

T 08H 7.15

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.

I

AL-528161-10

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



1979 B23

Titel van het proefschrift

Naar 'een filosofie van de eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken.

Stellingen

1. Ivan Illich heeft gelijk op de verslavende werking van de moderne instellingen te wijzen. Hij ziet echter onvoldoende dat de omkering van de relaties tussen doel en middel die hier verslavend werkt, veroorzaakt wordt door het zuiver theoretisch weten dat in de (wetenschappelijke) instellingen aanwezig is en ze domineert.
2. Van Dooren - in zijn inleiding tot De Heerser van Machiavelli - en andere commentatoren hebben ongelijk het denken van Machiavelli naturalistisch, pessimistisch en dualistisch te noemen en in Machiavelli een grondlegger van de wetenschap van de politiek te zien. Machiavelli heeft integendeel uitstekend de verstrengeling van de menselijke existentie in haar (politieke) situatie begrepen, en hij is on-theoretisch, niet-objectief, en niet eens immoreel of zelfs amoreel.
3. Noch Marx noch Marcuse weten de arbeid zijn juiste plaats te geven. Als ze arbeid met doelmatigheid verbinden, viseren ze arbeid als hard la-beur, als een onmenselijke activiteit. Als ze aan zinvolle arbeid denken viseren ze de arbeid als 'vrije tijd'. Geen van beide slaagt erin de menselijke arbeid met doelmatigheid en zinvolheid te verbinden.
4. Als Althusser de mogelijkheid van 'survivances' voorziet, vervalt hiermee in feite zijn structuurdenken. Als hij meent dat dit niet het geval is, komt dat omdat hij causaal-deterministisch blijft denken, en de economie in laatste instantie determinerend opvat. Hij ziet niet dat als survivances bestaan, er geen determinaties meer bestaan, en nog alleen talrijke motieven, en dat het verschil tussen determinatie en surde-terminatie hiermee vervalt.
5. De kritiek van Linschoten (en Vroon) - die zelf steunt op de kritiek van R. Jung, Bay en Lauenstein - op Kurt Goldstein, kritiek die zegt dat Goldstein het slachtoffer is van zijn al te suggestiebele patiënt Schn., snijdt geen hout. Linschoten en Vroon laten zich vangen door de objectivis-tische aanpak van Jung, Bay en Lauenstein. Deze laatste vermogen niet eens het onderscheid te begrijpen tussen grijpen en tonen, onderscheid dat zo fundamenteel is in het onderzoek van Goldstein. De reden is dat het onderscheid onmogelijk aan bod kan komen in een objectieve psycholo-gie.

I N L E I D I N G

De volgende studie is een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken. Het ziet deze oorspronkelijkheid in de aanzet die Merleau-Ponty levert tot een filosofie van de eindigheid. Een filosofie van de eindigheid is een filosofie die het eindige ernstig neemt - positief opvat. Ze weet met name, en maakt dit duidelijk, dat in het bijzonder de mens aan allerlei beperkingen - conditioneringen, situaties, subjectieve en 'objectieve' belemmeringen - onderworpen is. Ze ziet echter in die beperkingen de positieve mogelijkheden om de werkelijkheid te benaderen, dit is om überhaupt iets te kennen en iets zinvol te doen. Deze opvatting van de eindigheid is met Kant begonnen, en men zou in een zekere zin kunnen zeggen dat Merleau-Ponty de konsekwente uitwerking van de kantiaanse kritiek op het zuiver theoretisch weten is, zoals hij die heeft uitgewerkt in zijn beeld van de duif (Plato) die zou kunnen 'menen' dat ze beter en gemakkelijker de hemel van de ideeën zou bereiken, als de weerstand van de lucht haar in deze vlucht niet zou hinderen. Kant beperkte zijn kritiek tot een kritiek van het (objectieve) weten. Merleau-Ponty betreft hem op de gehele menselijke (subjectieve) existentie, en toont positief aan hoe de weerstanden, de beperkingen, mogelijkheden zijn voor alles wat de mens zich ook maar vermag voor te stellen om te denken en te zijn.

Deze houding zet zich af tegen de overwegende tendenzen van het hedendaagse, ja van het westerse denken zonder meer. Deze belijden veeleer een filosofie van de on-eindigheid, zeker en juist daar waar ze luid de eindigheid van de mens en van de werkelijkheid verkondigen. Want ze menen dat de werkelijkheid moet worden ver-ont-eindigd, dat de eindigheid moet worden opgeheven, in de zin van een oneindige kennisvoortgang, in de zin van een oneindige voortgang van het menselijke geluk, van de ontwikkeling van de menselijke mogelijk-

heden, van een eindeloze 'spelende' activiteit van overstijging in de kennis of het handelen. Als dat zo is, dan kan het onmogelijk anders dan dat Merleau-Ponty reageert tegen de beide hoofdstromingen - die intens samenhangen - van onze westerse filosofie : het objectieve weten en de dialectiek. In een eerste deel confronteren we Merleau-Ponty's denken met de dialectiek. In een tweede deel bespreken we zijn houding tegenover het objectieve weten. Pas dan kunnen we in een derde deel de filosofie van de eindigheid van Merleau-Ponty voor zichzelf laten spreken. In een vierde en laatste deel gaan we in op het feit dat Merleau-Ponty's filosofie van de eindigheid slechts een aanzet - zij het ook van principieel belang - is gebleven. In een slotbeschouwing ondernemen we een eerste 'systematisatie' die zich opdringt als men de principes van een filosofie van de eindigheid - in de lijn van deze van Merleau-Ponty - wil verder doortrekken, waarin we een opdracht voor de toekomstige filosofie zien.

e gemeen?

In een eerste deel zetten we de gewrongen en verwarde verhouding van Merleau-Ponty met de dialectiek uiteen. We menen dat de dialectiek in een zekere zin de filosofie van onze tijd is, de meest bewuste konsekwentie van de moderniteit. Ze is de resolute poging om de oneindigheid, als streven, als ideaal, te redden nadat scherp het bewustzijn is gerezen van de eindigheid, van de beperkingen en de subjectiviteit van alle werkelijkheid. De dialectiek is zonder meer het (vooropgezette) systeem van de oneindigheid, en wel zo dat de oneindigheid de 'systematiek' is die de eindige 'dingen' op oneindige manier laat 'circuleren'. Ze redt de oneindigheid door (maar slechts ogenschijnlijk) met de eindige dingen rekening te houden. De late filosofie van Merleau-Ponty is (opnieuw) in de val getrapt door in een soort hyperdialectiek de mogelijkheid te zien om al het eindige een oneindig uitzicht te bezorgen. We gaan van het late denken van Merleau-Ponty uit. Merleau-Ponty verzet zich tegen de dialectiek, hoewel hij voor een hyperdialectiek opkomt. En hier rijst een eerste moeilijkheid. We komen immers tot het inzicht dat Merleau-Ponty in zijn late denken slechts een vermeende Hegel afwijst, de Hegel in een betwistbare gangbare interpretatie. We moeten daarom - om stelling te nemen, en om de posities nauwkeurig te kunnen aanwijzen - nog zelf eerst de hegeliaanse en Engelse dialectiek op punt zetten. Dit aspect verdient de nodige aandacht. We begrijpen de dialectiek van Hegel (of Engels), maar dan ook de hyperdialectiek van de late Merleau-Ponty, als de eindeloze activiteit (van denken of van handelen, van zijn of van geest, het maakt dan geen verschil) van overgang van het ene in het andere, van denken in materie en omgekeerd, van zien in zicht-

bare dingen, van tasten in tastbare dingen, en omgekeerd, enzovoort. Het is de manier om een oneindigheid te redden, waarbij schijnbaar rekenschap wordt afgelegd van het bestaan van de eindige dingen. De beperking van subjectieve, zintuiglijke, materiële of maatschappelijke aard wordt echter gemeten aan de oneindigheid van een voortgang die ze in feite moet uitschakelen. De dialectiek is een systeem waarin in feite alles met alles wordt gelijkgeschakeld, waarin het ene niet zonder het andere kan bestaan, en omgekeerd, waarin het identieke 'in' alles echter de activiteit, het spel zelf is, de grenzeloze overgang of voortgang is, in feite de reductie van de mens tot een natuurlijk proces van altijd eendere activiteit, tot loutere natuur.

Als dat zo is, komt het er op aan te begrijpen waarin het verschil tussen de late Merleau-Ponty en de schrijver van La Structure du Comportement en van La Phénoménologie de la Perception bestaat. Er ontstaat ruimte voor het eigen standpunt van deze werken, dat door de meeste commentatoren stelselmatig vanuit de latere evolutie van Merleau-Ponty wordt geïnterpreteerd. Het is het standpunt van de positiviteit van de eindigheid zoals die naar voren komt uit de anti-dialectiek of de conflictuele dialectiek van Merleau-Ponty.

Vooraleer deze dialectiek te kunnen beschrijven is het noodzakelijk de dominerende trend van het westers denken : het ideaal van zuiver theoretisch weten en van theoretisch handelen te begrijpen, aan de hand van Merleau-Ponty zelf, en tegelijk zo dat we Merleau-Ponty's kritiek op het objectivisme in een ruimer kader plaatsen. Het is weer de tegenstelling tussen een ideaal van vlucht uit het eindige, sterfelijke, behoeftige, gebonden leven en de oneindigheid van een goddelijk, theoretisch bestaan, aan gene zijde van het lichamenlijk en subjectief en perspectivisch menselijke. We moeten met Merleau-Ponty de wetenschappelijke objectiviteit aan een onderzoek onderwerpen. Het wetenschappelijke kennen is zuiver theoretisch weten, zo zegt het zelf. Het spoort de dingen op zoals ze zelf zijn, onafhankelijk van elke menselijke ingreep of medebepaling, van elke subjectieve inbreng. Dit betekent dat het de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden der dingen, datgene waarzonder de concrete verschijnselen niet kunnen bestaan, opspoort, en deze condities verabsoluteert, in die zin dat het uit deze voorwaarden de concrete, 'subjectieve dingen wil reconstrueren, eruit wil opbouwen. Dat tonen we aan, door op Merleau-Ponty te steunen, en eveneens door kenmerkende teksten uit de geschiedenis van de 'moderniteit' bij te trekken. Hoe deze analyse tot geïsoleerde 'delen' gevolgd wordt door een synthese waarbij deze delen worden samengebracht

tot netwerken, tot noodzakelijke verbanden die in de plaats van de realiteit treden, tonen we gedetailleerd aan. We menen dat we hier van een impliciete dialectiek moeten spreken.

