tot het zuiver 'geestelijke' objectieve bestaan. Merleau-Ponty spreekt vaak alsof de thematisering en het poneren uitsluitend deze objectivistische of theoretische betekenis bezitten, en dus alsof de echte werkelijkheid die van het onbereflecteerde, ongeponeerde, ongethematiseerde is, die van de globale adhesie aan een wereld, de natuurlijke kijk op het gehele schouwspel. Conditie die als achtergrond motiveren - de schijnbare grootte van de dingen bijvoorbeeld - worden niet geponeerd, zijn niet uitdrukkelijk aanwezig (PP 299), zegt Merleau-Ponty. Ze zijn mede aanwezig, zoals het primordiale niveau mede aanwezig is in alle waarnemingen. De beleefde werkelijkheid is dit samen bezitten van een figuur en een fond, dit samenzijn van een geheel en zijn delen. We moeten hiervoor de dingen 'hernemen', assumeren en er de immanente zin van vinden, zegt Merleau-Ponty (PP 299). Het ongethematiseerde is het niet gearticuleerde dat steeds mede als fond de figuur beheerst (PP 299). Een niet-geponeerde werkelijkheid betreft in feite de perceptie van een geheel, waarbij de delen niet geïsoleerd worden waargenomen (PP 302). De isolering vernietigt inderdaad het geheel en is een andere perceptie (namelijk deze van het verzelfstandigde deel).

Keren we terug naar Merleau-Ponty's opvatting over de prise sur le monde. De man in de verte is dezelfde als die van nabij. Maar zijn figuur is minder gearticuleerd, en biedt voor mijn blik des prises moins nombreuses et moins précises (PP 302). Hij is minder strikt engrené sur mon pouvoir explorateur (PP 302). Dat is juist, en het kenmerkt de perceptie, voor zover inderdaad de menselijke bedoelingen geïnteresseerd zijn in nabijheid en dus in duidelijkheid en exploratiemogelijkheden. In die zin vindt men overal daar de mogelijkheid tot een goede waarneming waar er nabijheid is. Het engagement van de mens is vermoedelijk op een zekere nabijheid afgestemd. Het engagement is een greep op nabije dingen. Maar we zijn tenslotte daar waar onze taak is. Onze taak is

het vaste punt. Als we de wolken fixeren, beweegt de toren, en omgekeerd. "Ik zeg dat ik correct waarneem als mijn lichaam op het schouwspel een preciese greep heeft, maar dat betekent niet dat mijn greep ooit totaal zou zijn : ze zou het slechts zijn als ik al de inwendige en uitwendige horizonten van het ding tot de toestand van gearticuleerde perceptie zou kunnen herleiden, wat in principe onmogelijk is (PP 343)."⁽¹⁾ In het licht van het bovenstaande valt de ontoereikendheid van de uitspraak op. Ik mag nog zo'n preciese greep op het schouwspel bezitten, een goede waarneming laat zich niet loskoppelen van bedoelingen, interessen, die bepalen wat hier gearticuleerd moet worden genoemd. Merleau-Ponty vermeldt spijtig genoeg dit essentiële moment niet. Vervolgens wijst hij hoofdzakelijk op het perspectivisme van de perceptie (dat we niet betwisten) - alsof het ding à la limite werkelijk aanwezig zou zijn als we alle articulaties zouden kunnen bezitten, maar zonder bedoelingen, intenties die de perceptie reguleren. Merleau-Ponty spreekt over de greep op het schouwspel los van de geëngageerde existentie, en a fortiori van de historische en individuele medebepaling. Hij schreeft een algemeen kenmerk op en zoekt er de toegang tot het perceptief-objectieve ding in.⁽²⁾

Als ik een landschap waarneem, zegt Merleau-Ponty (PP 305), dan bevelen de dingen me hun perceptie. Dat gebeurt wel niet volstrekt gebiedend, wanneer het een ambigue perceptieve structuur betreft. Maar in een normaal visueel veld is de segregatie van de plans en de contouren onweerstaanbaar, en bijvoorbeeld, kom ik er niet toe, als ik in een laan wandel, de tussenruimten als dingen te zien en de bomen als de fond (PP 305). Dat valt echter te betwijfelen, zo menen we, tenzij bedoeld is dat mijn vitale instelling van die aard is dat ik op de eerste plaats, spontaan, geïnteresseerd, en in die zin onweerstaanbaar, de bomen als dingen zie en niet de tussenruimten. Dat Merleau-Ponty de opwerping kan maken, wijst reeds op de andere mogelijkheid. Ook hier heersen existentiële bedoelingen. Het voorbeeld is analoog aan dit van het voetbalveld in La Structure du Comportement waar Merleau-Ponty duidelijk op de bedoelingen wijst die de perceptie medebepalen. De voetballer viseert wel de tussenruimten, de toeschouwers viseren eerder de spelers en de bal. Hier althans is duidelijk dat de bedoeling het schouwspel bepaalt en structureert en dat de realiteit

(1) "Je dis que je perçois correctement quand mon corps a sur le spectacle une prise précise, mais cela ne veut pas dire que ma prise soit jamais totale : elle ne le serait que si j'avais pu réduire à l'état de perception articulée tous les horizons intérieurs et extérieurs de l'objet, ce qui est par principe impossible (PP 343)."

(2) In § 59 komen we terug op de tekst die onmiddellijk op het laatste citaat volgt.

niet onafhankelijk van de existentie bestaat, en in de verstrengeling ermee een andere is. Zou Merleau-Ponty dit alles bedoelen? Laat het schouwspel dan nog vaste contouren bezitten, laat het objectieve trekken, vormen, structuren vertonen - de vraag is in hoever hiermee de werkelijkheid als werkelijkheid bepaald kan worden. De vraag is of de werkelijkheid werkelijk is alleen en alleen dan als ze van ons, mensen en dieren, of zelfs van de inwerking van de andere dingen, geïsoleerd wordt, met de eigenschappen die ze in deze isolering vertoont. Zou de werkelijkheid niet veeleer 'zichzelf' zijn in de verstrengeling - op de eerste plaats met mezelf? "Ik ben het wel die de ervaring van het landschap heb, maar ik heb in deze ervaring het bewustzijn een feitelijke situatie te assumeren, een sens épars dans les phénomènes te verzamelen en te zeggen wat zij zelf willen zeggen (PP 305)."⁽¹⁾ Zijn de dingen zelf zonder verwijzing naar mijn medebepaling? Natuurlijk is er de feitelijke situatie die ik assumeer. Maar dit assumeren bestaat toch als totaliteit, als structuur die met mij tot stand komt. Met andere woorden ik assumeer met bedoelingen. De werkelijkheid is dit geheel van feitelijke en bedoelingen, waarbij ik niet eens over lagen kan spreken. Ik verzamel de verspreide zin van de dingen - maar niet om te zeggen wat de dingen zelf willen zeggen, want dan zou ik een apparaat zonder inbreng, zonder bedoelingen, moeten zijn. Ik verzamel de dingen vanuit mijn taak, vanuit mijn subjectiviteit. De zin voor de voetballer is een andere dan de zin voor de toeschouwer, en nogmaals een andere voor de vogel die boven het veld vliegt. De dingen zelf - de uitdrukking heeft slechts zin als er het geheel, de structuur van de verstrengeling, mee bedoeld is, mezelf, de anderen, de dingen inbegrepen; als het ding een figuur op een (subjectieve) fond is. Maakt Merleau-Ponty niet toch abstractie van allerlei menselijke bedoelingen? Het is zeker dat onze mogelijkheden tot interpretatie beperkt zijn en dat zelfs een ambigue figuur niet een onbeperkt aantal visies toelaat. In die zin is de natuurlijke perceptie - de segregatie van het perceptieve veld - de bodem waarop de intenties staan. De zin wordt niet geconstitueerd maar geïnstitueerd, zegt Merleau-Ponty (PP 305), waarmee hij tot uitdrukking brengt dat alle zin geconditioneerd is, een fond of bodem heeft waarop hij rust. De blik verschijnt "als een soort machine om te kennen, die de dingen neemt langs de kant waarlangs ze moeten worden gevat om schouwspel te worden of die ze uitsnijdt volgens hun natuurlijke articulaties (PP 305)."⁽²⁾ Is de percipiërende blik een soort objectivistische perceptiemachine? Het citaat zegt slechts iets waars als ermee naar

(1) "C'est bien moi qui ai l'expérience du paysage, mais j'ai conscience dans cette expérience d'assumer une situation de fait, de rassembler un sens épars dans les phénomènes et de dire ce qu'ils veulent dire d'eux-mêmes (PP 305)."

(2) "... et le regard comme une sorte de machine à connaître, qui prend les choses par où elles doivent être prises pour devenir spectacle, ou qui les découpe selon leurs articulations naturelles (PP 305)."

condities verwezen wordt of als onderverstaan is dat de medebepaling het geheel vorm geeft. Natuurlijk verzet Merleau-Ponty zich tegen het intellectualisme dat de conditioneringen wil elimineren. Het is niet de geest die inspecteert maar de blik, zegt hij, en deze constitueert niet maar wordt gesolliciteerd of gemotiveerd. Het is juist, maar geen reden om intenties, interpretaties, enz. weg te moffelen. Is de mens een machine om de dingen tot objectiviteit te brengen? Misschien is de expressie volgens Merleau-Ponty niets anders dan dit uitdrukken van de dingen zelf? Als dit zo is, zou Merleau-Ponty terugvallen op het zuiver theoretisch weten. Hij zou opnieuw de ambivalentie, de ambiguïteit, de conflictualiteit van de gronden wegwerken. Hij zou de medebepaling niet tot haar recht kunnen laten komen, tenzij dan als het middel waarover in een zekere zin de werkelijkheid beschikt om objectief te bestaan. Maar reeds de vitale sfeer gaat boven het objectieve zijn uit. A fortiori de culturele en persoonlijke dimensie verzet er zich tegen slechts middel te zijn om een zuiver natuurlijke werkelijkheid tot uitdrukking te brengen. Voor Merleau-Ponty zou de mens wel niet buiten de realiteit staan als een zuivere geest, Merleau-Ponty zou wel inzien dat een vereiste tot kennis is dat de mens 'erbijhoort', 'ertussen hoort', maar het middel zou toch zeer onvolmaakt zijn, en veeleer verhinderen om tot de dingen zelf door te stoten. Vandaar het belang van het perspectivisme dat onze mogelijkheid vergroot om de dingen zelf te bezitten, doordat we de perspectieven wisselen en verzamelen, wat echter een manier is om van onze subjectieve medebepaling abstractie te maken. Merleau-Ponty beklemtoont de onuitputtelijkheid en ondoorgrondelijkheid die een domper zetten op het streven naar objectiviteit, maar tegelijk zo dat we 'de dingen zelf' als ideaal kunnen blijven affirmeren. De terugval in het hegeliaanse dialectische denken wordt bijna noodzakelijk. Als men zoals Merleau-Ponty het doet, over het subjectieve, over de expressie, over de intenties, enz. blijft spreken, dan rijst vroeg of laat de bekoring om ze als zelf objectieve gegevens in de totale objectieve realiteit op te vatten, ze als uitingen van het objectieve universum te beschouwen. Dan moet alles met alles worden geïdentificeerd, en dit alles niet met het subjectieve, maar met een zuivere, natuurlijke, onmenselijke realiteit.

§ 58. Medebepaling en kennis.

Onbevredigend blijft Merleau-Ponty's reflectie op het verschijnsel beweging. Merleau-Ponty wijst terecht de logicistische, objectivistische beschouwing af. Deze aanvaardt slechts het zuivere zijn - het objectieve zijn - en het thetische bewustzijn dat het zuiver bepaalde zijn postuleert. De objectivistische opvat-

ting isoleert de ogenblikken en de punten, en denkt vanuit deze discrete perspectieven het geheel - de beweging (PP 316). Dat is slechts dialectisch mogelijk. Of anders gezegd, zo kan men de beweging niet begrijpelijk maken. Merleau-Ponty zal zeggen dat ons beeld van de wereld maar deels uit zijn (= objectief zijn) is samengesteld, en dat men het fenomeen moet aanvaarden dat langs alle kanten het zijn omringt (PP 318). Wat kan dat betekenen voor de beweging en voor het voorbeeld van de cirkel dat Merleau-Ponty hierbij aansluit? We kunnen de beweging slechts begrijpen, zegt Merleau-Ponty (PP 318), als we zuivere overgangen en niet slechts geïsoleerde momenten aanvaarden. Het geïsoleerde moment is de gethematiseerde zin, een smalle zone, zegt Merleau-Ponty (PP 318), binnen de zone van de niet-gethematiseerde zin. "De thematisatie van de beweging loopt uit op het identieke bewegend lichaam en op de relativiteit van de beweging, dit is, ze vernietigt ze (PP 318)."⁽¹⁾ Het preobjectieve zijn - de beweging, de ruimte, de tijd - bestaat niet uit naast elkaar geplaatste delen maar de delen coëxisteren omdat ze alle gevat zijn in de unieke prise van ons lichaam op de wereld ; ze zijn gevat in een zelfde temporele golf. Slechts de objectieve tijd bestaat uit opeenvolgende momenten. Bij de beweging is er geen bewustzijn van de objectieve posities (PP 319). Het objectivisme wil de beweging denken als ware ze het fixeren van alle afzonderlijke momenten, het isoleren van de ogenblikken - maar alles tegelijk. Merleau-Ponty komt op voor het geheel van figuur en horizont, en voor de overgang van figuur naar figuur (waarbij de voorafgaande figuur fond wordt).

Zou hij onder het objectieve zijn de figuur, de geïsoleerde verschijning, verstaan? Wellicht. Dan is het inderdaad zo dat de werkelijkheid slechts gedeeltelijk uit figuren of objectief zijn bestaat. Het objectieve zijn is inderdaad het geponeerde, het gethematiseerde zijn, dat als een som van afzonderlijke, geïsoleerde momenten, die alle thematisch blijven, het geheel (dat eveneens thematisch of objectief moet blijven) constitueert. Wat aan de objectivistische verklaring verkeerd is, is niet het isoleren, het tot figuur nemen - maar de dialectische poging om uit dergelijke thematisaties de beweging te reconstrueren, op te bouwen, om uit de delen (de figuren) het geheel te reconstitueren. Merleau-Ponty zegt dat het logicisme de beweging denkt, maar ze niet waarneemt. Het vernietigt hiermee de beweging. De figuren zijn de geïsoleerde condities van het geheel van de beweging. Men kan de beweging samenstellen uit afzonderlijke momenten zoals met de film, door middel van schokjes, die een vloeiende lijn opleveren, gebeurt. De beweging is echter het geheel dat slechts de ge-

(1) "La thématization du mouvement aboutit au mobile identique et à la relativité du mouvement, c'est-à-dire qu'elle le détruit (PP 318)."

noemde figuren of schokjes als abstracte momenten bevat. In de vrije waarneming is de beweging als het geheel de figuur op haar fond (de omgeving) en met de eigen condities (de afzonderlijke 'schokjes' die op eigen manier, dit is impliciet, onthematistisch, onwaargenomen, aanwezig zijn, maar die men misschien door middel van een afzonderlijke intentionaliteit kan expliciteren). De isolerende blik staat tegenover de blik die de beweging zelf waarneemt. Beide hebben een figuur op een fond (de algemene conditie van iedere waarneming). Beide zijn legitiem als men beseft wat men doet, en als men dus de dialectiek uitsluit. Wat men in isolering waarneemt, houdt wel op de beweging te zijn. In ieder geval is vanuit de geïsoleerde delen de beweging niet reconstrueerbaar.

Merleau-Ponty wijst de dialectiek af als hij zegt dat we in de steen-in-beweging niet alles moeten realiseren wat we van elders (par ailleurs) van de steen weten (PP 316). Dat heeft alleen zin als hij ermee wil afwijzen dat we de identiteit van de steen met zichzelf - de steen vóór de beweging en de steen na de beweging - poneren, en dat betekent dat we de steen uit de identieke momenten reconstrueren. De identiteit is slechts een impliciete identiteit, zegt Merleau-Ponty (PP 316). Dat betekent me dunkt niet dat de steen die in bepaalde opzichten 'gethematiseerd', dit is ontleed, geanalyseerd, is geworden, niet de waarneming van de beweging zou beïnvloeden. De perceptie kan blijkbaar onder invloed van om het even wat, van denken en taal, van kennis, enz. beïnvloed worden. Merleau-Ponty wijst echter de dialectiek af. "Als het een cirkel is die ik waarneem, zegt de logicus, zijn alle diameters gelijk (PP 316)."⁽¹⁾ Het is de dialectiek, die het verschijnsel uit zijn eigenschappen opbouwt, en die uitsluit dat het verschijnsel in mijn waarneming, door mijn denken, door middel van de taal, en van mijn geschiedenis, anders kan worden, rijker of armer kan worden, enzovoort, omdat het verschijnsel zelf de verstrengeling met mij (en met zijn omgeving) is, dit geheel, waarin mijn medebepaling, mijn eigen wezen essentieel is. Het waargenomen verschijnsel fungeert ten overstaan van hetzelfde besproken, bereflecteerd verschijnsel als de conditie van dit laatste. Het is in die zin een deel van een nieuw geheel, het is een ander verschijnsel (geworden). De verschijnselen zijn niet het best, zijn niet het meest 'zichzelf' als ze op zich worden beschouwd ; we begrijpen ze niet het best als ze uit hun omgeving worden gerukt, hoewel we ze ook dan nog in enig opzicht, in een abstract oogpunt, begrijpen. Ik kan de verschijnselen isoleren, ze uit elkaar halen, ze losmaken en ontbinden, zeker kan ik dit progressief door-

(1) "Si c'est un cercle que je perçois, dit le logicien, tous ses diamètres sont égaux (PP 316)."

voeren. Ik kan mijn eigen inbreng afbreken, niet of zo weinig mogelijk laten gelden. We kunnen de isolerende intentionaliteit ontwikkelen, die zoveel mogelijk al het subjectieve uitsluit. We kunnen pogen te zeggen wat de appel is in abstractie van mijn vitale inbreng. Ik beperk me dan tot zulke toegang tot het ding waarbij slechts mijn isolerend kennen een rol speelt. Ik bestudeer het verschijnsel alsof ik niet zelf besta. Ik kan het verschijnsel bestuderen alsof geen dieren bestaan, en zelfs alsof het het enige verschijnsel is dat bestaat (logemaakt uit zijn verbanden). Voor zover ik op deze wijze condities, elementen, structuren van concrete fenomenen op het spoor ben, breid ik zelfs mijn kennis uit. Ten behoeve van concrete verschijnselen, en van praktische ingrepen kan het noodzakelijk zijn de verschijnselen verregaand in hun innerlijke condities te ontbinden. De verschijnselen op zich beschouwd zijn ook verschijnselen, ook al zijn ze elementen, delen, condities van andere concrete, subjectieve fenomenen.

Wat te denken dan van het citaat dat Merleau-Ponty aansluit bij zijn uiteenzetting van de logicistische redenering (PP 316)? "Maar dan zou het noodzakelijk zijn in de waargenomen cirkel al de eigenschappen te stoppen die de meetkundige heeft kunnen ontdekken en erin zal kunnen ontdekken (PP 316)."⁽¹⁾ Als de dialectiek de fout is, begrijpen we de opwerping. Evenwel : "Welnu het is de cirkel als ding van de wereld die bij voorbaat en op zich al de eigenschappen bezit die de analyse erin zal ontdekken. De cirkelvormige boomstammen hadden reeds vóór Euclides, de eigenschappen die Euclides heeft ontdekt. Maar in de cirkel als verschijnsel zoals hij aan de Grieken vóór Euclides verscheen, was het vierkant van de tangens niet gelijk aan het produkt van de secans maal zijn uitwendig deel ... (PP 316)."⁽²⁾ Wat bedoelt Merleau-Ponty met 'de cirkel als ding van de wereld'? Toch alleen het objectieve ding - logemaakt van mijn waarnemend en denkend leven? Maar dat is een limietgeval. Als ik dood zal zijn, als het mensdom opgehouden zal hebben te bestaan - pas dan zal het objectieve zijn volstrekt heersen, als dit ongekende en onwaargenomen zijn dat zonder ons

(1) "Mais ... il faudrait mettre aussi dans le cercle perçu toutes les propriétés que le géomètre a pu et pourra y découvrir (PP 316)."

(2) "Or, c'est le cercle comme chose du monde qui possède d'avance et en soi toutes les propriétés que l'analyse - découvrira. Les troncs d'arbre circulaire avaient déjà, avant Euclide, les propriétés que Euclide a découvertes. Mais dans le cercle comme phénomène, tel qu'il apparaissait aux Grecs avant Euclide, le carré de la tangente n'était pas égal au produit de la sécante entière par sa partie extérieure ... (PP 316)." In het hoofdstuk over Le Cogito (PP 444) zegt Merleau-Ponty eveneens dat de driehoek als fysisch ding noodzakelijk in zich alles heeft wat hij heeft kunnen of zal kunnen manifesteren. De uitvoering gaat echter niet boven het bovenstaande uit.

is wat het is, zonder onze medebepaling of invloed. Nu is in wisselende maten - vermits we onze betrokkenheid kunnen opschorten, of pogen dit te doen, en vermits we niet altijd op gelijke wijze bij de dingen betrokken zijn - het zijn 'fenomeen'. Nu bepalen we in verschillende mate de dingen mee. Merleau-Ponty spreekt alsof we aan 'de dingen zelf' niets doen, alsof niet reeds de waarneming het ding medebepaalde, en alsof niet het denken hetzelfde zou doen. We moeten dus zeggen dat de boom de meetkundige eigenschappen vóór Euclides niet bezit, hoewel we ze hem nu (sedert Euclides) toekennen. De cirkelvormige bomen waren anders vóór Euclides, zoals ze nu anders zijn voor meetkundigen en ongeschoolden - als de waarheid de verstrengeling is van de boom met de meetkundige. Het anders-zijn betreft niet slechts de mens, maar de boom zelf, zoals de appel die me smakelijk toelacht een andere is dan wanneer ik niet besta. Hier speelt le mouvement rétrograde du vrai mee - begrip dat Merleau-Ponty van Bergson overneemt. De appels zijn niet voedzaam vooraleer mensen en dieren bestaan, maar vermits we met ons gehele zijn de appels benaderen, ook de appels die vóór de mensheid aan de bomen groeiden, 'projecteren' we de voedzaamheid in deze appels. We slagen er slechts door abstractie in (die hier zeer zinvol is) de dingen geïsoleerd te beschouwen (los van onszelf). De werkelijkheid is de verstrengeling van de dingen met elkaar en op de eerste plaats met ons mensen. Als ik de dingen geïsoleerd beschouw, verliezen ze een groot aantal eigenschappen die voortspruiten uit hun contact met mij (contact dat ik systematisch afbreek) en uit hun contact met elkaar. De kennis en de waarneming kunnen dus voortschrijden en zich uitbreiden, terwijl toch 'dezelfde dingen' worden geïsoleerd. De dingen worden - als dezelfde - nieuw en anders. We mogen in geen geval zeggen dat enerzijds de dingen de dingen zijn - op zich - en dat anderzijds slechts mijn kennis, of mijn waarneming, zich wijzigt. De dingen zelf zijn op mij betrokken en ik op hen. De eerste toegang tot de dingen is de (subjectieve) waarneming - vanaf de geboorte (waar ze bijna niets is). Van hieruit schrijft le mouvement rétrograde du vrai verder - zo zouden we kunnen zeggen. Maar bezit de boom geen eigenschappen op zich - geïsoleerde - die hij altijd met zich meedraagt, onafhankelijk van zijn 'contacten'? Het eerste contact van de mens is dit van de waarneming. Zonder waarneming valt er over de boom niets te zeggen, niet eens 'boom'. Ik kan mijn contact met de boom zo smal mogelijk houden, mijn vitaal contact uitschakelen, mijn zintuiglijkheid inperken (niet uitsluiten, vermits ze mijn toegang is). Vanuit mijn meest primitieve toegang, het tasten, reduceer ik de boom tot een zuiver tast-object. De boom verschijnt des te armoediger naarmate ik hem op zich beschouw. De werkelijke boom is dan ook deze die met de andere dingen verstrengeld voorkomt, en met mijn gehele wezen, de zichtbare boom, de mooie boom, de robuuste

boom, de wetenschappelijke boom, enzovoort. In feite is de werkelijke boom de boom die vanuit wisselende perspectieven - vanuit mijn subjectief leven - correlaat is van belangrijke bedoelingen, van intenties waarachter ik sta. In feite viseren de wetenschappen de boom vanuit de totale verstrengeling van de boom met de andere dingen en met een gedeelte van mijn wezen, of met mijn gehele bestaan. Ze spreken over de zichtbare, tastbare, hoorbare, vitaal-aan-doende, historische en individuele boom. Ze maken van de verstrengeling ge-
bruik, maar om ze af te breken. Ze hakken er delen uit los, isoleren elementen of structuren, ze zoeken de condities van de verstrengeling op. Mijn subjectiviteit is bij de boom betrokken, maar de wetenschappen doen alsof dat niet het geval is. Ze verruimen de kennis omdat ze de condities expliciteren, wat onze waarneming en ons contact met de boom wijzigt, en nieuwe verstrengelingen en structuren te voorschijn roept. De wetenschap is de dialectische poging, de contradictorische onderneming, om het bij het opsporen van condities niet te laten, maar om vanuit de stukken (die toch de stukken van de verstrengeling blijven, weliswaar in wisselende mate) het geheel te reconstrueren. Er is afbraak, maar die als opbouw doorgaat. Misschien zou een zuivere wetenschap zich tot een zuiver tasten moeten reduceren - tot materie en beweging - als ze werkelijk konsekwent de minimaalste 'subjectieve' inbreng zou nastreven. In feite zijn de eigenschappen die we ontdekken, die de wetenschap ontdekt, werkelijk als eigenschappen van de verstrengeling van onszelf met de dingen. Sommige eigenschappen horen meer bij de boom dan bij mij, en kunnen als het ware los van mezelf geponeerd worden als in de boom. De causale relaties tussen verschijnselen, betreffen wel tegelijk ook altijd mij mede (als deel van de verstrengeling), maar dat betekent niet dat a ophoudt oorzaak van b te zijn, als ik er niet bij aanwezig ben, of dat ik oorzaak van b ben en niet a. Maar ik ben niettemin een noodzakelijk element van de structuur, van de verstrengeling.

De rijkste verstrengeling is de rijkste werkelijkheid. Het komt me voor dat Merleau-Ponty hierop wil wijzen, door de band tussen de existentie en de wereld te beschrijven. Maar misschien scheidt hij toch weer zijn en verschijnen, en blijft hij relatief blind voor de medebepaling van de mens als constitutief kenmerk van de dingen zelf. De cirkel heeft helemaal geen diameter, in de waarneming, zegt Merleau-Ponty, en zo zouden we toevoegen, voor wie geen meetkunde kent. Alleen moeten we zeggen, zo voegt hij eraan toe (PP 316-317), dat het onmogelijk is dat de waargenomen cirkel ongelijke diameters heeft. Dat is juist, als het zo is dat de thematisatie condities opspoort, van de verstrengeling, en als precisering van de cirkelvormige fysionomie geldt. De waarneming van een fysionomie is niet irrationeel, zegt Merleau-Ponty (PP 317), inderdaad, als

de condities rationeel opgespoord worden (hoewel de rationaliteit zich niet tot het opsporen van condities beperkt). De werkelijkheid van de boom is een structuur, een geheel dat boven de som van de delen uitstijgt. In feite ben ik reeds altijd in wisselende mate in dit geheel betrokken, en is de werkelijkheid deze van de verstrengeling van mezelf met de boom. De oplossing van het probleem van de kennis als medebepaling bestaat erin deze verstrengeling als een oorspronkelijk feit te nemen. Mijn kennis is een zijnsbetrekking, zegt Merleau-Ponty (zoals Heidegger). Hiermee kan slechts bedoeld zijn dat mijn kennis niet buiten de dingen staat, maar er een contact mee aangaat, een materieel contact, dat ze aan de dingen 'iets doet', dat ze medebepaalt (zoals het handelen), dat ze de dingen wijzigt, al lijkt het slechts om zagezegde kennis te gaan, die slechts mezelf betreft, of slechts de 'dingen zelf', en niet de verstrengeling, en die dus niet lijkt mede te bepalen. Kennis is onpartijdig, neutraal, objectief, zegt men. De interpretatie die onze waarneming, die onze wetenschappelijke benadering de dingen oplegt, betreft slechts onszelf, zo meent men. Het is zeker dat de dingen nu eens veel objectiever en dan weer zeer subjectief kunnen zijn. Maar zelfs de sterren beginnen anders te worden, als we ze kennen. De aardbol is grondig door onze kennis gewijzigd. Het is slechts à la limite dat we de dingen totaal van onszelf geïsoleerd kunnen denken. De kennis doet iets aan en met de dingen voor zover we ermee verstrengeld zijn, en in die mate. De werkzaamheid van de kennis en van de mens is wel een 'zachte' werkzaamheid - die zonder veel vat is op de sterren of op de grove natuurkrachten. Maar dat is geen reden om te ontkennen dat de kennis reeds 'iets aan de dingen doet'. De boom wordt zeker meer gewijzigd dan de maan, en de huidige boom meer dan de boom vóór de mens, hoewel we hier van een retrospectieve wijziging moeten spreken. De boom is immers intens met mijn vitale, individuele, culturele leven verstrengeld - de sterren of de maan veel minder. Dat de aardbol niet grondig door de kennis gewijzigd zou zijn, kan alleen door het objectivisme betwijfeld worden - want dat verstaat niet eens zichzelf, vermits het zijn eigen activiteit begrijpt als die van een zuiver niets. Dat niet de kennis, maar alleen het handelen de werkelijkheid zou wijzigen, is onbegrijpelijk als de waarneming de oorsprong van de kennis is, en als reeds de waarneming een ingreep is, een handelen-op-afstand, zoals de kennis trouwens. Kennis is intentioneel handelen en de intentionele wijziging van de verschijnselen is niet niets, maar constitueert het zijn van de verschijnselen. Maar is kennis dan niet afstand, reflectie, distantie, scheiding? Zeker en dat is een noodzakelijke voorwaarde. Hierdoor wordt ondermeer het objectieve kennen mogelijk. Dit cultiveert de afstand, de afscheiding die van mezelf abstractie maakt, die me als een niets buiten de werkelijkheid plaatst (paradoxaal om te maken dat de kennis en de werkelijkheid coïncideren).

Voor zover kennis het naar voren halen van een figuur is, is ze ook altijd scheiding, afstandvoltrekking ten overstaan van een fond. Ook scheiden en uit elkaar halen wijzigen de verschijnselen (die normaal met elkaar en met mij verstrengeld zijn). Kennis brengt echter ook samen - zoals ook het handelen scheidt én samenbrengt. Zowel kennis als handelen zijn subjectief. Ze trekken lijnen, stellen vragen, bepalen een thema en een doelstelling. De zin van de kennis moet op dit subjectieve vlak worden beslecht.

§ 59. De 'antropologische' en de natuurlijke ruimte.

Tot nu toe, zegt Merleau-Ponty (PP 325), hadden we het over de kennis van een gedesinteresseerd subject. Er bestaan echter allerlei andere gebieden, ruimten, die van de nacht en de dag, die van de schizofreen, van de droom, kortom antropologische ruimten (PP 333). Bij de bespreking van de eigen aard van deze ruimten blijft Merleau-Ponty zwaar dubbelzinnig, door niet uit te maken of de perceptieve ruimte waarop alle andere ruimten steunen, slechts conditie is of integendeel hun gemeenschappelijke waarheid. We moeten op de een of andere manier alle ruimten - ook de normale perceptieve ruimte - kunnen objectiveren, zegt Merleau-Ponty. De band, zegt Merleau-Ponty, tussen de subjectiviteit en de objectiviteit, die in het mythisch of het kinderlijk bewustzijn aanwezig is, vindt men nog sterker in de normale ervaring. Merleau-Ponty zegt : "Ik leef nooit volkomen in de antropologische ruimten, ik ben altijd door middel van mijn wortels vastgehecht aan een natuurlijke en onmenselijke ruimte (PP 339)."⁽¹⁾ Ik kan de muren van de Tuilerieën fixeren, en dan verdwijnen de Tuilerieën ; ik kan nog verder toespitsen en dan blijft slechts een spel van licht op een onbepaalde materie (PP 339). Merleau-Ponty beschrijft exact het objectivatieproces dat de dingen isoleert en uit elkaar doet vallen, en dat ze tot condities van de concrete verschijnselen herleidt. De 'antropologische ruimten' vinden hun condities, hun objectief fundament, in de perceptie, en deze treft haar objectief fundament in de natuurlijke condities aan. "Mijn totale perceptie is niet uit analytische percepties gemaakt, maar ze kan zich er altijd in oplossen, en mijn lichaam dat door mijn gewoonten mijn inschakeling in de menselijke wereld verzekert, doet dit precies slechts door me vooreerst in een natuurlijke wereld te projecteren die altijd onder de andere doorschijnt, zoals het linnen onder het tableau, en het een breekbare indruk geeft (PP 339)."⁽²⁾ De natuurlij-

(1) "Je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain (PP 339)."