Wat daar tegenover staat is een opvatting van de causaliteit die eindige oorzaken, centra, betekenisgehelen, Gestalten, structuren aanvaardt, die oorspronkelijk zijn ten overstaan van hun 'delen', van hun condities. Volgens Merleau-Ponty - in zijn talrijke analyses van de existentie, van het organisme, ja van de natuurlijke dingen - is het onmogelijk de oorzaken uit hun condities op te bouwen. Merleau-Ponty gebruikt het woord oorzaak niet in deze betekenis. We houden echter aan het woord, omdat het exact, in de betekenis die het tegenover condities plaatst, zegt wat de zaak is. We vragen speciale aandacht voor de problematiek van de causaliteit. Hierbij gaan we boven de letter van Merleau-Ponty uit, maar zeker niet boven de geest. We menen dat we noodzakelijke implicaties van zijn denken blootleggen. De problematiek van de causaliteit is uitgebreid. Hij betreft het specifieke onderscheid tussen een oorzaak en haar voorwaarden. Het onderscheid impliceert het verschil tussen een oorzaak (een structuur) en de som van haar condities. Het impliceert de identificatie van voorwaarden en effecten. In afzonderlijke paragrafen diepen we deze onderscheidingen uit, althans zo ver als nodig is om Merleau-Ponty's filosofie van de eindigheid een stevige 'onderbouw' te geven. In de slotbeschouwing resumeren we onze resultaten nogmaals - met het oog op een mogelijk verderzetten van een filosofie van de eindigheid waarvan we menen dat de reflectie op de oorzakelijke werkzaamheid van de mens (en reeds van de dieren, en de dingen zelf) een belangrijk aspect moet zijn.

In deel III geven we vanuit verschillende hoeken weer wat Merleau-Ponty positief onder een filosofie van de eindigheid verstaat. Een filosofie van de eindigheid respecteert de ambivalente verhoudingen van de gronden oorzaak of voldoende redenen en condities of noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden. De gronden bevinden zich in een onophefbare conflictverhouding, in een asymmetrische relatie, die echter niet vraagt om opgeheven te worden - dat wil de dialectiek en de impliciete dialectiek van het zuiver theoretisch weten -, want het conflict is positief. De gronden moeten niet in een eenheid met elkaar worden verzoend. De beperkingen zijn de mogelijkhedenvoorwaarden om überhaupt een menselijk leven te realiseren. Wie de beperkingen opheft, heft meteen het menselijke leven op. Ook hier valt de klemtoon op het feit dat de mens een eindige oorzaak is, een zingevend centrum, maar in een situatie,

in een geheel van omstandigheden.

Merleau-Ponty is niet in staat gebleken om zijn oorspronkelijk perspectief tot het einde door te denken, zo hebben we gezegd. Dat zal blijken uit talrijke opmerkingen in de loop van de eerste drie delen. Ik wens de speciale functie van deze kritische passages te beklemtonen. Ze zijn bedoeld om de oorspronkelijkheid van Merleau-Ponty veilig te stellen, doordat resoluut alle ballast wordt afgegooid, doordat alle aspecten waaruit blijkt dat Merleau-Ponty nog aan het ideaal van theoretisch weten - dialectiek en objectivisme - vastzit, worden verwijderd. Het is niet zo dat de verdienste van Merleau-Ponty hierdoor zou geminimaliseerd worden. Integendeel. Het valt op dat onze kritische bedenkingen precies op elementen slaan die gemeengoed zijn van de 'moderniteit'. In plaats van Merleau-Ponty zou telkens hebben kunnen staan een zekere Heidegger, een zekere Marx, een zekere Husserl, of de fenomenologie zelf, of Sartre, de objectieve wetenschap, de recente wetenschapsfilosofie, de moderne levenshouding, enzovoort. Onze houding die eenzijdig in het nadeel van Merleau-Ponty lijkt uit te vallen, is het resultaat van het feit dat ons onderzoek niet historisch is, in de zin van een vergelijking van Merleau-Ponty's denken met dit van anderen, en zelfs niet in de zin van een confrontatie met de fenomenologie, in het bijzonder die van Husserl. We denken ondermeer aan het leerstuk dat de dingen in 'aspecten' aanwezig zijn, aan het belang dat dit leerstuk heeft in de fenomenologie, en voor Merleau-Ponty zelf. We vechten dit belang aan - in de lijn van Merleau-Ponty's intuïties zelf. In deel IV systematiseren we onze kritiek op Merleau-Ponty onder het thema van het vastzitten van Merleau-Ponty aan de klassieke waarheidsopvatting van identificatie van subject en object, van denken en zijn, van mens en wereld, aan de waarheid als onthulling of onverborgenheid. We schetsen een korte geschiedenis van de moeilijkheden, in feite een neergang van de filosofie van Merleau-Ponty, die niet in staat is gebleken ten volle door te stoten tot een subjectieve, eindige, perspectivische filosofie, die in de subjectieve taken post vat, na vooreerst nagedacht te hebben over het belang van de diverse mogelijkheden. Het is zo dat Merleau-Ponty de fenomenologie tegenover de theorie zet, en deze laatste afwijst. Evenwel op dubbelzinnige manier, en wel zo dat doorheen zijn eigen fenomenologie van het eindige bestaan een stuk theorie van het oneindige kennen en handelen heenloopt. In het laatste deel wijzen we er in het bijzonder op dat Merleau-Ponty last blijft hebben met het element medebepaling in het kennen en het handelen, dat hij impliciet nochtans overal hanteert als hij de existentie een structuur, een zin-

geving, een centrum van betekenis, en zoals wij zeggen, een oorzakelijke werkzaamheid noemt. Merleau-Ponty wil de totaliteit, de wereld, die voor hem de rationaliteit blijft, bereiken, ondanks alles wat hij heeft gezegd over de subjectieve taken en projecten, de medebepaling van de mens in de situatie en de context. Toch noem ik zijn fenomenologie de vooruitgeschoven post binnen de fenomenologie en de moderne filosofie. De fenomenologie moet echter de eindigheid centraal stellen, volledig ernstig nemen, wat wil zeggen positief opvatten. Ze moet de eindige oorzakelijkheid van de mens, de eindige (mede)bepaling en dus het eindige standpunt zijn en perspectief zijn van de menselijke existentie, de 'invloed' van de mens op de dingen en op de andere mens, centraal stellen. Ze moet inzien dat alles 'subjectief' is, zelfs het streven naar objectief weten zelf, en dat het erop aankomt aan de filosofie de taak toe te bedelen in dit subjectieve lijnen te trekken, het belangrijke van het onbelangrijke te scheiden, het thema van onze tijd te bepalen. Deze filosofie van de eindigheid is hierin totaal anders dan elke vorm van ontologie, van metafysica, van zijnsdenken, van structuralisme of positivisme, of wetenschapsfilosofie, enzovoort. Ze komt op voor de 'actieve en interpreterende krachten' van de 'intentionaliteit' (Husserl), voor de subjectieve stellingname van de mens (Nietzsche). Ze ijvert voor een praktische filosofie, die doelstellingen en motieven onderzoekt, en die het menselijke leven zonder meer ziet als een taak die te voltooien is. Ze vlucht niet voor het einde, in een zekere zin zoekt ze zelfs het einde, voor zover namelijk de taak niet kan voltooid worden als het einde niet wordt bereikt. Het zal de lezer duidelijk worden dat de filosofie van de eindigheid zoals Merleau-Ponty die heeft bedoeld, een grote draagwijdte heeft. Ze stelt voor de beslissing of we de 'moderniteit' verder zullen zetten, of we verder zullen streven naar oneindigheid van kennis en handelen, naar objectiviteit, naar een samenvallen met de dingen zoals ze op zich zelf - dit is zonder enige menselijke tussenkomst of medebepaling - bestaan, of we verder zuivere subjecten (Boehm) van dit gebeuren van eindeloze, natuurlijkē activiteit zullen blijven, of we ons verder zullen inschakelen in haar vermeende noodzakelijke loop, in haar ontplooiing of ontwikkeling die in feite een eindeloze voortgang van altijd maar hetzelfde is.

Op de eerste plaats dank ik Rudolf Boehm voor de vele opmerkingen, voorstellen, aansporingen. In het bijzonder voor de talrijke gesprekken en de colleges, die van mij een filosoof hebben gemaakt. Op de tweede plaats dank ik mijn

vrouw voor haar volharding in het pogen, samen met mij in gesprek en discussie, de steeds weer rijzende problemen te boven te komen, voor haar morele hulp en haar materiële bijdragen.⁽¹⁾

(1) Zie achteraan voor de betekenis van de afkortingen, en voor een korte chronologie van de werken van Merleau-Ponty.

D E E L I

M E R L E A U - P O N T Y A L S D I A L E C T I S C H D E N K E R

Merleau-Ponty noemt herhaaldelijk zijn werk dialectisch. Zijn met Le Visible et l'Invisible gestarte en onvoltooid gebleven revisie van zijn filosofie vaart uitdrukkelijk onder de vlag van de hyperdialectiek of de reversibiliteit. Merleau-Ponty bedoelt er een dialectiek zonder synthese mee. In het hyper en in het zonder synthese verzet hij zich tegen de dialectiek van Hegel - hoe hij ook voor de rest met Hegel moge overeenstemmen. Onmiddellijk is dus duidelijk dat men onmogelijk het denken van Merleau-Ponty kan beoordelen zonder over een nauwkeurig begrip te beschikken van wat volgens hem dialectiek en hyperdialectiek zijn en dat men geen stelling kan nemen voor of tegen het denken van Merleau-Ponty zonder hetzelfde te doen wat de dialectiek van Hegel betreft. Alles hangt dus af van een goed begrip van de dialectiek van Hegel en haar relatie tot het denken van Merleau-Ponty. In dit Deel I pogen we tot zulk helder begrip door te dringen. De taak is niet gemakkelijk, want dadelijk zal blijken dat allerlei verwarde begrippen van dialectiek en dat allerlei onbegrip aangaande de kern van wat dialectiek is, moeten worden opgeruimd. De verwardheid ligt niet alleen bij Merleau-Ponty zelf.

We starten onze opdracht met een beschrijving van wat de late Merleau-Ponty reversibiliteit of hyperdialectiek noemt (hoofdstuk 1). En we staan versteld - want we komen tot de bevinding dat de hyperdialectiek van de late Merleau-Ponty dialectiek blijft in de betekenis van dialectiek die Hegel en Engels

aan het woord toegekend hebben. In navolging van en in overeenstemming met ondermeer Hyppolite en De Waelhens en hierin nagevolgd door het merendeel van zijn interpretatoren, lijkt Merleau-Ponty dit niet te beseffen. In hoofdstuk 2 moeten we daarom eerst het door ons bedoelde begrip van dialectiek ontplooiën. We doen dit in nauwe aanleuning bij de beschrijving van de reversibiliteit om de identiteit of verregaande analogie tussen de hyperdialectiek en de hegeliaanse of Engelse dialectiek duidelijk te laten verschijnen. Er blijkt uit dat het hyper en het zonder synthese ten onrechte het onderscheidingskenmerk heten te zijn, omdat, in een betekenis die we moeten precisieren, ook de dialectiek van Hegel of van Engels zonder synthese is.

De vraag die noodzakelijk rijst - als we gelijk hebben - is of de betekenis van Merleau-Ponty er dus in bestaat - doorheen een langdurige reisweg die met de beide hoofdwerken La Structure du Comportement en La Phénoménologie de la Perception start en tot L'Oeil et l'Esprit loopt - een authentieke Hegel of Engels te ontdekken of te herontdekken. Zou Merleau-Ponty oorspronkelijk zijn door op te roepen tot een revival van het hegeliaanse denken? De vraag is belangrijk. Ze beslist over de betekenis van het late denken van Merleau-Ponty, maar tegelijk over de zin die aan zijn hoofdwerken moet worden toegekend, vermits, als de filosofie van Merleau-Ponty als hernieuwd hegelianisme belangrijk moet worden geacht, de hoofdwerken dan alleen als een voorbereiding, als een anticipatie van de reversibiliteitsfilosofie kunnen gelden. Merleau-Ponty - in het bijzonder in zijn hoofdwerken - zou slechts oorspronkelijk zijn in de slechte zin van het woord - door af te wijken van de rechte lijn, door ten onrechte weerstand te bieden aan de reversibiliteit, door een geheel leven nodig te hebben om toch uiteindelijk naar de dialectiek van Hegel terug te keren. Onze interpretatie geeft de meeste commentatoren van Merleau-Ponty's denken ongelijk (hoofdstuk 3). Want deze zien evenmin als Merleau-Ponty zelf de nabijheid van de reversibiliteit tot de dialectiek "met synthese" van Hegel. Dat we veel aandacht aan de grote interpretaties van het denken van Merleau-Ponty besteden heeft meerdere redenen. De voornaamste is dat doorheen onze weergave van hun zienswijze en in onze kritiek hierop de actualiteit van Merleau-Ponty blijkt en dat niet alleen over de zin van de filosofie van Merleau-Ponty wordt beslist maar over de betekenis van een stuk hedendaagse wijsbegeerte. Door de gangbare interpretaties door te nemen leren we ondertussen tegelijk een aantal implicaties van Merleau-Ponty's te-

rugkeer naar Hegel begrijpen. Zo menen wij dat bij de late Merleau-Ponty en bij de interpretatoren het spreken over de overwinning van de subject-objectrelatie, over de overwinning van de fenomenologie, het zoeken naar een indirecte of negatieve ontologie (enzovoort) alleen kan betekenen dat men naar de dialectiek van Hegel terugkeert (die dan zelfs superieur is).

Het ligt voor de hand, als we de identiteit tussen de late Merleau-Ponty en Hegel opmerken, dat we naar de hoofdwerken terugkeren met een nieuwe blik - om hier de oorspronkelijkheid van Merleau-Ponty te zoeken. En we menen inderdaad dat de grote betekenis van Merleau-Ponty ligt in de bevestiging van een anti-dialectiek of, als men, zoals Merleau-Ponty zelf, aan het woord dialectiek wil vasthouden, in de bevestiging van een dialectiek van het conflict of een conflictuele dialectiek. (Het is een eigen vraagstelling te pogen te begrijpen hoe Merleau-Ponty met zijn late denken aan zijn eigen oorspronkelijkheid ontrouw is geworden. In Deel IV geven we een antwoord op deze vraag.) We begeven ons in Deel I een eind op weg om tot een begrip van de conflictuele dialectiek te komen (hoofdstuk 4). We kunnen dit alleen doen door het begrip dialectiek (van Hegel en Engels) nogmaals te verdiepen, en dit door ze als een funderingsproblematiek te belichten (hoofdstuk 4). Bij wijze van overgang naar Deel II tonen we aan dat de dialectiek van Hegel of Engels (waartoe de hyperdialectiek of de reversibiliteit in zekere zin 'hoort') niet uit de lucht valt, maar de bekroning, het eindpunt, de konsekwente positie is van ons westers ideaal van weten, dit van het zuiver theoretisch of objectief weten.

Het denken van Merleau-Ponty zal ons voor de beslissing stellen of we verder door zullen gaan met de bevestiging van een dialectische, zuiver theoretische, dit is objectieve werkelijkheid, ofwel integendeel in de lijn van de Merleau-Ponty van de beide hoofdwerken zullen overgaan naar de bevestiging van een subjectieve, perspectivische, praktische of concrete denkhouding. Houden we het - zoals we in het kader van de funderingsproblematiek zullen begrijpen - bij een poging om de polaire gronden met elkaar te verzoenen, of bevestigen we het conflict tussen de gronden, hun ambivalentie, hun dubbelzinnigheid - wat alleen kan door een existentiële, subjectieve filosofie uit te bouwen (zoals Merleau-Ponty die bedoeld heeft, zonder evenwel volledig eraan trouw te kunnen blijven).

HOOFDSTUK 1

REVERSIBILITEIT EN HYPERDIALECTIEK

§ 1. Inleiding.

Grondwoorden van het latere denken⁽¹⁾ van Merleau-Ponty zijn entrelacs (vlechtwerk), chiasme (chiasma, stijlfiguur waarbij woordparen kruisgewijs, in tegengestelde orde, met elkaar verbonden zijn), reversibilité (omkeerbaarheid). Het stuk uit Le Visible et l'Invisible waarin Merleau-Ponty op rechtstreekse wijze de revisie van zijn vroeger denken aanvat, draagt als titel L'entrelacs - le chiasme. De laatste zin ervan - het stuk breekt af, hoewel het de grondgedachte reeds heeft verwoord - noemt de reversibiliteit vérité ultime. "En in een zin, zoals Valéry zegt, is de taal alles, vermits ze de stem van niemand is, ze de stem zelf van de dingen, van de golven en de bossen is. En wat men moet begrijpen is dat er van de ene naar de andere van deze gezichtspunten, geen dialectische omkering is, we moeten ze niet in een synthese verzamelen : ze zijn twee aspecten van de reversibiliteit die ultieme waarheid is⁽²⁾." In dit citaat drukt Merleau-Ponty datgene uit wat

(1) Tot het latere werk moet worden gerekend : Le Visible et l'Invisible ; de inleiding van Signes ; uit Signes zelf : Bergson se faisant ; Le philosophe et son ombre ; De Mauss à Claude Lévi-Strauss (respectievelijk 1960, 1959 en 1959) (zie Th.F.Ceraets, blz.205). Uit de laatste periode stammen het voorwoord tot A.Hesnard, L'Oeuvre de Freud (Payot, Parijs, 1960, blz.5-10) en het laatste voltooide geschrift van Merleau-Ponty : L'Oeil et l'Esprit dat in juli-augustus 1960 af was. Ook de Résumés de Cours die na Les Aventures de la Dialectique tot stand zijn gekomen (na 1955), moeten tot de laatste fase van het denken van Merleau-Ponty worden gerekend.

(2) "Et en un sens, comme dit Valéry, le langage est tout, puisqu'il n'est la voix de personne, qu'il est la voix même des choses, des ondes et des bois. Et ce qu'il faut comprendre, c'est que, de l'une à l'autre de ces vues, il n'y a pas renversement dialectique, nous n'avons pas à les rassembler dans une synthèse : elles sont deux aspects de la réversibilité qui est vérité ultime (VI 203-204)."

hij met zijn revisie bedoelt. Wie de zin begrijpt, begrijpt het probleem waarmee Merleau-Ponty in zijn later werk worstelde, en dat als antwoord op de moeilijkheden van zijn vroeger werk bedoeld was. In de zin wordt het verband met de hyperdialectiek die Merleau-Ponty voor zich op-eist niet gelegd. Merleau-Ponty verzet zich tegen de dialectiek, omwille van de dialectische omkering die tot een synthese moet leiden. Hij verzet zich tegen de noodzaak van een synthese. Hij verzet zich minder tegen de dialectiek zelf. Daarom eist hij een hyperdialectiek - die een dialectiek blijft. Hij merkt op : "il n'est de bonne dialectique que l'hyperdialectique (VI 129)". "Wat we verwerpen of ontkennen, is niet de idee van een overstijging die verzamelt, het is de idee dat het op een nieuwe positiviteit, een nieuwe positie uitloopt (VI 129)⁽¹⁾." Maar dan is duidelijk dat deze hyperdialectiek de ultieme reversibiliteit zelf is, dit omslaan - zonder dat het ooit tot een synthese komt - van het ene in het andere, van het zien en het geziene (het zichtbare), van het tasten en het betaste (het tastbare), van het eigen vlees en dit van de wereld, van het denken en de taal, van de perceptie en de taal, van mijn lichaam en dit van de anderen, van le visible en l'invisible. De opsomming is niet volledig. Alles is 'in' alles. Merleau-Ponty beklemtoont het Ineinander (term die hij aan Husserl ontleent). Omkeerbaar zijn verder de logos proforikos en de logos enthiathetos of de uitgesproken rede en de voorreflexieve rede, het fenomenale lichaam en het objectieve lichaam, subject en object, enzovoort.

?
?? De kritiek is eensgezind om te zeggen dat Merleau-Ponty aan een grondige revisie van zijn denken toe was. Merleau-Ponty was het met zichzelf - met zijn vroeger werk - op essentiële punten oneens geworden. Misschien was hij bezig aan de fenomenologie een einde te maken. Hij keert terug naar een ontologie, zij het ook een indirecte of een negatieve. Hij nadert tot het denken van Heidegger. Hij voert het Zijn (met hoofdletter) in. Minder duidelijk is wat dit alles betekent. Het is daarom absoluut noodzakelijk de kerngedachte van Merleau-Ponty's latere denken weer te geven. We steunen ons hiervoor op Merleau-Ponty zelf, maar tegelijk op een aantal uitgelezen teksten van de interpretatoren van het latere denken van Merleau-Ponty, die we kunnen vertrouwen, omdat hier hun interpretatie met de opvattingen van de latere Merleau-Ponty zelf strookt - wat niet het geval is als ze het vroegere denken

(1) "Ce que nous rejetons ou nions, ce n'est pas l'idée du dépassement qui rassemble, c'est l'idée qu'il aboutisse à un nouveau positif, à une nouvelle position (VI 129)."

van Merleau-Ponty interpreteren (zoals we nog zullen begrijpen). We steunen ons in het bijzonder op het artikel van J. Van der Veken⁽¹⁾, dat een getrouwe weergave van het latere denken van Merleau-Ponty biedt. Verder verwijzen we nog naar passages uit het werk van Kwant, Lefort, Lefeuve en Madison⁽²⁾.

§ 2. Reversibiliteit.