(2) "Ma perception totale n'est pas faite de ces perceptions analytiques, mais elle peut toujours se dissoudre en elles, et mon corps, qui assure par mes habits mon insertion dans le monde humain, ne le fait justement qu'en me projetant d'abord dans un monde naturel qui transparait toujours sous l'autre, comme la toile sous le tableau, et lui donne un air de fragilité (PP 339)."

ke wereld is de conditie van de culturele objecten, en dat komen we op het spoor door middel van objectivering. Onder het verlangde, onder de geliefde of de gehate, enz. steekt een zintuiglijke kern, hoe smal ook, en het is in het zintuiglijke dat de perceptie van de gehate of geliefde, enz. zijn verificatie of zijn volheid vindt (PP 339), zegt Merleau-Ponty. Maar toch slechts verificatie, zo menen we, in de zin van nazicht of de condities, de zintuiglijke kern, de natuur, present zijn. De volheid van een cultureel object is iets anders dan de volheid van een natuurlijke perceptie. "De antropologische ruimten bieden zich aan als geconstrueerd op de natuurlijke ruimte, de 'niet-objectiverende acten', om zoals Husserl te spreken, op de 'objectiverende acten' (PP 340)."⁽¹⁾ We begrijpen als bedoeld is dat er een zekere gemeenschappelijkheid, een fond, is, deze van de perceptieve of natuurlijke werkelijkheid. De nieuwheid van de fenomenologie, zegt Merleau-Ponty (PP 340), bestaat er niet in de eenheid van de ervaring te ontkennen, maar ze anders dan in het klassieke rationalisme te funderen (PP 340). Op welke wijze anders? Merleau-Ponty toont aan dat de fundering algemene condities aangeeft, die de verschijnselen niet verklaren, niet eens begrijpelijk maken. De wetenschap doet - in een eerste aanhef - hetzelfde, en de reflexieve analyse doet niet anders. Het objectivisme is echter dialectisch. Volgens Merleau-Ponty is er geen universele denker, en er wordt niet door middel van voorstellingen gefundeerd. De eenheid van de ervaring, zegt Merleau-Ponty (PP 340), wordt slechts aangeduid door de horizonten van mogelijke objectivatie, ze bevrijdt me slechts van elk bijzonder milieu omdat ze me vasthecht aan de wereld van de natuur en van het en-soi die ze alle omvat (PP 340).⁽²⁾ De eenheid is die van gemeenschappelijke condities - de natuur of uiteindelijk het op zich. Het omvatten (enveloppe) is geen bevatten, want reeds de natuur bevat de perceptie niet, noch de culturele werelden, die er slechts op steunen, en ermee een geheel, een nieuwe eenheid vormen.

Het is niet in te zien wat de winst van dergelijke fundering kan zijn, vermits slechts bedoeld is dat een fundering inderdaad een steunpunt, een substraat is. Daarom eindigt Merleau-Ponty de passage ook met een : 'men zal moeten begrijpen' - alsof hij nog niet begrijpt. "Men zal moeten begrijpen hoe in

(1) "Les espaces anthropologiques s'offrent eux-mêmes comme construits sur l'espace naturel, les 'actes non objectivants', pour parler comme Husserl, sur les 'actes objectivants' (PP 340)."

(2) "Elle n'est qu'indiquée par les horizons d'objectivation possible, elle ne me libère de chaque milieu particulier que parce qu'elle m'attache au monde de la nature ou de l'en-soi qui les enveloppe tous. Il faudra comprendre comment d'un seul mouvement l'existence projetée autour d'elle des mondes qui me masquent l'objectivité, et l'assigne comme but à la téléologie de la conscience, en détachant ces 'mondes' sur le fond d'un unique monde naturel (PP 340)."

een enkele beweging de existentie rondom zich werelden projecteert die me de objectiviteit maskeren, en ze als doel aanduidt aan de teleologie van het bewustzijn, door deze 'werelden' af te tekenen op de fond van een enkele natuurlijke wereld (PP 340)."⁽¹⁾ De antropologische werelden die het bewustzijn projecteert, maskeren de objectiviteit, zegt Merleau-Ponty. Als Merleau-Ponty nu niet voor zichzelf objectiviteit opeiste, zouden we hem begrijpen, want de objectiviteit - voor de objectivist zelf - treedt slechts aan het licht als men de 'verduistering' van de antropologische werelden wegwerkt, door middel van isolatie, ontbinding, objectivering. Maar de objectiviteit wordt door Merleau-Ponty zelf aangeduid als de teleologie van het bewustzijn en blijkbaar niet slechts voor het objectivistisch bewustzijn, maar voor het filosofisch bewustzijn dat Merleau-Ponty zelf opeist. Hoe deze objectiviteit kan worden bereikt door de antropologische werelden af te tekenen op de fond van de natuurlijke wereld, is een probleem. Maar misschien bedoelt Merleau-Ponty tenslotte met objectiviteit slechts dat de objectivatie het feit betreft dat zich gehelen, Gestalten, vormen, zowel perceptieve als culturele of 'antropologische' vormen, eenheden, structuren, identificeerbare eenheden? Evenwel ook dan wordt de eenheid van de ervaring niet verklaard, en wordt slechts aangetoond dat er in de menselijke ervaring allerlei vormen, Gestalten, voorkomen (die wel altijd in de perceptie of in de natuur een steunpunt vinden). Beslissend echter is de bewering van Merleau-Ponty dat de antropologische werelden de objectiviteit maskeren. Het is het enige zekere aanhechtingspunt dat ons verplicht te betwijfelen of Merleau-Ponty onder objectiviteit iets anders verstaat dan wat het objectivisme eronder verstaat - laat dan zijn objectivisme een perceptief objectivisme zijn. Was de tendens van zijn existentiële fenomenologie niet deze om de wereld in zijn oorspronkelijke vorm als antropologisch te beschouwen, als cultureel, als historisch? En zoals we hebben beklemtoond, betekent dat dat de wereld door de existentie (met al haar 'antropologische' kenmerken) wordt medebepaald. De gehelen die zich vormen doen dat wel op basis van de perceptie en van de gepercipieerde natuur, maar ze zijn niettemin oorspronkelijk en moeten niet door middel van iets anders worden begrepen. Ze maskeren niet de 'objectiviteit' - als deze slaat op de werkelijkheid en de waarheid. Het is veeleer omgekeerd : het objectiveren maskeert de waarheid en de werkelijkheid van de antropologische ruimten, omdat het aan de medebepaling die intrinsiek tot de werkelijkheid hoort, voorbijschiet. Merleau-Ponty schiet

(1) "Il faudra comprendre comment d'un seul mouvement l'existence projetée autour d'elle des mondes qui me masquent l'objectivité, et l'assigne comme but à la téléologie de la conscience, en détachant ces 'mondes' sur le fond d'un unique monde naturel (PP 340)."

op een essentieel punt aan de kern van zijn eigen uiteenzetting voorbij.

We zullen zien dat hij hierin een zekere harnekigheid vertoont. In aansluiting bij het voorgaande reflecteert hij op de eigen aard van de ware of valse perceptie. De illusie is mogelijk, zegt Merleau-Ponty, en dat betekent minstens dat we ons niet bewust zijn van de niet-ervaring (imperception). Moeten we dus de schijn van de realiteit afsnijden, vraagt hij (PP 341)? Het antwoord van Merleau-Ponty is dat we weten dat er dwalingen zijn, omdat we waarheden bezitten, in de naam waarvan we de dwalingen verbeteren en als dwalingen kennen (PP 341). De uitdrukkelijke herkenning van een waarheid is daarom ook geen onmiddellijk geloof zonder betwistingsmogelijkheid, maar veronderstelt ondervraging, twijfel, breuk met het onmiddellijke, en ze is de correctie van een mogelijke dwaling. Dat is juist. Ik beleef de identiteit van het zijn en het verschijnen, zegt Merleau-Ponty, en deça de toute affirmation (PP 342). De zaak is te erkennen dat er zin is - il y a du sens -, niet dat alles zin heeft (PP 343). "Een waarheid op de fond van absurditeit, een absurditeit die de teleologie van het bewustzijn presumeert in waarheid te kunnen omzetten, dat is het oorspronkelijke verschijnsel (PP 342)."⁽¹⁾ Merleau-Ponty zet dus voorop dat alle dwalingen in waarheid omgezet moeten kunnen worden. Er is bewustzijn van iets, iets toont zich, er is fenomeen (PP 342). Het bewustzijn is non dissimulée à elle-même, wat betekent dat er niets in het bewustzijn is dat zich niet op een of andere manier aan het bewustzijn aankondigt, hoewel het niet uitdrukkelijk gekend moet zijn. "In het bewustzijn is het verschijnen geen zijn, maar fenomeen (PP 342)."⁽²⁾ Dit nieuwe cogito - omdat het en deça de la vérité et de l'erreur dévoilées is, maakt beide mogelijk (PP 343). Le vécu wordt wel door mij beleefd, zegt Merleau-Ponty, ik ignoreer de gevoelens niet die ik verdring, maar ik kan meer dingen beleven, dan ik me voorstel, mijn zijn wordt niet herleid tot wat me uitdrukkelijk verschijnt. Wat slechts beleefd wordt, is ambivalent. Tussen de illusie en de perceptie is het verschil intrinsiek. En Merleau-Ponty komt terug op zijn beschouwingen van de eerste helft van zijn hoofdstuk over de ruimte, nu met het oog op het verschil tussen waarheid en dwaling.

Een platte steen, in de verte, die in werkelijkheid een zonnevlek is, verschijnt in een veld met een verwarde structuur, met weinig articulaties. Mijn lichaam mist er greep op. Ik kan niet exploreren. Toch kan ik dit onderscheid verge-

(1) "Une vérité sur fond d'absurdité, une absurdité que la téléologie de la conscience présume de pouvoir convertir en vérité, tel est le phénomène originaire (PP 342)."

(2) "Dans la conscience, l'apparaître n'est pas l'être, mais phénomène (PP 342)."

ten, zegt Merleau-Ponty, ik ben in staat tot illusie (PP 343). Elke gewaarwording is reeds prégnante d'un sens, insérée dans une configuration confuse ou claire en er is geen enkel zintuiglijk gegeven dat hetzelfde blijft als ik van de illusorische steen overga naar de ware zonnevlek. De passage die volgt (PP 343), hebben we reeds gebruikt. Merleau-Ponty wijst op de onvoltooidheid van mijn greep. "In de ervaring van een perceptieve waarheid, presumeer ik dat de tot hier toe ondervonden concordantie zich zal handhaven bij een meer gedetailleerde observatie ; je fais confiance au monde. Waarnemen is in één slag een gehele toekomst van ervaringen in een heden engageren dat dit streng genomen nooit waarborgt, het is in een wereld geloven (PP 344)."⁽¹⁾ Deze openheid op een wereld, zegt Merleau-Ponty, maakt de perceptieve waarheid mogelijk, en laat ons toe de voorafgaande illusie te doorstrepen (barrer). Het is mijn adhésion au monde die toelaat van dwaling naar waarheid voort te schrijden en een waarheid van mijn denken te vervoegen au-delà de l'apparence (PP 344). Op het ogenblik van de illusie was deze correctie als mogelijkheid gegeven, omdat de illusie ook hetzelfde geloof in de wereld gebruikt, en altijd open blijft staan op een horizon van presumptieve verificaties, en me niet van de waarheid scheidt (PP 344). Daarom, zo zegt Merleau-Ponty, is er absolute zekerheid van de wereld in het algemeen, maar van geen enkel ding in het bijzonder. Het bewustzijn is van het zijn verwijderd en van zijn eigen zijn, maar tegelijk ermee verenigd, door middel van de dichtheid van de wereld (PP 344).

Uit onze reflecties op de prise sur le monde wordt duidelijk dat de beschouwingen van Merleau-Ponty wel juist zijn, maar ontoereikend, omdat ze geen rekening lijken te houden met bedoelingen, met projecten, met de altijd aanwezige medebepaling van de mens, en de perceptie steeds beschouwen als een gebeuren dat de wereld zelf als criterium beschouwt, en niet als de vervulling van een of andere bedoeling. Merleau-Ponty kent geen problematiek van de waarheid van de bedoelingen, van de thema's van onderzoek of van handelen. Hij spreekt steeds alsof de bedoelingen zelf reeds zich in de werkelijkheid uitputten, door met de werkelijkheid overeen te stemmen, waarbij de overeenstemming het criterium lijkt te zijn. Het geloof in de wereld lijkt voor de waarheid borg te staan. Toch verwijst het slechts naar wat voor de vervulling van bedoelingen noodzakelijk is, terwijl de geïncarneerde bedoelingen pas waar en werkelijk kunnen worden genoemd. Het is natuurlijk juist dat de illusie reeds in zich naar de mogelijkheid tot correctie verwijst, omdat ze betrokken is op de verstrengeling van de mens met de werkelijkheid en dus op de medebepaling. De perceptie waarborgt

(1) "Percevoir, c'est engager d'un seul coup tout un avenir d'expériences dans un présent qui ne le garantit jamais à la rigueur, c'est croire à un monde (PP 344)."

hier slechts een eerste toegang. Merleau-Ponty spreekt over de verificatie, nooit echter over de bedoelingen zelf. De greep op de wereld lijkt inhoudsloos, in die zin dat ze naar een soort wereld op zich, buiten alle bedoelingen om, verwijst. De zekerheid van de wereld, waarover Merleau-Ponty spreekt, zou best slechts de zekerheid kunnen zijn dat steeds 'iets' met de bedoelingen overeenstemt en dat we dus niet 'buiten het zijn kunnen vallen'. Vanuit deze zekerheid wordt niets essentieels gezegd over de concrete Gestalten. Het is zeer juist dat ook elke illusie op de een of andere manier is - maar het is irrelevant. Misschien wil Merleau-Ponty uit deze minimale zekerheid, uit dit geloof in de wereld, waarop we vertrouwen, toch in een zekere zin 'alles' halen. Waarom anders zou Merleau-Ponty hier insisteren? We bezitten waarheden, zegt Merleau-Ponty, we zijn in de waarheid. Alleen - wat is hier bedoeld? We zijn historische, subjectieve wezens - in een gestructureerde werkelijkheid die we essentieel medebepalen. We beschikken altijd reeds over een geheel veld van bedoelingen en hun vervullingen. Van hieruit is waarheid en dwaling denkbaar en eventueel is dwaling oplosbaar. Bedoelingen realiseren zich al of niet, en zowel hun 'middelen' als de bedoelingen zelf kunnen betwijfeld worden. Hier is zekerheid - niet in een of andere 'natuurlijke' wereld.

§ 60. Het ding en de natuurlijke wereld.

Misschien komt een zeker onvermogen van Merleau-Ponty om de volle existentie - met de medebepaling - aan bod te brengen nog beter aan het licht in het hoofdstuk over het constante ding en de natuurlijke wereld - als Merleau-Ponty poogt aan te geven hoe we objectiviteit construeren (PP 345), hoe iets objectiefs bestaat (PP 346). Het is in de evidentie van het ding dat de constantie van zijn betrekkingen wordt gefundeerd. Het ding herleidt zich niet tot constante relaties, zoals het objectieve denken meent, zegt Merleau-Ponty (PP 348). Voor de wetenschap is een object op honderd stappen gezien met een zwakke schijnbare grootte niet te onderscheiden van hetzelfde object op tien stappen maar onder een grotere hoek gezien. Maar ik die waarneem, heb het object op honderd stappen niet zo werkelijk voor mij als het object op tien stappen, en ik identificeer het object in al zijn posities, op alle afstanden, onder alle verschijningen, voor zover al de perspectieven convergeren naar de perceptie die ik bekom voor een zekere typische afstand en een zekere typische oriëntering (PP 348). Er is voor elk object zoals voor elk tableau in de galerij een optimale afstand van waaruit het ding vraagt gezien te worden, een oriëntatie waaronder het meer van zichzelf geeft. Er mag geen onevenwicht meer gevoeld worden (PP 349), de articulaties moeten net zijn en hun rijkdommen ontvouwen (PP 349). Er is een point de maturité de ma perception (PP 349).

Dat alles is echter slechts juist, en ook belangrijk, zo menen we, als we steeds de bedoelingen van de existentie incalculeren, wat Merleau-Ponty slechts impliciet doet. Er is een optimale afstand voor een kunstliefhebber, en een optimale afstand voor elk object in functie van de vitale en andere bedoelingen.

Merleau-Ponty zegt dat "mijn ervaring uitloopt op de dingen en er zich in transcendeert, omdat ze zich altijd afspeelt in het kader van een zekere montage ten overstaan van de wereld die de bepaling is van mijn lichaam (PP 350)."⁽¹⁾ Er valt inderdaad niet te loochenen dat mijn lichaam een montage is ten overstaan van de wereld. Alleen - slechts om de wereld te percipiëren, of om de doelstellingen van mijn lichaam zelf, en a fortiori deze van de existentie, te realiseren? De grootten en de vormen modaliseren deze globale greep op de wereld, zegt Merleau-Ponty (PP 350). Het globale kenmerk doet het gespecificeerde van de bedoelingen, die slechts zeggen wat grootte en vorm zijn, vergeten. Het ding is groot als mijn blik het niet kan omvatten, enzovoort, zegt Merleau-Ponty. Er is hier een science du monde van mijn lichaam werkzaam. Het betreft volgens Merleau-Ponty blijkbaar slechts een wetenschap van de wereld, en misschien niet een wetenschap van de existentie die de wereld medebepaalt. Natuurlijk beklemtoont Merleau-Ponty de inherentie, het feit dat ik geen God ben, geen toeschouwer, dat ik van de werkelijkheid deel uitmaak. "Het is mijn inherentie in een gezichtspunt die tegelijk de eindigheid van mijn perceptie mogelijk maakt en haar openheid op de totale wereld als horizont van elke perceptie (PP 350)."⁽²⁾ Merleau-Ponty is zeer geïnteresseerd in de openheid op een totale wereld die op de een of andere manier met de waarheid in verband gebracht moet worden. Alsof de waarheid niet ook een eindige waarheid zou kunnen zijn! Natuurlijk is de perceptie van de wereld slechts de dilatatie van mijn presentieveld, en transcendeert ze er de essentiële structuren niet van, en is de wereld een open en onbepaalde eenheid, waarin ik gesitueerd ben (PP 351). Het is zo, maar Merleau-Ponty hecht er waarschijnlijk alle belang aan omdat de openheid op de wereld tenslotte een bepaalde soort waarheid en werkelijkheid moet mogelijk maken. Misschien gaat het hem om deze totale wereld, of om de wereld zonder meer? Opvallend is dat hij slechts in een voetnoot de

(1) "...que mon expérience débouche dans les choses et se transcende en elles, parce qu'elle s'effectue toujours dans le cadre d'un certain montage à l'égard du monde qui est la définition de mon corps (PP 350)."

(2) "...et c'est mon inhérence à un point de vue qui rend possible à la fois la finitude de ma perception et son ouverture au monde total comme horizon de toute perception (PP 350)." Het citaat is een funderingstekst. We halen het hier aan in het perspectief van het viseren van een totale waarheid.

vitale medebepaling van de perceptie vermeldt : bij de apen is de verticale verplaatsing zeer natuurlijk zodat voor hen de constantie volgens de verticale lijn beter is dan bij de mens. Merleau-Ponty vermeldt hier dus eenmaal uitdrukkelijk de vitale bijdrage, wat de 'natuurlijke' perceptie betreft. De existentie is voor Merleau-Ponty het aan de wereld zijn doorheen een lichaam (PP 357). De existentie is echter het subject van de perceptie, terecht, maar de vraag is steeds of de existentie zich in de perceptie van de wereld zelf uitput, wat Merleau-Ponty lijkt te bedoelen. Merleau-Ponty gebruikt graag het woord reprendre (à son compte) om ermee uit te drukken dat de perceptie (het zien) de visibilité éparse concentreert, en "voltooit wat in het schouwspel geschetst is (PP 358)."⁽¹⁾ Het apparaat dat dit doet is de blik, waarmee we ons engageren in de typische structuren van een wereld. Natuurlijk vervolgt (poursuivre) de perceptie het onderzoek van het schouwspel, zegt Merleau-Ponty erbij. De vraag is of hier de medebepaling bedoeld is, ofwel integendeel, het feit dat de blik als een machine de objectiviteit van de dingen achterhaalt, en dus de schets volledig maakt. We worden door het schouwspel omringt dat een pact voorstelt, zegt Merleau-Ponty (PP 359). De verlichting bijvoorbeeld wordt door ons geassumeerd (PP 359), we nemen ze als norm (ten overstaan van de kleur van de dingen). Er bestaat zo iets als een totale logica van het schouwspel of van het tableau, dat van ons een bepaalde houding opeist. Alle eigenschappen vormen een systeem (PP 361), een organisatie, geheel onze perceptie wordt beziend door een logica die aan elk object al de bepalingen toekent in functie van deze van de andere, en die elk afwijkend gegeven als onwerkelijk 'barreert', ze is volledig onderspannen door de zekerheid van de wereld (PP 361). We vallen zo terug op de voorafgaande beschouwing. Van hieruit begrijpt men, zegt Merleau-Ponty, de ware betekenis van de perceptieve constanties (PP 362). "De constantie van de kleur is slechts een abstract moment van de constantie van de dingen, en de constantie van de dingen is gefundeerd op het primordiale bewustzijn van de wereld als de horizon van al onze ervaringen (PP 362)."⁽²⁾ In de mate waarin mijn perceptie vanuit zichzelf (de soi) openstaat op een wereld en op de dingen vind ik de constante kleuren (of andere constante eigenschappen) terug, zegt Merleau-Ponty (PP 362).

De constantie, die nochtans een existentiële functie is, zegt Merleau-Ponty zelf (PP 350), en geen intellectuele functie, die namelijk in verband moet worden gebracht met de prelogische act waardoor een subject zich in zijn wereld instal-

(1) ..."d'achever ce qui est ébauché dans le spectacle (PP 358)."

(2)"La constance de la couleur n'est qu'un moment abstrait de la constance des choses, et la constance des choses est fondée sur la conscience primordiale du monde comme horizon de toutes nos expériences (PP 362)."

leert (PP 350), heeft misschien toch weinig te maken, zo vrezen we, met deze vitale, concrete, historische en individuele wereld van medebepaling. Want wat is het verband tussen de constantie van de wereld en de medebepaling? De constantie wordt hier fundament in de zin van een onbepaalde identiteit, van een vast zijn waaruit nog niets is begrijpelijk te maken. De constantie van de eigenschappen moet wel op iets steunen, maar Merleau-Ponty bedoelt veeleer dat de vormen, de eigenschappen zelf, in de wereld als de vorm of de eigenschap van alle vormen en eigenschappen hun model hebben. En dat is volstrekt onvoorstelbaar. Als de constantie met onze greep op de dingen te maken heeft, dan bestaat niet zo iets als een constantie van de wereld, tenzij in een zeer verwarde zin, vermits we geen greep op de wereld bezitten, en dit ook niet wenselijk zou zijn. De wereld is toch slechts de horizont (zoals Merleau-Ponty zegt). We hebben wel een globaal weten van de wereld, maar dat is dan ook globaal, niet geschikt om het weten van de concrete dingen, vanuit concrete bedoelingen tot model te dienen. Het is slechts de fond van de ervaring van de dingen. Onder-tussen weet Merleau-Ponty niettemin te zeggen dat de constantie een constantie-voor-het-lichaam is (PP 366), evenwel toch omdat het lichaam een zekere typique du monde is of vat (PP 366).

Merleau-Ponty spreekt vervolgens over het intersensoriële ding - datgene wat est retrouvé ou repris par notre regard ou par notre mouvement, une question à laquelle ils répondent (PP 366). Dat is juist, als ermee bedoeld is dat de existentiële bedoelingen het object terugvinden of hernemen. Merleau-Ponty schrijft dat de pre-objectieve eenheid van het ding het correlatief is van de pre-objectieve eenheid van het lichaam (PP 36). Dat zou kunnen inhouden dat de existentiële bedoelingen (van het lichaam) naar de wereld gaan die ze medebepalen. Het zou echter kunnen zijn dat Merleau-Ponty het lichaam in feite toch veeleer ziet als een machine, een apparaat dat uiterst geschikt is om de dingen en de wereld zelf tot uitdrukking te brengen. Hoe moet men de symbiose (PP 367) tussen mezelf en het ding opvatten? Ik heb visuele objecten omdat ik een visueel veld heb waarbij de rijkdom en de netheid omgekeerd evenredig zijn met elkaar, en zo dat deze twee eisen, waarvan elk afzonderlijk beschouwd tot in het oneindige zou gaan, eenmaal verenigd, in het perceptieve proces een zeker punt van rijpheid en een maximum determineren, zegt Merleau-Ponty (PP 367). Maar van waaruit bepalen we nu het punt van de vereniging van rijkdom en netheid - als het niet is vanuit onze bedoelingen, taken, bekommernissen (en dit reeds op het eenvoudigste perceptieve vlak)? Merleau-Ponty zwijgt niettemin over bedoelingen. Toch blijkt hier duidelijk dat de perceptie 'subjectief' is, en niet de wereld op zich viseert. Wat kan de exploratie van een ding betekenen voor zijn waarheid en zijn werkelijkheid, als rijkdom en net-

heid met elkaar in strijd geraken? Toch gaat Merleau-Ponty verder door het ding te typeren vanuit mijn volle coëxistentie ermee (PP 368), als een maximum van articulatie, en de 'gegevens van de verschillende zintuigen' zijn georiënteerd naar deze unieke pool (PP 368). Alsof dus de unieke pool niet door onze taken bepaald zou zijn, evenals het maximum van articulatie. Een ding spreekt tot meerdere zintuigen - moet ook deze uitspraak niet gerelativeerd worden? Merleau-Ponty definieert alvast het ding als de absolute volheid (PP 368), que projette devant elle-même mon existence indivise. Dat is geen onschuldige definitie, want ze vermeldt niet eens datgene wat een ding werkelijk maakt, het feit namelijk dat het vastkleeft aan bedoelingen, taken, projecten, en ze insinueert dat het ding zonder meer werkelijk is als het door mij op allerlei manieren en volgens een veelvoudigheid van perspectieven wordt geëxploreerd. De eenheid van het ding is wel cet accent unique (PP 368) dat zich in al de eigenschappen aanbiedt. Inderdaad het ding is een geheel, een Gestalt, een structuur, maar waarbij ik zelf als medebepaling hoor. Onze zintuigen ondervragen de dingen en zij geven antwoord, zegt Merleau-Ponty (PP 369). Maar ze ondervragen niet neutraal, wel vanuit vitale en culturele en individuele bedoelingen. We begrijpen een ding, zegt Merleau-Ponty (PP 369), door voor eigen rekening de bestaanswijze te hernemen die de observeerbare tekens vóór ons schetsen. Op dezelfde manier begrijpen we een gedraging. Evenwel - in beide gevallen begrijpen we niet door zelf niets anders te zijn dan zulk hernemingsapparaat, maar door een eigen bijdrage te leveren! Dat Merleau-Ponty hoogst dubbelzinnig blijft, blijkt uit het feit dat hij niettemin het ding het correlaat van mijn lichaam noemt en meer algemeen van mijn existentie (PP 369), en dat we dus het ding beladen vinden met antropologische predikaten. De gehele natuur is de mise en scène van ons eigen leven of onze interlocuteur dans une sorte de dialogue. "Voilà pourquoi en dernière analyse nous ne pouvons pas concevoir de chose qui ne soit perçue ou perceptible (PP 370)." Dat is juist, als Merleau-Ponty duidelijk voor ogen zou hebben, zoals hier misschien toch blijkt, dat de dialoog een wederzijdse inbreng, een medebepaling van beide kanten, veronderstelt, zodat de werkelijkheid onontkoombaar deze van de verstrengeling zelf is. Het ding kan nooit effectief op zich zijn omdat de articulaties deze zijn van onze existentie (PP 370). De wereld is dan de symboliek van het menselijk leven, zoals Merleau-Ponty in een voetnoot zegt (PP 369). Het subjectief zijn van de perceptie gaat misschien niet verloren als Merleau-Ponty zegt dat de perceptie de reprise of de achèvement par nous is van een vreemde intentie of omgekeerd de vervulling naar buiten van onze perceptieve vermogens en een soort accouplement van ons lichaam met de dingen. Merleau-Ponty wijst op de verstrengeling van het subject en de wereld.

Evenwel, zo gaat Merleau-Ponty verder, we hebben de zin van het ding niet uitgeput door te zeggen dat het correlatief is van ons lichaam en van ons leven. "Tenslotte vatten we de eenheid van ons lichaam slechts in die van het ding, en is het vanuit de dingen dat onze handen, onze ogen, al onze zintuiglijke organen ons als even zovele substitueerbare instrumenten verschijnen (PP 372)."⁽¹⁾ We komen zo tot een kritisch hoogtepunt van onze reflectie. Het is waar dat ons lichaam in rust slechts een obscure massa is en dat we het slechts als een precies en identificeerbaar wezen waarnemen als het zich naar de dingen richt (PP 372). Het is zelfs waar dat het centrum van het bewustzijn door de dingen en de wereld bezet is (PP 372). Onze kritische beschouwing ontkent de fundamentele gerichtheid van de mens op de wereld niet, maar wijst op de subjectieve medebepaling, de intenties, de taken, enz., die reeds zelf alle deze gerichtheid op de wereld in zich bevatten. Alleen is het zo dat deze gerichtheid niet niets is, een eigen inbreng bezit, van een wezen met een eigen werkelijkheid, een vitaal, individueel, historisch, concreet wezen dat met de dingen communiceert, die dan als dingen een menselijk gelaat vertonen. De appel is voedzaam, smakelijk, mooi, vanuit mijn intenties, die niet zijn 'op zich' onthullen, maar die met de appel samensmelten, en de werkelijkheid van de verstrengeling samenstellen. We zijn intens op de dingen gericht omdat we de dingen voor ons eigen bestaan nodig hebben. We realiseren al onze bedoelingen in de dingen, door ervan gebruik te maken, door deze substraten van onze interessen en taken te doordringen. We hebben een aantal dingen en een stuk wereld nodig om überhaupt te zijn. Het werkelijke ding is het correlaat van onze intenties, van ons gehele wezen. Het is minder werkelijk in de mate waarin we de 'antropologische predikaten' verwijderen.

Merleau-Ponty verduistert deze 'fenomenologische' toedracht in de bovenstaande passage, en nog meer in de explicatie die hij ervan geeft. Het ding presenteert zich aan diegene die het waarneemt als ding op zich, het stelt het probleem van een werkelijk en-soi-pour-nous (PP 372). We zien meestal slechts de vertrouwde kant van de dingen, zegt Merleau-Ponty, en niet het onmenselijke dat er zich in verbergt (PP 372). "Mais la chose nous ignore, elle repose en soi (PP 372)." We zien dit als we onze bezigheden opschorten en een metafysische en gedesinteresseerde aandacht schenken, zegt Merleau-Ponty (PP 372). Dan is het ding vreemd en vijandig, een stilzwijgende Andere. De passage verdient commentaar. Het is juist dat de dingen ons 'op zich' beschouwd, niet nodig hebben, hoewel ze in de verstrengeling met ons - met ons handelen en denken -

(1) "Après tout, nous ne saisissons l'unité de notre corps que dans celle de la chose et c'est à partir des choses que nos mains, nos yeux, tous nos organes des sens nous apparaissent comme autant d'instruments substituables (PP 372)."

toch minstens 'beginnen' anders te worden. Het ding is binnen de verstrengeling reeds niet meer onverschillig voor ons, en ook niet zo vreemd. Het ding rust ook niet in zich - voor zover het met mij te maken krijgt, om dezelfde reden, het gaat namelijk met mij een nieuwe structuur aan. Evenwel, het ding is tegelijk een substraat van mijn acten, taken en bedoelingen. Als de verstrengeling wordt verbroken, dan gebeurt met mij en met het ding niet zonder meer hetzelfde. Voor zover ik het ding nodig heb, er afhankelijk van ben, stort iets van mijn leven in, of eindigt het. Het ding echter moet daarom niet instorten, en kan een van mij losgemaakt bestaan verderzetten (dat is niet altijd zo trouwens). Onthematisch, onbereflecteerd reeds neem ik onder het ding - de blozende appel, het landschap, het instrument - deze andere kant van het ding waar : dat het minstens nog als 'iets', dat het in volle onverschilligheid ten overstaan van mij (waarbij het omgekeerde zeer vaak niet geldt) een eigen bestaan verder kan leiden. Onbereflecteerd reeds is het ding onder zijn menselijke verschijning een geïsoleerd, geobjectiveerd zijnde. De reflectie kan deze 'objectiviteit' expliciet maken, zoals we het linnen onder het tableau, dat onbereflecteerd ook mede aanwezig is, ons bewust kunnen maken. Nog meer, reeds altijd leidt het substraat zijn eigen leven, gaat het zijn eigen gang, zonder zich te bekommeren om de bedoeling die we ermee voor hebben. Merleau-Ponty objectiveert en komt zo tot de dingen op zich. Dat is juist, de isolering van de dingen ten overstaan van mij op de eerste plaats, is hun promotie tot het bestaan-op-zich. Ze verschijnen dan losgemaakt van mezelf, als onverschillig, vreemd, vijandig, maar dat is een reductie, als bedoeld is dat zo de werkelijkheid zelf wordt bereikt, als dit het gehele wezen van de dingen is. De werkelijkheid wordt inderdaad onmenselijk, als ze van de mens wordt geïsoleerd, en geacht wordt een eigen bestaan te leiden. Dat betekent niet dat de onmenselijke kant van de dingen geen feit zou zijn, minstens in die zin dat ze het menselijke bestaan dat erop steunt, er afhankelijk van is, niet waarborgen. Ik herhaal dat Merleau-Ponty in feite fout is de zijnswijze van het ding uitsluitend in deze onmenselijkheid van onverschillige condities te zoeken. Hij spreekt over de waarheid van de dingen vanuit hun geïsoleerd bestaan. (Reeds de dingen onder elkaar vertonen dezelfde relaties van afhankelijkheid, onafhankelijkheid, vreemdheid of vertrouwdheid).