Volgens Van der Veken herneemt Merleau-Ponty de problemen van zijn vroeger denken 'op een ander en dieper niveau' (VdV 13). Hierin komt hij met Kwant, Madison, Lefeuve en anderen overeen. Vooreerst een woord over het zien. De schilder celebreert geen ander mysterie dan dit van het zien, zegt Van der Veken Merleau-Ponty na (VdV 12, OE 26). De schilderkunst "ne célèbre jamais d'autre énigme que celle de la visibilité (OE 26)". "Eigenlijk is het de schilder niet om het schilderij te doen, maar om datgene wat tot het schilderij aanleiding geeft. Het schilderij is geen ding om naar te kijken ; het wijdt in in het mysterie van het zien (VdV 12)." In het zien wordt duidelijk wat de lichamelijke betekent. Iets wat zelf zichtbaar is, begint te zien, iets wat voelbaar is, begint te voelen. Het zien en het geziene, het voelen en het gevoelde zijn in elkaar vervlochten. "Tussen wat ziet en wat gezien wordt heeft een wondere omslag plaats gehad : 'là un visible se met à voir' (VdV 13)." Door middel van het denken van deze omslag - réversibilité - wil, zegt Van der Veken, Merleau-Ponty op definitieve wijze de bifurcatie tussen object en subject overschrijden. "On ne sortira d'embarras qu'en renonçant à la bifurcation de la 'conscience de' et de l'objet", zegt Merleau-Ponty (VI 186). "Zelfs de opvatting van de PP waarbij het lichaam nu eens gezien wordt als 'corps objectif', dan weer als 'corps phénoménal' gaat aan het eigenlijke voorbij. Wat moet begrepen worden is dat iets zichtbaars begint te zien. Geen tegenover, zelfs geen intentionele beweging, maar een 'Ineinander' (VdV 13)." De subjectiviteit staat niet langer tegenover de wereld. Ook de wereld zelf wordt een andere. De wereld krijgt een diepte,

(1) J. Van der Veken, Zien-Spreken-Denken, Tijdschrift voor Filosofie, 40e jg. nr. 1, maart 1978, blz. 3-33.

(2) R.C. Kwant, De wijsbegeerte van Merleau-Ponty, Aula-boeken, Utrecht/Antwerpen, 1968, in het bijzonder blz. 48-62 (de lichaamstheorie van Le Visible et l'Invisible) ; M. Lefeuve, Merleau-Ponty au delà de la Phénoménologie, Du corps, de l'être, et du langage, Philosophia nr. 1, Klincksieck, 1976, in het bijzonder blz. 144-153 en blz. 264-300 ; G.B. Madison, La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience, Parijs, 1973, in het bijzonder blz. 114-124 en blz. 185-197.

latentie, die niet tot een gegevenheid voor een subject te herleiden valt (VdV 13). Merleau-Ponty spreekt meer en meer van het Zijn, waar het subject niet tegenover staat, maar erin verweven is (VdV 14). "Zijn méér dan zijn-voor-de-mens en subjectiviteit is méér dan menselijke subjectiviteit (VdV 14)." De nieuwe noties die Merleau-Ponty smeedt, moeten dienen om dit nieuwe begrip tot uitdrukking te brengen : chair - "la chair est une notion dernière (VI 185)" - réversibilité, entrelacs, chiasme, enzovoort. Hoe moeten we nu de overgang - van vlees naar lichamelijkheid, van vlees naar algemeenheid en intercorporeïteit, van zien naar spreken en van spreken naar denken opvatten?

Het lichaam wordt 'vlees'. Het wordt een ding onder de dingen, maar in een andere zin dan in Merleau-Ponty's vroeger werk. Als het de dingen kan zien is het omwille van een diepe solidariteit ermee. Het lichaam, zegt Van der Veken, is rechtens zelf zichtbaar en voelbaar (VdV 14). De dingen bevinden zich rond het lichaam, ze zijn niet meer en soi. Ze behoren zelf tot de orde van het lichaam, zoals het lichaam behoort tot de orde van de dingen. Het lichaam en de dingen zijn het ene l'envers en l'endroit van het andere. De verhouding lichaam-wereld moet gedacht worden als een verstrengeling.

Ze zijn op elkaar geënt. "Zien en gezien worden kunnen in elkaar overgaan : ze zijn omkeerbaar (se réciproquent) : slechts iets zichtbaars kan zien, slechts een ziende kan zichtbaar zijn (VdV 15)." Reeds hier merken we het diep problematische van Merleau-Ponty's late filosofie, zo moeten we even de weergave van Van der Veken onderbreken. Dat het zien zelf tot de zichtbare orde hoort, kunnen we begrijpen. Van der Veken echter stelt - en met hem Merleau-Ponty, hoewel niet in zulke bewoordingen, terwijl het ondertussen toch wel zijn gedachte is - dat slechts de ziende zichtbaar kan zijn. Anders gezegd : alle dingen zien, of ook : dingen die niet zelf zouden zien, komen niet voor. Dat is zeer problematisch, als men niet vooreerst het begrip zien zo heeft uitgebreid (verdund) dat het geen menselijk zien meer is. Maar zoveel is zeker dat Merleau-Ponty de identiteit, en dit door middel van het overgaan van het ene in het andere, tussen zien en zichtbare bedoelt.

[De overkoepelende notie is 'het vlees' (VI 313, vlg. Madison 123).] "De omkering zien/gezien worden, voelen/gevoeld worden, gebeurt voortdurend in het vlees : in mijn lichaam en in het vlees van de wereld. De notie vlees heeft dus enerzijds een zekere overeenkomst met het lichaam (dat een geprivilegieerde

plaats van vleselijkheid is), maar is toch uitdrukkelijk breder : het vlees is een 'element', zelfs het element bij uitstek (VI 184). Niet het samenkomen van twee substanties (VI 184) of van een subject en een ding, maar "le milieu formateur de l'objet et du sujet (VdV 15)". De vleselijkheid is het gemeenschappelijke van het lichaam en van de wereld. Het vlees komt tot stand door een soort fission, een déhiscence, een creux, een pli in het zijn. Er is een soort reflexiviteit in het zijn. "De overgang, de metamorfose van het zichtbare in het zien en omgekeerd is de definitie van het vlees...Activiteit en passiviteit zijn niet meer van elkaar te onderscheiden. Niet dat zij hetzelfde zijn, maar zij slaan voortdurend in elkaar om ; in het zien en het voelen is het dezelfde die ziet en gevoeld wordt, dezelfde die voelt en gezien wordt. Ook in dit opzicht : vlechtwerk, chiasma (VdV 16)."

Het vlees is 'une notion dernière' (VI 185). Het is een algemeenheid, een visibilité en général (VI 195). "Het pact dat altijd reeds bestaat tussen mijzelf en de wereld, en dat geworteld is in het vlees, opent de weg naar een algemene zichtbaarheid, 'une visibilité en général' (VdV 16)." In het zichtbare komt deze algemeenheid tot uiting. Ze wordt niet door het subject geconstitueerd. Ze laat daarom toe door te stoten tot de verre horizon "jusqu'au fond de l'être, même par delà l'horizon, en deça de sa peau". "De filosofie moet voor deze duistere oorsprongen aandacht hebben, ook al zullen ze nooit volledig klaar bewust kunnen gemaakt worden. De filosofie kan minstens wijzen op de regionen waar ons vermogen om zinvol om te gaan met de wereld geboren wordt : 'naissance du sens ou sens sauvage' (VdV 17)." Deze universaliteit, zegt Van der Veken, is reeds de tegenwoordigstelling van de 'geestelijke dimensie' van de werkelijkheid, de 'Urpräsentation' van datgene wat niet 'urpräsentierbar' is (VdV 17). Dat is l'autre côté, l'invisible. Datgene wat nooit zichtbaar kan worden. "Het is geen 'abîme', maar 'écart', spanning die ontstaat wanneer een zichtbare een ander zichtbare ziet, wanneer de ene hand de andere hand raakt, of het ene lichaam het andere (VdV 17)." De algemeenheid kondigt verdere ontwikkelingen aan, een nieuwe reversibiliteit. Het denken is zulke nieuwe omkeerbaarheid.

Dat alles, zegt Van der Veken, leidt naar een andere kijk op de oorsprong van het subject, dan in het vroeger werk van Merleau-Ponty. De vraag is nu : "hoe is een oorsprong mogelijk van de eindige subjectiviteit die deze niet vernietigt maar overschrijdt zonder ze overbodig te maken (VdV 19)?" "Dat ik zie is geen absoluut begin, geen totaal onbegrijpelijk gebeuren...maar

is het resultaat van een 'éclatement', 'fission', splitsing van het Zijn zelf. Het menselijk lichaam is een bevoorrechte maar niet exclusieve plaats van het fundamenteel gebeuren der omkering zien/gezien worden, voelen/gevoeld worden. Het natuurlijke licht dat elke mens verlicht die in de wereld komt is geworteld in de metafysische werking van het vlees (VdV 19)." De mens is niet het resultaat van het toeval. "In hem voltrekt zich iets metafysisch, iets wat een kenmerk is van het zijn zelf : 'membrure de l'être qui s'accomplit à travers l'homme'(S 228)(VdV 19)." Ik ben niet de oorsprong van mijn denken, zoals al evenmin van mijn biologische constitutie. Het menselijk subject is geen absolute oorsprong, het is dérivé (VI 245).

De reversibiliteit moet tot alle vlakken worden doorgetrokken. Er is niet alleen de omkeerbaarheid van het voelen en het gevoelde, maar de reversibiliteit bestaat ook tussen de menselijke lichamen, als het intercorporele. Er bestaat eveneens een overgang van intercorporeïteit naar idealiteit. Tussen de menselijke lichamen gaat de omslag van het ene naar het andere. De menselijke lichamen treden buiten de wereld en haar doeleinden, gefascineerd door de enige bezigheid : "de flotter dans l'Etre avec une autre vie (VI 189)". Er ontspringen nieuwe vormen van omkering "qui passeront définitivement le cercle du visible (VI 189)", gebaren die nergens naar toe gaan, uitdrukkingen van het gelaat, geluiden die ik zelf zowel voortbreng als hoor. Deze nieuwe omkeerbaarheid of omslag laat aan het vlees toe naar boven te komen als expressie (VdV 21). Hier speelt de taal een belangrijke rol. "En toch is ook de taal geen absoluut begin (VdV 21)", zegt Van der Veken. "Het authentieke spreken is 'le plus valable témoin de l'Etre' : zonder het spreken zou het zijn niet gearticuleerd zijn, en uiteindelijk niet begrijpelijk. Zonder de mens ware het zijn slechts 'éclair et nuit' (VdV 21)." "Het authentische spreken zet een poging tot articulatie verder die het zijn is van elk zijnde. Poging tot articulatie, differentiatie, tot stand brengen van een nieuwe vorm van 'écart' : het zijn woorden die hetzelfde fenomeen van de reversibiliteit aanduiden dat reeds op het vlak van de waarneming werkzaam was. Op het niveau van de waarneming is het grondmodel van articulatie de structuur figuur/achtergrond. Zien is slechts mogelijk wanneer ik iets zie. Spreken ontstaat in en door het onderscheid (l'écart) tussen de tekens. De expressie brengt de zin niet tot stand, maar is een poging om een zin die eerst gevangen was in de dingen, wanneer ze nog niet gezegd waren, te ontsluiten. De taal zegt wat de wereld van het zichtbare 'wilde zeggen'. Zij