Merleau-Ponty schouwt de onmenselijkheid van de dingen in een gelaat dat onder zijn expressie een arrangement de couleur, een configuration sensible is (PP 372). Natuurlijk is het gelaat slechts expressief door middel van deze zintuiglijke configuratie. De expressie is de taal van het ding zelf, zegt Merleau-Ponty. Dat is juist, als het ding als steunpunt, en als incarnatie

van de expressie beschouwd wordt. Cézanne creëert landschappen die een soort wereld zonder mensen zijn. Maar dat is weer de genoemde reductie, die slechts het substraat, het op zich, bedoelt weer te geven.

"Het ding verscheen ons daar straks als de term van een lichamelijke teleologie, de norm van onze psycho-fysiologische montage (PP 373)."⁽¹⁾ Zo beschouwt Merleau-Ponty dus onze subjectiviteit, onze medebepaling - een psycho-fysische montage. "Maar dat was [inderdaad] slechts een psychologische definitie die niet de gehele zin van het bepaalde uitdrukt en die het ding reduceert tot de ervaringen in dewelke wij het ontmoeten (PP 373)."⁽²⁾ Het is juist dat niet de gehele zin van het ding wordt geëxpliciteerd als men het 'objectieve' moment - thematisch of onthematisch blijvend - over het hoofd ziet. Merleau-Ponty bedoelt duidelijk pas nu het echte wezen van het ding op het spoor te zijn, de 'psychologie' achter zich te laten, en vermoedelijk de filosofie binnen te treden. Hij ontdekt nu, zegt hij (PP 373), le noyau de réalité : een ding is ding omdat het ons iets zegt door de organisatie van zijn zintuiglijke aspecten zelf. Dat is juist. Merleau-Ponty insisteert op deze plénitude insurpassable (PP 373), die het onmogelijk maakt om ook maar iets volledig te beschrijven ; geen enkele verbale analyse kan de zin van een ding uitputten (PP 373). Dat is alles juist, zo moeten we zeggen, maar het definieert niet het werkelijke ding, maar slechts een algemeen kenmerk (dat met de condities waarzonder de dingen ons niet verschijnen te maken heeft). In de perceptie is het de materie zelf die zin en vorm is, zegt Merleau-Ponty terecht, als men niet vergeet dat de menselijke medebepaling de zin mede vorm geeft. Een appel is wel een vorm en een structuur, maar slechts de menselijke medebepaling maakt van de appel iets moois, of iets voedzaams, en geeft hem talloze betekenissen (die aan de appel kleven, niet aan de betekenisgevers), die van een culturele en historische en individuele context afhangen. Het is zeker zo, en banaal, dat het tableau een bestaan blijft leiden, ook al is het schilderij bedorven, en dat de steen steen blijft als hij verbrokkeld wordt. Maar realiteit kan onmogelijk afdoende worden gedefinieerd door dit kenmerk (en door deze tegenstelling tot het 'imaginaire').

"Het werkelijke leent zich tot een oneindige exploratie, het is onuitputtelijk (PP 374)."⁽³⁾ Merleau-Ponty accentueert opnieuw het perspectivisme - ten koste van de bedoelingen en de taken. "Het is de reden waarom de menselijke objecten,

(1) "La chose nous apparaissait tout à l'heure comme le terme d'une téléologie corporelle, la norme de notre montage psycho-physiologique (PP 373)."

(2) "Mais ce n'était là qu'une définition psychologique qui n'explique pas le sens entier du défini et qui réduit la chose aux expériences dans lesquelles nous la rencontrons (PP 373)."

(3) "Le réel se prête à une exploration infinie, il est inépuisable (PP 374)."

de gereedschappen, ons verschijnen als op de wereld geplaatst, terwijl de dingen verworteld zijn in een fond van onmenselijke natuur. Het ding is voor onze existentie veel minder een attractiepool dan een afstotingspool (PP 374).⁽¹⁾ We negeren er ons in en dat maakt het tot een ding (PP 274). In feite drukt Merleau-Ponty de reductie van de dingen tot hun natuurlijk bestaan uit, alsof dit natuurlijke bestaan hun echte bestaan zou zijn, en alsof het niet slechts om een isolerende perceptie zou gaan. De dingen trekken ons inderdaad niet aan, als we ze bij voorbaat als objectieve gegevens beschouwen.

We gaan recht naar het ding, zegt Merleau-Ponty, we negeren ons erin, en slechts secundair bemerken wij de limieten van onze kennis en van onszelf als kennend wezen, we bemerken de perspectivische aspecten van het ding niet.⁽²⁾ Het is juist dat we intens op de dingen gericht zijn. Maar Merleau-Ponty weet heel goed dat dit zich negeren slechts het niet-expliciet aanwezig zijn van mezelf bij het ding is, want onthematisch is mijn lichaam, zijn mijn bedoelingen present. Het ding echter waarop ik gericht sta, is slechts in een zeer artificiële visie het natuurlijke ding waarover Merleau-Ponty uitsluitend spreekt. Het zuiver natuurlijke ding, deze eenheid, deze vorm, deze eerste segregatie van het perceptieve veld, is in feite een abstractie, een resultaat van isolering. Binnen deze isolering kan men de eenheid van de existentie met het ding - de echte werkelijkheid - nog verder stukbreken, objectiveren, door middel van reducties, zegt Merleau-Ponty (PP 375). Merleau-Ponty spreekt van een viertal reducties, die het natuurlijke ding, het ding zelf, zouden blootleggen. Ik breek het ding stuk als ik vooreerst opmerk dat het voor mij is (PP 375).⁽³⁾ Het wordt de pool van een persoonlijke geschiedenis (PP 375). Vervolgens breek ik het ding stuk door het door middel van een enkel zintuig te bekijken, het zien bijvoorbeeld, het ding verliest als het ware zijn materialiteit. Door een derde reductie wordt het ding nog objectiever (PP 375), of beter de relatie van mezelf met het ding wordt in objectieve stukken uiteengehaald. Ik merk nu op dat ik slechts perspectieven waarneem (PP 375). Ten slotte kom ik tot gewaarwordingen die nog slechts een modificatie van mijn lichaam zijn (PP 375).⁽⁴⁾

(1) "C'est pourquoi les objets humains, les ustensiles nous apparaissent comme posés sur le monde, tandis que les choses sont enracinées dans un fond de nature inhumaine. La chose est pour nous beaucoup moins un pôle d'attraction qu'un pôle de répulsion. Nous nous ignorons en elle, et c'est justement ce qui en fait une chose (PP 374)."

(2) Nous ne commençons pas par connaître les aspects perspectifs de la chose ; elle n'est pas médiatisée par nos sens, nos sensations, nos perspectives, nous allons droit à elle, et c'est médiatement que nous nous apercevons des limites de notre connaissance et de nous-même comme connaissant (PP 374)."

(3) "D'abord je remarque que ce dé n'est que pour moi (PP 375)." "... il cesse d'être en soi pour devenir le pôle d'une histoire personnelle (PP 375)."

(4) "...j'arrive enfin à la sensation ...une modification de mon corps (PP 375)."

Merleau-Ponty komt op voor het ding zelf dat zich aan mij in zijn volheid opdringt. Het is juist dat zo het ding werkelijker is, dan in aspecten of in lichamelijke toestanden, voor zover deze aspecten of de lichamelijke gevoelens pretenderen het ding zelf te zijn. Maar Merleau-Ponty vergeet blijkbaar dat het globale ding, de eenheid van mezelf en het ding, niet slechts (de abstractie van) het natuurlijke ding is. Het ding zelf is niet subjectief, zegt Merleau-Ponty (PP 375). Elke poging "om het ding te definiëren hetzij als pool van mijn lichamelijk leven, hetzij als permanente mogelijkheid van gewaarwordingen, hetzij als synthese van verschijningen, substitueert voor het ding zelf in zijn oorspronkelijk zijn een onvolmaakte reconstitutie van het ding met behulp van subjectieve flarden (PP 375)."⁽¹⁾ Als Merleau-Ponty slechts zou bedoelen dat de isolering tot subjectieve brokstukken of flarden (lambeaux) niet het ding zelf kan opleveren, vermits het ding het geheel hiervan is, zou geen moeilijkheid bestaan. Alleen lijkt hij toch het ding aan gene zijde van het subjectieve te plaatsen, en dit subjectieve slechts als de toegang tot het ding te beschouwen - zodat het ding zelf niet subjectief te noemen is, of zodat de subjectiviteit niet tot de constitutie van het ding hoort.

Merleau-Ponty stelt zich dus de vraag - onmiddellijk op de voorgaande beschouwing volgend - hoe we moeten begrijpen dat het ding het correlatief van mijn kennend lichaam is en dat het ding het lichaam ontkent (PP 375).⁽²⁾ In het ontkennen verbergt zich de misvatting van Merleau-Ponty als zou het lichamelijke, of veel juister de existentie (met al haar 'predikaten') niet het ding in zijn realiteit constitueren. "Wat gegeven is, is niet het werkelijke ding, maar de ervaring van het ding, een transcendentie in een voor van subjectiviteit, een natuur die doorschijnt doorheen een geschiedenis (PP 376)."⁽³⁾ De uitspraak kan juist worden opgevat, als ze zou betekenen dat de subjectiviteit nog iets meer is dan een middel om de transcendentie te bereiken, maar 'in' het ding zelf verschijnt, zoals de vrolijkheid in het landschap aanwezig is. "Het subject moet zich, zonder zijn plaats en zijn standpunt te verlaten ... naar de dingen uitstrekken waarvan het de sleutel niet bij voorbaat bezit en waarvan het nochtans in zichzelf het project draagt, het moet zich openstellen voor een absoluut Andere dat het in het diepste van zichzelf voorbereidt

(1) "...et toute tentative pour définir la chose soit comme pôle de ma vie corporelle, soit comme possibilité permanente de sensations, soit comme synthèse des apparences, substitue à la chose même dans son être originaire une reconstitution imparfaite de la chose à l'aide de lambeaux subjectifs (PP 375)."

(2) "Comment comprendre à la fois que la chose soit le corrélatif de mon corps connaissant et qu'elle le nie (PP 375)?"

(3) "Ce qui est donné, ce n'est pas la chose seule, mais l'expérience de la chose, une transcendance dans un sillage de subjectivité, une nature qui transparaît à travers une histoire (PP 376)."

(PP 376)."⁽¹⁾We begrijpen moeilijk hoe Merleau-Ponty het ding kan definiëren als het absoluut Andere. Merleau-Ponty denkt op de eerste plaats aan het natuurlijke ding, de kei (PP 376), maar reeds op dit abstracte niveau gaat de relatie, zoals hij die beschrijft, tussen mijn subjectiviteit en het ding, niet op. We verwijzen straks naar een analoge passage uit Sens et Non-Sens (blz. 162-172), waar Merleau-Ponty erop wijst dat onze radikale subjectiviteit waarheidsgehalte heeft, dat onze subjectiviteit individueel is, maar tegelijk universeel (en juist hierdoor). Hier verwijst hij niet slechts naar de natuurlijke dingen zoals keien en rivieren. We zullen zien dat hij voor alle dingen dezelfde onbevredigende relatie beschrijft als hierboven.

Merleau-Ponty heeft veel aandacht voor de "logica van de wereld die mijn gehele lichaam omhelst en waardoor intersensoriële dingen voor mij mogelijk worden (PP 377)."⁽²⁾We moeten de logique du monde niet ontkennen, maar ikzelf hoor in de logica, ik bepaal haar mede - wat Merleau-Ponty misschien over het hoofd ziet. Zintuigen hebben is een algemene montage bezitten, een universele montage, een typiek van alle perceptieve ontwikkelingen (PP 377). "Een ding is dus niet effectief gegeven in de perceptie, het wordt innerlijk door ons hernomen, gereconstitueerd en beleefd voor zover het verbonden is met een wereld waarvan we met ons mee de fundamentele structuren dragen, en waarvan het slechts een van de mogelijke concretisaties is. Door ons beleefd, is het daarom niet minder transcendent aan ons leven omdat het menselijke lichaam, met zijn gewoonten (habitus) die rondom hem een menselijke omgeving tekenen, doorkruist wordt door een beweging naar de wereld zelf. Het dierlijk gedrag viseert een dierlijk milieu (Umwelt) en weerstandscentra (Widerstand). Als men het wil onderwerpen aan natuurlijke stimuli die geen concrete betekenis hebben, provoceert men neuroses. Het menselijke gedrag staat open op een wereld (Welt) en op een object (Gegenstand) boven de werktuigen uit die het zichzelf construeert, het kan het eigen lichaam zelfs als een object beschouwen. Het menselijke leven definieert zichzelf door dit vermogen dat het heeft om zichzelf te ontkennen in het objectieve denken, en dit vermogen heeft het van zijn primordiale gehechtheid (attachement primordial) aan de wereld. Het menselijke leven 'begrijpt' (of bevat) (comprend) niet alleen zulk bepaald milieu, maar een oneindigheid van mogelijke milieus, en het begrijpt zichzelf omdat het geworpen is in een natuurlijke wereld (PP

(1) "Il faut que le sujet percevant, sans quitter sa place et son point de vue, dans l'opacité du sentir, se tende vers des choses dont il n'a pas d'avance la clé et dont cependant il porte en lui-même le projet, s'ouvre à un Autre absolu qu'il prépare du plus profond de lui-même (PP 376)."

(2) "...une logique du monde que mon corps tout entier épouse et par laquelle des choses intersensorielles deviennent possibles pour nous (PP 377)."

377)."⁽¹⁾ We merken de analogie op met de reeds besproken passage uit La Structure du Comportement, die ook daar zich niet beperkte tot het natuurlijke zijn, maar in een objectiveringsproces, dat erin bestaat de perspectieven te wisselen, om het subjectieve, het vitale ervan af te krabben, poogde door te stoten tot het ding zelf, dat dan zelf slechts het zuiver natuurlijke ding kan zijn. De re-constitutie, de reprise, de re-creatie, de beleving, en we zullen begrijpen, zelfs de expressie, zijn dan de culturele en historische middelen om het natuurlijke ding tot 'uitdrukking' te brengen.

De wereld, zegt Merleau-Ponty, is een individu dat ik erken in een onweerlegbare evidentie, dat ik voor eigen rekening moet hernemen, door middel van een soort mimetisme, en dat ik herken zoals ik een stijl herken. Echter, de stijl van een persoon, van een stad, blijft niet dezelfde, zegt Merleau-Ponty; na tien jaar lijkt ik met een andere persoon, met een andere stad te doen te hebben. "Integendeel is het slechts de kennis van de dingen die verandert ... De wereld blijft dezelfde wereld doorheen geheel mijn leven omdat zij precies het permanente zijn is binnen hetwelk ik al de correcties van de kennis uitvoer, dat niet door hen wordt getroffen in zijn eenheid, en waarvan de evidentie mijn beweging polariseert naar de waarheid doorheen de schijn en de dwaling (PP 378)."⁽²⁾ Merleau-Ponty koppelt de kennis en de werkelijkheid van elkaar los. De kennis is slechts subjectief, ze draagt niets bij tot de werkelijkheid, ze is slechts een instrument opdat de werkelijkheid die onveranderlijk is, zich zou kunnen geven. Het gaat tegen de beste bladzijden van Merleau-Ponty in. Over welke wereld en welke evidentie kan het gaan? Het is zeker dat er iets onveranderlijks is onder alles, alles blijft inderdaad steeds maar zijn, alle bijzonder-

(1) "Une chose n'est donc pas effectivement donnée dans la perception, elle est reprise intérieurement par nous, reconstituée et vécue par nous en tant qu'elle est liée à un monde dont nous portons avec nous les structures fondamentales et dont elle n'est qu'une des concrétisations possibles. Vécue par nous, elle n'en est pas moins transcendante à notre vie parce que le corps humain, avec ses habitus qui dessinent autour de lui un entourage humain, est traversée par un mouvement vers le monde lui-même. Le comportement animal vise un milieu (Umwelt) animal et des centres de résistances (Widerstand). Quand on veut le soumettre à des stimuli naturels dépourvus de signification concrète, on provoque des névroses. Le comportement humain s'ouvre à un monde (Welt) et à un objet (Gegenstand) par-delà les ustensiles qu'il se construit, il peut même traiter le corps propre comme un objet. La vie humaine se définit par ce pouvoir qu'elle a de se nier dans la pensée objective, et ce pouvoir elle le tient de son attachement primordial au monde lui-même. La vie humaine 'comprend' non seulement tel milieu défini, mais une infinité de milieux possibles, et elle se comprend, parce qu'elle est jetée à un monde naturel (PP 377)."

(2) "Au contraire ce n'est que la connaissance des choses qui varie ... Le monde lui-même reste le même monde à travers toute ma vie parce qu'il est justement l'être permanent à l'intérieur duquel j'opère toutes les corrections de la connaissance, qui n'est atteint par elles dans son unité, et dont l'évidence polarise mon mouvement vers la vérité à travers l'apparence et l'erreur (PP 378)."

heden hebben een substraat, dat algemener is, maar dat helaas niets bijdraagt tot de werkelijkheid en de waarheid. Deze evidentie is flauw want onbelangrijk, deze eenheid is de eenheid van zijn die men aan alles zonder onderscheid moet toekennen. Merleau-Ponty is op weg naar een verschrikkelijke reductie, die rechtstreeks naar dialectisering zou leiden, als ze zichzelf bewust zou worden. Uit dit algemene, uit dit 'evidente', en uit dit 'ene' zou alles gehaald moeten worden. De wereld is "aan de grenzen van de eerste perceptie van het kind als een nog onbekende presentie, maar onweerlegbaar, die de kennis zal bepalen en vullen (PP 378)."⁽¹⁾ Het is zeggen dat de werkelijkheid op zich reeds alles is wat ze zal worden. Hierop steunt de correctie van dwalingen. Ik ben immers in contact met un seul être, un immense individu sur lequel mes expériences sont prélevées (PP 378). Ik ben dus in feite niets, als het erop aankomt te zeggen wat de werkelijkheid is. De wereld heeft niets te maken met mijn zintuigen, en blijft dezelfde als ik bijvoorbeeld blind ben. Men kan "concevoir un sujet sans champ auditif et non pas un sujet sans monde (PP 379)." Dat is flagrant in tegenspraak met wat Merleau-Ponty, in hetzelfde deel over de wereld (dat we nu bespreken) zegt over het feit dat de wereld van Helen Keller niet dezelfde is als de onze. De wereld is blijkbaar het feit dat er altijd iets vóór ons staat, iets te ontcijferen is, een omnitude realitatis (PP 379). Als Merleau-Ponty de uitspraak letterlijk zou nemen, zou ze inhouden dat we inderdaad bij elke intentie of bedoeling op de werkelijkheid betrokken zijn en dat deze realiteit slechts ons steunpunt is, maar niets meer, omdat de realiteit slechts vanuit onze medebepaling een structuur, of een andere structuur verkrijgt, zich ontplooit, als de verstrengeling die ze is. Deze beperkte zin lijkt Merleau-Ponty toch weer de wereld toe te kennen als hij zegt dat op de ervaring van de wereld al de opérations logiques de signification gefundeerd zijn (PP 379). De wereld is dus, zegt Merleau-Ponty, geen gemeenschappelijke betekenis voor al onze ervaringen - hoewel wij menen dat Merleau-Ponty veeleer inderdaad dat zegt. De wereld wordt vanuit een synthèse de transition waargenomen, zegt Merleau-Ponty (PP 380). De wereld is een geheel van perspectieven, die zoals reeds bij het ding, in elkaar overglijden. Vanuit mijn particulier standpunt glijd ik me in de gehele wereld (PP 380), zegt Merleau-Ponty. Dit standpunt is veel minder een beperking dan een manier om met de gehele wereld contact te krijgen (PP 380)."⁽²⁾ Dat is een van de formuleringen van de grondverhoudingen, die nu een nieuw aspect verkrijgen, voor zover de grondverhoudingen

(1) "Il est aux confins de la première perception de l'enfant comme une présence encore inconnue, mais irrécusable, que la connaissance ensuite déterminera et remplira (PP 378)."

(2) "Mon point de vue est pour moi bien moins une limitation de mon expérience qu'une manière de me glisser dans le monde entier (PP 380)."

hier gebruikt worden om een perceptief objectivisme te funderen. Maar waarom zou ik de werkelijkheid objectief benaderen? Waarom zou ik deze bedoeling koesteren? Waarom zou ik het universum als een omnitude realitatis beschouwen, als een immens individu dat ik op de een of andere manier moet vatten? Waarom zou ik mijn medebepaling opschorten? In een zekere zin is de wereld zelf niets dan een algemeen kenmerk, zoals de perspectieven van het ding. De wereld is de overgang van de perspectieven in een grenzenloze onuitputtelijkheid. Merleau-Ponty hemelt de onuitputtelijkheid op - als zou ze de werkelijkheid zelf zijn. Helaas moet de existentie zich tot een zuiver niets, een zuivere onbepaaldheid reduceren - al lijkt Merleau-Ponty het tegendeel te beweren. De dialectiek komt om het hoekje kijken als men de problemen begint te zien, en toch aan het uitgangspunt vasthoudt. Dan moeten resoluut de beperkingen weer worden opgeheven, of minstens van een 'helaas' vergezeld gaan. De conflictualiteit moet verdwijnen, en de verzoening in een zekere wereld-eenheid treedt naar voren. Merleau-Ponty zit vast aan de opvatting dat kennis en werkelijkheid moeten overeenstemmen of samenvallen, dat waarheid slechts onbeperkt of oneindig kan zijn, en dat ze op een totaliteit betrekking neemt. De oplossing van Le Visible et l'Invisible wordt een verleiding.

"De natuurlijke wereld is de horizont van al de horizons, de stijl van alle stijlen, die aan mijn ervaringen een gegeven en niet gewilde eenheid geeft, onder al de breuken van mijn persoonlijk en historisch leven ... (PP 381).⁽¹⁾ Als Merleau-Ponty dit slechts als steunpunt, als conditie van het persoonlijke leven zou opvatten, zou niets mislopen. De wereld is een onvoltooide synthese, zo gaat Merleau-Ponty verder (PP 381). Het is door middel van de tijd dat we de synthese van de wereld begrijpen. De eenheid van de wereld is slechts intentioneel (PP 382). "De contradictie die we vinden tussen de realiteit van de wereld en haar onvoltooidheid, is de contradictie tussen de alomtegenwoordigheid (ubiquité) van het bewustzijn en zijn in een presentieveld geëngageerd zijn (PP 382)."⁽²⁾ De synthese of de eenheid is intentioneel, ze is nooit effectief (PP 382). Ik overvlieg de wereld niet, anders zou ik ophouden een reële wereld te bezitten, omdat ik nergens zou tussenhoren. Dat is zeker juist, maar we weten dat Merleau-Ponty zich toch klaar maakt om de beperking slechts als een hindernis te bekijken, vermits hij de wereld zelf als een eenheid en een geheel viseert. "Wat we moeten begrijpen is dat dezelfde reden me aanwezig doet

(1) "Le monde naturel est l'horizon de tous les horizons, le style de tous les styles, qui garantit à mes expériences une unité donnée et non voulue par dessous toutes les ruptures de ma vie personnelle et historique ... (PP 381)."

(2) "La contradiction que nous trouvons entre la réalité du monde et son inachèvement, c'est la contradiction entre l'ubiquité de la conscience et son engagement dans un champ de présence (PP 382)."

zijn hier en nu en aanwezig elders en altijd, afwezig hier en nu en afwezig op elke plaats en in elke tijd. Deze ambiguïteit is geen onvolmaaktheid van het bewustzijn of van de existentie, ze is er de definitie van (PP 383)."⁽¹⁾ Als Merleau-Ponty niet de bedoeling zou hebben om toch weer een objectieve, dit is allesomvattende waarheid en werkelijkheid te viseren, zou men hem gelijk moeten geven. Dan zou men de situatie van waaruit we de werkelijkheid viseren taxeren als onze situatie, met onze taken en bedoelingen, en als in strijd met de poging om een universele werkelijkheid, minstens intentioneel, te bezitten. Merleau-Ponty zou begrijpen dat de universele kennis slechts deze van een universeel substraat kan zijn, van een natuurlijke wereld, en dat deze wereld heel weinig werkelijk is, en heel weinig gestructureerd en gearticuleerd is. Hij zou de contradictie van zijn poging inzien. En de contradictie die de existentie zelf is toch niet tersluiks pogen op te heffen.

Het objectieve zijn is niet de volle existentie, zegt Merleau-Ponty (PP 383). Hij bedoelt de objectiviteit in de zin van de westerse filosofie. Hij vat het probleem van de objectiviteit aan vanuit de perceptie. "De perceptie van een enkel ding fundeert voor altijd het ideaal van objectieve of expliciete kennis die de klassieke logica ontwikkelt (PP 383)."⁽²⁾ In feite fundeert Merleau-Ponty de objectiviteit anders dan in de klassieke filosofie, maar toch bevestigt hij ze. "De dingen en de ogenblikken kunnen zich slechts articuleren om een wereld te vormen doorheen dit ambigue zijn dat men een subjectiviteit noemt, kunnen slechts co-present worden vanuit een zeker standpunt en in intentie (PP 384)."⁽³⁾ De medebepalende, zich taken en projecten stellende, zich een eigen leven voorstellende existentie blijft afwezig. De subjectiviteit is niets dan het middel waarover de wereld lijkt te beschikken om ten volle te zijn, om 'objectief' te bestaan. Wel is de wereld open, en kunnen we hem nooit vatten, er zijn horizonten en verdere horizonten. "Het ideaal van het objectieve denken is tegelijk gefundeerd en geruïneerd door de temporaliteit (PP 384)."⁽⁴⁾ De dingen zijn opaque, hun laatste zin is brouillé (PP 385). Dat is tenslotte toch weer het 'helaas' dat elke objectieve filosofie slaakt, als ze ziet hoe de wereld niet voor de blik is uitgestald, in de overeenstemming met onze blik.

(1) "Ce qu'il faut comprendre, c'est que la même raison me rend présent ici et maintenant et présent ailleurs et toujours, absent ici et maintenant et absent de tout lieu et de tout temps. Cette ambiguïté n'est pas une imperfection de la conscience ou de l'existence, elle en est la définition (PP 383)."

(2) "La perception d'une seule chose fonde pour toujours l'idéal de connaissance objective ou explicite que la logique classique développe (PP 383)."

(3) "Les choses et les instants ne peuvent s'articuler l'un sur l'autre pour former un monde qu'à travers cet être ambigu qu'on appelle une subjectivité, ne peuvent devenir co-présent que d'un certain point de vue et en intention (PP 384)."

(4) "L'idéal de la pensée objective est à la fois fondé et ruiné par la temporalité (PP 384)."

Merleau-Ponty vervangt het traditionele objectivisme door de objectiviteit van de onuitputtelijkheid, van de perspectieven, aan gene zijde van onze subjectieve, existentiële perspectieven. De objectiviteit wordt niet opgegeven, maar gesublimeerd als een plénitude insurpassable (PP 390), als een plénitude absolue (PP 395), waartegenover we staan met une foi originaire (PP 395). We zijn altijd in het zijn, in de wereld, die al onze dwalingen barreert, vermits de wereld deze réservoir inépuisable is d'où les choses sont tirées (PP 396). Merleau-Ponty is volstrekt niet in staat om aan te geven waarin het voordeel van deze onuitputtelijkheid nu gelegen is. We zouden op metafysische gronden erop moeten kunnen rekenen dat de werkelijkheid voor ons zorgt, en wel als we haar onuitputtelijkheid ontginnen. Maar heeft de wereld vanuit zichzelf de realisatie van de existentie - van de menselijke mogelijkheden - in petto? Maar zelfs dan nog zouden we ons leven slechts ontvangen, zouden we niet zelf leven. Slechts door middel van dialectiek kan men hier pogen een waarborg te vinden.

§ 61. De existentie als transcendentie naar de wereld.

Bij wijze van afronding en van overgang naar het volgende hoofdstuk gaan we even in op een passage uit het hoofdstuk over de temporaliteit uit La Phénoménologie de la Perception, en vervolgens bespreken we de reeds aangekondigde passage uit Sens et Non-Sens. Het gaat over de band tussen de existentie als ek-stase en transcendentie en de wereld.

In het hart van de subjectiviteit ontdekken we de tegenwoordigheid van de wereld, zegt Merleau-Ponty (PP 490), onder de act-intentionaliteit of thetische intentionaliteit, en als mogelijksvoorwaarde ervan, vindt men de intentionnalité opérante, een logos du monde esthétique. Ook hier verabsoluteert Merleau-Ponty blijkbaar de wereld. En misschien ook als Merleau-Ponty het subject ek-stase noemt, gericht of gepolariseerd naar datgene wat het niet is (PP 491), en als hij de wereld onscheidbaar noemt van het subject, maar van een subject dat niets is dan project van de wereld (PP 491). Het subject is namelijk onscheidbaar van de wereld, maar van een wereld die het zelf projecteert. Het subject is aan-de-wereld-zijn en de wereld blijft 'subjectief', zegt Merleau-Ponty, maar dit is zo, vermits haar textuur en haar articulaties door de beweging van transcendentie van het subject getekend worden.⁽¹⁾ Het subject is dus zelf niets anders dan de wereld die het in zich draagt. De existentie bepaalt niet mede in de echte zin van het woord. De wereld is de wieg van de betekenissen, de

(1) ... "une conception du sujet comme ek-stase et à un rapport de transcendance active entre le sujet et le monde. Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que le projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-au-monde et le monde reste 'subjectif' puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet (PP 492)."

zin van alle zin, de bodem van alle gedachten (PP 492). In die zin wordt de wereld door de existentie gedragen (PP 494) - maar blijkbaar omdat de existentie door de wereld wordt gedragen. Het engagement in de wereld (PP 495) lijkt niet op taken en subjectieve projecten te slaan. Misschien dus slechts engagement om de infinité de possibles (PP 517) aan het licht te brengen.

In Sens et Non-Sens trekt Merleau-Ponty de hierboven beklemtoonde lijn door. Hij wil een Oorsprong van de waarheid schrijven (SNS 165), zegt hij hier voor de eerste keer. Ze moet tegemoet komen aan het probleem van de rationaliteit dat Merleau-Ponty nog niet opgelost weet. Merleau-Ponty zal zich van nu voort uitdrukkelijk met de expressie, met de taal, met de geschiedenis, de rationaliteit bezighouden. Evenwel - in de filosofie bestaat niet zo iets als een voorbereiding. La Phénoménologie de la Perception is geen inleidend boek. De keuzen zijn - minstens impliciet - reeds gemaakt. Als de medebepaling ontbreekt, en voor zover dit zo is, kan Merleau-Ponty ze slechts invoeren door zijn eerste boek te herschrijven - wat hij niet doet. Hij expliciteert in zijn later werk slechts zijn blijvende gedachte. We bekijken even de passage waarin Merleau-Ponty zijn Oorsprong van de waarheid aankondigt. Nadat Merleau-Ponty heeft gezegd dat kennis reprise is volgens datgene wat men kan, van de ervaringen van de andere, communicatie en toeëigening - wat de medebepaling goed tot haar recht zou kunnen laten komen (zeker in het selon ce qu'il peut)- zegt Merleau-Ponty wat metafysica is, en komt hij tot identieke gedachten als hierboven - nu duidelijk niet beperkt tot het transcenderen in de richting van het natuurlijke ding.

"Er is metafysica vanaf het ogenblik dat we ... onlosmakelijk de radikale subjectiviteit van geheel onze ervaring en haar waarheidswaarde opmerken. Onze ervaring is de onze, dat betekent twee zaken : dat ze niet de maat van alle op zich verbeeldbare zijn is, - en dat ze nochtans coëxtensief is met elk zijn waarvan we begrip kunnen opdoen. Het metafysisch fundamentele feit is deze dubbele zin van de cogito : ik ben zeker dat er zijn is - op voorwaarde geen ander zijn dan zijn-voor-mij te zoeken (SNS 164)."⁽¹⁾ We betwijfelen echter of het zo zeker is dat de subjectiviteit niet de maat van het zijn is - minstens zo dat

(1) "Il y a métaphysique à partir du moment où cessant de vivre dans l'évidence de l'objet, - qu'il s'agisse de l'objet sensoriel ou de l'objet de science, - nous apercevons indissolublement la subjectivité radicale de toute notre expérience et sa valeur de vérité. Notre expérience est nôtre, cela signifie deux choses : qu'elle n'est pas la mesure de tout être en soi imaginable, - et qu'elle est cependant coextensive à tout être dont nous puissions avoir notion. Le fait métaphysique fondamental est ce double sens du cogito : je suis sûr qu'il y a de l'être, - à condition de ne pas chercher une autre sorte d'être que l'être-pour-moi (SNS 164)."

zelfs de verruiming en de transformatie ervan nog eens de existentie met haar taken en bedoelingen veronderstelt. Juist is dat onze radikale subjectiviteit de waarheidswaarde bepaalt of medebepaalt. Juist is ook dat we slechts vanuit onze subjectiviteit het zijn kunnen kennen, dat dus het bewustzijn coëxtensief is met alle zijn - echter, zoals Merleau-Ponty zegt - met alle zijn waarvan we begrip kunnen opdoen, en hier valt misschien heel wat buiten, reeds omdat niet alles ons interesseert, misschien het objectieve zijn, heel wat historisch en individueel gebeuren, enzovoort. Alle zijn is zijn-voor-mij, maar misschien enigszins in een andere zin dan waarin Merleau-Ponty het begrijpt. Mijn ervaring, precies voor zover ze de mijne is, stelt me open voor het andere, ik ben gevoelig voor de wereld en de anderen, ik erken mijn affiniteit ermee. Het is hier dat Merleau-Ponty, in een voetnoot, zegt dat hij de overgang zou moeten beschrijven van la foi perceptive naar de expliciete waarheid van de taal, het begrip, de culturele wereld, wat hij voor een ander werk aankondigt (SNS 165). Maar laat me dan nog totaal gevoelig zijn voor de wereld, wat kan het baten, als het mijn ondergang (in de wereld) zou betekenen? Toch verabsoluteert Merleau-Ponty deze gevoeligheid. Hij zegt: "ik ben niets dan een vermogen om hun echo te zijn [van de andere, van de wereld], om ze te begrijpen, erop te antwoorden (SNS 165)."⁽¹⁾ Zal Merleau-Ponty de rationaliteit, de universaliteit, funderen door zichzelf als een echo te beschouwen, door niets dan antwoord te zijn, door zijn medebepaling, zijn eigen zijn te verloochenen? Wat zal de expliciete waarheid kunnen zijn, tenzij uitdrukking geven aan de perceptieve waarheid, een zichzelf verliezen opdat de werkelijkheid van de wereld en van de anderen, zou zijn. Als nu de anderen op hun beurt zichzelf verloochenen, begrijpt iedereen de anderen, maar nooit zichzelf, noch zijn relatie met de anderen, en omgekeerd. "Mijn leven verschijnt me absoluut individueel en absoluut universeel (SNS 165)."⁽¹⁾ Dat kan men goed opvatten. Mijn leven animeert al de andere en ontvangt er alle leven van, zegt Merleau-Ponty (SNS 165) - alle leven, zo vragen we? - en dat is het metafysische bewustzijn: vooreerst verwondering de affrontement des contraires te ontdekken, vervolgens de erkenning van hun identiteit in la simplicité du faire (SNS 165). Merleau-Ponty wil de tegenstellingen blijkbaar - uiteindelijk - opheffen. Hij gaat reeds hier de eisen van een conflictuele dialectiek uit de weg. Wel kan hij bedoelen dat de tegenstellingen elkaar bevruchten, dat de mensen elkaar in hun anderszijn iets te bieden hebben, waardoor ze een gemeenschappelijke, maar geen identieke wereld scheppen,

(1) ..." je ne suis rien qu'un pouvoir de leur faire écho, de les comprendre, de leur répondre. Ma vie m'apparaît absolument individuelle et absolument universelle (SNS 165)."

in een doen. Dat is juist, en misschien bedoelt Merleau-Ponty dit doen dat een gemeenschappelijke wereld tot stand brengt - voor zover de gemeenschappelijkheid bijdraagt tot de menselijkheid - te beklemtonen. Dan wordt de geschiedenis het bewustzijn van de geheime band die maakt dat Plato nog leeft onder ons (SNS 166). Als Plato echter onder ons leeft, is het niet omdat we een identiteit postuleren, maar omdat we er veel van hebben geïncorporeerd, omdat hij ons veel te leren heeft (omdat we onszelf leren begrijpen, en anders worden). (Merleau-Ponty legt vervolgens het verband met de moraal - hij vervoegt hier de beste intuïties van zijn denken. We moeten er hier niet op ingaan.)

HOOFDSTUK 2

EXPRESSIE EN WAARHEID

We moeten onze zoektocht naar de oorsprong van wat in het denken van Merleau-Ponty verkeerd loopt of onbevredigend blijft, verderzetten. Zo komen we als vanzelf in de periode tussen La Phénoménologie de la Perception en Le Visible et l'Invisible terecht. In deze periode wordt Merleau-Ponty zich van de problematische kanten van zijn denken bewust, en probeert hij er iets aan te doen. We geven het chronologisch verloop van zijn worsteling met het probleem van de expressie en de waarheid. Het is de periode van het onvoltooid gebleven Prose du Monde. Merleau-Ponty probeert een theorie van de expressie te ontwikkelen - om zijn reflecties over de oorsprong van de waarheid af te ronden, maar tegelijk om een antwoord te geven op de vele vragen aangaande de taal, de expressie zelf, de filosofie, de geschiedenis, de waarheid en de rationaliteit. Hij wil het verband begrijpen dat tussen het impliciete en het expliciete, of tussen het thematische en het ongethematiseerde bestaat.

We weten dat het allemaal op de hyperdialectiek is uitgelopen. De reden is Merleau-Ponty's vastzitten aan de idee van een absolute, totale waarheid. Merleau-Ponty wil met een totale waarheid samenvallen, zij het vooreerst ook onthematisch, door middel van een cogito tacite, waarmee Merleau-Ponty onze globale, ongearticuleerde greep op de wereld denkt. Merleau-Ponty weet echter dat er expressie, thematisatie, rede en uitgesproken waarheid, expliciete waarheid, bestaat. Hoe deze onderbrengen in de waarheid van de wereld als geheel? Dat is zijn probleem. De expressie zal steeds expressie van of over de wereld blijven, hoe het 'subject' hierbij ook 'creatief' moet zijn. Het is een impasse als men de medebepaling van de existentie niet ernstig neemt, zoals Merleau-Ponty volhardt te doen.

Slechts wanneer de medebepaling bestaat, is het nieuwe mogelijk, schandaliseert de subjectiviteit, die minstens steeds 'voorwendt' uit zichzelf iets aan de dingen te doen, niet meer, en moeten de dingen niet eeuwig dezelfde blijven, met slechts het verschil tussen impliciet en expliciet. Merleau-Ponty zal echter naar dialectische oplossingen grijpen, die tussen het impliciete en het expliciete, tussen het thematische en het onthematische weigeren een verschil te zien, of die er slechts verschillen van een diepere eenheid in aantreffen.

Laten we nu de periode na Sens et Non-Sens bekijken vanuit het gezichtspunt van Merleau-Ponty's reflecties op de expressie. We zullen met de taal en de kunst in aanraking worden gebracht. We keren niet terug op de belangrijke passage uit Le Philosophe et la sociologie, waar we een eerste keer Merleau-Ponty's gebrekkige waarheidsopvatting toegelicht hebben. We moeten ons confronteren met Le langage indirect et les voix du silence en met Sur la phénoménologie du langage, die belangrijke uitspraken over de waarheid en de expressie bevatten, met La Prose du Monde, voor zover dit boek verdergaat dan het eerstgenoemde artikel, met Eloge de la Philosophie, en met de brief die Merleau-Ponty aan het Collège de France heeft geschreven en die zeer helder Merleau-Ponty's bedoelingen kenbaar maakt. We laten Les Aventures de la Dialectique grotendeels terzijde. Er zit veel goeds in. Merleau-Ponty maakt zich bijna los van alle herinneringen aan een natuurlijke wereld en van een absolute waarheid. Is het omdat hij hoofdzakelijk over economie en politiek spreekt, en hier, volgens hem, nog geen filosofische beslissingen moeten worden genomen?

§ 62. Expressie en waarheid.

In Sur la phénoménologie du langage en in Le langage indirect et les voix du silence gaat Merleau-Ponty uitvoerig op zoek naar wat er gebeurt als de mens zich uitdrukt en de wereld tot uitdrukking brengt. Hij spreekt uitvoerig over de taal en de schilderkunst, om zich tenslotte te bezinnen over de waarheid van de taal en de geschiedenis. Het is vooral dit laatste dat ons interesseert.

Merleau-Ponty plaatst le sujet parlant, het spreken, centraal. De taal is een systeem, in feite een geheel van condities of noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor de sujets parlants qui veulent communiquer (S 108). Dat sluit reeds een volkomen transparante taal uit, precies omdat het spreken zich in een systeem van tekens moet invoegen om uitdrukking te geven aan het subject en de wereld. De expressie zal nooit totaal zijn, zegt Merleau-Ponty (S 112). De expressie komt ons zo voor, door een soort illusie. We hebben het gevoel dat

onze taal totaal uitdrukt, maar dat is slechts omdat ze onze taal is, niet omdat ze totaal uitdrukt (S 112). Het betekent niet, voegt Merleau-Ponty eraan toe, dat elke expressie onvolmaakt is, maar dat ze volmaakt is in de mate waarin ze zonder dubbelzinnigheid begrepen wordt (S 112). Een betekenis is verworven en voortaan beschikbaar als ik erin geslaagd ben ze in een apparaat de langage te doen wonen dat er vooreerst niet voor bestemd was. "Bien entendu, les éléments de cet appareil expressif ne la contenaient pas réellement (S 114)." Ik heb de taal moeten centreren en decentreren door middel van een déformation cohérente, die de beschikbare tekens ondergeschikt maakt aan een nieuwe zin. Iets is dan gezegd geworden, dat zal sedimenteren, zegt Merleau-Ponty, en dat aanleiding zal geven tot verdere acten van spreken.

We moeten ons afvragen op welke wijze de betekenis in de taal woont, de nieuwe zin, die er niet 'reëel' in vervat is. Zoveel is zeker dat Merleau-Ponty een verhouding van minder naar meer bedoelt, die van het verleden naar het heden loopt. "Ons heden houdt de beloften van ons verleden, wij houden de beloften van de anderen. Elke act van literaire of filosofische expressie werkt mee aan de vervulling van de wens tot recuperatie van de wereld die wordt uitgesproken met het verschijnen van een taal ... Hij realiseert van zijn kant een deel van dit project ... en opent een nieuw veld van waarheden (S 119-120)."⁽¹⁾ Waarheid is voor Merleau-Ponty de progressieve recuperatie - niet creatie of medebepaling - van de wereld. "Dat is slechts mogelijk door dezelfde 'intentionele overschrijding' die de andere geeft, en zoals zij, kent het verschijnsel van de waarheid, dat theoretisch onmogelijk is, zichzelf slechts door middel van de praxis die ze maakt (S 120)." Zeggen dat er een waarheid is, betekent, zegt Merleau-Ponty (S 120), dat "mijn reprise het vroegere of het vreemde project ontmoet en dat de geslaagde expressie verlost wat in het zijn gevangen zat (captif) sedert altijd, in de dichtheid van de persoonlijke en tussenpersoonlijke tijd ontstaat een innerlijke communicatie waardoor ons heden de waarheid van al de andere kennende gebeurtenissen wordt ... op dit ogenblik is iets gebeurd dat het zijn verwachtte of 'wilde zeggen' sedert altijd, en dat nooit zal eindigen, indien niet met waar te zijn, dan toch met te signifiëren en ons denkend apparaat te prikkelen, desnoods door er meer omvattende waarheden uit te

(1) "Notre présent tient les promesses de notre passé, nous tenons les promesses des autres. Chaque acte d'expression littéraire ou philosophique contribue à accomplir le vœu de récupération du monde qui s'est prononcé avec l'apparition d'une langue, c'est-à-dire d'un système fini de signes ... Il réalise pour sa part une partie de ce projet et ... en ouvrant un nouveau champ de vérités. Cela n'est possible que par la même 'transgression intentionnelle' qui donne autrui; et comme elle, le phénomène de la vérité, théoriquement impossible, ne se connaît que par la praxis qui la fait (S 120)."

trekken dan deze daar. Op dit moment is iets in betekenis gefundeerd geworden, een ervaring is gewijzigd geworden in haar zin, en is waarheid geworden. De waarheid is een andere naam voor de sedimentatie, die zelf de presentie is van alle tegenwoordigheden (présents) in de onze. Het betekent dat zelfs en vooral voor het ultieme filosofische subject, er geen objectiviteit is die rekenschap aflegt van onze bovenobjectieve betrekking met alle tijden, geen licht dat dit van ons levend heden overstijgt (S 120)."⁽¹⁾

Dat de expressie de waarheid maakt, daar kunnen we inkomen, inderdaad als de expressie de medebepaling van de werkelijkheid is. Evenwel ze is reprise en recuperatie en ze verlost wat in het zijn sedert altijd gevangen zat. Ze maakt het impliciete expliciet - in welke zin? Er is hier veel onduidelijk. De onduidelijkheid komt alleen door het feit dat de medebepaling, de menselijke ingreep niet bestaat, en de expressie wel 'creatief' is, maar toch slechts om de dingen te verlossen, om te zeggen wat ze willen zeggen. Als nu in het 'zijn' zelf de medebepaling inbegrepen was (waardoor het zijn de menselijke wereld zou worden), zou men kunnen begrijpen dat de expressie de subjectieve werkelijkheid uitspreekt, door ze, in een zekere zin, nog subjectiever te maken, wat we de waarheid ervan zouden kunnen noemen. Een kunstwerk drukt uit wat we allen impliciet reeds weten, en daarom is het er de waarheid van. Evenwel, Merleau-Ponty lijkt de uitdrukking als deze van de wereld te zien, en de mens slechts als diegene die deze uitdrukking levert, en niet zijn verstrengeling-met-de-werkelijkheid uitdrukt.

Reeds in La Phénoménologie de la Perception - in het hoofdstuk over de taal - zegt Merleau-Ponty dat de taal in ons de idee van een waarheid, als presumptieve limiet van de taalinspanning, inplant (PP 221). Ook in Le langage indirect et les voix du silence (en in La Prose du Monde) drukt Merleau-Ponty de gedachte uit. Hij is daar uitvoeriger, en we moeten straks even op de zaak

(1) ... "ma reprise rencontre le projet ancien ou étranger et que l'expression réussie délivre ce qui était captif dans l'être depuis toujours, dans l'épaisseur du temps personnel et interpersonnel s'établit une communication intérieure par laquelle notre présent devient la vérité de tous les autres événements connaissants ... à ce moment quelque chose a pris place que l'être attendait ou 'voulait dire' depuis toujours, et qui ne finira jamais, sinon d'être vrai, du moins de signifier et d'exciter notre appareil pensant, au besoin en tirant de lui des vérités plus compréhensives que celle-là. A ce moment quelque chose a été fondée en signification, une expérience a été transformée en son sens, est devenue vérité. La vérité est un autre nom de la sédimentation, qui est elle-même la présence de tous les présents dans le nôtre. C'est dire que, même et surtout pour le sujet philosophique ultime, il n'est pas d'objectivité qui rende compte de notre rapport surobjectif à tous les temps, pas de lumière qui passe celle du présent vivant (S 120)."

terugkeren. Merleau-Ponty blijft blijkbaar bij de idee van een totale - in de zin van groeïende - waarheid. De waarheid culmineert in het heden, en ze is niet de waarheid van de huidige existentie, wel bevat de huidige existentie alle relevante waarheid van de wereld. Ons heden strekt zich niet zozeer naar het verleden uit om zichzelf te leren kennen, dan dat omgekeerd het verleden zich naar het heden uitstrekt om in zijn waarheid te blijven bestaan. De waarheid is niet de eindige waarheid van de huidige existenties. Het heden recupereert het verleden dat in het heden sedimenteert. Er gaat niets verloren. De wereld onthult zichzelf progressief - weliswaar doorheen regressies en contradicties, zegt Merleau-Ponty, die echter aan het grondgebeuren niets veranderen. De presentie is de norm - maar de norm als zelf het resultaat en het hoogtepunt van het verleden. De huidige medebepaling - en dus elke medebepaling - lijkt te ontbreken. Het is vreemd, aangezien Merleau-Ponty over het heden, over de creativiteit van de expressie, enzovoort, spreekt, en zijn reflecties precies de expressie begrijpelijk willen maken. We bezitten wel geen rechtstreeks contact met een zijn-op-zich, of met alle tijden, maar niettemin is het heden de waarheid van alle tijden en van alle zijn, zo meent Merleau-Ponty. Ons huidig inzicht is in feite dit van het verleden dat naar ons heden is gekomen om het verleden verder te zetten. Merleau-Ponty zou de eerste zijn om te zeggen dat de existentie geen produkt van het verleden is. Maar dat zou moeten insluiten dat we zelf zijn, dat we medebepalen, dat we zelf bedoeling en taak zijn, dat we een eigen leven leiden en over eigen inzicht beschikken. Dat lijkt Merleau-Ponty te zeggen, en het zou ook zo zijn als we de medebepaling zouden mogen incalculeren. "Welnu het is in het hart van mijn heden dat ik de zin van die hedens vind die het hebben voorafgegaan, dat ik de presentie van de andere aan dezelfde wereld vind ... (S 122)."⁽¹⁾

Merleau-Ponty zoekt de recuperatie en de eerste formulering van een Logos épars dans notre monde et notre vie, lié à leurs structures concrètes (S 132). Gaat het hier om een subjectieve, existentiële logos, of om een logos van de wereld zelf? Het gaat om een logos in ons leven en onze wereld verspreid, de logos is niet de verstrengeling van onszelf met de wereld, en de band met ons leven is dat we de 'roeping' hebben om de Logos te verzamelen, om deze monde démesuré te voltooien die ons blijkbaar hiervoor gegeven is (S 304). Het kan niet om een existentiële logos gaan want dan zou de absurditeit van de voltooiing van de wereld blijken, het gaat niet om de realisatie van een eindig leven,

(1) "Or, c'est au coeur de mon présent que je trouve le sens de ceux qui l'ont précédé, que je trouve de quoi comprendre la présence d'autrui au même monde, et c'est dans l'exercice même de la parole que j'apprends à comprendre (S 122)."

het betreft een oneindig, onuitputtelijk werk.

Bekijken we nog even Le langage indirect et les voix du silence. Merleau-Ponty beklemtoont de genesis van de zin - wat niet alleen aan de taal eigen is, maar de gehele cultuur betreft. De genesis is nooit voltooid. Wat we met goed recht (S 52) onze waarheid noemen, is niettemin gedateerd. Dat is niet eens relativisme, zegt Merleau-Ponty, want elk der stappen is wel degelijk een waarheid en ze zal gered worden in de meer omvattende waarheid van de toekomst (S 53). Slechts in die zin is de taal niet transparant. En blijkbaar in dezelfde zin moeten we begrijpen dat er geen oorspronkelijke tekst (S 54) bestaat, waarvan onze taal de vertaling zou zijn. Er bestaan geen zuivere betekenissen (S 53). Een volledige expressie is onzin, juist omdat de werkelijkheid zelf niet tegenover een sujet pensant staat. Maar de medebepaling moet daarom niet aanwezig zijn, zo menen we, en wat Merleau-Ponty - opnieuw - bedoelt is slechts dat de waarheid een progressieve recuperatie is, en nooit totaal bezit is. Het woord verlost immers le sens captif dans la chose (S 56) - wat echter slechts indirekt, lateraal, schuin, door verglijding van zin gebeurt. De schilder gaat niet anders te werk. Wel is het zo dat de schilder heeft gekozen (S 58), zegt Merleau-Ponty. Bestaat de creativiteit in zulke 'willekeurige' daad? Malraux zegt dat de moderne schilder subjectief is, waarbij de subjectiviteit slechts de verheerlijking van het individu is dat geen werk meer maakt (S 64). Merleau-Ponty wijst dit terecht af. De expressie gaat van mens naar mens doorheen de gemeenschappelijke wereld die we beleven, zonder doorheen het anonieme gebied van de zintuigen of van de Natuur te gaan (S 64). Malraux spreekt alsof de vóór-moderne schilderkunst de dingen op zich (die der zintuigen) zou weergeven. Malraux spreekt alsof de zintuiglijke gegevens nooit gewijzigd zouden zijn (niet cultureel en historisch zouden zijn), zegt Merleau-Ponty. Dat vergroot echter het expressieprobleem, zo menen we, - als de expressie het être inépuisable (S 63) moet uitdrukken. Dan is het de gehele mens, en niet slechts zijn zintuigen, die de wereld zelf moet uitdrukken. Misschien steekt hier de exclusiviteit van de creatie, volgens Merleau-Ponty? Zouden de mensen de wereld beleven, terwille van de wereld zelf? Vermits zelfs de perceptie nooit gedaan is, zegt Merleau-Ponty (S 65), vermits onze perspectieven ons een wereld die ze omvat te denken en uit te drukken geeft, is niet in te zien waarom de uitdrukking van de wereld onderworpen zou zijn aan het proza van de zintuigen of van het begrip. De expressie drukt uit boven de reeds gezegde of geziene dingen (S 65). Merleau-Ponty verwijst niet naar de existentiële perspectieven en doelstellingen. De perspectieven worden door de wereld omvat, zegt Merleau-Ponty. De moderne schilderkunst wil begrijpen, zegt hij,

hoe we op het universele geënt zijn door middel van wat ons het meest eigen is. Het is een moeilijk probleem als het meest eigene niets anders dan middel mag zijn om het universele en gemeenschappelijke weer te geven.

De stijl is geen doel (S 67). De schilder drukt zijn omgang met de wereld uit. Reeds de perceptie styliseert (S 67). Ze drukt een zekere relatie tot het zijn uit (S 68). Maar gaat het om het zijn, of om de relatie, zo moeten we weten? Want de schilder concentreert de nog in de perceptie verspreide zin (le sens encore épars dans sa perception) en doet hem uitdrukkelijk bestaan (S 68). Het is zeker dat dit alles existentieel kan worden begrepen. De schilder zoekt waarheid, zegt Merleau-Ponty. Het gaat echter niet om de gelijkenis van de schilderkunst en de wereld (S 71). Het gaat niettemin om de allusieve logica van de waargenomen wereld (S 71). Men wil altijd signifiëren, er is altijd iets te zeggen, schrijft Merleau-Ponty. Men wil de ontmoeting restitueren van de blik met de dingen (S 71). Het is geen kopiëren. De moderne schilderkunst verplicht ons een waarheid te aanvaarden die niet op de dingen lijkt (S 72), die zonder uitwendig model is, zonder gepredestineerde uitdrukkingsmiddelen, en die nochtans waarheid is (S 72). Dat is zeer moeilijk begrijpelijk te maken, als de wortel van de waarheid niet de menselijke existentie, maar de wereld zelf is.

De schilder, de filosoof, transformeren de wereld, metamorfoserende ze. Merleau-Ponty spreekt van Stiftung (Husserl) waarmee hij de onbegrensde vruchtbaarheid van elk heden aanduidt, dat singulier is en voorbijgaat, maar ook nooit zal ophouden geweest te zijn en dat dus universeel is (S 73-74). Het is een vruchtbaarheid die slechts louter opeenvolging en identiteit is. Husserl duidt er ook de vruchtbaarheid van de cultuurprodukten mee aan die voortgaan met gelden en een opzoekingsveld openen waarin ze eeuwig terug opleven (S 74). De eerste schilder heeft een traditie geopend (S 74). Merleau-Ponty toont niet aan waarom de oorsprong zou blijven ontspringen. Het is zeker dat nieuwe organen van menselijke cultuur (S 74) kunnen ontstaan - die overgenomen worden. Juister is misschien toch, zo menen we, dat we onze voorouders uitzoeken (S 75) - en moeilijk te begrijpen is dat dit veronderstelt dat alle tijden tot een zelfde universum behoren (S 75). Want het gaat blijkbaar om niet meer dan om een gemeenschappelijk steunpunt - een taak - dat nog vraagt om opgenomen te worden (S 75). Merleau-Ponty legt de eenheid van de schilderkunst in deze unieke taak die aan alle schilders wordt voorgesteld (S 75). Misschien is dit ook weer een reductie die een zekere gemeenschappelijkheid plaatst boven de verscheidenheid van schilders en tijden - de eigenlijke taak die deze van het

eigene is. Merleau-Ponty ziet ten slotte de taak in de onuitputtelijkheid. Het is een engagement sur place - het enige dépassement sans retour, zegt Merleau-Ponty (S 80). Het is steeds de moeilijkheid die 'gemakkelijk' dialectisch op te lossen is - wat Merleau-Ponty zal doen. Hij poogt te denken hoe de expressie anders is dan wat eraan voorafgaat - en toch identiek met dit voorafgaande. Hij poogt dit te doen zonder de werkelijkheid te veranderen hoewel hij deze metamorfose lijkt te intenderen. Evenwel, een metamorfose is reeds geen echte wijziging, maar de andersheid van hetzelfde.

De expressiepogingen convergeren door het feit zelf dat ze expressiepogingen zijn, zegt Merleau-Ponty (S 86). Er is eenheid van de cultuur. Wat is hier echter bereikt, als de eenheid een eenheid is zoals bijvoorbeeld reeds de perceptie die ook een gemeenschappelijkheid veronderstelt, en die van de wereld die inderdaad ook overal is (gelijkelijk in alles)? Toch weet Merleau-Ponty dat elk moment van de schilderkunst de gehele situatie wijzigt en van diegene die later komt, iets anders verlangt (S 87). Maar de veranderingen funderen toch een enkele geschiedenis (S 87). Het is slechts juist als alle pogingen het substraat blijven voor de volgende. Dat is de éne geschiedenis.

Zo komt de geschiedenis in het centrum van de filosofische reflectie (S 88). Ze is de plaats van de expressie, waar het innerlijk zich veruitwendigt, waar we in elkaar overgaan of omslaan en in de wereld overgaan, en omgekeerd, zegt Merleau-Ponty. In de geschiedenis, zoals in de actie, zegt hij (S 90), komt het op de onderneming, het werk, aan, dat waardevol is wanneer de waarden in de feiten overgaan. Merleau-Ponty maakt echter niet duidelijk hoe dat gebeurt. De handeling overleeft, ze wordt exemplair, ze opent een veld, soms zelfs institueert ze een wereld, in ieder geval tekent ze een toekomst (S 91). De geschiedenis is de expressie zelf die zichzelf herneemt en zichzelf op gang brengt door een mysterie van rationaliteit (S 91). Merleau-Ponty verduidelijkt dit mysterie nauwelijks. We zijn met elkaar verbonden. Maar het is de geschiedenis die rechter is, zo meent Merleau-Ponty, de geschiedenis als inscriptie en accumulatie (S 92), boven de grenzen van de landen en de tijden uit. De rechter is dus in feite de inscriptie en de accumulatie zelf. Het komt erop aan dat datgene wordt gezegd wat in de dingen erop wachtte gezegd te worden, en wat dus haast zeker door X gehoord zal worden (S 93). Door op de geschiedenis beroep te doen, aanroept men de waarheid, die wel niet door de inscriptie wordt geschapen, maar die deze eist als waarheid (S 93). Merleau-Ponty zoekt een universele waarheid - een waarheid van de dingen zelf.

Wij willen waarheid, zegt Merleau-Ponty, de ware geschiedenis leeft volledig van ons (S 93). Maar het gaat niettemin om een totale waarheid. Het is in ons heden dat de geschiedenis de kracht krijgt om al de rest in het heden te plaatsen (S 93). Ik wek een universeel leven op (S 94), zegt Merleau-Ponty, en het is hem hierom te doen. Wat is dan het verschil tussen de schilderkunst en de taal? Elke cultuur continueert het verleden (S 98), zegt Merleau-Ponty, maar de taal begint steeds de fond en comble. Het woord pretendeert het verleden te recapituleren, te recupereren, het in substantie te bevatten (S 100). En daar het woord het verleden niet in zijn aanwezigheid kan geven - wat alleen textuele herhaling zou doen - doet het het verleden een voorbereiding ondergaan die het eigene van de taal is : het biedt er ons de waarheid van aan (S 100).⁽¹⁾ Het woord wil het verleden bewaren in zijn geest of in zijn zin. Er bestaat een kritisch, filosofisch, universeel gebruik van de taal die pretendeert de dingen te recupereren zoals ze zijn, die beweert alles te recupereren, en de taal zelf, en het gebruik dat andere doctrines ervan gemaakt hebben, zegt Merleau-Ponty. Vanaf het ogenblik dat de filosoof de waarheid viseert, denkt hij niet dat ze op hem heeft gewacht om waar te zijn. Hij viseert haar dus als waarheid van allen sedert altijd (S 100). Het is essentieel, zegt Merleau-Ponty, aan de waarheid, om integraal te zijn. De taal spreekt, zegt hij, en de reden is dat de uitspraak pretendeert de zaak zelf te onthullen, zichzelf overstijgt naar wat ze signifieert (S 101).⁽²⁾ Voor Merleau-Ponty blijft waarheid dus ont-hulling, niet interpretatie, in de zin van medebepaling. De taal is de verwaandheid van de totale accumulatie, zegt Merleau-Ponty (S 102).⁽³⁾ Merleau-Ponty houdt in een zekere zin aan die accumulatie vast en dus aan de verwaandheid. Alleen is het bezit voorlopig, maar niet niets (S 102). Merleau-Ponty zal het gesitueerd zijn en de temporaliteit aanroepen. De taal zou het ding zelf alleen maar kunnen geven als ze op-hield in de tijd en in de situatie te zijn, zegt hij (S 102).⁽⁴⁾ Het is alsof

(1) "La parole, non contente d'aller au-delà du passé, prétend le récapituler, le récupérer, le contenir en substance, et, comme elle ne saurait, à moins de le répéter textuellement, nous le donner dans sa présence, elle lui fait subir une Préparation, qui est le propre du langage : elle nous en offre la vérité ... Elle veut le convertir dans son esprit ou dans son sens ... Il y a un usage critique, philosophique, universel du langage qui prétend récupérer les choses comme elles sont, ... récupérer tout, et le langage lui-même, et l'usage qu'en ont fait d'autres doctrines. Du moment qu'il vise la vérité, le philosophe ne pense pas qu'elle l'ait attendu pour être vraie ; il la vise donc comme vérité depuis toujours. Il est essentiel à la vérité d'être intégrale ... (S 100).

(2) "Enfin le langage dit ... C'est que l'énoncé prétend dévoiler la chose même, c'est qu'il se dépasse vers ce qu'il signifie (S 101)."

(3) "Que le langage soit la présomption d'une accumulation totale, c'est certain, et la parole présente pose au philosophe le problème de cette provisoire possession, qui est provisoire, mais qui n'est pas rien (S 102)."

(4) "Toujours est-il que le langage ne pourrait livrer la chose même que s'il cessait d'être dans le temps et dans la situation. Hegel est le seul à penser que son système contienne la vérité de tous les autres, et celui qui ne les connaîtrait qu'à travers sa synthèse ne les connaîtrait pas du tout. Même si Hegel est vrai d'un bout à l'autre, rien ne dispense de lire les 'pré-hegeliens', car il ne peut les contenir que 'dans ce qu'ils affirment' (S 102)."

Merleau-Ponty bij zichzelf zegt : helaas is dit zo. En inderdaad hij redeneert vanuit de taal als het vermogen tot een totale waarheid. Merleau-Ponty richt zich tegen Hegel die de enige is, die denkt dat zijn systeem de waarheid bevat van al de andere systemen, en dat diegene die de andere systemen niet zou kennen door middel van de hegeliaanse synthese ze helemaal niet zou kennen (S 102). Maar zelfs als Hegel waar zou zijn, zegt Merleau-Ponty (S 102), van het begin tot het einde, worden we er niet van ontslagen de voor-hegelianen te lezen, want hij kan ze alleen bevatten 'in wat ze bevestigen'. Hegel is de enige die denkt dat er geen voor-de-andere-zijn is en dat hij in de ogen van de andere exact diegene is die hij in zijn eigen ogen is (S 102). Hegel is al de filosofieën, maar van hun eindigheid beroofd (S 102). Waartegen richt Merleau-Ponty zich ? Niet tegen de accumulatie van de waarheid, want hij aanvaardt dat we après coup een histoire intelligible de la pensée kunnen ontwerpen (S 103). Merleau-Ponty zegt : "hij heeft gelijk, maar op voorwaarde dat in deze synthese, elke term het geheel van de wereld blijft op de beschouwde datum, en dat de aaneenschakeling van de filosofieën ze alle op hun plaats houdt als even zovele open betekenissen en tussen hen een uitwisseling van anticipaties en metamorfosen laat bestaan. De zin van de filosofie is de zin van een genesis, hij zou dus niet getotaliseerd kunnen worden buiten de tijd, en hij is nog eens expressie (S 103)."⁽¹⁾ Merleau-Ponty verzet er zich tegen dat de helderheid au début is, niet dat ze au bout de son effort is (S 103). De betekenis zonder teken, het ding zelf - deze overmaat van helderheid - zou het verdwijnen van alle helderheid zijn (S 103). Wat we willen zeggen staat niet vóór ons, buiten elke woord, als een zuivere betekenis, het is slechts het excès van wat we beleven ten overstaan van wat reeds is gezegd geworden, aldus Merleau-Ponty (S 104).