is 'l'accomplissement d'un voeu du visible'. Het initiatief van het spreken ligt dus niet helemaal bij het sprekend subject...Het zijn de dingen zelf, die de filosofie vanuit hun stilte wil tot uitdrukking brengen (VdV 21)." Van der Veken beklemtoont dat Merleau-Ponty hier over een dialectische verhouding spreekt, deze tussen de zin van de waarneming en deze van de taal, en het doet hem - terecht, en we zullen er uitvoerig mee bezig moeten zijn, niet in het minst om het onderscheid op het spoor te komen - aan de belangrijke funderingstekst uit de PP (PP 451) denken. Van der Veken zegt : "maar merkwaardig genoeg doorbreekt hij die heen en weergaande beweging tussen waarneming en taal om op zoek te gaan naar een dieper liggend gebeuren : de 'logos enthiathetos' die wacht te worden bevorderd tot 'logos proforikos' (VI 222). Weer zoekt hij onder en werkzaam in de taal een kentrum van het zijn zelf (VdV 22)." Van der Veken citeert Merleau-Ponty : "De beschouwingen over de dialectische verhouding tussen waarneming en taal moeten leiden naar een theorie van de 'wilde geest', die geest van de praxis is". Zien/gezien worden, taal en expressie : "Het zijn allemaal aspecten van de ene en veelvuldige reversibiliteit, die ultiem is (VI 204)(VdV 22)." Het is niet verwonderlijk dat Merleau-Ponty het over een Parole (met hoofdletter), een Logos (met hoofdletter) heeft. Want "il s'agit de saisir ce qui à travers la communauté successive et simultanée des sujets parlants veut, parle, et finalement pense". De anonieme, onpersoonlijke reflexiviteit van de waarneming wordt nu bewust en persoonlijk (maar als herneming van de voorgaande reflexiviteit). Het denken is daarom "la réalisation d'un invisible qui est exactement l'envers du visible (VI 190)". Het gaat dus opnieuw om een envers en een endroit, die in elkaar omslaan. Van der Veken merkt hierbij op dat er geen sprake is van een reductie van de idee tot de waarneming, maar eerder omgekeerd een herkenning van de idealiteit als kenmerk van het zijn zelf : zijn en idealiteit staan niet tegenover elkaar (VdV 24). "De idee is niet vreemd aan het vlees, niet het tegenovergestelde van het voelbare en het zichtbare, is eerder datgene wat het zichtbare zichtbaar maakt, articuleert, erin dimensies aanbrengt ('qui lui donne ses axes, sa profondeur, ses dimensions'). De idee is de andere kant van het zichtbare (elle en est la doublure et la profondeur). De idee bevindt zich 'achter', of eerder 'tussen' de bewegingen van mijn ogen en handen, tussen de noten en de woorden. De idee is 'l'invisible de ce monde, celui qui l'habite, le soutient (VdV 24)." Het is niet de bedoeling, zegt Van der Veken, het denken te disqualifiëren ten voordele van het irreflexieve of onmiddellijke (VdV 25). We moeten veeleer terug naar "les racines même de l'être, très au delà du vécu (VdV 25)". "De reflexie keert terug op de dichtheid van de wereld, om de wereld te belichten, maar verlicht tenslotte de wereld met haar eigen licht. In de wereld, in het Zijn

zelf is een dimensie van licht werkzaam, die het denken slechts kan articuleren, tot schijnen brengen, maar geenszins kan institueren (VdV 25)."
"Ik ben in staat dit voelen van het voelbare, dit tasten van het tastbare dat zich in mij afspeelt te hernemen : het draagt in zich reeds de kiem van de universaliteit die het denken tot uitdrukkelijke articulatie zal brengen. De waarheid is altijd principieel de waarheid voor allen. Deze 'verticale intersubjectiviteit' (niet perspectivisch, niet gebonden aan mijn blik of aan de blik van wie dan ook) moet ik ontdekken aan de oorsprong van mijn denken zelf (VdV 26)." Filosofie is voor Merleau-Ponty, zegt Van der Veken, nadenken over de reversibiliteit als het grondgebeuren. Het is "recherche de l'Etre, ou celle de l'Ineinander (RC 156)". "Dit gebeuren kan de filosofie nooit rechtstreeks bestuderen, maar slechts indirect : daar waar het zich feitelijk voltrekt, in de zijnden (VdV 27)." In een zekere zin spreekt Merleau-Ponty dus over de ontologische differentie. Dat verwijst naar Heidegger. Maar Merleau-Ponty zou zich niet zoals Heidegger - die rechtstreeks over het Zijn wilde spreken - "alle spiegels van het Zijn" ontzeggen (VdV 28). Het Zijn bij Merleau-Ponty, zegt Van der Veken, moet dynamisch worden opgevat : "het is in feite één grote beweging van gezien worden en zien, van spreken en gezegd worden, van denken en gedacht worden, een totale beweging van het Woord dat naar het Zijn toegaat : "Un mouvement total de Parole qui va à l'Etre entier (VI 265)(VdV 30)." Het Woord en het Zijn zelf hebben het initiatief. Niet de mens spreekt, maar de waarheid zelf spreekt. "Het Zijn spreekt in ons, en niet wij spreken van het Zijn (VdV 30)." Het is "l'Etre qui parle en nous plutôt que nous ne parlons de l'Etre (RC 155, vgl. VI 265, OE 225)." "Wat nu de natuur en de mens betreft : deze moeten bestudeerd worden als een toegangsweg tot de definitie van het Zijn, en dit is mogelijk omdat zij - beide - slechts kunnen begrepen worden vanuit het Zijn (VdV 31)." Het is dus duidelijk dat Merleau-Ponty de mens wel een geprivilegieerde plaats geeft, zegt Van der Veken, maar dat hij iets zoekt dat de mens overschrijdt (VdV 31). We moeten hierbij niet denken, meent Van der Veken, aan een transcendentale subjectiviteit of aan een Absolute Geest (de enige verwijzing naar Hegel in zijn tekst). "We moeten spreken zowel van iets wat de mens ondersteunt, als van iets wat de mens te boven gaat (VdV 31)." Voor zover Merleau-Ponty's bezinning een bezinning over de oorsprong is, zou toch weer de indruk van een reductionisme gewekt kunnen worden, zegt Van der Veken (VdV 31). "Daarom waarschuwt Merleau-Ponty uitdrukkelijk : dit is niet de hele filosofie." "Het oorspronkelijke ligt niet helemaal achter ons. Het oorspronkelijke breekt open, en de filosofie moet

dit openbreken, deze niet-coïncidentie, deze differentiatie begeleiden (VI 164)."

We hebben deze grove schets van de gedachten van de latere Merleau-Ponty over reversibiliteit, chiasma, en vlees - aan de hand van de tekst van Van der Veken, maar in trouw aan de opvattingen van de latere Merleau-Ponty - gegeven, om ten slotte te kunnen oordelen hoe het met de dialectiek bij Merleau-Ponty staat. Toch bleven de dialectiek en de hyperdialectiek buiten schot, en de relatie met de reversibiliteit werd niet besproken. Hegel blijft afwezig. Alvorens tot onze fundamentele vraag te komen - aan het adres van de dialectiek - moeten we onze weergave van de latere Merleau-Ponty aanvullen met zijn uitspraken over dialectiek.

§ 3. De hyperdialectiek.

Merleau-Ponty heeft zich zijn gehele oeuvre door met de dialectiek - die van Hegel en die van Marx - geconfronteerd. Hier interesseert ons de uiteenzetting van de dialectiek die Merleau-Ponty in zijn later werk geeft. We weten dat hij zijn eigen denken een hyperdialectiek durft noemen. We vermoeden een verband met de reversibiliteit. We zullen nu dit verband ophelderen, en dat houdt in dat we meteen beter begrijpen wat met het woord hyper in hyperdialectiek bedoeld is. Tegelijk raken we ondertussen stilaan voorbereid om te begrijpen wat dialectiek in feite is. Merleau-Ponty spreekt in Le Visible et l'Invisible over dialectiek naar aanleiding van zijn kritiek op Sartre, die - ondialectisch - bij de abstractie van het Zijn en het Niets zou blijven staan, en die geen overgang van het ene in het andere aanvaardt, geen beweging, of vooruitgang, of overstijging (VI 123). Zouden we in de plaats van de intuïtie van het zijn en van de negintuïtie van het niets niet van dialectiek kunnen spreken, zo vraagt Merleau-Ponty. Dan zet hij uiteen wat hij onder dialectiek verstaat.

(1)

Het dialectisch denken aanvaardt wederzijdse acties of interacties . Het

(1) "... la pensée dialectique est celle qui admet des actions réciproques ou interactions - qui admet donc que le rapport global entre un terme A et un terme B ne peut pas s'exprimer en une seule proposition, qu'il en recouvre plusieurs autres qui ne sont pas superposables, qui sont même opposées... (VI 123)."

aanvaardt dus dat de globale betrekking tussen een term A en een term B niet in een enkele propositie kan worden uitgedrukt. Het aanvaardt een globale relatie tussen termen die niet boven elkaar geplaatst kunnen worden, en die zelfs tegengesteld zijn. Nog meer, het aanvaardt uitspraken die naar hun tegengestelde voeren en tot hun omkering leiden, en daar uit eigen beweging naartoe leiden. Zo wordt het Zijn, door de eisen zelf die elk der perspectieven stelt, een systeem met meerdere toegangen⁽¹⁾. Het Zijn kan daarom niet van buitenuit worden beschouwd noch in het gelijktijdige, maar het moet worden doorlopen. Bij deze overgang is het zo dat de voorbije etappes niet eenvoudig voorbij zijn. Ze hebben de huidige etappes opgeroepen of opgeëist (VI 123). Ze bevinden er zich in zekere zin verder in, wat betekent dat ze retroactief gewijzigd worden⁽²⁾. Het dialectisch denken, zegt Merleau-Ponty, volgt dus geen gepreëtableerde weg. Het zoekt zijn eigen weg. Het vindt zichzelf door voort te schrijven. Het is een denken dat helemaal aan (de) inhoud onderworpen is⁽³⁾, dat geen weerspiegeling of copie van een uitwendig proces is. Het is geen getuige en geen zuivere agens. Het is in de beweging geïmpliceerd en overvliegt ze niet⁽⁴⁾. Het denken houdt rekening met de plaats van waaruit het spreekt. De filosoof is dus altijd betrokken in het probleem dat hij stelt (VI 124). Tussen de latente inhoud en de manifeste inhoud kunnen er niet alleen verschillen zijn, maar zelfs contradicties, en nochtans behoort dit dubbele tot de zin. Elke term - zowel in de relatie binnen het zijn, als in de betrekkingen van mezelf tot het zijn - is slechts zichzelf door zich tot de tegengestelde term te verhouden⁽⁵⁾. Hij wordt wat hij is door de beweging. Het is hetzelfde voor een term om in de andere over te gaan of zichzelf te worden, de sortir de soi ou de rentrer en soi (VI 124). De centripetale en de centrifugale beweging zijn een enkele beweging, omdat elke term zijn eigen bemiddeling is, de eis tot een wording, en zelfs de eis tot een zelfvernietiging die de andere term oplevert (VI 124). De dialectiek is het denken aan het werk in het Zijn, in contact met het Zijn, waarvoor ze een ruimte (om) zich te manifesteren opent⁽⁶⁾, maar waarin al zijn

(1) "De sorte que l'Être, par l'exigence même de chacune des perspectives, et du point de vue exclusif qui le définit, devient un système à plusieurs entrées ; que donc il ne peut être contemplé du dehors et dans le simultané, mais doit être effectivement parcouru... (VI 123)."