Merleau-Ponty verzet zich slechts tegen de voltooibaarheid van de synthese, na ons komen nieuwe syntheses die andere waarheden - en meer waarheid - zullen onthullen. We zijn niet in het bezit van de werkelijkheid, die dan transparant zou moeten zijn. De ervaringen van het verleden bezitten naast de waarheid die ze ons medegegeven hebben, en die we accumuleren, verborgen hoeken en kanten, une réserve d'être (PM 155), de betekenissen zijn open, zegt Merleau-Ponty, en door op deze in te gaan, ontstaat een nieuwe mogelijk-

(1) ... "il a raison, mais c'est à condition que dans cette synthèse, chaque terme demeure le tout à la date considérée, et que l'enchaînement des philosophies les maintienne toutes à leur place comme autant de significations ouvertes et laisse subsister entre elles un échange d'anticipations et de métamorphoses. Le sens de la philosophie est le sens d'une genèse, il ne saurait donc se totaliser hors du temps, et il est encore expression (S 103)."

heid tot accumulatie. De werkelijkheid is onuitputtelijk, en daarom gaan we er uitwisselingen mee aan, en zijn er anticipaties en metamorfoses. Maar blijkbaar gaat het om een accumulatie van waarheid die de werkelijkheid zelf (op zich) tot uitdrukking brengt, al is er geen synthese, en geen eindpunt. Accumulatie voor wie? Ten voordele van wie? Accumulatie in het heden - le présent vivant - maar het gaat blijkbaar niet over een accumulatie ten dienste van de huidige existentie. De medebepaling lijkt afwezig. Het is de werkelijkheid zelf, veeleer, die zichzelf totaliseert. We zijn niet ver af van de dialectische cirkel die in de mens een instrument van expressie van het zijn zelf ziet.

In La Prose du Monde eindigt Merleau-Ponty het stuk dat we nu bespreken :

"Peut-être le lecteur dira-t-il que nous le laissons sur sa faim et que nous nous bornons à un 'c'est ainsi' qui n'explique rien (PM 160)." Inderdaad hij laat ons onbevredigd achter, want als het de werkelijkheid zelf is die tot

expressie moet worden gebracht, kan men niets anders dan zeggen : c'est ainsi.

Er is geen criterium als de werkelijkheid zelf criterium is, en geen waarheid,

want in de werkelijkheid is alles waar en werkelijk. De cirkel die hier be-

staat, en die aangeeft dat het verleden in feite het heden is, schakelt de

mens uit, die veeleer de werkelijkheid, en het verleden, tot expressie zou

kunnen brengen omdat hij bepaalde interessen en doelstellingen heeft (en die

hem naar het verleden doen kijken - in bepaalde opzichten - om zichzelf bij-

voorbeeld te begrijpen). De werkelijkheid moet dan een 'proces' zijn, waar

de mens als een schakel in hoort. Merleau-Ponty heeft de moeilijkheid begre-

pen door in dezelfde context van de paradox van de expressie te spreken, die

men alleen kan donner à voir (PM 160). De filosofie is de inventaris van deze

dimensie à vrai dire universelle, où principes et conséquences, moyens et

fins font cercle (PM 160). De cirkel zal in het latere werk een hyperdialec-

tische cirkel worden. We zullen onmiddellijk zien dat Merleau-Ponty in de

periode die we bespreken, dicht staat bij het objectivisme van de dialectiek.

In bepaalde opzichten is La Prose du Monde duidelijker dan Le langage indirect

et les voix du silence. Dat laten we nu eerst begrijpen.

Hoe moeilijk Merleau-Ponty het heeft om een accumulatie van de waarheid te

waarborgen, blijkt reeds uit zijn eigen opmerkingen. Zich uitdrukken, zegt

hij, is een paradox, vermits het een fond d'expressions apparentées veronder-

stelt, en op deze fond moet de gebruikte vorm zich aftekenen, en die moet

voldoende nieuw blijven om de aandacht te trekken. "C'est une opération qui

tend à sa propre destruction puisqu'elle se supprime à mesure qu'elle s'accré-

dite, et s'annule si elle ne s'accrédite pas (PM 51)." Er is dus geen defi-

nitieve expressie mogelijk, zegt Merleau-Ponty. Maar dan ook geen groeiende

accumulatie, zo menen we. En de sedimentatie is eventueel een verlies, een onnadenkendheid, een formalisering van vroegere waarheden. Vanuit welk criterium moet men dan een vernieuwde expressie opeisen? De existentie, met haar wil tot communicatie met de anderen en over de dingen - maar niet terwille van de wereld op zich - zou, zoals Merleau-Ponty ook zegt, het criterium kunnen zijn. Men kan dus nooit de dingen absoluut zeggen (PM 52), zegt Merleau-Ponty. Het gaat steeds om de dingen. De waarheid schijnt doorheen de logique brouillé d'un système d'expression (PM 53). Misschien schaft Merleau-Ponty de accumulatie uiteindelijk af, omdat men toch altijd bij de werkelijkheid is, die doorschijnt, de enige manier om bij de werkelijkheid te zijn. Misschien is het structuralistische standpunt inderdaad konsekwenter dan het standpunt van een progressieve groei van de waarheid, want men wordt minder met het criterium van de expressie geconfronteerd, en men is duidelijker bij de identiteit van de werkelijkheid (doorheen haar verschillen). De expressie is onuitputtelijk, wat haar manier is om bij de gehele werkelijkheid te zijn. Misschien moeten we de expressie als één enkele expressie van de gehele mensheid, de geschiedenis als één enkele geschiedenis, en de gemeenschappelijke wereld als één enkele wereld begrijpen, in die zin dat telkens 'hetzelfde', namelijk de gehele doorschijnende wereld, wordt gevisieerd. De taal is een concrete universaliteit qui se différencie de lui-même sans jamais se renier ouvertement (PM 56), ze is een seul instrument pour une volonté d'expression totale. Vermits dit zo is kan ik de andere expressiesystemen binnentreden, als varianten van het mijne (PM 56), zegt Merleau-Ponty. Ik kan ook mijn eigen taal als een variante opvatten, voegt hij eraan toe. Dat alles kan goed begrepen worden, ook de verwijzing naar de existentie (PM 56). Alleen is het de vraag of de bedoeling niet reeds is om alle expressie als de uitdrukking van hetzelfde te zien.

Ditzelfde zou tenslotte le silence pré-humain kunnen zijn (PM 61), hoewel Merleau-Ponty zelf vaak 'het eerste woord' slechts doet rusten op de wereld van de natuur, en van de introductie van een nieuwe wereld spreekt, die niet dérivé en second is (PM 60). Elders zegt Merleau-Ponty dat de picturale expressie reprend et dépasse la mise en forme du monde qui est commencée dans la perception (PM 86). Merleau-Ponty blijft in de slechte zin dubbelzinnig, omdat we het overstijgen niet goed weten te taxeren. Want de manifestatie die de expressie is, was er als het ware altijd reeds begraven in de voorafgaande wereld, zegt Merleau-Ponty (PM 86). De expressie inaugureert een wereld, de taal opent een universum, zegt hij (PM 145). De taal zegt, en zeggen is het ding zelf ont-hullen (PM 145). Merleau-Ponty legt het verband tussen dit 'zeggen' en de intel-

ligentie van de chimpanzee - waarmee hij terugkeert naar zijn reflecties uit La Structure du Comportement (en even onbevredigend). Hij legt het verband met de intelligibele, meetkundige zin die uit een tekening ontspringt. Het gaat hierbij niet om een nieuwe betekenis die een louter praktische betekenis is (een tak die een werktuig wordt), maar de betekenis van de taal lijkt zich van elke attache te bevrijden, zegt Merleau-Ponty (PM 148). De nieuwe structuur verschijnt als reeds in de oude aanwezig, of de oude nog in de nieuwe aanwezig, het verleden is niet alleen overstegen, het wordt begrepen (PM 148), wat men uitdrukt door te zeggen dat er waarheid is.⁽¹⁾ Wat is hier echter waarheid, zo vragen we? Een subjectieve waarheid? Of de kennis van de dingen op zich aan de hand van de wisseling van de perspectieven en van de aaneenschakeling en overgang van de perspectieven?

Merleau-Ponty vermijdt slechts op het randje de dialectische identificatie als hij zegt dat le sensible, als men er de kwaliteit onder verstaat, zeker wel niet alles bevat wat we denken, "en er is bijna niets in de menselijke perceptie dat volkomen sensible is, le sensible est introuvable. Maar er is ook niets dat we effectief en actueel kunnen denken zonder het met ons veld van tegenwoordigheid te verbinden, en in die zin bevat het alles (PM 151)."⁽²⁾

Merleau-Ponty ziet hier duidelijk meer in het perceptieve dan slechts een steunpunt of conditie. Er is geen waarheid buiten een presentieveld, zegt hij, maar we moeten deze situatie sublimeren, totdat ze verschijnt als een bijzonder geval van een gehele familie van situaties.⁽³⁾ We moeten dus, zo menen we, de werkelijkheid dus blijkbaar op haar kop zetten, en het werkelijke als een voorbeeld van het mogelijke of het virtuele of het gedachte beschouwen.

Merleau-Ponty zoekt de waarheid van de wereld - de wereld zonder ons, die slechts de ware wereld is, ook al weet hij dat dit niet zonder meer mogelijk is. "Op het ogenblik dat we menen de wereld te begrijpen, zoals hij is zonder ons [het is dus wel degelijk zijn bedoeling] is het niet meer haar die we grijpen, vermits wij daar zijn om ze te grijpen (PM 163)."⁽⁴⁾ Maar dat is niet ho-

(1) "...la nouvelle structure nous apparaît comme déjà présente dans l'ancienne, ou l'ancienne encore présente dans la nouvelle, le passé n'est pas simplement dépassé, il est compris, ce qu'on exprime en disant qu'il y a vérité, et qu'ici émerge l'esprit (PM 148)."

(2) "Certes, il s'en faut que le sensible, si l'on entend par là la qualité, contienne tout ce que nous pensons, et il n'est même presque rien dans la perception humaine qui soit entièrement sensible, le sensible est introuvable. Mais il n'est rien aussi que nous puissions penser effectivement et actuellement sans le relier à notre champ de présence, à l'existence actuelle d'un perçu, et en ce sens il contient tout (PM 154)."

(3) "Il nous est donné de sublimer cette situation jusqu'à la faire apparaître comme cas particulier de toute une famille de situations ...(PM 151)."

(4) "Au moment où nous croyons saisir le monde, comme il est sans nous, ce n'est plus lui que nous saisissons puisque nous sommes là pour le saisir (PM 163)."

peloos, zegt Merleau-Ponty. Veeleer is de strekking van Merleau-Ponty hoopeloos om de waarheid van de wereld buiten het menszijn te plaatsen. Merleau-Ponty is op zoek naar een objectieve waarheid en werkelijkheid - door middel van de taal, van de wiskunde, van het denken. De wiskunde onthult waarheid. Voor minstens de derde keer geeft Merleau-Ponty een wiskundig voorbeeld. De cirkel in het zand, zegt hij, heeft al de eigenschappen omdat men ze hypostasieert in een of andere fysische realiteit (PM 171). "Als we van onze perceptie van het mathematische zijn elk support van deze aard konden aftrekken, zou het ons niet als ontijdelijk verschijnen ; veeleer als een worden van kennis (PM 172)."⁽¹⁾ Hier althans is Merleau-Ponty duidelijk, maar hij wijst er nog steeds niet op dat de meetkundige cirkel de medebepaling inhoudt, en dat zijn werkelijkheid dus deze is van de verstrengeling van de werkelijkheid met de mens. Merleau-Ponty wijst er op dat de essentie van de cirkel in de toekomst ligt, het doel is (PM 172), een totalité de sens. De effectieve kennisbetrekking is die van het waargenomen ding tot de perceptie. De perceptie, zegt Merleau-Ponty, staat open op een ding dat verschijnt als vroeger dan de perceptie, als waar vóór haar. En ze bevestigt altijd de preëxistentie van de wereld. De wiskundige waarheid is van geen andere aard (PM 173). "Als we bijna onweerstaanbaar geneigd zijn om, als we de essentie van de cirkel denken, een cirkel te verbeelden in het zand getrokken, die reeds al de eigenschappen heeft, is dat omdat dit begrip zelf van essentie is gevormd in contact met en in nabootsing van het waargenomen ding ... we moeten ook begrijpen dat de waarheid in dienst van de wiskunde, zich aanbiedt aan een subject dat reeds erin[in de perceptie]geëngageerd is, en dat reeds profiteert van de vleselijke banden die het ermee verenigen (PM 173)."⁽²⁾ Dat kan slechts op de perceptie als conditionering slaan. Dat is geen reductie van de evidentie van de wiskunde tot die van de perceptie, zegt Merleau-Ponty (PM 173). We willen de voies de sublimation vinden die de waargenomen wereld bewaart en transformeert, de reprise, de reconquête van de thèse du monde, analoog in haar orde aan de perceptie en er verschillend van (PM 173). De wiskundige idee biedt zich aan als een constructie après coup, als een re-conquête. De kennis gaat met de per-

(1) "Si nous pouvions soustraire de notre conception de l'être mathématique tout support de ce genre, il ne nous apparaîtrait pas comme intemporel ; mais plutôt comme un devenir de connaissance (PM 172).

(2) "Si nous sommes presque irrésistiblement tentés, pour penser l'essence du cercle, d'imaginer un cercle tracé dans le sable qui a déjà toutes ses propriétés, c'est que notre notion même de l'essence est formée au contact et à l'imitation de la chose perçue telle que la perception nous la présente : plus vieille que la perception même, en soi, être pur avant le sujet ... il nous faut aussi comprendre que la vérité, au service des mathématiques, s'offre à un sujet déjà engagé en elle, et profite des liens charnels qui l'unissent à elle (PM 173)."

ceptie verder. We menen dat de waarheid eeuwig is omdat ze de waargenomen wereld uitdrukt, die reeds functioneerde vóór haar volgens principes die ze hervindt en niet poneert (PM 174), zegt Merleau-Ponty. De kennis is een inspanning om werkelijk een zin te vatten (*ressaisir*), te interioriseren, te bezitten, die vlucht doorheen de perceptie en zich er tegelijk in vormt. De perceptie re-constitueert, want de wereld is reeds geconstitueerd. De betekenis van dit re-constitueren wordt hier zeer duidelijk. "Deze verdubbeling [re-] betekent tegelijk dat de wereld zich aanbiedt als aan de perceptie voorafgaande en dat wij er ons niet toe beperken haar te enregistreren, dat we ze willen voortbrengen ... (PM 174)."⁽¹⁾ Hetzelfde en niet hetzelfde - maar er is geen medebepaling, die alleen het verschillen zou kunnen begrijpelijk maken. Het gaat om de objectieve wereld - waarvoor een effort moet gebeuren. De wiskunde mag dan nog zo creatief (PM 177) zijn, er ontstaat een nieuwe zin die de zin van de structuur zelf is (PM 178). Het gaat om een restructuratie (PM 178) die de initiële structuur herneemt - en dat is een groei van waarheid, verworvenheid. Merleau-Ponty spreekt niet van adekwatie, maar van anticipatie, reprise, verglijding van zin, empiètement, transgression, parole (PM 183). Er is een waarheid van transparence, recoupement, en reprise (PM 184) - waarmee Merleau-Ponty zijn verlegenheid uitdrukt, als hij een objectieve waarheid wil waarborgen zonder de medebepaling te willen. Merleau-Ponty spreekt van een pouvoir surobjectif dat een oneindig veld heeft geopend (PM 205). Vaak spreekt Merleau-Ponty alsof het om ons contact met de dingen gaat, en dus om onze verstrengeling ermee, maar onze eindigheid brengt ons bij de geheime substantie van het object (PM 209), staat open op en voor het zijn van de wereld (PM 209).

In Eloge de la Philosophie horen we geen ander geluid. We lichten er de passage over le mouvement rétrograde du vrai (Bergson) uit. De expressie is l'effet rétroactif du vrai (EP 37). "De ervaring van het ware kan niet verhinderen zichzelf in de tijd die haar heeft voorafgegaan te projecteren"⁽²⁾ - wat een fundamentele kentering van de waarheid is. We kennen onszelf op het verleden een recht van reprise toe, of we beschouwen het als een anticipatie van het heden, of minstens plaatsen we heden en verleden in een zelfde wereld (EP 37). "Wat ik over de zintuiglijke wereld zeg, is niet in de zintuiglijke wereld en heeft nochtans geen andere zin dan te zeggen wat hij wil zeggen. De expressie anticipeert zichzelf en postuleert dat het zijn ernaar toe ging (EP 37)."⁽³⁾ Er is

(1) "Ce redoublement signifie à la fois que le monde s'offre comme antérieur à la perception et que nous ne nous bornons pas à l'enregistrer, que nous voulons l'engendrer (PM 174)."

(2) "L'expérience du vrai ne peut s'empêcher de se projeter elle-même dans le temps qui l'a précédée (EP 37)."

(3) "Ce que je dis du monde sensible n'est pas dans le monde sensible et .../...

échange, métamorphose. We begrijpen niet waarin de uitwisseling bestaat, zo menen we, als ze een objectieve realiteit betreft.

In de Résumés de Cours uit de periode die ons bezighoudt vernemen we niets anders. Er is opnieuw le mouvement rétrograde du vrai die bedoeld is als renversement die gaat van de zintuiglijke wereld naar de wereld van de expressie en die opgeroepen wordt door een perceptieve anticipatie (RC 12). De gesproken expressie herneemt en verruimt (amplifie) een andere expressie die zich onthult aan de 'archeologie' van de waargenomen wereld (RC 13). De perceptie is een soort machine à penser (RC 14). Merleau-Ponty vindt het filosofische statuut van de expressie nog problematisch in de laatste zin van de cursus van 1952-1953 : "Men zal dan kunnen beslissen of de dialectiek van de expressie betekent dat een geest reeds in de natuur aanwezig is of de natuur in onze geest immanent is, of veeleer een derde filosofie zoeken aan gene zijde van dit dilemma (RC 21)."⁽¹⁾ Het zal de reversibiliteit worden. In Partout et nulle part en reeds in Les Aventures de la dialectique glijdt Merleau-Ponty naar een filosofie die interrogation is. "Er is niet een filosofie die al de filosofieën bevat ; de gehele filosofie is, op zekere momenten, in elk ervan ... Dus de waarheid, het geheel, zijn daar vanaf het begin, - maar als te vervullen taak, en ze zijn dus nog niet daar (S 161)."⁽²⁾ We weten dat in zulke houding Merleau-Ponty niet van Hegel loskomt, wat hij trouwens niet wenst, hij die van een Hegel-renouveau spreekt (S 196). Merleau-Ponty wil de dingen zelf kennen. Maar hiervoor moet men sortir de soi. Er is bemiddeling nodig. Men moet zich eerst van de wereld verwijderen om haar te zien (S 197). We moeten, zo zegt Merleau-Ponty in de Résumés de Cours uit 1955-1956 (RC 79), de idee van dialectiek in verband brengen met het moderne begrip van transcendentie : de transcendentie van een wezen dat in principe op afstand staat, ten overstaan van hetwelke de afstand een band is, en waarmee er geen coïncidentie is. Er is daarom bemiddeling nodig. We erkennen de problematiek die ook deze is van de relatie tussen immanentie en transcendentie uit La Phénoménologie de la Perception. We weten

(1) "On pourra alors décider si la dialectique de l'expression signifie qu'un esprit est déjà présent dans la nature ou que la nature est immanente à notre esprit, ou plutôt chercher une troisième philosophie au-delà de ce dilemme (RC 21)."

(2) "Donc la vérité, le tout, sont là dès le début, - mais comme tâche à accomplir, et ils ne sont donc pas encore là (S 161)."

.../... pourtant n'a d'autre sens que de dire ce qu'il veut dire. L'expression s'antidate elle-même et postule que l'être allait vers elle (EP 37)."

dat de immanentie en de afstand slechts het middel zijn om de wereld zelf tot uitdrukking te brengen. Dialectiek houdt trouwens een zelfde relatie tot de subjectiviteit in (RC 80) : Het is in wat de subjectiviteit het meest negatief is dat ze een wereld nodig heeft en in wat er het meest positief aan is dat het zijn een niet-zijn nodig heeft om het te omschrijven en te bepalen (RC 80)."⁽¹⁾ Ook hier zitten we nog steeds in de Phénoménologie de la Perception, als het zo is dat het aan-de-wereld-zijn in feite de wereld zelf bedoelt uit te drukken. Tenslotte is het circulaire denken van de dialectiek uiterst geschikt om 'de wereld zelf' aan het licht te brengen. Het wil namelijk noch het irréfléchi noch de reflectie opofferen (RC 80), en is dus tegelijk ontwikkeling, en destructie, zegt Merleau-Ponty, het integreert de voorafgaande stappen. Merleau-Ponty spreekt - vanuit een dialectisch standpunt - van een "absolu dialectique", "die daar slechts is om het menigvuldige op zijn plaats te houden, om zich te verzetten tegen de verabsolutering van de relaties (RC 82)."⁽²⁾

In zijn Brief aan het Collège de France zet Merleau-Ponty uiteen wat hij zich in de toekomst voorneemt te doen. Hij wil een Oorsprong van de waarheid schrijven, die tegemoet moet komen aan de bovengenoemde moeilijkheden. Hij spreekt in de brief van een homme transcendantal en van een lumen naturale dat allen gemeenschappelijk is (I 408). We beseffen hoe problematisch Merleau-Ponty in dit alles blijft. We beperken ons tot de laatste passage van de brief, die reeds de latere filosofie aankondigt. "De studie van de perceptie kon ons slechts een 'slechte ambiguïteit' onderwijzen, het mengsel van de eindigheid en van de universaliteit, van de interioriteit en de exterioriteit. Maar er is, in het verschijnsel van de expressie een 'goede ambiguïteit', dit is een spontaneïteit die tot vervulling brengt wat onmogelijk leek, als men de elementen afzonderlijk beschouwt, die in een enkel weefsel de pluraliteit van de monaden, het verleden en het heden, de natuur en de cultuur verzamelt. De constatactie van dit wonder zou de metafysica zelf zijn, en zou tegelijk het principe van een moraal geven (I 409)."⁽³⁾ Merleau-Ponty keert zich reeds in zijn Brief

(1) "C'est en ce qu'elle a de plus négatif que la subjectivité a besoin d'un monde et en ce qu'il a de plus positif que l'être a besoin d'un non-être pour le circonscrire et le déterminer (RC 80)."

(2) "...qui n'est là que pour maintenir à sa place et dans son relief le multiple, pour s'opposer à l'absolutisation des relations (RC 82)."

(3) "L'étude de la perception ne pouvait nous enseigner qu'une mauvaise ambiguïté, le mélange de la finitude et de l'universalité, de l'intériorité et de l'extériorité. Mais il y a, dans le phénomène de l'expression, une 'bonne ambiguïté', c'est-à-dire une spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible, à considérer les éléments séparés, qui réunit en un seul tissu la pluralité des monades, le passé et le présent, la nature et la culture. La constatation de cette merveille serait la métaphysique même, et donnerait en même temps le principe d'une morale (I 409)."

tegen de eindigheid - blijkbaar ten voordele van de beschreven universaliteit. Helaas, deze universaliteit kan geen andere zijn dan deze die men bekomt wanneer men alle eindigheid (progressief) opheft, met als resultaat niets anders dan - volgens de principes van Merleau-Ponty zelf - een vernietiging van datgene wat moet worden gekend of gedaan. Welke moraal hieruit kan voortvloeien, is een raadsel. Merleau-Ponty is hier reeds aan de verloochening toe van de principes waarom hem alles begonnen is. Het kan niet anders als hij de tegenstrijdigheid tussen de eindigheid en de beperktheid, en de universaliteit, niet ten nadele van de theoretische universaliteit en waarheid wenst op te lossen. Hij zal de geit en de kool slechts kunnen sparen - in feite worden geen van beide gespaard - door alles met alles reversiebel te maken, zodat er inderdaad van een enkel weefsel sprake kan zijn. Het is wel degelijk de moeilijkheid om de eindigheid te aanvaarden die Merleau-Ponty naar een 'nieuwe definitie van de waarheid' heeft geleid. De eindigheid heeft alles met de ambiguïteit te maken - die Merleau-Ponty hier reeds slecht noemt. De goede vervult wat onmogelijk leek, zegt Merleau-Ponty. De eindigheid geeft de onmogelijkheid van een oneindig universum van kennen en handelen op - de zuiver theoretische of objectieve werkelijkheid - en vestigt zich in de situatie. Het is een onmogelijkheid, een contradictie zelfs, om 'alles' te willen zijn en kennen, om zichzelf en de andere te zijn, om hier en overal te zijn, met alle situaties samen te vallen en alles te kennen en te overzien. Helaas - hoewel Merleau-Ponty als geen ander juist op deze contradictie wijst, en ze zelfs als het positieve bij uitstek typeert, vervalt hij in datgene wat hij aanvankelijk bekampt.

Merleau-Ponty zoekt een teleologie van de geaccumuleerde waarheid. L. Fontaine-De Visscher heeft gelijk dit soort teleologie - een objectivisme - af te wijzen. Wat ze ertegen in brengt is echter al even objectief, een reductie tot onpersoonlijke structuren, waarbij niemand meer spreekt. Merleau-Ponty wil het relativisme vermijden (AD 43) - maar door een teleologie te poneren, in een heden dat in een zekere zin alle waarheid bevat. In zijn laatste optiek zal dit teleologisch moment verdwijnen omdat hij de teleologie in de diepte zal zoeken, de waarheid is dan de diepere eenheid van alle verschillen. Merleau-Ponty plaatst de teleologie in het heden. Dat is in een andere zin juist dan Merleau-Ponty misschien bedoelt. Men moet een historische, concrete perspectivische teleologie bevestigen die in het heden het oorsprongspunt van de waarheid ziet, het heden dat alle andere ervaringen afmeet, dat in zichzelf de criteria - onze taken, onze behoeften - vindt, hoewel ze niet absoluut zijn, en precies deze van ons heden - dat ook weer voorbijgaat, en dat perspectivisch is - zijn, en dus voor wijziging, voor verruiming vatbaar zijn ; hoewel ze het

oorsprongspunt zijn. Er is wel degelijk een intentionaliteit, een geschiedenis, een temporaliteit, maar in een existentiële zin, die de huidige existenties ernstig neemt. In het heden moeten we onze geschiedenis maken, dat betekent ons eindig leven vervullen. Hiervoor kunnen we nauwelijks buiten de confrontatie met andere hedens, en op de eerste plaats met de hedens van ons eigen verleden. Door middel van de geschiedenis beschikken we over de ervaring van de mensheid. Op zich echter heeft de geschiedenis niet meer rechten dan het heden. Hoe we moeten leven, wat we moeten denken, hangt alleen van onszelf af. De filosofie is daarom kritiek, die op de eerste plaats zelfkritiek is.

HOOFDSTUK 3

REVERSIBILITEIT - ADEKWATIE VAN EXISTENTIE EN ZIJN

Wat in het voorgaande misloopt - het vastzitten van Merleau-Ponty aan de klassieke waarheidsopvatting - trekt Merleau-Ponty bewust door in zijn late filosofie. Hij lost de spanning op maar in de richting van de objectiviteit van het zuiver theoretisch weten. We moeten dit hier nog slechts ophelderen voor zover het gaat om een lijn die Merleau-Ponty doortrekt. We herinneren aan onze opzet. Het is niet zo dat we niet van oordeel zijn dat een stuk van Merleau-Ponty's denken tegelijk in een positieve zin kan worden geïnterpreteerd - weg van de klassieke waarheids- en 'expressie'-opvattingen. We willen Merleau-Ponty's denken echter vruchtbaar maken door eerst te wijzen op een neergaande lijn, die zonder enige twijfel ook aanwezig is, en wel zo dat ze naar het dieptepunt van zijn late filosofie loopt. Als we niet het onbesliste of onbeslisbare, en als we niet het onmiskenbaar verkeerde in Merleau-Ponty's denken zouden aanklagen zouden we zijn filosofie niet vruchtbaar kunnen maken, in de richting van zijn grondintuïtie van de filosofie van de eindigheid van de grondverhoudingen. We zien dus bewust het vastzitten van Merleau-Ponty aan de klassieke adekwatiewaarheid als de slepende en slopende ziekte die naar de hyperdialectiek heeft geleid.

Merleau-Ponty zit vast aan een globale, totale waarheidseis om de wereld zelf, om de dingen zelf te kennen of te vatten. Het probleem van de expressie dringt zich daarom meer en meer op na het verschijnen van La Phénoménologie de la Perception, en doorheen allerlei krampachtige pogingen om zowel de eigenheid van de

perceptie (en haar correlaat) als die van de (culturele) expressie (en haar correlaat) te redden, zal Merleau-Ponty tenslotte beide als uiting van hetzelfde, van een diepere eenheid viseren. Nu zal Merleau-Ponty uitdrukkelijk ontkennen dat de mens - in zijn subjectief of existentieel leven - de werkelijkheid medebepaalt, iets aan de werkelijkheid doet. Vanuit de eis tot objectieve realiteit kan Merleau-Ponty tenslotte niet langer vasthouden aan wat in zijn denken nieuw en oorspronkelijk is : de subjectieve ingreep van de mens in de werkelijkheid, de conflictuele verhouding tussen de mens en de werkelijkheid, als een positieve relatie, die echter een eindige verhouding is. Tenslotte heeft Merleau-Ponty ook de eindigheid, en het conflict, op. Na alles wat Merleau-Ponty heeft gepresteerd om aan te tonen dat het geheel meer en anders dan de delen is, na alles wat hij hiermee heeft gedaan om het objectiviteits-ideaal op de helling te zetten, valt hij achter zijn 'existentialisme' terug om niet verder te geraken dan waar Hegel reeds stond. In het volgende beperken we ons tot het doortrekken van enkele lijnen, in het aantonen van leerzame analogieën tussen het vroegere en het latere denken. We komen niet terug op de gegevens uit Deel I. We doen uitsluitend beroep uit teksten van na de revisie van Merleau-Ponty's denken, dus uit de periode van Le Visible et l'Invisible.

§ 63. Reversibiliteit - adekwatie van existentie en zijn.

De moeilijkheid van Merleau-Ponty die erin bestaat dat hij een totale waarheid wil uitspreken, loopt doorheen zijn gehele werk. Ze is reeds aanwezig in La Structure du Comportement waar Merleau-Ponty erop uit is de reflectie en het onbereflecteerde te 'egaliseren', "égaler la conscience à l'expérience entière, recueillir dans la conscience pour soi toute la vie de la conscience en soi" (SC 240). Hier verbergt zich het diep verscholen, maar werkzame hegelianisme - dat uiteindelijk aan de oppervlakte moest komen. De formule verschijnt opnieuw in het Avant-Propos van de Phénoménologie de la Perception (PP XI). In Le Visible et l'Invisible nous devons égaler par le savoir cette vision (VI 18). Hier is geen twijfel meer mogelijk over de betekenis van dit gelijkschakelen. "Ce sont les choses mêmes, du fond de leur silence qu'elle [de filosofie] veut conduire à l'expression (VI 18, vgl. VI 139)." Dat brengt ons bij die andere formule - van Husserl - die het gehele werk begeleidt. Het is "de zuivere en om zo te zeggen stilzwijgende ervaring (expérience muette) die men tot de zuivere uitdrukking van haar eigen zin moet brengen." De spreuk wordt gebruikt in de Phénoménologie de la Perception (PP X en PP 253-254), in Les Aventures de la Dialectique (AD 186), waar Merleau-Ponty er een

middel in ziet om het dualisme van de beschrijving en de reflectie te overwinnen. Merleau-Ponty verbindt de idee met een teleologie, en Husserl ziet in de egalisatie van beide 'polen' een probleem, zegt hij. Merleau-Ponty ziet in de beweging van het bewustzijn om datgene te expliciteren wat reeds in de ervaring begonnen is, bij Husserl, een aanzet tot een dialectische filosofie. Alvast is zeker dat Merleau-Ponty zelf zich naar de hyperdialectiek op weg begeeft. De spreuk wordt gebruikt in Le Visible et l'Invisible (VI 171) en in L'Oeil et l'Esprit (OE 87). "Het is dus het stilzwijgende Zijn zelf dat ertoe komt zijn eigen zin te manifesteren (OE 87)." Het brengt Merleau-Ponty bij de hegeliaanse formule die zijn gehele werk doorkruist : sortir de soi en rentrer en soi zijn identiek: "... de dubbele verwijzing, de identiteit van het rentrer en soi en van het sortir de soi, van het geleefde en van de afstand (VI 165)"(vgl. VI 74 en VI 252 en elders). Als de dingen zelf tot expressie moeten komen, is inderdaad de identiteit tussen dedans en dehors noodzakelijk. Merleau-Ponty drijft er zijn vroegere opvattingen over de relatie tussen de immanentie en de transcendentie, tussen het individuele of particuliere en het universele, of zijn houding tegenover het être au monde, mee op de spits. Voorkant en achterkant van de dingen zijn hetzelfde. De afstand tot de dingen is een étrange proximité (S 22). We herinneren aan het constante thema van Merleau-Ponty als zou de mens de sens épars dans les phénomènes moeten verzamelen.