(2) "...ce qui veut dire aussi qu'elles sont rétroactivement modifiées par elles... (VI 123)."

(3) "...cette pensée toute assujettie à (son) contenu, de qui elle reçoit incitation, ne saurait se concevoir elle-même comme reflet ou copie d'un processus extérieur ... (VI 123)."

(4) "...que donc, n'étant pas témoin étranger et pas davantage agent pur elle est impliquée dans le mouvement et ne le survole pas... (VI 123)."

(5) "Au total, donc, la pensée dialectique est celle qui, soit dans les rapports intérieurs à l'être, soit dans les rapports de l'être avec moi, admet que chaque terme n'est lui-même qu'en se portant vers le terme opposé... (VI 124)."

(6) "...la pensée au travail dans l'Être, au contact de l'Être, auquel elle ouvre un espace de manifestation... (VI 125)."

initiatieven worden ingeschreven, worden geëenregistreerd of sedimenteren, al is het misschien slechts als overstegen dwalingen, en de vorm aannemen van een geschiedenis die haar zin heeft, ook als ze in het rond draait of in zigzag gaat (VI 125).

De dialectiek, zegt Merleau-Ponty, is dit alles, en het is in deze zin dat we ze zoeken (VI 125). In de geschiedenis echter is ze dit nooit in zuivere toestand geweest. Ze is onstabiel in de scheikundige betekenis van het woord (VI 126). Wanneer ze zich als thesis formuleert, denatureert ze zichzelf.⁽¹⁾ Het soort zijn waarnaar ze verwijst, is niet vatbaar voor een positieve aanduiding (VI 126).⁽²⁾ Het is het soort zijn dat overvloedig in de zintuiglijke wereld aanwezig is. Daarom is een van de taken van de dialectiek, zegt Merleau-Ponty (VI 126), - als het denken van de situatie, als het denken in contact met het zijn - de valse evidenties te ondermijnen, en de betekenissen die van de ervaring van het zijn afgesneden zijn, aan te klagen. De dialectiek mag geen thesis worden, mag zich niet in univoque betekenissen uitdrukken, zich van de ante-predicatieve context losmaken.⁽³⁾ Het is haar essentieel zelfkritiek te zijn. Maar dit te vergeten, zodra ze een filosofie wordt (VI 126). De formules zelf waarmee ze de beweging van het zijn beschrijft, kunnen ze dan vervalsen, zoals dit gebeurt met het begrip bemiddeling door zichzelf - médiation par soi - die slechts zuiver kan blijven wanneer de bemiddelende term en de bemiddelde term - die 'dezelfde' zijn - dit nochtans niet zijn in de zin van de identiteit.⁽⁴⁾ Want dan is er geen mediatie, geen beweging of transformatie - bij gebrek aan verschil (VI 126). Maar de bemiddelaar mag ook niet de eenvoudige of absolute negatie van de bemiddelde term zijn, zegt Merleau-Ponty (VI 126). Want ook dan is er geen

(1) "...si bien qu'elle n'a jamais pu se formuler en thèse sans se dénaturer, et que, si l'on veut en garder l'esprit, il faut peut-être ne pas la nommer (VI 126)."

(2) "Le genre d'être auquel elle réfère...n'est ...pas susceptible de désignation positive (VI 126)."

(3) "Or, elle est en danger de le devenir, dès qu'elle s'énonce en thèses, en significations univoques...Il lui est essentiel d'être autocritique. Il lui est essentiel aussi de l'oublier dès qu'elle devient ce qu'on appelle une philosophie (VI 126)."

(4) "Soit l'idée profonde de la médiation par soi ... Elle ne peut rester pure que si le terme médiateur et le terme médiatisé - qui sont 'le même' -, ne le sont pourtant pas au sens de l'identité : car alors, en l'absence de toute différence, il n'y aurait pas médiation, mouvement, transformation, on resterait en pleine positivité. Mais il n'y a pas d'ailleurs médiation par soi, si le médiateur est négation simple ou absolue du médiatisé : la négation absolue l'anéantirait simplement ... (VI 126)."

bemiddeling, maar alleen de vernietiging van de termen. De bemiddeling kan haar oorsprong niet hebben in de positieve term, alsof ze een van zijn eigenschappen was - maar ze kan ook niet komen van een afgrond van uitwendige negativiteit, die er geen vat op zou hebben en hem intact zou laten (VI 127). Dat gebeurt zo bij Hegel, zegt Merleau-Ponty. God wordt bepaald als de afgrond of de absolute subjectiviteit die zichzelf ontkent opdat de wereld zij, dit is, opdat er een perspectief (une vue) op God zou bestaan, dat niet het zijne is, en ten overstaan waarvan hij als later verschijnt dan het zijn (VI 127). Hegel, zegt Merleau-Ponty, is, anders gezegd, een ambivalentie van het theologische en het antropologische (VI 127). Hetzelfde geldt voor Sartre, meent Merleau-Ponty. De absolute oppositie van het Zijn en het Niets geeft aanleiding tot een terugkeer tot het positieve, tot een offer van het Pour Soi, behalve dat Sartre, in zijn strengheid, het bewustzijn van het niets handhaaft als marge van het zijn, en dat de negatie van de negatie bij hem niet speculatief is, en dat voor Sartre dus, het En-soi-pour-soi een natuurlijke illusie van het Pour Soi blijft. De reden van de mislukking van beide, zegt Merleau-Ponty, is dat het denken ophoudt de dialectische beweging te vergezellen of te zijn, en ze in betekenis, in thesis, of in gezegde zaak omzet (VI 127).⁽¹⁾ De dialectiek mag geen devies worden. Ze moet een praktisch blijven (VI 128). Ze mag geen verklarend principe worden. Ze mag geen wet opleggen en een aan de inhoud uitwendig kader (VI 128). Het dialectische denken - het goede - sluit elke extrapolatie uit (VI 128), vermits het leert dat er in het zijn altijd een supplement van het zijn kan zijn,⁽²⁾ dat de kwantitatieve verschillen omslaan in het kwalitatieve, dat het bewustzijn als het bewustzijn van het uitwendige - dat een partieel, abstract bewustzijn is - altijd door het gebeuren wordt teleurgesteld. Maar dit échappement van het leven en van de geschiedenis, dat de problemen anders oplost dan het bewustzijn van het uitwendige zou hebben gedaan - nu eens beter, dan eens minder goed - wordt opgevat als een vector, een polariteit van de dialectische beweging, een overwegende kracht die altijd in dezelfde zin werkt, die over het proces heen springt in naam van het proces, en die derhalve zichzelf het recht verleent het onontwijkbare te bepalen (VI 128-129). Dat gebeurt, zegt Merleau-Ponty, zodra de zin van de dialectische beweging wordt

(1) ... "la même raison : qui est que la pensée cesse d'accompagner ou d'être le mouvement dialectique, le convertit en signification, thèse, ou chose dite... (VI 127)."

(2) "Par principe, la pensée dialectique exclut toute extrapolation, puisqu'elle enseigne qu'il peut toujours y avoir un supplément d'être dans l'être, que des différences quantitatives virent au qualitatif ... (VI 128)."

bepaald naast de concrete constellatie (VI 129). De goede dialectiek is deze die zichzelf onder kritiek brengt ⁽¹⁾ en zichzelf overstijgt als gescheiden uitspraak (énoncé séparé). Il n'est de bonne dialectique que l'hyperdialectique (VI 129). De goede dialectiek aanvaardt zonder restrictie de pluraliteit van de betrekkingen en datgene wat men de ambiguïteit noemt (VI 129). ⁽²⁾ Ze is zich ervan bewust dat elke thesis een idealisatie is, dat (het Zijn niet van idealisaties is gemaakt noch van uitgesproken dingen, maar van gebonden gehelen waarin de betekenis altijd slechts als een tendens aanwezig is, en waarin de inertie van de inhoud nooit toelaat een term als positief te bepalen, en een andere term als negatief, en nog minder, een derde als de absolute opheffing van deze laatste door hemzelf (VI 129). Merleau-Ponty wenst een dialectiek zonder synthese (VI 129). Hij verweert zich tegen de aantijging dat dit scepticisme of relativisme zou zijn. "Ce que nous rejetons ou nions, ce n'est pas l'idée du dépassement qui rassemble, c'est l'idée qu'il aboutisse à un nouveau positif, à une nouvelle position (VI 129)." Er bestaan slechts concrete, gedeeltelijke overstijgingen, gevuld met overblijfsels, bezwaard met verliezen. ⁽³⁾ Er bestaat geen overstijging die alles behoudt wat de voorgaande fasen hebben verworven, en mechanisch iets toevoegt, die een hiërarchische orde vormt van het minder werkelijke naar het waardevollere (VI 130). Maar op een onderdeel van de weg kan er vooruitgang zijn. Er zijn vooral oplossingen die op de lange duur worden uitgesloten (VI 130). Wat we uitsluiten, zegt Merleau-Ponty, om te eindigen (VI 130), is een dialectische definitie van het zijn, dat niet het zijn voor zich noch het zijn op zich kan zijn, noch het op-zich-voor-ons. Het moet een definitie zijn

(1) "La mauvaise dialectique commence presque avec la bonne dialectique, et il n'est de bonne dialectique que celle qui se critique elle-même et se dépasse comme énoncé séparé ; il n'est de bonne dialectique que l'hyperdialectique (VI 129)."

(2) "...elle envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on appelle l'ambiguïté ... la bonne dialectique est celle qui est conscience de ceci que toute thèse est idéalisation, que l'Être n'est pas fait d'idéalisations ou de choses dites, ... mais d'ensembles liés où la signification n'est jamais qu'en tendance, où l'inertie du contenu ne permet jamais de définir un terme comme positif, un autre terme comme négatif, et encore moins un troisième terme comme suppression absolue de celui-ci par lui-même. Le point à noter est celui-ci : que la dialectique sans synthèse, dont nous parlons, n'est pas pour autant le scepticisme, le relativisme vulgaire, ou le règne de l'ineffable (VI 129)."

(3) "Dans la pensée et dans l'histoire, comme dans la vie, nous ne connaissons de dépassements que concrets, partiels, encombrés de survivances, grevés de déficits; il n'y a pas de dépassement à tous égards qui garde tout ce que les phases précédentes avaient acquis ... (VI 129)."

die het zijn terugvindt vóór de reflexieve splitsing, het zijn rondom zich, aan zijn horizon, niet buiten ons en niet in ons, maar daar waar de twee bewegingen elkaar kruisen, daar waar "er" iets "is" (VI 130).⁽¹⁾

(1) Merleau-Ponty heeft nog op twee andere plaatsen uitvoerig gezegd wat hij onder dialectiek verstaat, namelijk in Les Aventures de la Dialectique, blz. 273-274 en in Résumés de Cours, blz. 77-84. De teksten leveren niets nieuws ten overstaan van de tekst uit Le Visible et l'Invisible. De dialectiek moet in de ervaring worden geplaatst, zegt Merleau-Ponty in AD, à la jonction d'un sujet, de l'être et des autres sujets. Er is plaats voor een pluraliteit van plans en ordes. "Il n'y a dialectique que dans ce type d'être où se fait la jonction des sujets et qui n'est pas seulement un spectacle que chacun d'eux se donne pour son compte, mais leur commune résidence, le lieu de leur échange et de leur réciproque insertion ... C'est une pensée qui ne constitue pas le tout, mais qui y est située." De tekst bevat geen verwijzing naar Hegel noch naar het feit dat de dialectiek zonder synthese moet zijn. De tekst uit Résumés de Cours staat dichterbij Le Visible et l'Invisible (hij is uit het jaar 1955-1956). Vooral daar waar Merleau-Ponty de dialectiek als een circulair denken beschouwt (blz. 80-82). "Puisqu'elle ne veut sacrifier l'un à l'autre ni l'irréfléchi ni la réflexion, la pensée dialectique s'apparaît à elle-même comme développement, en même temps que comme destruction, de ce qui était avant elle ; et de même ses conclusions garderont en elles-mêmes tout le progrès qui y a conduit. La conclusion n'est à vrai dire que l'intégration des démarches précédentes. Le dialecticien est donc toujours un 'commençant'. C'est dire que la circularité de la pensée dialectique n'est pas celle d'une pensée qui a fait le tour de tout et ne trouve plus rien de neuf à penser : au contraire, la vérité cesserait d'être vérité en acte, si elle se séparait de son devenir, ou l'oubliait, ou le mettait vraiment au passé, et tout est toujours à penser à nouveau pour la dialectique." De dialectiek is "un cheminement au cours duquel elle apprend, quoique ce qu'elle apprend fût déjà là, 'en soi', avant elle, et qu'elle ne soit que son passage à l'être pour soi. Ainsi comprise, la pensée dialectique est un équilibre difficile. Comme pensée négative, elle comporte un élément de transcendance, elle ne peut se limiter aux relations du multiple, elle est ouverte, disait Platon, à un epekeina tès ousias. Mais par ailleurs, cet au delà de l'être ... c'est toujours à travers la pluralité des participations qu'il apparaît. Il y a donc un absolu dialectique, qui n'est là que pour maintenir à sa place et dans son relief le multiple, pour s'opposer à l'absolutisation des relations. Il est 'fluidifié' en elles, il est immanent à l'expérience. Position instable par définition, et toujours menacée soit par la pensée dialectique, soit par la pensée négativiste." Merleau-Ponty eindigt ermee met te wijzen op de deviatie van de hegeliaanse dialectiek die speculatief wordt en een positief rationele bevestigt, die een systeem wordt, die "fait, dans la définition de l'absolu, pencher la balance du côté du sujet, donne donc une priorité ontologique à l' 'intérieur', et en particulier dépossède la Nature de sa propre idée, et fait de l'extériorité une 'faiblesse de la Nature'."

§ 4. Voorlopige kritische vragen betreffende de reversibiliteit of hyperdialectiek.

De reversibiliteit is - zoals de hyperdialectiek - zonder synthese. Hiermee zet Merleau-Ponty zich af tegen de hegeliaanse dialectiek. We zullen begrijpen met welk recht. Wat Merleau-Ponty met hyperdialectiek bedoelt, is dat de reversibiliteit zonder ophouden - zonder synthese - kan doorgaan. Het is misschien niet eens een verschilpunt met Hegel of Engels (of Marx, voor zover deze laatste zich over dialectiek heeft uitgesproken). Volgens Merleau-Ponty mag het niet tot een nieuwe position komen. Laten we enkele hoofdkenmerken van de reversibiliteit hierop onderzoeken. Merleau-Ponty verzekert zich van het feit dat de omslag tussen het zien en het geziene, tussen lichaam en lichaam, tussen subject en object eindeloos kunnen worden verdergezet. Omdat het ene het andere 'is'! In een betekenis van identiteit die Merleau-Ponty eindeloos kopbreken bezorgt. Wat is inderdaad bedoeld als de 'polen' met elkaar identiek worden genoemd?

De formule die hier lijkt te passen is blijkbaar deze die evenzeer op de dialectiek van Hegel toepasbaar is : "er is geen verschil" - tussen de genoemde polen. Merleau-Ponty lijkt de toevoeging op te eisen : "tenzij" - tenzij een verschil dat steeds weer erom vraagt opgeheven te worden, zonder ophouden, omdat het samenvallen - de identiteit - niet lijkt te slagen. Aan het omslaan, het reversibel zijn, is blijkbaar de taak toebedeeld de identiteit van de polen - die in elkaar omslaan - mogelijk te maken. Hoewel de totale identiteit blijkbaar finaal mislukt! Het zien is niet het geziene. Op het ogenblik dat het met het geziene zou samenvallen, zou het met het zien gedaan zijn. Haast alle interpretatoren wijzen op deze 'mislukking' - in het bijzonder Lefeuve. Toch handhaaft Merleau-Ponty dat beide niettemin 'hetzelfde' zijn. Subject en object, zijn en zijnde slaan in elkaar om - hun wijze om 'hetzelfde' te zijn. De dingen staan niet tegenover elkaar, zoals het zien en het geziene al evenmin elkaars tegenover zijn. In de diepte zijn ze hetzelfde. Beide hebben ze een 'meer' - hun gemeenschappelijkheid. Ze zijn beide vlees. Het begrip vlees wijst op deze gemeenschappelijkheid. De dingen zijn diep met elkaar solidair. Hun solidariteit is, opnieuw, hun gemeenschappelijkheid, hun identiek zijn. Vanuit deze identiteit blijkt de voorkant en de achterkant 'hetzelfde' te zijn. Wel is er een splitsing, een plooi, een

holte in het Zijn. Maar deze vraagt precies om eenwording - door middel van de reversibiliteit. Het verschil tussen de dingen verdwijnt. Passiviteit en activiteit zijn hetzelfde. Ze zijn hetzelfde, maar ook niet hetzelfde, vermits ze slechts hetzelfde zijn door in elkaar over te gaan. De reflexiviteit in het Zijn staat in dienst van de overweging dat alles 'in' alles is, en dat betekent met alles identiek is. Het vlees is de algemeenheid zelf. Het geeft zich echter slechts door middel van het 'bijzondere' - en geeft zich dus nooit volledig, het reserveert zichzelf - het geeft zichzelf slechts vanuit het bijzondere. De andere kant van de dingen is aanwezig in de dingen - als hetzelfde.

De reversibiliteit doortrekt alle werkelijkheid. Ook het denken is identiek met het waarnemen. Het denken is een nieuwe omkeerbaarheid. Het subject, het denken, de expressie, enzovoort, komen voort uit de splitsing van het zijn - als hetzelfde dan dit zijn, in omkeerbaarheid ermee. Merleau-Ponty probeert de eenheid en de veelheid te denken, geen van beide op te offeren, maar wel zo dat de eenheid 'het laatste woord' is. De veelheid wordt gered door de omslag van het ene in het andere als de eenheid 'in' de veelheid op te vatten. Dat roept onmiddellijk reeds vragen op, reeds wat de eenheid en veelheid van het waarnemen en het waargenomene betreft, nog meer wat de eenheid en veelheid (of verschil) van waarnemen en taal, van taal en denken, enzovoort, betreft. Kan de reversibiliteit iets anders zijn dan de opoffering van de diversiteit - waaraan Merleau-Ponty zo'n groot belang hecht -, van alle verschil tussen zien en geziene, tussen mens en ding, tussen taal en denken, enzovoort? Het is een vraag die we hier alleen stellen. Ze zal ons verder bezig moeten houden. Ze zal naar de hegeliaanse dialectiek verwijzen en blijven verwijzen. Want de spreuk die Hegel tot Schelling richtte, en die zegde dat in de nacht alle koeien grijs zijn, is zeker eveneens op hemzelf van toepassing - als men begrijpt wat Hegel in feite doet.

De reductie van de verschillen naar de eenheid van het Zijn roept onmiddellijk vragen op, zegden we. In de expressie ontspringen gebaren, zegt Merleau-Ponty, die nergens naartoe gaan. Hoe moeten zulke gebaren als reversibel met datgene waaruit ze oprijzen, worden begrepen? Dat ze zich in het lichaam vestigen, van dit lichaam gebruik maken, kunnen we aanvaarden. Maar dat maakt ze niet reversibel. Of zou Merleau-Ponty bedoelen dat deze geba-

ren niets betekenen, dat ze louter illusorisch, zonder werkelijkheid zijn? Dat is moeilijk te geloven. De taal of het denken articuleert het Zijn, zegt Van der Veken met Merleau-Ponty mee. Het authentieke spreken zet een articulatie verder. Hoe moet deze reversibiliteit worden opgevat? Hoe keert het verdergezette naar de oorsprong terug - zonder hetzelfde te zijn, maar ook zonder anders te zijn? Het zijn vragen aan het adres van Merleau-Ponty zelf, evenals aan het adres van een groot aantal van zijn commentatoren. Er is een Woord, er is een Denken, er is een Geschiedenis, er is een Politiek - moet men zo verder doorgaan? - die uit het Zijn oprijzen, zonder nochtans ooit iets anders te zijn dan datgene wat in dit Zijn zelf vervat ligt, zonder iets anders te zijn dan dit Zijn zelf. Hoe moet men dat begrijpen?

? (Zonder de mens ware het zijn slechts éclair et nuit, zegt Merleau-Ponty. Betekent dit inderdaad dat de mens geen toeval is (zoals Van der Veken, en misschien zelfs Merleau-Ponty menen)? Als mens en zijn reversibel zijn, moeten ze altijd reeds in elkaar zijn overgegaan. Het geziene moet - minstens in potentie, en wel een potentie die zich met noodzaak realiseert - zijn zien bezitten en 'produceren'. Om zich uit zulke moeilijkheden te redden, moet men vroeg of laat beroep doen op expliciet dialectische gedachtengangen zoals die van Hegel of Engels (waarop we straks ingaan). Men kan dan niet zeggen dat de taal een absoluut begin is, of dat dit ook zo met het denken staat. Want alles is vanaf het begin 'in' alles. Er is alleen de onophoudelijke overgang van het ene naar het andere. Zou Merleau-Ponty dit alles bedoelen? Wordt zijn nabijheid tot Hegel niet zeer groot? Dreigt het verschil met Hegel niet reeds te verdwijnen?