In Le Visible et l'Invisible kan la foi perceptive niet langer tot steun of conditie van andere acten beperkt gehouden worden. "Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons (VI 17, vgl. VI 48-49)." De wereld is le vrai en soi (VI 19). De dwalingen en de illusies verwijzen naar de ware wereld, waarin we ons altijd bevinden. De ware perceptie geeft aanleiding tot een série ouverte d'explorations concordantes (VI 20). We zitten in de sfeer van de Phénoménologie de la Perception - maar nu zonder de aarzelingen. Dwalingen worden 'barré' of 'biffé' door nakomende percepties, zegt Merleau-Ponty(vlg. 63-64).

Merleau-Ponty zoekt de moeilijkheden te omzeilen door nu van een verborgenheid (retrait, occultation, latence, enz.) van het zijn te spreken, door van een onzichtbaarheid te gewagen die principieel van aard is. Als deze verborgenheid tot de aanwezigheid van de dingen zelf hoort, zijn we bij de wereld en bij de dingen zelf, en is de wereld een gemeenschappelijke wereld. "C'est dans le monde que nous nous rejoignons (VI 26)." Maar Merleau-Ponty moet toch van een paradox van het perceptieve geloof blijven spreken, en van een onverrechtvaardig-

bare zekerheid. "Or, cette certitude injustifiable d'un monde sensible qui nous soit commun, elle est en nous l'assise de la vérité (VI 27)." De assise is echter meer dan een waarheidsconditie, zoals we nog zullen zien, en reeds weten - hoewel het denken erop rust (VI 28). Het is dezelfde wereld die onze lichamen en onze geesten bevat (VI 29).

Het zien en het voelen tot uitdrukking brengen betekent, zegt Merleau-Ponty (VI 58), een sens encore captif in het ding en in de wereld zelf in beschikbare betekenissen vertalen. Maar deze vertaling bestaat erin à rendre le texte. De vision brute blijft het model en de maat (VI 58). De expressie en de reflectie zeggen wat de dingen zijn, en willen zijn. Merleau-Ponty spreekt daarom liever van een surréflexion (VI 61) die rekening houdt met zichzelf en met de wijzigingen die ze in het schouwspel aanbrengt, en die de perceptie wil denken, en de transcendentie van de wereld als transcendentie wenst te begrijpen (VI 61), die ons contact muet met de dingen uitdrukt (VI 61). Om deze wereld gaat het. Het is een wereld zonder de mens, die, paradoxaal door de mens tot uitdrukking wordt gebracht om datgene te zijn wat zij zonder betwistingsmogelijkheid is. Merleau-Ponty wil het Zijn denken avant qu'il soit pensé par moi (VI 73).

Merleau-Ponty wil dus het Zijn aan het licht brengen, al is het zo dat het zich verbergt. Men moet de dingen 'laten zijn' (VI 138) en dat veronderstelt een pensée interrogative (VI 138), vermits de wereld zich verbergt en onuitputtelijke perspectieven - helaas perspectieven van hetzelfde, zo menen we - vertoont. De wereld zelf bestaat sur le mode interrogatif, zegt Merleau-Ponty (VI 139). En daarom is de filosofie la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même (VI 139). Wij zelf zijn une seule question continuée (VI 140), een fundamentele ondervraging. Waarnaar we vragen is uiteindelijk de wereld. "Elke vraag, zelfs deze van de eenvoudigste kennis, maakt deel uit van de centrale vraag die wijzelf zijn, van dit appel op de totaliteit ... (VI 141)."⁽¹⁾ Wel weet Merleau-Ponty dat de filosofie une construction humaine is (VI 139) maar die een paradox is, want Merleau-Ponty stelt dat de taal vermag te anticiperen en een vermogen tot prépossession is, een cumulatief vermogen, en zo een ontogenese uitdrukt waarvan ze zelf deel uitmaakt (VI 139). Merleau-Ponty lost de moeilijkheid die erin bestaat dat de filosofie een menselijke constructie is, op door ze zelf als een onderdeel van het zijn te beschouwen. De echte woorden rendent plus étroitement la vie du tout (VI 139), en op dit geheel komt

(1) "Toute question, même celle de la simple connaissance, fait partie de la question centrale qui est nous-mêmes, de cet appel à la totalité auquel aucun être objectif ne donne réponse ... (VI 141)."

het aan. Alles is un seul Etre, en alles schrijft zich er in (VI 148). Merleau-Ponty spreekt van l'Etre actuel (VI 148). Het valt echter op dat de kern van dit actuele zijn in feite het virtuele zelf is, het afwezige, het onzichtbare. We mogen dit actuele niet in verband brengen met de actuele perspectieven - die Merleau-Ponty devaloriseert ten overstaan van de virtuele perspectieven of van het symbolische - uit zijn vroeger werk. Want het Etre actuel is tegelijk het Etre universeel (OE 71). Het is actueel omdat het l'Etre unique (VI 157) is.

Dit unieke zijn is de eenheid van het binnen en het buiten, van het inwendige en het uitwendige, die scheiden (ségrégation) om zo hetzelfde te zijn (VI 157-158). Het zijn splitst zich in deze polen, en het is zelf de overgang van het ene in het andere. Het is niets anders dan die 'beweging'. De wereld, het zijn zelf, bestaat slechts in de beweging (S 30). En het is slechts op deze wijze dat alle dingen samen kunnen zijn, zegt Merleau-Ponty (S 30). De filosofie is de rememoratie van dit zijn, van dit être d'enveloppement (S 30). Het Zijn is dit seul Etre actuel, présent (OE 13). Dit zijn is het fundamentele (OE 15), dat Merleau-Ponty niet slechts in de betekenis van een fundament opvat, maar als de totale werkelijkheid zelf. Er is indivision van le sentant en le senti (OE 20) - dat tegelijk een Etre polymorphe (OR 48) en een Etre abyssal (OE 58) en l'Etre d'indivision (VI 262) is. Het denken is dus een fundamenteel denken. Niet fundamenteel alsof men met het denken een fond raakte, waarin men zich zou moeten vestigen en blijven, zegt Merleau-Ponty. Het is in principe zonder fond en zo men wil afgrond; dat betekent dat het nooit met zichzelf is, dat we het vinden bij of vanuit de gedachte dingen, dat het ouverture is, het andere uiterste onzichtbare van de as die ons aan de dingen en de ideeën bevestigt (S 29)."⁽¹⁾ Het fundamentele is dus niet slechts de conditionering van de existentie of van de dingen, maar iets wat afgrond is, in die zin dat Merleau-Ponty er alles in kan stoppen en dan ook weer eruit opdiepen. Het Zijn is afgrond, waarin alles, het gedachte, het waargenomene, het gebeurde, bevat is, zodat het tegelijk een Parole, een Pensée, is die ons hebben, en niet omgekeerd (S 27). We zijn in het Zijn, zegt Merleau-Ponty (VI 170), in deze reversibiliteit die een differentiatieproces is, een splijting, een structurering, een enroulement van alles in alles (VI 169). Het Zijn is

(1) "Fondamentale parce qu'elle n'est véhiculée par rien. Mais non pas fondamentale comme si, avec elle, on touchait un fond où il faudrait s'établir et demeurer. Elle est par principe sans fond et si l'on veut abîme; cela veut dire qu'elle n'est jamais avec elle-même, que nous la trouvons auprès ou à partir des choses pensées, qu'elle est ouverture, l'autre extrémité invisible de l'axe qui nous fixe aux choses et aux idées (S 29)."

iets onmiddellijks (VI 167), hoewel het in differentiatie bestaat, zodat de taal geen masker van het Zijn is, maar een getuige van het Zijn, die de immédiation sans lui parfaite niet onderbreekt; zodat het denken zelf, het zien zelf 'als een taal gestructureerd '(Lacan)(VI 168) zijn. De taal continueert dus een essai d'articulation qui est l'Etre de tout être (VI 168). Als deze differentiatie is het zijn een harde kern (VI 169), een diepere eenheid, zodat we slechts ter plaatse kunnen opstijgen (ascension sur place) (VI 231), zodat alles altijd aanwezig is. Vermits dit zo is spreekt Merleau-Ponty van een éternité existentielle (S 241)(S 321). Inderdaad in het heden steekt alle verleden en alle toekomst, alles is eeuwig - de mens al evenzeer. Merleau-Ponty weet zich in het absolute, en daarom is alles absoluut, minstens zo dat het partie totale is (VI 271). "Het eigene van het sensible (zoals van de taal) is representatief te zijn voor het geheel ... omdat elk deel losgerukt is uit het geheel (arrachée au tout), met zijn wortels komt, empiète sur le tout, transgresse les frontières des autres (VI 271)." Alles is in alles en is alles. Het geheel denkt, spreekt, ziet en tast in ons, is in ons geschiedenis, enzovoort. Daarom hebben de dingen ons (VI 247), en niet zozeer wij de dingen. Daarom spreekt Merleau-Ponty over de inspiratie als de inspiratie en de expiratie van het Zijn en de respiratie in het zijn, waarbij er geen onderscheid is tussen activiteit en passiviteit (OE 32). Het Zijn is het irrelatieve - jointure et membrure de l' Etre qui s'accomplit à travers l'homme (S 288). Daarom kunnen we niets anders dan het Zijn dat we bewonen onthullen (S 20). Waarheid is onthulling, we zouden zeggen : objectiviteit. Het is in feite la vérité dans laquelle nous sommes de naissance (S 224), zodat er geen probleem van de waarheid en de werkelijkheid bestaat, helaas omdat alles even waar en werkelijk is. Wel noemt Merleau-Ponty het Zijn een Logos - een taal die de mens heeft (VI 328), maar die alle problemen bij voorbaat oplost, omdat ze niet bestaan. Filosofie kan niet veel anders zijn dan continue ondervraging, waardoor we de Grund die Abgrund is gedenken, waardoor we de latentie ons te binnen brengen (VI 303). Merleau-Ponty komt niet boven de hegeliaanse dialectiek uit. Het blijkt uit zijn formules : er is geen identiteit, noch niet-identiteit, of niet-coïncidentie, zegt hij, er is dedans et dehors tournant l'un autour de l'autre (VI 317) - reversibiliteit, die exact de dialectiek volgens Hegel verwoordt. Alles is de ene kant van al het andere, en dat is hun wijze om hetzelfde te zijn. Merleau-Ponty meent anders dan Hegel te denken door te stellen dat de identiteit de differentie van de differentie is, wat zonder dépassement is, en zich sur place realiseert, par empiètement, épaisseur ... (VI 318). Maar hiermee zou Hegel kunnen instemmen, als de dialectiek inderdaad zulke omslag, zulke reversibiliteit is.

Wat Merleau-Ponty wenst uit te drukken is "le monde qui est selon ma perspective pour être indépendant de moi, qui est pour moi afin d'être sans moi, d'être monde (OE 84)." Duidelijker kan men niet verwoorden dat men de werkelijkheid legt in iets wat op zich bestaat, en dat men de medebepaling, de subjectiviteit niet ernstig wenst te nemen. Merleau-Ponty valt terug op datgene waartegen hij ten strijde is getrokken met en vanaf zijn eerste boek. De mens heeft geen eigen inbreng, en daarom keert Merleau-Ponty zich begrijpelijkerwijze tegen het humanisme of tegen de antropologie. De mens is slechts de spreekbuis van het Zijn. In feite gebeurt er nooit iets. Er is slechts het gebeuren van differentiëring en structurering, van steeds hetzelfde; er is geen geschiedenis. De menselijke geschiedenis is in een zekere zin, zegt Merleau-Ponty (OE 92), stationair, en er is alleen een eindeloze interrogatie, die een cheminement en cercle is (OE 92)- hoewel het Zijn datgene is wat nooit helemaal is. Wat we begrijpen als het zich steeds in zijn identiteit op andere wijze toont, wat niet veel inhoudt. Merleau-Ponty spreekt van een deceptie die zou kunnen rijzen. "C'est le regret de n'être pas tout (OE 92)." Maar het is toch Merleau-Ponty zelf die zich met het geheel, dat alles is, identificeert, en die overal de totaliteit en het geheel bespeurt! En inderdaad, Merleau-Ponty stelt le regret zelf in vraag, vermits vanaf het begin alles in zekere zin aanwezig was (OE 92).

Hoe Merleau-Ponty onmogelijk begrijpelijk kan maken dat de existentie er zich toe beperkt te ont-hullen, niet medebepaalt, en in die zin on-werkelijk is, blijkt uit zijn voorbeeld van de Franse Revolutie (OE 62).⁽¹⁾ "In een zekere zin is alles wat men van de Franse Revolutie heeft kunnen zeggen en wat men zal zeggen, altijd geweest, is vanaf nu erin ... en het is door beter te kijken hoe ze gebeurd is dat men er nieuwe voorstellingen van geeft en van zal geven (OE 62)." Als Merleau-Ponty slechts bedoelt dat de Franse Revolutie steeds mede aanwezig is als men erover spreekt, als datgene waarover men spreekt, dan heeft hij niets gezegd. Maar als alles wat men erover kan vertellen in een zekere zin in de Franse Revolutie is, dan sluit dat uit, dat er een contact, een communicatie tussen twee wezens - mijn of onze huidige existentie, en de Franse Revolutie als gebeurtenis - kan plaatsgrijpen, waarbij dit contact een eigen werkelijkheid, iets nieuws, is, dat dus niet in de Franse Revolutie - geïsoleerd beschouwd - steekt. Merleau-Ponty ver-

(1) "En un sens, tout ce qu'on a pu dire et qu'on dira de la Révolution française a toujours été, est dès maintenant en elle, dans cette vague ... et c'est en regardant mieux comment elle s'est faite qu'on en donne et qu'on en donnera de nouvelles représentations (OE 62)."

bergt zijn verlegenheid - het gebeurt herhaaldelijk - onder het woord in een zekere zin. Alsof hier slechts in een zekere zin iets misloopt. In feite ontkent Merleau-Ponty dus dat een Gestalt kan ontspringen, dat 'delen' een nieuw geheel kunnen vormen. Dat is uiterst vreemd voor Merleau-Ponty. De reden echter zit in zijn poging om een totale, globale en objectieve werkelijkheid te funderen. Als de huidige mens in contact met de Franse Revolutie niets inbrengt, moet ook worden ontkend dat de vogel met de takjes iets doet, en moet worden beweerd dat het nest reeds altijd 'in een zekere zin' in de takjes steekt. Het nest steekt niet in de takjes 'op zich' noch in de vogel 'op zich', zoals de Franse Revolutie ook geen voorbeeld voor nakomende revoluties is op zich. Merleau-Ponty spreekt wel van een pluraliteit van interpretaties, maar ze moeten alle de interpretaties van het Zijn zelf zijn - Zijn dat zichzelf interpreteert en zichzelf creëert. Het Zijn schept zichzelf - ook al noemt Merleau-Ponty de filosofie schepping. "Creatie die tegelijk reïntegratie van het Zijn is : want ze is geen schepping in de zin van een van de willekeurige Gebilde die de geschiedenis fabriceert : ...Ze is dus schepping in een radikale zin : creatie die tegelijk adekwatie is, de enige manier om een adekwatie te behouden (VI 251)."⁽¹⁾ Merleau-Ponty houdt toch aan de adekwatie vast. Het subject speelt de dubbelzinnige rol om ze te creëren. Merleau-Ponty bevestigt dus de objectieve waarheidsopvatting, en het menselijk subject is ook voor hem een zuiver, onbepaald niets. Merleau-Ponty bezat in Les Aventures de la dialectique nog een criterium : "Bij de ervaring van de gebeurtenissen maken we kennis met datgene wat voor ons onaanvaardbaar is, en het is deze geïnteresseerde ervaring die stelling en filosofie wordt ⁽²⁾ (AD 7)." Ook elders stelt hij de menselijkheid als criterium voor. En in zijn later werk?

Merleau-Ponty onttrekt de medebepaling aan de geschiedenis - als hij het Zijn centraal stelt. Men moet niet vragen, zegt hij (S 28), of de geschiedenis door de mensen of door de dingen gemaakt is, en hij blijft dubbelzinnig als hij verdergaat : "vermits het evident is dat de menselijke initiatieven het gewicht van de dingen niet annuleren en de 'force des choses' altijd

(1) "Création qui est en même temps réintégration de l'Être : car elle n'est pas création au sens de l'un des Gebilde quelconques que l'histoire fabrique : elle se sait Gebilde et veut se dépasser comme pur Gebilde, retrouver son origine. Elle est donc création dans un sens radical : création qui en même temps est adéquate, la seule manière d'obtenir une adéquate (VI 250-251)."

(2) "A l'épreuve des événements, nous faisons connaissance avec ce qui est pour nous inacceptable, et c'est cette expérience interprétée qui devient thèse et philosophie (AD 7)."

werkt doorheen de mensen (S 28)."⁽¹⁾ Er is une chair de l'histoire en hier telt alles, de infrastructuur en de idee die we er ons van vormen, en vooral de eeuwige uitwisseling tussen beide (S 28), zegt Merleau-Ponty. De beweging van de geschiedenis is van dezelfde orde als die van het Woord, van het Denken en van l'éclatement du monde sensible entre nous. Overal dimensies en zin en "het zijn nochtans mensen die spreken, denken, zien". Er is hier een universele substitutie aan het werk die ook een soort stabiliteit is, zegt Merleau-Ponty (S 28). Het is misschien wel zo dat Merleau-Ponty in een zeer belangrijke mate gevoelig wordt voor het soort stabiliteit van het zijn, dat wel omslaat en niveaus en dimensies kent, maar hierbij fundamenteel diepte, onverdeeltheid, eenheid is. Deze stabiele eenheid reduceert tenslotte de menselijke activiteiten tot tautologieën, die Merleau-Ponty als diepzinnig aanduidt : "In een zekere zin is het hoogste punt van de filosofie misschien geen ander dan deze truismen terug te vinden : het denken denkt, het spreken spreekt, de blik kijkt (S 30)."⁽²⁾ Of : het zijn is het zijn, de waarheid is de waarheid, de werkelijkheid is de werkelijkheid, alles is, we zijn in de waarheid, we kunnen noch uit de waarheid noch uit de wereld vallen, we zijn ondervraging - van alles, van het Zijn, maar in gelijke mate, enzovoort. Merleau-Ponty is ver verwijderd van zijn uitgangspunt, dat, wat de geschiedenis en de politiek betreft, de existentie en de coëxistentie, de conditionerende werkelijkheid zag als een anonieme adversiteit, als de Fortuna van Machiavelli, als een zekere inertie, die echter slechts 'bestaat' vanuit onze taken, bedoelingen, voornemens ; waarmee we een strijd aangaan, om ze naar onze hand te zetten. Het door elkaar gaan van de existentie en haar 'omgeving' is dit soort strijd, deze medebepaling van de mens, het gebruik van dit toeval, dat slechts als toeval werkt op het ogenblik dat we ons aanpassen, onderwerpen, ons 'objectief' gedragen - een geschiedenis waarvan we het centrum zijn - tenzij we 'ons laten gaan'. Merleau-Ponty maakt in zijn vroeger werk duidelijk dat de objectiviteit, het afzien van medebepaling, het werkzaam laten worden van het toeval en de contingentie, die bestaan, van het irrationele, een müssige Hypothese (Nietzsche) zijn, die de natuur of de objectieve werkelijkheid tot waarheid promoveren. "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

(1) "...puisque de toute évidence les initiatives humaines n'annulent pas le poids des choses et que la 'force des choses' opère toujours à travers des hommes (S 28)."

(2) "En un sens, le plus haut point de la philosophie n'est peut-être que de retrouver ces truismes : le penser pense, la parole parle, le regard regarde (S 30)."

gebeuren zijn, we kunnen ons niet meer ontdoen van het voorzien en van het bewustzijn als van ons lichaam ... Zelfs als we ertoe 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 nu eens gunstig en dan weer ongunstig schijnt, is het omdat de mens nu eens zijn tijd begrijpt en dan weer niet ... (S 276)."⁽¹⁾ Merleau-Ponty heeft zich echter gebogen voor dit Toeval van het Zijn, dat zelf de geschiedenis, het denken of de taal maakt. Hij heeft de medebepaling afgeschaft, en hij ziet nu de *va-et-vient* tussen existentie en werkelijkheid niet als een zingeving, of medebepaling, maar als de reversibiliteit van hetzelfde. De dingen hebben nu initiatief, niet in die zin dat de existentie met dit initiatief iets aanvangt, het medebepaalt, maar het initiatief werkt doorheen de mens, en Merleau-Ponty vermeldt niet eens het moment van medebepaling. Merleau-Ponty gaat in de richting van een 'structurele' geschiedenis, van een structurele mens, een hiëratische mens, zegt hij (S 240). Hij spreekt van het ensemble hiératique de l'Etre, en van de éternité existentielle, tegenover hetwelk men interrogation plaatst (VI 241). De geschiedenis (van de filosofie) is structureel (VI 241), zegt Merleau-Ponty, dit is een geschiedenis gesitueerd in het geheel.

Merleau-Ponty heeft in zijn later werk één verwijzing naar de Funderingsproblematiek. Hij bespreekt in Le Philosophe et son ombre (S 218-219) de relatie tussen de logische objectiviteit en de vleeselijke intersubjectiviteit, waartussen de relatie een funderingsverhouding à double sens is.

"De intercorporeïteit culmineert (en transformeert zich) in l'avènement van de blosse Sachen zonder dat men kan zeggen dat een van beide ordes de eerste is met betrekking tot de andere (S 216)."⁽²⁾ In zijn vroegere formuleringen

(1) "S'il y a une adversité, elle est sans nom, sans intentions, nous ne pouvons trouver nulle part d'obstacle que nous n'ayons contribué à faire par nos erreurs ou nos fautes, nous ne pouvons limiter nulle part notre pouvoir. Quelles que soient les surprises de l'événement, nous ne pouvons pas plus nous défaire de la prévision et de la conscience que de notre corps ... Même si nous venons à supposer dans les choses un principe hostile, comme nous ne savons pas ses plans, il est pour nous comme rien ... Le hasard ne prend figure que lorsque nous renonçons à comprendre et à vouloir ... S'il paraît y avoir un cours inflexible des choses, c'est seulement dans le passé ; si la fortune paraît tantôt favorable et tantôt défavorable, c'est que l'homme tantôt comprend et tantôt ne comprend pas son temps, et les mêmes qualités font selon le cas son succès et sa perte, mais non par hasard (S 276)."

(2) "L'intériorité culmine (et se transforme) dans l'avènement des blosse Sachen sans qu'on puisse dire que l'un des deux ordres soit premier par rapport à l'autre (S 218)."

van de funderingsverhoudingen spreekt Merleau-Ponty eveneens over de dubbele richting - dat is evident vermits de beide termen inderdaad relaties, maar ten opzichte van elkaar afwijkende relaties bezitten. Men kan desnoods zeggen dat de beide termen eerst zijn, maar op voorwaarde dat men erbij zegt in welke zin. In de tweede funderingstekst (PP 451) zegt Merleau-Ponty dat de tijd, het vóórreflexieve, de feitelijkheid, de taal, de perceptie eerst zijn en hij expliciteert dat het in de zin van funderen is, en dat betekent van het conditie zijn ; maar niet eerst in de empiristische zin, wat zou moeten meebrengen dat de gefundeerde term eenvoudig afgeleid is. Merleau-Ponty zegt niet dat de gefundeerde term eerst is, hoewel hij 'eerst' is in die zin dat hij het funderende pas als het funderende 'constitueert'. In ieder geval maakt Merleau-Ponty duidelijk dat de funderende term conditie, steun is, voor de tweede term, en dat de tweede term dit niet is, of anders gezegd, dat de funderingen in beide richtingen anders liggen. En in ieder geval is duidelijk dat er een spanning bestaat tussen beide termen, tussen de elkaar 'funderende' existenties, tussen het feit en de zin, het toeval en de rede, enzovoort. In onze late funderingstekst zegt Merleau-Ponty uitdrukkelijk dat geen van beide ordes 'eerst' is. Hij gaat verder : "De orde van het preobjectieve is niet eerst, vermits ze zich slechts fixeert en à vrai dire slechts begint helemaal te bestaan door zich te vervullen in de instauratie van de logische objectiviteit ; deze echter volstaat nochtans niet, ze beperkt er zich toe het werk van de preobjectieve laag te wettigen (consacrer), ze bestaat slechts als eindpunt (aboutissement) van de 'Logos van de esthetische wereld' en geldt slechts onder zijn controle (S 218)."⁽¹⁾

We lezen dat de objectiviteit wel niet kan bestaan zonder de preobjectieve werkelijkheid, ze is een expliciteatie van het preobjectieve. Dat is juist. Evenwel, als we zouden denken dat een preobjectieve laag een steunpunt is in de echte zin, zijn we verkeerd, want de preobjectieve laag heeft de objectiviteit nodig om tot vervulling te komen en echt zichzelf te zijn. Merleau-Ponty denkt hier voor de zoveelste keer de reversibiliteit, tussen het voorobjectieve en het objectieve, dat slechts bestaat in deze overgang, die een diepere eenheid is. Alleen is het moeilijk om de preobjectieve laag zó te denken dat in feite de objectiviteit er reeds 'in' steekt, en er de waarheid van is. Daarom zegt Merleau-Ponty dat hij hier tussen de beide lagen

(1) "L'ordre du préobjectif n'est pas premier, puisqu'il ne se fixe et à vrai dire ne commence tout à fait d'exister qu'en s'accomplissant dans l'instaurati-
on de l'objectivité logique ; celle-ci pourtant ne se suffit pas, elle se borne à consacrer le travail de la couche préobjective, elle n'existe que
comme aboutissement du 'Logos du monde esthétique' et ne vaut que sous son
contrôle (S 218)."

de relatie van de Selbstvergessenheit raadt, die Husserl later zal hervatten in zijn theorie van de sedimentatie⁽¹⁾. De zelfvergetelheid moet duidelijk maken dat beide lagen in feite altijd reeds dezelfde werkelijkheid zijn, en dat de filosofie de identiteit van beide op het spoor is. De objectiviteit is van de vleeselijke subjectiviteit afgeleid op voorwaarde dat ze als zodanig vergeten is geworden, meent Merleau-Ponty (S 218). De krachten van het constitutieve veld gaan dus niet in een enkele zin, "ze keren zich tegen zichzelf ; de intercorporeïteit overstijgt zichzelf en ten slotte ignoreert zichzelf als intercorporeïteit, ze verplaatst en transformeert haar vertreksituatie, en de veerkracht van de constitutie moet niet eerder in het begin dan in het eindpunt worden gevonden (S 218)."⁽²⁾ Merleau-Ponty stelt zich geen vragen bij de objectiviteit en bij de sedimentatie die ze mogelijk maakt, hij beseft niet hoe diep problematisch de gelijkschakeling van objectiviteit en sedimentatie en preobjectieve werkelijkheid is, zowel bij Husserl als überhaupt⁽³⁾. In feite weten we dat de objectiviteit de reductie is tot condities en dat de identificatie van het preobjectieve of het fenomenale met het objectieve slechts de condities 'overhoudt'. Dat is dan ook het resultaat van de gelijkschakeling van de gronden.

Merleau-Ponty beklemtoont dat dezelfde verhoudingen op elk niveau terugkeren, wat moeilijk anders kan, als de reversibiliteit heerst. "Het intuïtieve ding rust op het eigen lichaam ... Men kan even goed zeggen dat het gehele functioneren van het eigen lichaam is opgehangen aan het intuïtieve ding waarover de kringloop van het gedrag zich sluit. Het lichaam is niets minder, maar niets meer dan de mogelijksvoorwaarde van het ding. Wanneer men van het lichaam naar het ding gaat, gaat men niet van het principe naar het gevolg, noch van het middel naar het doel : men woont een soort verspreiding, empièment of enjambement bij ... (S 219)."⁽⁴⁾ Zo zijn alle niveaus. Men kan niet duidelijker stellen dat de mens niet medebepaalt en slechts de echo van

(1) "Entre les couches 'profondes' et les couches supérieures de constitution, on devine le singulier rapport de Selbstvergessenheit que Husserl nomme déjà dans les Ideen II, et qu'il devait plus tard reprendre dans la théorie de la sédimentation (S 218)."

(2) "...elles se retournent contre elles-mêmes ; l'intercorporéité se dépasse et finalement s'ignore comme intercorporéité, elle déplace et transforme sa situation de départ, et le ressort de la constitution ne peut pas plus être trouvé dans son début que dans son terme (S 218)."

(3) Vgl. de Inleiding van R. Boehm bij de Nederlandse vertaling van Husserls Oorsprong van de meetkunde, Het Wereldvenster, Baarn, 1977.

(4) "La chose intuitive repose sur le corps propre ... On peut aussi bien dire que tout le fonctionnement du corps propre est suspendu à la chose intuitive sur laquelle se ferme le circuit du comportement. Le corps n'est rien de moins, mais rien de plus que la condition de possibilité de la chose. Quand on va de lui à elle, on ne va ni du principe à la conséquence, ni du moyen à la fin ; on assiste à une sorte de propagation, d'empièment ou d'enjambement ... (S 219)."

de onmenselijke natuur is, hoewel er schijnbaar sprake is van werkzaamheid en reversibiliteit tussen 'polen'. In feite echter zijn de polen 'hetzelfde' en dat is onmenselijke natuur zonder medebepaling. De mens is niets dan de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van het ding - zuiver subject. Merleau-Ponty is bezweken onder de zuigkracht van het objectiviteitsideaal dat ten slotte de waarheid als de overeenstemming van de mens met de werkelijkheid denkt, en dat kan alleen betekenen de ondergang van de mens in de (onmenselijke) werkelijkheid, de werkelijkheid die door Hegel de Geest, door Engels de Materie wordt genoemd, en door Merleau-Ponty het Onzichtbare, het Vlees, de Wereld, het Zijn, enzovoort. Er zijn dus overal dialectische cirkels of processen, zoals Hegel die heeft opgevat. Het maakt geen verschil dat Merleau-Ponty deze cirkels ook Husserl toedicht. "Dat is de reden waarom Husserl zich niet veel lijkt te verbazen over de cirkels waarin hij terechtkomt in de loop van de analyse : cirkel van het ding en van de ervaring van de andere, vermits het tenvolle objectieve ding gefundeerd is op de ervaring van de anderen, deze op de ervaring van het lichaam dat zelf in een zekere zin een ding is. Cirkel ook tussen de Natuur en de personen, vermits de Natuur in de zin van de wetenschappen van de Natuur (maar ook in de zin van het Urpräsentierbare, dat voor Husserl de waarheid van de eerste is) om te beginnen het geheel van de wereld (Weltall) is, vermits ze op deze wijze de personen omvat, die aan de andere kant, direkt geëxpliciteerd, de Natuur omvatten als het object dat ze gemeenschappelijk constitueren. Dat is misschien de reden waarom ...Husserl niet aarzelde van een wederzijdse betrekking te spreken tussen de Natuur, het lichaam en de ziel ... (S 222-223).⁽¹⁾ Het gaat ons niet over Husserl, wel over de bevestiging door Merleau-Ponty van de dialectische reversibiliteit die nergens nog verschillen ziet, of veeleer de verschillen slechts als uitingen van hetzelfde wederkerige opvat. We begrijpen dat de cirkel voor Merleau-Ponty wezenlijk is ook in de passage die we reeds aangehaald hebben en waarmee hij zich in feite akkoord verklaart met de reflexieve analyse (of met het objectivisme in het algemeen). Er is geen oorspronkelijke en geen afgeleide, er is een pensée en cercle waarbij la condition en le conditionné de reflectie en het onbereflecteerde in een wederzijdse relatie zijn, indien

(1) "Voilà sans doute pourquoi Husserl ne paraît pas s'étonner beaucoup des cercles où il est conduit en cours d'analyse : cercle de la chose et de l'expérience d'autrui, puisque la chose pleinement objective est fondée sur l'expérience des autres, celle-ci sur l'expérience du corps, qui lui-même est en quelque manière une chose. Cercle encore entre la Nature et les personnes, puisque la Nature au sens des sciences (mais aussi au sens de l'Urpräsentierbare, qui est pour Husserl la vérité du premier) est pour commencer le tout du monde (Weltall), qu'elle englobe à ce titre les personnes, qui, par ailleurs, directement explicitées, enveloppent la Nature comme l'objet qu'elles constituent en commun. Voilà sans doute aussi pourquoi ... Husserl n'hésitait pas à parler d'une relation réciproque entre la Nature, le corps et l'âme, et, comme on l'a bien dit, de leur 'simultanéité' (S 222-223)."

niet een symmetrische relatie, zegt Merleau-Ponty (VI 57), en waarbij het einde in het begin is evenzeer als het begin in het einde. Merleau-Ponty wil de reflectie niet diskwalificeren ten voordele van het onbereflecteerde, zegt hij nu, en dit wel in reactie op een bepaalde kant van zijn vroeger werk, dat de indruk wekt de perceptie 'absoluut' te stellen. Het gaat er niet om la foi perceptive in de plaats van de reflectie te schuiven (VI 57), maar integendeel "de faire état de la situation totale, qui comporte renvoi de l'une à l'autre (VI 57)." Merleau-Ponty identificeert in feite beide polen, en dat houdt in feite in dat ze een onmenselijke werkelijkheid worden, en dat de reflectie slechts de uitdrukking van deze onmenselijke werkelijkheid is, in feite dus niets is, een zuiver subject, in de zin van conditie van objectief weten. De werkelijkheid wordt niet een existentiële werkelijkheid - waarin de va-et-vient tussen oorzaak en condities nog gerechtvaardigd kan worden - , integendeel de werkelijkheid wordt een monolitisch blok zuivere natuur, zuiver Zijn.

S L O T B E S C H O U W I N G

In deze slotbeschouwing vatten we samen wat over oorzaken en voorwaarden en hun onderlinge relaties is gezegd geworden en we voegen er enkele nadere explicaties aan toe. We gaan hiervoor boven Merleau-Ponty uit, hoewel de begrippen impliciet in Merleau-Ponty's eerste werken aanwezig zijn, en Merleau-Ponty ze in feite hanteert.⁽¹⁾ We willen in het bijzonder de vreemde indruk bekampen die iemand kan overkomen als hij ziet hoe het begrip oorzaak (heel speciaal) van het traditionele begrip afwijkt, of lijkt af te wijken. Toch menen we dat men alleen op onze wijze gegrond over oorzaken en hun effecten (of voorwaarden) kan spreken, en dat men er de moderne wetenschappen en het theoretisch weten mee kan begrijpen. In feite zinspeelt onze tweeduizend jaar oude filosofische en wetenschappelijke traditie onophoudelijk op de relaties tussen een oorzaak en haar condities (volgens onze begrippen). Slechts van hieruit kan men trouwens het objectieve weten begrijpen. Eveneens slechts zo kan men enkele stevige peilers voor een toekomstige filosofie van de eendigheid bouwen. Om dit laatste is het ons heel speciaal te doen.

(1) We maken gebruik van de sporadische uitlatingen van R. Boehm - in feite voorzien we ze van een commentaar en een interpretatie - over de relaties tussen oorzaak en voorwaarden, reflecties van R. Boehm die vermoedelijk zelf mede door Merleau-Ponty's denken zijn beïnvloed. Vgl. R. Boehm, Vorrede des Übersetzers van zijn vertaling van M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlijn, 1966 ; R. Boehm, CHIASMA. Merleau-Ponty und Heidegger, in Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt a. Main, 1970, blz. 369-393 ; R. Boehm, Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität, Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 22, 1968, blz. 165-186 ; R. Boehm, Omlijning van een nieuw begrip van transcendentiaal filosofie, Tijdschrift voor Filosofie, 34e jg. nr.3., 1972, blz. 407-433 ; R. Boehm, Was heisst theologisch denken? Zur Onto-Theo-Logik, in Sein und Geschichtlichkeit, Karl-Heinz Volkmann-Schluck zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. Main, 1974, blz. 255-273.

1. Oorzaak en condities. Er zijn oorzaken en condities. Een conditie is datgene waarzonder iets anders - de oorzaak - niet kan bestaan. Een oorzaak is datgene waardoor iets anders - de conditie bestaat. **Oorzaken en condities zijn relationele begrippen. Ze handelen niet over oorzaken op zich, over voorwaarden op zich, maar over hun relatie.** Dit begrip oorzaak is het enige begrip dat recht doet aan wat een oorzaak toch steeds pretendeert te kunnen bewerken, dat ze namelijk een noodzakelijk effect (of voorwaarde) heeft. Het betekent dat een oorzaak de voldoende reden is van dit andere (dat noodzakelijk volgt), dat het volstaat dat de oorzaak bestaat opdat ook noodzakelijk de condities bestaan. Een conditie echter is slechts datgene waarzonder de oorzaak niet kan zijn. Een conditie volstaat niet om het bestaan van de oorzaak mee te brengen. Condities zijn als condities geen oorzaken, en oorzaken als oorzaken geen condities. In welke relaties oorzaken en condities kunnen staan, moeten we nog preciseren. Uit de begrippen volgt alvast niet dat een conditie niet op haar beurt oorzaak kan zijn, of dat een oorzaak niet een conditie kan zijn, maar dan ten overstaan van andere verschijnselen. Het ligt voor de hand dat een oorzaak of voldoende reden meerdere condities kan hebben, en dat, wanneer de oorzaak bestaat, alle condities tegelijk bestaan. Het ligt misschien minder voor de hand, maar het volgt duidelijk uit het begrip zelf, dat een stel condities slechts één enkele feitelijke oorzaak hebben - hoewel, vermits de oorzaak nooit noodzakelijk is, de werkelijke oorzaak steeds andere mogelijke oorzaken naast zich heeft. Het is belangrijk. We observeren hoe een zelfde effect (= voorwaarde) door meerdere oorzaken kan bestaan. Een oorzaak is niet noodzakelijk, zoals uit onze voorbeelden reeds is gebleken. Het is niet noodzakelijk dat de paal in de grond steekt doordat ik met een hamer de paal de grond heb ingedeukt. Andere oorzaken kunnen hetzelfde doen. Een stel condities kunnen door meerdere oorzaken - niet tegelijk - veroorzaakt worden, maar het omgekeerde geldt niet : een zelfde oorzaak brengt met noodzaak steeds dezelfde condities voort.

Oorzaken veroorzaken dus hun condities, condities conditioneren hun oorzaak. Wat door een oorzaak wordt veroorzaakt, is datgene waarzonder de oorzaak niet kan zijn, de conditie van de oorzaak. Een conditie is dus een conditie omdat ze datgene is waarzonder de oorzaak niet kan zijn. Er bestaan drie mogelijke relaties tussen een oorzaak en een conditie. A kan voldoende zijn voor (oorzaak zijn van) B. Het omgekeerde kan het geval zijn. En A kan voldoende en noodzakelijk zijn voor B, terwijl dan tegelijk steeds het omgekeerde geldt : dan is B voldoende en noodzakelijk voor A. Het laatste poneert de identiteit van A en B zoals die bestaat tussen een ding en zichzelf. Wanneer immers twee

dingen niet zonder elkaar kunnen bestaan, of wat hetzelfde zegt, elkaar veroorzaken, dan zijn ze in feite een zelfde zaak. De dialectiek is de poging om de gehele werkelijkheid als dit speciale geval voor te stellen. Hegel identificeert alles met alles, en met het absolute denken. Voor Hegel is er slechts een enkele zaak : het absolute denken. Het is zeer de vraag met welk recht Hegel deze identificatie doordrijft. Bekijken we de beide andere gevallen. Wanneer A oorzaak is van B betekent dit dat A niet zonder B kan zijn. Als A bestaat, bestaat noodzakelijk B. Het omgekeerde is niet het geval. B kan wel bestaan zonder A. In tegenstelling tot de traditionele opvatting bevestigen we hiermee de afhankelijkheid van de oorzaak (van haar condities), en de onafhankelijkheid van de condities ten overstaan van hun oorzaak. De conditie is noodzakelijk voor de oorzaak. Het betreft hier echter een noodzaak voor de oorzaak, niet voor de conditie zelf. De conditie is immers onafhankelijk van de oorzaak. Ze kan in dienst van andere oorzaken staan. Merleau-Ponty beschrijft de asymmetrische relatie tussen oorzaken en condities. De asymmetrie bestaat in het feit dat een oorzaak van haar condities afhangt, hoewel een conditie toch juist een conditie is door de oorzaak. De oorzaak veroorzaakt dus iets wat van haar onafhankelijk is, hoewel ze er zelf van afhangt. De conditie, zo kan men zeggen, staat onverschillig tegenover de oorzaak. Want zelfs wanneer ze bestaat, moet de oorzaak daarom niet bestaan. De relatie is een conflict. We begrijpen zo dat een conditie macht heeft over de oorzaak, doordat deze laatste de conditie nodig heeft om überhaupt oorzaak te zijn.

2. De relatie tussen oorzaken en condities moet fenomenologisch worden beschreven. We moeten de relatie beschrijven, niet verklaren. Het gaat in alle algemeenheid om de relatie tussen een oorzaak en haar condities, als de oorzaak bestaat, en als de uitwerking van de oorzaak zich reeds heeft gemanifesteerd. De relatie steunt op observatie, of ervaring - die zoals we hebben gezien, steeds de tegenwoordigheid van het verleden is - of ze moet worden geproduceerd. We spreken nooit over een oorzaak op zich, of over een voorwaarde op zich, de oorzaak los van de condities, of de condities los van de oorzaak. We expliciteren het verband tussen reeds waargenomen verschijnselen. We hebben gezien dat voorspellen - dat we niet loochenen - steunt op wat voorbij is, en wat voorbij is, is precies dat een oorzaak haar condities bij elkaar houdt. We zeggen niet dat de oorzaak moet bestaan (wanneer de condities bestaan), en we leiden uit een oorzaak slechts haar condities af omdat we reeds voordien de uitwerking van de oorzaak hebben waargenomen. We beschrijven de relatie tussen een oorzaak en haar condities niet als een produktieverhouding of als

een scheppingsrelatie. Een oorzaak is een voldoende reden. Het betekent dat we steeds de stand van zaken als een soort conditionalis kunnen opvatten : als A bestaat dan noodzakelijk B (terwijl het omgekeerde niet geldt). We zeggen niet dat A moet gegeven zijn. We steunen op observatie, waarneming, perceptie. Deze stellen de oorzaken vast. We stellen tegelijk - het volgt uit de oorzaak - de condities vast. Een oorzaak is contingent of toevallig. Maar deze contingentie geldt niet in gelijke zin voor de conditie. Want als de oorzaak bestaat - en als we hebben vastgesteld dat zulke oorzaak zulke condities vereist - dan bestaan met zekerheid ook de condities. Dat volgt logisch, niet alleen 'empirisch'. Vanuit de condities loopt geen weg naar de oorzaken. Vanuit de oorzaak loopt een logische weg naar de conditie. Ook met de ogen toe, weten we dat als een oorzakelijk verschijnsel optreedt, zijn condities dan eveneens aanwezig zijn of optreden. We zeggen dus dat, als de mens bestaat, dan zekere condities noodzakelijk eveneens bestaan. We zeggen niet dat de mens moet bestaan. Dat zou alleen het geval kunnen zijn wanneer een andere oorzaak vastgesteld zou worden, die noodzakelijk met zich het verschijnsel mens zou meebrengen. Dan zou de mens noodzakelijk zijn, als die andere oorzaak bestaat (en noodzakelijk voor die andere oorzaak, niet op zich). We zeggen al evenmin dat de condities die voor het bestaan van mensen noodzakelijk zijn, moeten bestaan. De condities kunnen vervallen, verdwijnen, in dienst treden van andere oorzaken, die misschien in strijd geraken of zijn met de oorzaak mens, enzovoort. We hebben opgemerkt dat het spreken over oorzaken en voorwaarden een beschrijving van de ervaring is - en de ervaring is die van het voorbij. De ervaring van de toekomst steunt op het weten dat de herhaling van de voorbij ervaring te verwachten is, vermits dit in het verleden reeds zo was. De contingentie van de werkelijkheid, haar feitelijkheid, haar kenmerk om aangetroffen te moeten worden, betreft in een zekere zin zowel de oorzaak als de voorwaarden. Als de oorzaak bestaat, bestaan logisch, met 'objectieve' zekerheid haar condities. Maar we zeggen niet dat de oorzaak de macht bezit om stand te houden, en om dus over haar condities te beschikken. De oorzaak kan verdwijnen ; de condities kunnen vervallen. De oorzaak oefent eventueel een zekere macht uit over haar condities, en houdt ze in zekere zin in haar bezit - tegen aanvallen in. Fysische verschijnselen vertonen soms een hechte, om niet te zeggen onverbreekelijke samenhang van oorzaak en condities, zodat ze tegen verval bestand lijken, wanneer ze zelfs met andere verschijnselen in aanraking komen. Of soms zijn ze zeer vluchtig, zoals in ons voorbeeld van het samenspel tussen wind en boom, en houden ze slechts een ogenblik stand, juist genoeg om als oorzaak vastgesteld te worden. Organismen en mensen bezitten het vermogen om telkens weer - binnen wis-

525

selende maten - hun condities bijeen te houden, wanneer ze dreigen te ontvallen, en ze af te schermen tegen verval, wanneer ze bedreigd worden. De contingentie van een oorzaak is haar niet noodzakelijk zijn. Ook de condities zijn niet noodzakelijk als de oorzaken niet bestaan. Dat een bestaande oorzaak vervalt, is niet in strijd met het feit dat ze haar condities bezit om überhaupt oorzaak te zijn. Als een conditie plots uitvalt, is dit al evenmin met de relatie tussen oorzaak en conditie in strijd. We zeggen dat als de oorzaak bestaat, de condities eveneens bestaan. We zeggen niet dat als eenmaal oorzaken bestaan, ze eeuwig bestaan. We doen een uitspraak over het voorbije. Daarom kan een oorzaak steeds in het heden vervallen, ofwel omdat ze 'er de brui aan geeft', ofwel omdat haar condities ontglippen. In het heden, en nog sterker, in de toekomst, bestaat de relatie slechts oneigenlijk, voor zover de ervaring ons leert dat zich in het verleden frequente herhalingen hebben voorgedaan, die ook heden en morgen te verwachten vallen. Dat is het antwoord op de opwerping van Russell, en op de moeilijkheden van de meeste wetenschapsfilosofische causaliteitsopvattingen. Ze willen alle vanuit het heden de weg naar de toekomst inslaan, terwijl de wetenschapspraktijk zelf onophoudelijk de condities opspoort (en dit van 'voorbije' oorzaken). De noodzakelijkheid betreft de afleiding uit oorzaken - als deze laatste bestaan. De noodzakelijkheid is echter echt. Ze is geen vermoedelijke of gepretendeerde noodzaak. Dat is het verschil met de opvattingen van Hume en Russell en de moderne causaliteitsopvattingen. Deze vernietigen elke noodzaak. De reden ligt in hun objectivistische uitgangspunten.⁽¹⁾

3. Overgangsverschijselen en evenwichtstoestanden. Als de oorzaak bestaat, dan bestaan de condities eveneens. Dat is het algemene schema dat op zich niets zegt over de mogelijke verschijningsvormen. Aan de hand van enkele voorbeelden willen we op enkele vormen wijzen waaronder een oorzaak in relatie tot haar condities kan staan. Misschien verwijderen we op deze wijze een aantal bezwaren tegen onze nieuwe aanpak.

Een oorzaak kan een samenspel van dingen of gebeurtenissen zijn. Deze samenwerkende activiteit moeten we dan de oorzaak (van wat eruit volgt) noemen. Reeds onze voorbeelden waren zulk samenspel, van wind en boom bijvoorbeeld die de beweging van de takken en de blaren meebrengt. Het samenspel is de oorzaak. De wind zelf ('op zich') is eveneens oorzaak, maar dan van zijn ei-

(1) De reductie van causaliteit tot probabiliteit stoelt op dezelfde objectivistische aanpak. We kunnen dat hier niet verder uitwerken.

gen condities, ondermeer lucht en beweging. De wind is de unificatie van de condities lucht en beweging, de eenheid, en als deze eenheid niet te reduceren tot de zuivere som van de eigenschappen van lucht en beweging. De wind is de betekenis, de structuur, de Gestalt, zou Merleau-Ponty zeggen. Als zulke betekenis gaat hij boven zijn 'delen' (= condities) uit. De wind is de band die lucht en beweging bindt. Het organisme is niets anders dan de betekenis, de structuur die alle condities - organen, functies - verbindt, en die als betekenis niet kan worden herleid tot de som van de eigenschappen van de condities. Een oorzaak kan men vaak moeilijk met de vinger wijzen. Men kan de wind aanwijzen, maar dan wijst men in feite noch de lucht noch de beweging aan, maar de structuur wind. Men kan moeilijk het organisme aanwijzen, vermits het een betekenis - een geïncarneerde - is. Overal daar waar een oorzaak bestaat, bestaat de betekenis oorzaak die haar condities mede omvat, en niet tot de som van de eigenschappen van de condities kan worden herleid. Het is niet zo dat we mogen zeggen dat de wind niets anders is dan lucht en beweging, en dat het organisme niets anders is dan de som van zijn organen en functies. Vooral wat het organisme en wat de menselijke existentie betreft, heeft Merleau-Ponty hierop gewezen. Maar reeds de fysische verschijnselen zijn oorzaken. Als Merleau-Ponty zegt dat het organisme niet reëel is, niet uit de som van reële delen bestaat, bedoelt hij het onderscheid te maken tussen een oorzaak - een structuur, een betekenis - en haar condities (als reële delen). Het organisme, maar reeds een fysisch verschijnsel, kunnen niet opgebouwd worden uit de 'reële' delen. De reconstructie uit de 'reële' delen is reeds de dialectiek.

Een oorzaak is niet slechts oorzaak als en zolang als ze haar condities in zekere zin 'onder zich' houdt, als ze haar condities bijeenhoudt. De oorzaak kan niet 'levensvatbaar' zijn, wat betekent dat ze geen evenwichtstoestand bereikt, die een toestand is waarbij de oorzaak de 'eenheid' van al haar condities is en deze bundelt. Er bestaan in de natuur talrijke overgangen, wijzigingen, discontinuïteiten, breuken, maar blijkbaar steeds in de richting van evenwichtstoestanden, van blijvende oorzaken die over hun condities 'beschikken'. Het samenspel van de regen en de grond is onmiddellijk het einde van het samenspel (als oorzakelijk verschijnsel, en als verschijnsel zonder meer). Het valt uiteen in de natte vloer en in alle andere condities die uit het verschijnsel volgen. De natte vloer is een evenwichtstoestand die wél zijn condities 'onder zich' houdt - tot er een samentreffen gebeurt met andere verschijnselen, samentreffen dat de oorzaak wordt van een nieuw gebeu-

ren, dat al of niet stabiel is, wat betekent dat het al of niet zijn condities vermag te binden. In de natuur is een oorzakelijke werking vaak een samenhang van allerlei gebeurtenissen, een samenhang die uiteenvalt in de condities (van de oorzaak). Het samentreffen heeft zelf een oorzaak. Het is zelf het effect (de conditie) van een oorzaak. De wind die in de richting van de boom waait, is misschien veroorzaakt door het in de lucht draaien van een motor (molen). Oorzaak is dit in-de-lucht-draaien, dat wind veroorzaakt, die, samentreffend met de boom, de oorzaak ervan is dat de blaren in beweging komen. Het gaat hier van overgang naar overgang, waarbij geen enkel verschijnsel een evenwicht bereikt. Een stabiel verschijnsel is blijkbaar een verschijnsel dat op zijn condities kan 'rekenen', dat erop steunt, en zich door middel van zijn condities handhaaft, of zich realiseert. Het botsen van de regen en de vloer is niet zulk evenwichtsverschijnsel. Het valt daarom uiteen, het 'past zich aan', en het verschijnsel dat ontstaat uit de onstabieliteit, kan op zijn beurt onstabiel zijn - om dezelfde redenen - totdat het effect in de condities van de omgeving kan steun vinden, en zo duurzaam of relatief duurzaam wordt.

De toedracht kan men het best begrijpen door menselijke oorzakelijke werkingen te bekijken (die ons trouwens op de eerste plaats interesseren). Als ik de bedoeling heb een kunstwerk te maken, heb ik een (vage) idee, een doelvoorstelling, en het oorzakelijk verschijnsel is het samenspel van voorstelling en lichamelijke activiteiten die materies schikken, omvormen, bij elkaar brengen of uit elkaar halen. Het resultaat is het schilderij. Het oorzakelijk verschijnsel is het geheel van gedachten, activiteiten en materies. Het effect - het geheel van de condities - volgt noodzakelijk uit de oorzaak. In de natuur treffen doelloos, zonder plan, allerlei dingen en gebeurtenissen samen die oorzakelijk werkzaam worden, dit is hun effecten meebrengen. Het enige 'plan' dat blijkbaar bestaat, is dat onstabiele effecten zich niet handhaven, precies omdat ze geen steun vinden in de werkelijkheid, terwijl evenwichtstoestanden blijven bestaan. Ook de oorzakelijke werking van het creëren van het schilderij is een onstabiele oorzakelijkheid. Ze valt uiteen in allerlei condities, waaronder het schilderij. Maar dat bedoelt de schilder. De schilder put zich uit, zijn activiteit en zijn doel of bedoeling gaan op het schilderij over. De oorzaak verdwijnt 'in' het schilderij (de condities), zoals de botsing van regen en grond verdwijnt 'in' de natte vloer (en in andere gevolgen). Hier houdt de analogie met natuurverschijnselen op. Want de schilder put zichzelf uit, om in het schilderij zijn doel, zijn wereld te realiseren, om hier zichzelf, namelijk als schilder te zijn.

Het samenspel van wind en boom put zich uit, in de beweging van de blaren en de takken, maar verdwijnt als oorzakelijk verschijnsel. De oorzaak vervalst. De schilder vervalst niet, omdat hij in het schilderij de conditie heeft, waarzonder hij niet als schilder kan bestaan. Hij heeft het schilderij nodig om te bestaan op de wijze waarop hij als oorzaak wenst te bestaan. Dat geldt voor de mens als mens (en reeds voor het dier als dier). De mens put zich uit. Hij denkt en handelt, en hij drukt zich uit. Hij werkt aan een taak. Hij bedoelt die taak te voltooien. Hij voedt zijn kinderen op, hij maakt voorwerpen, en nog enkele andere dingen meer. Maar dat is de manier waarop hij oorzaak is. Zijn doel ligt buiten hem - in die opdrachten. Maar tegelijk realiseert hij zichzelf, of zijn wereld. De mens kan alleen bestaan op voorwaarde zichzelf in dergelijke taken, Gestalten, structuren, uitdrukkingen, instellingen, opvoedingen, enzovoort, te 'stoppen'. Hij is zichzelf als dergelijke wereld. Datgene waarin de natuurlijke verschijnselen verloren gaan, opgaan, verdwijnen, gebruikt de mens om te bestaan. De schilder realiseert zijn eigen condities. Hij moet hiervoor actief optreden, een stuk van zijn wezen in zekere zin prijsgeven, uitputten, zoals in natuurlijke overgangen gebeurt, echter om pas zó te bestaan, schilder te zijn, een wereld te bezitten. De natuur kent dergelijke realisatie niet. De natuur kent alleen evenwichtstoestanden en overgangen. De wind streeft niet 'vanuit zichzelf' naar zijn condities (lucht, beweging, vrije ruimte). Hij blijft bestaan, zolang als de condities 'gunstig' zijn. De wind is veroorzaakt, als datgene wat hij is, en dat is alles. Hij veroorzaakt zichzelf niet, zoals de schilder, die aan zichzelf, dit is aan zijn wereld, werkt, wanneer hij zijn condities realiseert.

4. Oorzaken zijn zelfstandig. In het bovenstaande wilden we op enkele implicaties van ons oorzakelijkheidsbegrip wijzen, en dit op de eerste plaats voor zover het onze beschouwing van Merleau-Ponty betreft. We wilden het onbehaaglijke gevoel wegnemen dat men zou kunnen opdoen als men het verschil met het traditionele begrip van oorzaak opmerkt. Toch is het zo dat het begrip oorzaak ook voor de wetenschapspraktijk geen ander kan zijn dan het bovenstaande en dat het impliciet zowel in de objectivistische filosofie als in de objectieve wetenschap wordt toegepast. We moeten nog op enkele punten wijzen.

Elk verschijnsel heeft een oorzaak (gehad). Dat sluit echter de zelfstandigheid van het verschijnsel niet uit, noch zijn eigen oorzakelijkheid. Het huis dat door een geheel complex van oorzakelijke werkzaamheden en gedachten - de éne oorzaak - is ontstaan, leidt (relatief) zijn eigen bestaan. Het is

een zelfstandige oorzaak (van zijn eigen interne en externe condities). De oorzaak van het huis kan verdwijnen. Ze valt - zoals we gezien hebben - uiteen, ze put zich uit. De oorzaak veroorzaakt het verschijnsel als zelf een oorzaak en dat betekent dat de eerstgenoemde oorzaak het verschijnsel op zulke wijze produceert dat het voor zichzelf kan instaan (dat het zijn eigen condities bijeenhoudt).

Reeds Feuerbach heeft - tegen Hegel in, en dat betekent tegen elke vorm van ⁽¹⁾objectivisme in - op de zelfstandigheid van de oorzaken gewezen. Hij zegt : "De ononderbroken rij der zogenoemde oorzaken of dingen, die de oude atheïsten als een eindeloze, de theïsten als een eindige bepaalden, bestaat evenals de tijd, waarin zich zonder rust en onderscheid het ene ogenblik aan het andere aansluit, slechts in de gedachten, in de voorstelling van de mensen. In de werkelijkheid wordt de vervelende eentonigheid van deze causale reeks onderbroken, opgeheven door het onderscheid, door de individualiteit der dingen, die iets nieuws, zelfstandigs, unieks, iets uiteindelijk, absoluuts is." Voor Feuerbach bezitten de dingen specifieke eigenschappen. Een hond is een hond. "Moet ik wegens deze eigenschappen naar de eerste en algemene oorzaak opkijken en de hond de rug toekeren? Evenwel, de algemene oorzaak is zonder onderscheid evenzo goed de oorzaak van de mensenvriendelijke hond als van de mensenvijandige hond ...". R. Boehm wijst op hetzelfde.⁽²⁾ Hij bespreekt de verhouding tussen de vrijheid en de bepaaldheid. Reeds in de natuur zijn altijd specifieke dingen 'verantwoordelijk' voor specifieke andere dingen. "Met een ontegensprekelijk recht houdt het determinisme vast aan de grondpositie dat gebeurtenissen hun welbepaalde oorzaken moeten hebben. Het neemt verder met evenveel recht aan dat het optreden van deze oorzaken zelf een oorzaak moet hebben. Maar het kan niet in overeenstemming zijn met de zin van het determinisme, uit te gaan van het feit dat bv. de oorzaak y van gevolg z op haar beurt oorzaak x heeft, om dan te loochenen dat oorzaak y feitelijk oorzaak van gevolg z is en te beweren dat de ware oorzaak van het gevolg z enkel en alleen in oorzaak x te zoeken is. Het determinisme kan onmogelijk bedoelen een oorzaak telkens haar oorzakelijkheid te ontzeggen door een verwijzing naar de volgende oorzaak. Want zo zou de gehele oorzaken-reeks als aaneenschakeling van gevolgen in het eindeloze vervluchtigen, of zou ten slotte alles van één enkele en godgelijke, almachtige oeroorzaak afhangen, die alles van

(1) L. Feuerbach, Das Wesen der Religion, § 6 (Werke in sechs Bände, 4, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, 1975 blz. 84-85).

(2) R. Boehm, Lastige vrijheid, Streven, mei 1976, blz. 695 e.v.

vooraf zou bepalen. Het determinisme zelf moet aan de oorzaken, die voor bepaalde gevolgen verantwoordelijk gesteld worden, enige autonomie en een bepaalde zelfstandige werkzaamheid verlenen, ondanks het feit dat het aangewezen is ook hun oorzakelijke antecedenten na te gaan. Zoniet zou het gewoon alles, dat ook maar enigszins is, bestrijden. Want wat is, kan onmogelijk van iedere autonome werkzaamheid uitgesloten worden zonder dat men mede ont- kent dat het überhaupt is." Feuerbach zegt eensluidend⁽¹⁾: "Alleen de zogenoemde middenoorzaken zijn de alleen werkelijke en werkzame oorzaken, de alleen objectieve en voelbare oorzaken."

5. Het onvoorspelbare, het onvoorzienbare van oorzaken en condities. De relatie tussen een oorzaak en haar condities wordt vastgesteld of opgespoord. We spreken over de condities die 'in' de oorzaak aanwezig zijn, omdat we de vaststelling doen van wat reeds gebeurd is, van het feit namelijk dat de oorzaak reeds door middel van haar condities bestaat. Dat we kunnen zeggen dat een oorzaak noodzakelijk al haar condities meebrengt, steunt op deze voorafgaande vaststelling. Als de oorzaak bestaat, bestaan de condities. We kunnen slechts over een oorzakelijk verschijnsel spreken, als we reeds het effect kennen, dit is, hebben waargenomen. Uit een oorzaak 'op zich' valt niets te halen. Dat ziet men duidelijk als het oorzakelijke activiteiten betreft, waarbij we op het effect moeten wachten. Voor zover de architect een onuitgegeven (onuitgewerkt, ongerealiseerd) plan uitvoert, moet hij het preciese effect afwachten. Hij anticipeert het effect zo goed als mogelijk. Maar het valt soms anders uit, en dit in goede of in slechte zin en in feite wordt iets echt nieuws steeds 'op de tast' voortgebracht. Als het effect uit de oorzakelijke samenhang is gevolgd, weet de architect met zekerheid dat herhaling mogelijk is, dat dezelfde samenhang hetzelfde effect - hetzelfde bouwwerk - zal opleveren. In feite geldt dezelfde stand van zaken voor alle werkelijkheid. Zolang als verschijnselen nog geen oorzakelijke samenhang hebben gevormd, valt niet te voorspellen welk resultaat zal volgen. De werkelijkheid van de relatie oorzaak en effect is een feitelijke samenhang. Wat te voorspellen valt, is datgene wat zich herhaalt. De architect maakt, bij zijn plan, gebruik van al datgene wat hij reeds over de bestaande relatie tussen oorzaken en gevolgen weet, om een nieuw huis te ontwerpen. Maar voor zover het huis een nieuw verschijnsel is, resulteert het uit een nieuwe oorzakelijke samenhang, en uit deze samenhang valt niet a priori het uitzicht van het nieuwe

(1) L. Feuerbach, o.c. blz. 81.

bouwwerk te deduceren. De afzonderlijke condities die 'in' de afzonderlijke bestanddelen van een oorzakelijk samenspel steken, zijn nog niet het verschijnsel dat volgt, want de wijze waarop de condities samentreffen, een structuur vormen, een Gestalt, een nieuw eenheid zijn, bepaalt mede het feitelijke resultaat. De werkelijkheid bestaat uit feitelijke overgangen, en feitelijke evenwichtstoestanden. Wat deze feitelijke - in de een of andere richting doorbreekt - is onvoorspelbaar, hoewel we zeker kunnen zijn dat het zich zal herhalen, als we het oorzakelijke samenspel overdoen.

Ons interesseren op de eerste plaats de door de mens geïnstaurerde oorzakelijke verbanden. De kunstenaar anticipeert een resultaat, via een idee, een plan (waarin hij zijn gehele ervaring stopt). Hier gebeurt in een zekere zin hetzelfde als wat doelloos in de natuur gebeurt, telkens als verschijnselen samentreffen die nooit eerder samen waren. Wetenschap en techniek creëren onophoudelijk nieuwe oorzakelijke verschijnselen, waarbij het de bedoeling is te kijken wat zal volgen. Experimenteren, proberen, hebben deze betekenis. Ook het experiment is voor de kunstenaar wezenlijk. Nieuwe oorzaken creëren nieuwe effecten, en deze laatste bedoelt de kunstenaar. De kunstenaar schikt, rangschikt, haalt uit elkaar en voegt bijeen, enzovoort - om onder de leiding van een idee - een resultaat te bereiken dat de uitdrukking van deze idee is. Deze uitdrukking is altijd enigerwijze onvoorspelbaar. Ook voor de kunstenaar zelf. De leiding ligt echter bij de idee. Als het onvoorspelbare, want ongekende kunstwerk blijkt niet goed de idee uit te drukken, wordt het verworpen, of het betreft een minder geslaagd werk. Hetzelfde geldt voor een gesprek dat boven de beide gesprekspartners uit kan gaan, en tot oplossingen kan leiden, die ze elk voor zich niet hadden kunnen bereiken, of het gesprek ontaardt en is nog slechter dan wanneer elk voor zich had gepraat. Op dezelfde wijze worden nieuwe instellingen gecreëerd, nieuwe uitvindingen gedaan, en oorspronkelijke ideeën gelanceerd. Een willekeurige oorzaak levert een willekeurig effect op. De mens heeft echter de leiding. Hij poogt de willekeur in goede banen te houden. Toch ontdekt hij misschien laattijdig wat nu het totale effect van zijn oorzakelijke werkzaamheid is (vooral wat het effect nog mede impliceert). De menselijke - individuele en collectieve - ervaring is het onontbeerlijk instrument om een weg te vinden in de relaties tussen oorzaken en effecten. De mens is juist omwille van het gebruik dat hij van de ervaring kan maken niet 'overgeleverd' aan de samenhang van oorzaken en effecten. Hij is immers zelf oorzaak (en vele oorzakelijke samenhangen kunnen worden uitgevoerd of ook weer worden te niet gedaan).

6. Identiteitsverhoudingen. Een oorzaak is contingent : naast de ene werkelijke oorzaak treden andere mogelijke oorzaken. Als de kunstenaar de oorzaak van het werk moet worden genoemd, is hij blijkbaar de enig denkbare oorzaak, noodzakelijk opdat het werk werk zou zijn, voor zover het werk iets nieuws, iets unieks is. Rubens alleen schildert als Rubens. Rubens heeft zijn werk nodig om datgene te zijn wat hij wenst te zijn (wat we tot nu toe beklemtoon- den). Zou het dan tegelijk zo zijn dat het werk Rubens nodig heeft, en alleen kan bestaan op voorwaarde dat Rubens het tot stand brengt? Klaarblijkelijk. Zou de relatie tussen Rubens en zijn werk dan een identiteitsrelatie zijn, wat betekent dat Rubens en zijn werk hetzelfde zijn, twee kanten van dezelfde zaak, of twee beschouwingswijzen van hetzelfde? We denken er niet aan te ont- kennen dat Rubens in zijn werk de conditie vindt om zijn eigen wereld, zijn eigen bestaan vorm te geven, en al evenmin dat zijn werk uitsluitend vanuit hemzelf is ontstaan. Wat betekent de identiteitsrelatie hier? In een bepaalde zin kunnen Rubens en zijn werk niet zonder elkaar, ze conditioneren én veroor- zaken elkaar. Het probleem is ruimer dan dit van de verhouding tussen de kunste- naar en het kunstwerk. Reeds in de natuur, en in de verhoudingen tussen de men- sen zijn de voorbeelden talrijk, waarbij iets zonder iets anders, en omgekeerd, niet kan bestaan of gedacht worden. Ouders zijn geen ouders zonder kinderen, en omgekeerd. Groot is slechts groot omdat klein bestaat, en omgekeerd. Over- al daar waar na onderzoek de relatie standhoudt, moet op de een of andere ma- nier een identiteit worden vastgesteld. De opheldering die hier nodig is, zal ons inzicht in de band tussen een oorzaak en haar condities nogmaals doen toe- nemen.

De oorzaak van het schilderij is een samenspel van verschijnselen : ideeën van Rubens en diens handvaardigheid, beide misschien uniek en onvervangbaar ; vervolgens natuurlijke verschijnselen, die wel vervangbaar zijn, zoals Rubens' 'ordinaire' opvattingen en handelingen (die niettemin onontbeerlijk zijn) en verschijnselen zoals linnen, borstels, verven, kleuren, lijnen, enzovoort. Niet Rubens' uniciteit is de oorzaak van het schilderij, maar dit samenspel. Ru- bens heeft de leiding, dat wel, maar we hebben beklemtoond dat wat uit het samenspel voortvloeit, ook voor Rubens zelf niet totaal voorspelbaar is. Uit Rubens' geëxperimenteer ontspringt iets nieuws. Het is een nieuw, en eveneens uniek verschijnsel, dat als een zelfstandige oorzaak (van de eigen condities) in het leven wordt geworpen. Het oorzakelijke samenspel, zo zeg- gen we, gaat over op het kunstwerk. Vanuit het schilderij gezien is niets speciaals aan de hand. Het oorzakelijke complex 'komt tot rust' in het schil- derij, dat nu geëmancipeerd van de oorzaak, zelf als nieuwe oorzaak zijn condities bundelt. De gedachten en specifieke vaardigheden van Rubens 'ver-

plaatsen zich' in het schilderij. Het specifieke dat Rubens meebrengt, is niet de oorzaak. De oorzaak is het samenspel. Het unieke aan Rubens is voor het schilderij een conditie. De blaren van de boom worden ook niet door de beweging (conditie van en in de wind) veroorzaakt. De oorzaak is het samenspel van wind en boom, en de beweging gaat als een conditie - meer specifiek een conditie van de wind - op de blaren over. De beweging der blaren kan niet zijn zonder de beweging 'van' de wind, dat is juist. Maar hiermee maakt men niet de beweging, en zelfs niet eens de wind, tot de oorzaak van de beweging der blaren. De oorzaak is het samenspel. Zo gaat Rubens 'over' op het schilderij. Zijn handbewegingen gaan in het schilderij over in de vorm van trekjes, van een textuur, die alleen de zijne is (kan zijn). Zijn ideeën, de speciale schikking die hij de materialen oplegt, gaan op dezelfde manier op het schilderij over. Er is een identiteit tussen 'Rubens' en kunstwerk. Ze is de structuurgelijkheid, ze is de ideële betekenis, dezelfde in Rubens' geest en 'in' of 'op' het schilderij, en dezelfde 'in' de geest van de toeschouwer. Maar de unieke textuur, de unieke schikking van het materiaal is niet datgene waar-
door het kunstwerk tot stand komt. Als dat zo was, zou er inderdaad geen onderscheid meer gemaakt kunnen worden tussen Rubens en zijn werk. De identiteit betreft een abstract aspect, dat als abstractie slechts een enkele keer bestaat, in de geest namelijk. De oorzaak is het samenspel. Een mogelijke oorzaak, vervangbaar - op het unieke na dat 'Rubens' is, en dat als conditie in de oorzaak aanwezig hoort te zijn (ik bedoel niet dat dat 'weinig' is). Het specifieke dat Rubens kenmerkt is geïncarneerd als oorzakelijk samenspel. Het kunstwerk is eveneens de incarnatie van Rubens' uniciteit. Deze incarnatie mogen we niet eens zo opvatten als zou de materie waarin Rubens zichzelf belichaamt een neutrale stof zijn. Want ze levert, zoals reeds herhaaldelijk aangestipt, zelf een specifieke bijdrage. (Maar zelfs al zou de stof een neutrale functie vervullen, dan nog blijft de oorzaak het samenspel van uniciteit en stof).

Ook het kunstwerk is uniek, in een zin die nog boven Rubens'uniciteit uitgaat, vermits zelfs voor Rubens geëxperimenteer nodig is, en hieruit de werkelijke schikking van het materiaal resulteert. Maar voor het kunstwerk stelt zich de vraag niet of de oorzaak - het kunstwerk is de oorzaak van al datgene waaruit het bestaat - noodzakelijk is. Want alle condities kunnen deel uitmaken van een ander verband. Het linnen kan elders conditie worden, enzovoort. De textuur van het schilderij is uniek, evenals de schikking van de materies. Ze zijn, zoals reeds gezegd, zonder meer identiek met 'Rubens'. Het schilderij - de oorzaak - is de geïncarneerde idee, de Gestalt,

die als condities ondermeer de kleuren, de lijnen, het doek, maar tevens de unieke bijdrage van Rubens bevat. De idee is niet de oorzaak die 'helaas' incarnatie nodig heeft. De incarnatie is de oorzaak die al haar condities (waaronder 'Rubens') nodig heeft. Het schilderij is de Gestalt zelf, die niet een abstracte, ideële betekenis is, maar de eenheid van de materiële delen zelf. Merleau-Ponty beschrijft - reeds in de Structure du Comportement - deze existentiële betekenis, deze geïncarneerde zin, deze zware structuur, die de oorzaak van de condities is, en waarvan de begrippelijke betekenis slechts een abstracte conditie is.

De analogie met de hogergenoemde gevallen - ouders-kinderen, groot-klein, links-rechts - springt in het oog. Geen ouders zonder kinderen, geen kinderen zonder ouders, geen hoog zonder laag, en omgekeerd. Ook hier is de identiteit die onderverstaan wordt een louter abstracte identiteit. Zoals Rubens (als schilder) en Rubens (als kunstwerk) niet zonder elkaar bestaan, omdat ze inderdaad in abstracte zin hetzelfde zijn, zo bezitten ouders en kinderen een abstracte gemeenschappelijkheid, namelijk het menszijn. Groot en klein zijn de uitingen van een kwantitatieve dimensionaliteit. Een individueel ouderpaar is (als dit samenspel) de oorzaak van dit kind, en wat de oorzaak op het kind 'overdraagt' is ondermeer het menszijn. De oorzaak van 'hoog en laag' is het samenspel van het menselijk lichaam en zijn omgeving, en wat wordt overgedragen is blijkbaar de dimensionaliteit (van het lichaam in zijn greep op de wereld). Het gaat hier overal om abstracte identiteiten. In concreto zijn er oorzakelijke samenhangen die als condities de abstracte identiteit bevatten, die op het effect wordt overgedragen. Voor zover de identiteiten condities zijn, zijn ze niet oorzakelijk. Ze zijn slechts de effecten van oorzakelijke verschijnselen (waarzonder de oorzakelijke verschijnselen niet oorzaak kunnen zijn). Er komt geen verschijnsel uit voort. Het menszijn produceert geen kinderen. De structuur of textuur in de hand van Rubens produceert geen schilderijen. Het gaat hier om condities of mogelijkheidsvoorwaarden van concrete verschijnselen. Als het kind bestaat, bestaat de abstractie 'mens'. Als het schilderij bestaat, bestaat datgene wat er noodzakelijk voor is, en dat is eventueel identiek in Rubens en in het werk. Menszijn is conditie van kind zijn, en kan in andere verbanden (die oorzaak zijn) verschijnen. Menszijn is onafhankelijk van kind zijn (en daarom conditie), want een kind is wel noodzakelijk mens, maar een mens niet noodzakelijk kind.

7. Nogmaals de reductie van oorzaken tot condities in het objectieve denken.
 Een laatste opmerking over de 'praktijk' van het objectieve weten, nogmaals belicht vanuit onze causaliteitsproblematiek. Het objectieve weten spoort de condities van de verschijnselen op. In een hieraan tegengestelde beweging zoekt het vervolgens deze condities samen te vatten, om hierdoor 'de indruk te verwekken' dat niets verloren is gegaan, dat met name de concrete verschijnselen zijn verklaard. Dat kunnen we nu tenvolle begrijpen. Het objectieve weten zoekt naar de oorzaken van de verschijnselen - zo meent het. In feite gaat het om condities, en de som der condities (als de optelling der afzonderlijke eigenschappen der condities) wordt voorgesteld als de oorzaak van het verschijnsel. Wijzelf maken het onderscheid tussen de oorzaak van het verschijnsel - waarbij het verschijnsel zelf een stel condities van deze oorzaak is - en het verschijnsel zelf dat eveneens de oorzaak van zijn eigen condities is. De bewegende blaren hebben hun eigen condities : de boom zelf, de blaren, de beweging, talrijke interne en externe condities, die alle noodzakelijk zijn opdat het verschijnsel van het bewegen der blaren zich zou kunnen doordoen. Dit geheel van verschijnselen is niet - in een optelling van hun kenmerken - de beweging der blaren, zoals in een ander voorbeeld de som van de eigenschappen lucht en beweging niet de wind is. De beweging der blaren is een structuur, hoewel een zeer vergankelijke, en in die zin de eenheid, de organisatie van al de effecten. De oorzaak gaat boven de som der condities uit. Nog minder is het geheel der condities de oorzaak van de beweging der blaren. Want deze oorzaak is, zoals we reeds tot vervelens toe hebben moeten zeggen, het samenspel van de wind en de boom, als, zoals met elke oorzaak het geval is, een eventuele oorzaak naast andere. (Ik kan de blaren in beweging brengen door aan de boom te schudden, of door middel van allerlei andere natuurlijke en artificiële schikkingen). In de condities van de beweging van de blaren - die alle noodzakelijk zijn voor de beweging van de blaren, steekt niet het samenspel van boom en wind, want dat samenspel is niet noodzakelijk, hoewel in deze oorzaak het onderdeel boom bijvoorbeeld wel noodzakelijk is, maar op de beweging der blaren wordt 'overgedragen' of zonder meer identiek is in de oorzaak en in het effect.

Wanneer het objectieve weten condities opspoort, ziet het aan de oorzaken voorbij - deze spelen ten hoogste een rol als aanleiding om tot conditie-onderzoek te komen - zowel aan de oorzaak van het verschijnsel als aan het verschijnsel als oorzaak. Ten overstaan van beide zoekt het ongedifferentieerd naar condities, zonder in feite te kunnen aangeven over welke condities, over de condities van welke verschijnselen het gaat. Het meent zeker ook dat deze

aangifte niet nodig is. Toch zijn de condities van het bewegen der blaren niet noodzakelijk dezelfde als de condities van de oorzaak van de beweging der blaren. In ons voorbeeld bevat de wind de conditie lucht (conditie van de wind), die niet in de beweging der blaren verschijnt. Het objectieve weten vermoedt dit onderscheid niet eens, omdat het geen oog heeft voor de eigen aard van de oorzaken, en slechts ongenueanceerd condities opzoekt en deze als samenvatting in de plaats der verschijnselen zet.

8. Een subjectieve wereld met talloze oorzaken. Het universum dat Merleau-Ponty beschrijft is er een van talloze krachtcentra - om met Nietzsche te spreken -, van talloze structuren, gehelen, Gestalten, oorzaken, die zich naar de andere uitstrekken, en er een aantal inpalmen als condities. In het bijzonder de andere mens wordt door mij ervaren als een centrum, als een eigen perspectief naast het mijne. We hebben elk onze subjectieve wereld, en de werelden overlappen elkaar grotendeels, en vormen een gemeenschappelijke wereld. De wereld is subjectief, ook als hij slechts zwak in mijn doelstellingen gecentreerd is. De werkelijke wereld is de subjectieve wereld. Ook als ik andere oorzaken - ten overstaan van hun eigen condities - ervaar, ervaar ik ze vanuit mijn subjectief leven, hoe gering de medebepaling hiervan ten overstaan van de oorzaak-conditie-structuur die ik opmerk ook is. Ik ben steeds - tot aan de limiet dat ik zelf verdwijn - de derde (subjectieve) onderverstaane term. Ik kan pogen het subjectieve te minimaliseren, mezelf objectief te gedragen, als een zuivere geest zonder inbreng of medebepaling of subjectief leven. Het kan misschien soms zelfs nuttig zijn. In ieder geval is het zo dat ik niet elke subjectieve inbreng moet taxeren, in elk voorkomend geval. Als ik naar de maan wil, kan ik slechts met de grote maan aan de horizon iets aanvangen, voor zover deze het oorsprongspunt is dat me überhaupt de maan doet 'vinden'. Hiermee is niet bedoeld dat berekeningen van de afstand aarde-maan de subjectiviteit zouden uitschakelen - slechts een niet terzake doend fragment wordt geëlimineerd. De berekeningen hangen vast aan doelstellingen, en aan een groot aantal subjectieve condities, aan mijn georiënteerd lichaam en aan mijn zintuigen, enzovoort. Het subjectieve en het objectieve vormen steeds een geheel - tot aan de grens van een bijna niets zijn van mijn geest - maar in wisselende maten, en ze vormen een geheel als een structuur, als een oorzaak, dit is, als een georganiseerd geheel, als een centrum dat zijn 'delen' rangschikt, en dat een zin is die boven de zin van de afzonderlijk beschouwde delen uitstijgt, en steeds subjectief is, voor zover het subjectieve medebepalend is. Ook het objectieve of het niet-menselijke is medebepalend - dat spreekt van zelf. De beide medebepalingen vormen een geheel,

waarbij, zoals Merleau-Ponty zo vaak zegt, niet a priori, en zeker niet vanuit de delen, is te zeggen wat nu bepaalt. De mens is oorzaak, als de subjectieve wereld waarin hij 'zit', en dit vermits zijn subjectiviteit tot aan een onbereikbare limiet (de dood) medespeelt in het geheel. Er zijn allerlei gradaties van medebepaling en oorzakelijke werkzaamheid (van de mens). Er zijn allerlei gradaties van vrijheid en bewustzijn, en afstandelijkheid (enzovoort). Vermits de wereld me echter niet determineert, is het zo dat de mens als subjectieve ervaring (en voor zover hij die is) bij uitstek of misschien zonder meer de oorzaak - die het geheel constitueert - moet worden genoemd. De oorzaak die ik ben, aanvaardt echter andere oorzaken, andere perspectieven, en doet erop beroep voor zichzelf, of laat ze links liggen. Het beroep doen lijft ze in als condities - met het bijhorende conflict dat steeds tussen een oorzaak en een conditie bestaat. De mens weet dat er andere medebepalingen zijn, die echter vanuit zijn eigen medebepaling 'ont-huld' worden, en zo dat het geheel de echte werkelijkheid constitueert, niet zo dat de werkelijkheid objectief zou zijn, los van mijn en van onze medebepaling. Er bestaat een subjectieve wereld - de mijne en die van de anderen - die de oorspronkelijke werkelijkheid is. Hier moet - op het niveau van de grondverhoudingen - nog heel wat veel duidelijker worden gemaakt. Merleau-Ponty heeft belangrijke stappen gezet in de richting van de reflectie op de ambivalente, asymmetrische gronden, op het conflict tussen oorzaken en condities. Het gaat over algemene structuren van alle zijn - die de basis moeten opleveren voor een praktische, historische filosofie, die niet bij die algemeenheden blijft (waaruit slechts iets fundamenteels, maar niets essentieels valt te halen), maar die de concrete inhoud van onze tijd tot thema neemt. Merleau-Ponty heeft halt gehouden vóór deze concrete inhoud, hoewel hij het objectivisme van onze tijd heeft begrepen, hoewel ook hier slechts in zekere mate, vermits hij de medebepaling van de mens uiteindelijk uit de weg is gegaan. De fenomenologie wordt kritisch, en zal alleen verder vermogen te leven, als ze het subjectieve leven tenvolle ernstig neemt, het niet weer verlaat ten voordele van een globale, totale, absolute waarheid. De fenomenologie is echter in feite reeds een filosofie van de eindigheid vanaf het ogenblik dat ze de intenties, de bedoelingen, de vooropzettingen als oorsprongspunt heeft aangeduid.

B I B L I O G R A F I E

1. Afkortingen :

- SC La Structure du Comportement.
PP Phénoménologie de la Perception.
SNS Sens et Non-Sens.
HT Humanisme et Terreur.
S Signes.
BP Bulletin de Psychologie (M.Merleau-Ponty à la Sorbonne).
EP Eloge de la Philosophie.
RC Résumés de Cours.
AD Les Aventures de la Dialectique.
I Un Inédit de Maurice Merleau-Ponty.
VI Le Visible et l'Invisible.
PM La Prose du Monde.
OE L'Oeil et l'Esprit.

2. Chronologie van de werken van Merleau-Ponty (voor zover relevant).

- 1942 La Structure du Comportement.
1945 Phénoménologie de la Perception.
1947 Humanisme et Terreur.
1948 Sens et Non-Sens.
1949 Note sur Machiavel (Signes).
1950 L'U.R.S.S. et les camps (Signes).
1950 Cursussen aan de Sorbonne gegeven (1950 tot 1952).
1951 Le philosophe et la sociologie (Signes).
1952 L'homme et l'adversité (Signes).
1952 Sur la phénoménologie du langage (Signes).
1952 Un Inédit de Maurice Merleau-Ponty.
1953 Le langage indirect et les voix du silence (Signes).
Période van 1950 tot 1952 : La Prose du Monde.
1953 Eloge de la Philosophie.

1953-1960 Résumés de Cours.

1955 Les papiers de Yalta (Signes).

1955 Einstein et la crise de la raison (Signes).

1955 Les Aventures de la dialectique.

1956 Partout et nulle part (Signes).

1959 De Mauss à Claude Lévi-Strauss (Signes).

1959 Bergson se faisant (Signes).

1960 Signes.

1960 L'Oeil et l'Esprit.

Op het einde van zijn leven werkte Merleau-Ponty aan Le Visible et l'Invisible.

(Voor een uitvoerige bibliografie en chronologie zie het boek van Geraets en van Madison.)

3. De werken van Merleau-Ponty :

La Structure du Comportement, P.U.F., Parijs, 6e uitgave, 1967.

Phénoménologie de la Perception, Gallimard, Parijs, 1945.

Humanisme et Terreur, Gallimard, Parijs, 1947.

Sens et Non-Sens, Nagel, Parijs, 5e uitgave, 1966.

Signes, Gallimard, Parijs, 1960.

Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne, Bulletin de Psychologie, nr. 236, tome XVIII 3-6, Parijs, 1964.

Un inédit de Merleau-Ponty, Revue de Métaphysique et de Morale, nr. 4 okt.-dec., 1962, blz. 401-409.

La Prose du Monde, Gallimard, Parijs, 1969.

Eloge de la Philosophie, et autres essais, collection Idées, Gallimard, Parijs, 1953.

Résumés de Cours, Gallimard, Parijs, 1968.

Les Aventures de la Dialectique, Gallimard, Parijs, 1955.

Le Visible et l'Invisible, Gallimard, Parijs, 1964.

L'Oeil et l'Esprit, Gallimard, Parijs, 1964.

4. Secondaire literatuur.

- Bakker R., De geschiedenis van het fenomenologisch denken, Aula-boeken, Utrecht/Antwerpen, 1964.
- Bakker R., Merleau-Ponty. Filosoof van het niet-wetend weten, Het Wereldvenster, Baarn, 1975.
- Boehm R., Kritiek der Grondslagen van onze tijd, Het Wereldvenster, Baarn, 1974.
- Boehm R., Inleiding tot Husserl, Over de oorsprong van de meetkunde, Dixit, Het Wereldvenster, Baarn, 1977.
- Boehm R., Vorrede des Übersetzers, M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Walter de Gruyter, Berlijn, 1966.
- Boehm R., Chiasma. Merleau-Ponty und Heidegger, in Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Klostermann, Frankfurt a. Main, 1970.
- Boehm R., Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität, Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 22, 1968, blz. 165-186.
- Boehm R., Omlijning van een nieuw begrip van transcendentiaal filosofie, Tijdschrift voor Filosofie, 34e jg. nr. 3, 1972, blz. 407-433.
- Boehm R., Was heisst theologisch denken? Zur Onto-Theo-Logik, in Sein und Geschichtlichkeit, Karl-Heinz Volkman-Schluck zum 60. Geburtstag, Klostermann, Frankfurt a. Main, 1974, blz. 255-273.
- Boehm R., Lastige Vrijheid, in Streven, mei 1976, blz. 688-701.
- Boehm R., Phänomenologie und Wahrheit bei Merleau-Ponty, Tijdschrift voor Filosofie, 40e jg. nr. 1, maart 1978, blz. 56-77.
- Boehm R., Hegel en de fenomenologie, Tijdschrift voor Filosofie, 31e jg. nr. 3, september 1969, blz. 471-489?
- Boehm R., Bewusstsein als Gegenwart des vergangenens, The Monist, vol. 59, nr. 1, 1975, blz. 21-39.
- Coolsaet W., De la priorité du fondamental en occident, Les Etudes philosophiques, nr. 4, 1978, blz. 482-494.
- Coolsaet W., Merleau-Ponty als criticus van het zuiver theoretisch weten, Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, 72e jg., 1980.
- Descartes R., Discours de la Méthode, Oeuvres et Lettres, La Pléiade, Gallimard, Parijs, 1953.
- Dondeyne A., Foi chrétienne et Pensée contemporaine, Leuven /Parijs, 1952.
- Dufrenne M., Jalons, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.
- Engels F., Marx Engels Werke, Dietz Verlag Berlijn, nr. 19, 20 en 21.
- De Waelhens A., Une Philosophie de l'Ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Nauwelaerts, Leuven/Parijs, 1970.
- De Waelhens A., Situation de Merleau-Ponty, Les Temps Modernes, nr. 184-185, 1961.

- De Waelhens A., Existence et Signification, Nauwelaerts, Leuven/Parijs, 1958.
- De Waelhens A., La Philosophie et les expériences naturelles, Den Haag, 1961.
- Feuerbach L., Das Wesen der Religion, Werke, 4, Theorie Werkausgabe
Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main, 1975.
- Fontaine-De Visscher L., Phénomène ou Structure? Essai sur le langage chez
Merleau-Ponty, Brussel, 1974.
- Geraets Th. F., Vers une nouvelle philosophie transcendentale, Martinus
Nijhoff, Den Haag, 1971.
- Hegel G.W.F., Phänomenologie des Geistes, uitg. Hoffmeister, Meiner Verlag,
Hamburg, 1952.
- Hegel G.W.F., Wissenschaft der Logik I en II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.
Main, 1969.
- Hegel G.W.F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, II en III,
Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main, 1975.
- Hegel G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Ullstein, Frankfurt
a. Main, 1972.
- Heidsieck F., L'Ontologie de Merleau-Ponty, P.U.F., Parijs, 1971.
- Hume D., A Treatise of Human Nature, Penguin Books, Harmondsworth, Middelsex,
England, 1969.
- Husserl E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen
Philosophie, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.
- Hyppolite J., Figures de la Pensée philosophique II, P.U.F., Parijs, 1971.
- Kant I., Kritik der reinen Vernunft, Meiner Verlag, Hamburg, 1956.
- Kwant R.C., De wijsbegeerte van Merleau-Ponty, Aula-boeken, Utrecht/
Antwerpen, 1968.
- Kwant R.C., De fenomenologie van Merleau-Ponty, Aula-boeken, Utrecht/
Antwerpen, 1962.
- Langan T., Merleau-Ponty's Critique of Reason, New Haven en London Yale
University Press, 1966.
- Lanigan R.L. Speaking and Semiology. Maurice Merleau-Ponty's Phenomeno-
logical Theory of Existential Communication, Mouton, 1972.
- Lefevre M., Merleau-Ponty au delà de la Phénoménologie, Klincksieck, 1976.
- Lefort C., Sur une colonne absente, Gallimard, 1978.
- Lefort C., Postface van Le Visible et l'Invisible.
- Locke J., An Essay concerning Human Understanding, uitg. P.H. Nidditch,
Oxford, 1975.
- Luijpen W., Existentiële fenomenologie, Aula-boeken, Utrecht/Antwerpen, 1961.
- Luijpen W., Nieuwe Inleiding tot de existentiële fenomenologie, Aula-boeken,
Utrecht/ Antwerpen, 1969.

- Madison G.B., La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience, Klincksieck, Parijs, 1973.
- Marx K., Marx Engels Werke, Dietz Verlag Berlijn, nrs. 1, 3, 13 en 23.
- Pilz G., Maurice Merleau-Ponty. Ontologie und Wissenschaftskritik, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1973.
- Pontalis J.B., Après Freud, collection Idées, Gallimard, 1968.
- Rabil A., Merleau-Ponty. Existentialist of the Social World, Columbia University Press, New York, 1967.
- Russell B., On the Notion of Cause, with Applications to the Free-Will Problem, in H. Feigl & M. Brodbeck, Readings in the Philosophy of Science, New York, Appleton-Century - Crofts, 1953.
- Sartre J.P., Merleau-Ponty vivant, Les Temps Modernes, nr. 184-185, 1961.
- Taminiaux J., Le regard et l'excédent, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1977.
- Taminiaux J., Merleau-Ponty. De la dialectique à l'hyperdialectique, Tijdschrift voor Filosofie, nr. 1 maart 1978, blz. 34-55.
- Taminiaux J., Inleiding bij G.W.F. Hegel, Système de la vie éthique, Payot, 1976.
- Van der Veken J., Zien - Spreken - Denken, Tijdschrift voor Filosofie, 40e jg. nr.1, maart 1978, blz. 3-33.

I N H O U D

INLEIDING	II
DEEL I MERLEAU-PONTY ALS DIALECTISCH DENKER.	1
<u>Hoofdstuk 1</u> Reversibiliteit en hyperdialectiek.	4
§ 1. Inleiding.	4
§ 2. Reversibiliteit.	6
§ 3. De hyperdialectiek.	12
§ 4. Voorlopige kritische vragen betreffende de reversibiliteit of hyperdialectiek.	18
<u>Hoofdstuk 2</u> Naar een begrip van de dialectiek van Hegel en Engels.	23
§ 5. De hegeliaanse dialectiek als kringloop.	24
§ 6. De materialistische dialectiek van Engels.	27
§ 7. De hyperdialectiek blijft traditionele dialectiek.	34
§ 8. De vraag betreffende de oorspronkelijkheid van Merleau-Ponty	38
<u>Hoofdstuk 3</u> Plaatsbepaling van de traditionele interpretaties van het denken van Merleau-Ponty.	40
§ 9. Dialectiek en existentie.	42
§ 10. Dialectiek en eenheid van wederzijdse implicatie.	51
§ 11. Dialectiek en ontologie.	58
§ 12. Dialectiek en structuralisme.	66
§ 13. Dialectiek en differentie.	73
<u>Hoofdstuk 4</u> Dialectiek als funderingsproblematiek.	87

§ 14. Inleiding. Conflictuele dialectiek in de hoofdwerken.	87
§ 15. Asymmetrische, conflictuele gronden in de (anti)dialectiek van de hoofdwerken.	91
§ 16. Over de hineininterpretatie van de late in de vroege Merleau-Ponty.	94
§ 17. Dialectiek als reversibiliteit van de gronden.	99
§ 18. Dialectiek eindpunt van zuiver theoretisch weten.	112
§ 19. Naar een filosofie van de eindigheid.	123
DEEL II DE KRITIEK VAN MERLEAU-PONTY OP HET OBJECTIEVE DENKEN.	132
<u>Hoofdstuk 1</u> De kritiek op het objectivisme in La Structure du Comportement.	139
§ 20. Inleiding. La Structure du Comportement en La Phénoménologie de la Perception.	139
§ 21. Reële analyse en reële synthese. Lineaire tegenover circulaire causaliteit.	147
§ 22. De oorzaak als Gestalt, als centrum, als betekenis, en structuur.	152
§ 23. Objectiviteit als reductie tot voorwaarden. Impliciete dialectiek.	163
§ 24. Causaliteit en tijd.	179
<u>Hoofdstuk 2</u> De kritiek op het objectivisme in La Phénoménologie de la Perception.	192
§ 25. Causaliteit in de Phénoménologie de la Perception.	194
§ 26. De oorzakelijke werkzaamheid van de mens en de conditionerende motieven.	197
§ 27. Het wetenschappelijke universum in de Phénoménologie de la Perception.	203
§ 28. De positieve zin van de ambiguïteit. Verheldering aangaande de betekenis van het ambiguë, het verwarde, het onbepaalde.	206
§ 29. Kritische opmerking ten overstaan van Merleau-Ponty's visie op de objectieve wetenschap.	211

<u>Hoofdstuk 3</u>	De kritiek op het objectivisme in de late filosofie.	216
§ 30.	Contra de objectieve fysica. Precisering van de kritische opmerking.	216
§ 31.	Contra de objectieve psychologie.	221
<u>Hoofdstuk 4</u>	De kritiek op het objectivisme in de wetenschappen over de mens en de maatschappij.	227
§ 32.	Situatie en perspectief.	227
§ 33.	De structuren en het concrete.	236
<u>Hoofdstuk 5</u>	De kritiek op het objectivisme van de reflexieve analyse.	242
§ 34.	De reflexieve analyse in de Phénoménologie de la Perception.	244
§ 35.	De reflexieve analyse in Le Visible et l'Invisible.	255
<u>Hoofdstuk 6</u>	Naar een niet-objectieve filosofische methode.	261
§ 36.	Er zijn geen cruciale ervaringen noch weerleggingen.	262
§ 37.	Een niet-objectieve methode benadert de verschijnselen als gehelen.	268
§ 38.	Explicitatie van het thema 'in' en 'doorheen' de perspectieven.	277
DEEL III	FILOSOFIE VAN DE EINDIGHEID EN AMBIVALENTIE VAN DE GRONDVERHOUDINGEN	289
<u>Hoofdstuk 1</u>	De menselijke existentie als het ambivalente milieu van de gronden	289
§ 39.	Existentie en lichamelijkeheid.	295
§ 40.	Contingentie en noodzakelijkheid.	310
§ 41.	Existentie en tijdelijkheid	322
§ 42.	Praxis en engagement.	326
<u>Hoofdstuk 2</u>	Het lichaam en de funderingsrelaties.	346

§ 43. Het organisme is de oorzaak van zijn condities.	347
§ 44. De funderingsrelaties en de hersenschors.	351
§ 45. Existentie en lichaam in funderingsrelaties.	356
§ 46. De verstrengeling van lichaam, existentie en wereld.	359

Hoofdstuk 3 Het perspectivisme van de waarneming. 362

§ 47. Het ding in zijn perspectieven.	364
§ 48. Het perspectief van het lichaam	378

Hoofdstuk 4 Existentie en Coëxistentie.

§ 49. Sociale relaties aan de hand van het voorbeeld ouders-kind.	386
§ 50. Maatschappelijke verhoudingen aan de hand van Merleau-Ponty's reflectie op het historisch materialisme.	392
§ 51. Onderbouw en bovenbouw.	399
§ 52. Over de mogelijkhedenvoorwaarden van het verschijnen van de andere aan mij, en van mezelf aan de andere.	404

Hoofdstuk 5 Het symbolisch gedrag. 412

§ 53. De symbolische orde volgens La Structure du Comportement.	412
§ 54. Het actuele en het virtuele in de Phénoménologie de la Perception	422

DEEL IV HET VASTZITTEN VAN MERLEAU-PONTY AAN DE TRADITIONELE
WAARHEIDSOVPATTING 430

Hoofdstuk 1 De perceptie en de natuurlijke wereld. 435

§ 55. Inleiding.	435
§ 56. De zintuiglijke wereld.	438
§ 57. De medebepalende greep van de mens op de wereld	449
§ 58. Medebepaling en kennis.	455
§ 59. De 'antropologische' en de natuurlijke ruimte	462
§ 60. Het ding en de natuurlijke wereld	467
§ 61. De existentie als transcendentie naar de wereld	482

<u>Hoofdstuk 2</u> Expressie en waarheid.	486
§ 62. Expressie en waarheid.	487
<u>Hoofdstuk 3</u> Reversibiliteit - adekwatie van existentie en zijn.	505
§ 63. Reversibiliteit - adekwatie van existentie en zijn.	506
SLOTBESCHOUWING	519