0 ? Het initiatief ligt niet helemaal bij het sprekend subject, zegt Van der Veken. Hoe moet men dat verstaan? Wat kan er überhaupt bij het subject liggen - als de reversibiliteit konsekwent moet worden doorgetrokken? Het ultimate is de reversibiliteit, en als deze iets betekent, dan [toch alleen] dat vanaf het begin en bij het einde, en vanaf de waarneming en in het denken, tussen de dingen en 'in' de dingen, altijd reeds en overal alles gegeven is, en in elkaar omslaat. Zoals de passiviteit en de activiteit, zoals subject en object in elkaar omslaan en hetzelfde zijn, zo de algemeenheid en de diversificatie, het envers en het endroit, de anonimiteit en de bewuste persoonlijkheid. Het kan niet zijn dat er 'eerst' een anonieme algemeenheid,

of zijn was, en pas 'dan' een uitgesproken of overdacht of bereflecteerd zijn. Alles is in alles, en alles is één. In de wortels van het zijn ligt alles reeds vervat. Er komt uit wat erin zit, en niets anders komt eruit, of kan er ook uitkomen. De filosofie is blijkbaar niets anders dan het overdenken van deze reversibiliteit. Ze is interrogation, zegt de latere Merleau-Ponty. Hierbij is blijkbaar het vragenstellen nauwelijks iets anders dan het opwekken tot de verwondering dat inderdaad alles met alles omkeerbaar is.

De bladzijden die Merleau-Ponty aan de dialectiek wijdt, roepen al even vele vragen en twijfels op. Ze lijken te schommelen tussen een dialectische en een niet-dialectische opvatting. Wat kan het betekenen dat het verleden retroactief gewijzigd wordt? Vanuit het vroegere denken van Merleau-Ponty is hierover heel wat te zeggen (we komen hierop terug). Maar wat is de zin hiervan binnen een denken van de reversibiliteit? Wat kan de betekenis zijn van de bedenking dat het dialectisch denken geen gepreëtableerde wegen volgt - als tenslotte de reversibiliteit heerst? Het dialectische denken houdt rekening met de plaats van waaruit het spreekt, zegt Merleau-Ponty. De filosoof is altijd betrokken in het probleem dat hij stelt. Vanuit de hyperdialectiek kan dat in feite niets anders betekenen dan - nogmaals - dat de reversibiliteit heerst, wat 'helaas' het niet samenvallen van het ene met het andere inhoudt. Wat kunnen, vervolgens, dwalingen zijn - als alles reversibel is. Als iets buiten de reversibiliteit zou vallen, dan toch de fouten of dwalingen! Wat betekent de zelfkritiek van de hyperdialectiek? Misschien niets anders dan het bewaren van het bewustzijn dat alles reversibel is. In het licht van het bovenstaande valt te vermoeden dat Merleau-Ponty zelf misschien geen duidelijk inzicht had verkregen aangaande de hyperdialectiek en de eisen die de reversibiliteit hem en de werkelijkheid stelt. Dat blijkt herhaaldelijk onrechtstreeks uit de beweringen van Merleau-Ponty dat hij nog niet weet waar hij naartoe moet.

Tenslotte is de nieuwe ontologie van Merleau-Ponty negatief, of indirect. Dat kan alleen betekenen dat Merleau-Ponty beseft dat het omslaan van het ene in het andere een zeer problematische aangelegenheid is, die - op het laatste ogenblik - steeds mislukt. Als de hegeliaanse dialectiek nu zogezegd de dialectiek met een synthese is, zou het waar kunnen zijn dat Merleau-Ponty veruit de mindere van Hegel is - en geen antwoord biedt op de filosofie van

↓
Waarom?

zie p. 19

Sartre⁽¹⁾ omdat hij, met Hegel, dezelfde droom koestert, namelijk 'alles in alles' te doen zijn, en niet boven de moeilijkheid uitkomt die erin bestaat dat klaarblijkelijk toch het ene soms 'na' of 'voor' het andere komt, of dat het ene het andere niet is, dat niet duidelijk wordt op welke wijze nu het ene het andere is of dat alles één is. Zou Merleau-Ponty slechts op één punt van Hegel verschillen - namelijk door de reflectie dat de identificatie van alles met alles toch niet zo 'eenvoudig' is? Het is de vraag of Merleau-Ponty niet op zijn stappen zou zijn teruggekeerd als hij deze nabijheid tot Hegel zou hebben beseft (en alles wijst erop dat Merleau-Ponty de samenhang niet doorziet). Van der Veken citeert van hem : "Het oorspronkelijke ligt niet helemaal achter ons. Het oorspronkelijke breekt open, en de filosofie moet dit openbreken, deze niet-coïncidentie, deze differentiatie begeleiden." Zou er toch een voortgang zijn die niet reversibel is ? De zaak blijft diep problematisch. Ze zal nog problematischer worden als we onmiddellijk nog dieper tot de kern van het hegelianisme doorstoten, en op nog een ander punt de analogie tussen Hegel, Engels en Merleau-Ponty doortrekken.

(1) Zoals R. Boehm in een ander verband scherpzinnig aantoonde in Phänomenologie und Wahrheit bei Merleau-Ponty, Tijdschrift voor Filosofie, 40e jg. nr.1, maart 1978, blz. 56-77.

HOOFDSTUK 2

NAAR EEN BEGRIP VAN DE DIALECTIEK VAN HEGEL EN ENGELS

We komen tot het inzicht dat de reversibiliteit of de hyperdialectiek traditioneel-dialectisch is, als we de dialectiek van Hegel of Engels benaderen vanuit de kringloop of cirkel (Kreis) waarmee Hegel het dialectische proces (zoals hij het zegt) belicht. De kringloop is zelf een proces en dit als een overgang van het ene naar het andere en omgekeerd. De typering van de dialectiek als een kringloop, als een cirkel, heeft zeer belangrijke implicaties - voor de beoordeling van de reversibiliteit, maar tegelijk als we aan de dialectische verleiding willen weerstaan. De kringloopidee werpt een onverwacht licht op het probleem van een dialectiek met of zonder synthese. Er blijkt namelijk uit dat het probleem irrelevant is omdat ook de dialectiek van Hegel of Engels zonder synthese is (in de zin waarin de late Merleau-Ponty en zijn commentatoren dit opvatten). De kringloop is immers de overgang van het ene in het andere - zonder synthese. Ook de dialectiek van Engels - die de hegeliaanse dialectiek gewoon incorporeert - gaat niet anders te werk. Merleau-Ponty noemt de reversibiliteit uitdrukkelijk een cirkelbeweging. Hij drukt ermee uit dat zijn hyperdialectiek geen andere vermag te zijn dan de hegeliaanse dialectiek. Zou Merleau-Ponty niet zelf zijn teruggeschrokken voor de identificatie van zijn denken met dit van Hegel - als een lange traditie, die met Hyppolite belangrijk wordt, naar wie Merleau-Ponty zich richt (we komen hierop terug), niet een ontoereikend beeld van het hegeliaanse denken had verspreid? Het brengt ons tot de beslissende vraag of de oorspronkelijkheid van Merleau-Ponty in de late filosofie te zoeken valt, of veeleer in de vroege filosofie - die van de beide hoofdwerken - voor zover die van de kringloopgedachte afwijkt. De volgende vier paragrafen pogen het bovenstaande waar te maken. Vooreerst de Kreis bij Hegel.

§ 5. De hegeliaanse dialectiek als kringloop.

Het cirkelmotief of het kringloopmotief is de dialectiek dierbaar. Er wordt mee uitgedrukt dat het ene inderdaad niet zonder het andere kan, in het andere overloopt, dat het ene naar het andere terugkeert, in een eindeloosheid die de bedoeling heeft uit te drukken dat het ene het andere is, en wel zo dat het onverschillig is waar het begin of het einde van de cirkel of de kringloop ligt, omdat men klaarblijkelijk overal kan beginnen of eindigen (of juist : omdat de beweging nooit stopt). Maar laten we Hegel zelf aan het woord.

Voor Hegel is het ware niet alleen als substantie, maar evenzeer als subject op te vatten. "De levende substantie is verder het zijn, dat in waarheid subject, of wat hetzelfde betekent, dat in waarheid werkelijk is slechts voor zover ze de beweging van het zichzelfponeren, of de bemiddeling van het zichandersworden met zichzelf is. Ze is als subject de zuivere eenvoudige negativiteit, juist daardoor de verdeeldheid van het eenvoudige ; of de tegenstellende verdubbeling, die weer de negatie van deze onverschillige verscheidenheid en van haar tegenstelling is : slechts deze zich herstellende gelijkheid of de reflectie in het anderszijn in zichzelf - niet een oorspronkelijke eenheid als dusdanig, of een onmiddellijke als dusdanig - is het ware. Het is het worden van zichzelf, de cirkel, die zijn einde als zijn doel vooropzet en als aanvang heeft en slechts door de uitvoering en zijn eindpunt werkelijk is.⁽¹⁾" Met het beeld van de cirkel, de Kreis, duidt Hegel het absolute (weten) aan.

(1) Ph.d.Geistes, Vorrede (uitg. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952, blz. 19-20) : "Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heisst, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswordens mit sichselbst ist. Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität, ebendadurch die Entzweiung des Einfachen ; oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist : nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst - nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche - ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist."

Nog duidelijker drukt hij het uit in zijn Logik.⁽¹⁾ Hij zegt "dat het voortgaan een terugkeer naar de grond is, naar het oorspronkelijke en waarachtige, waarvan datgene waarmee aangevangen werd, afhangt en inderdaad erdoor wordt voortgebracht.- Zo wordt het bewustzijn op zijn weg van de onmiddellijkheid uit, waarmee het aanvangt, tot het absolute weten als zijn innerlijkste waarheid teruggebracht. Dit laatste, de grond, is dan ook datgene, waaruit het eerste ontspringt, dat vooreerst als het onmiddellijke optrad.- Zo wordt nog meer de absolute geest, die als de concrete en laatste hoogste waarheid van al het zijn verschijnt, gekend, als aan het einde van de ontwikkeling zich met vrijheid vervreemdend en zich in de gestalte van een onmiddellijk zijn los-latend,- zich tot de schepping van een wereld besluitend, die alles bevat wat in de ontwikkeling die aan dit resultaat voorafgegaan is, viel en wat door deze omgekeerde plaats met zijn aanvang in een van het resultaat als van het principe afhankelijk iets wordt veranderd." En Hegel besluit : "Het wezenlijke voor de wetenschap is niet zozeer dat een zuiver onmiddellijke het begin is, maar dat het geheel ervan een cirkel in zichzelf is, waarin het eerste ook het laatste en het laatste ook het eerste wordt⁽²⁾." Hegel gaat konsekvent verder : "Dus blijkt langs de andere kant als evenzeer noodzakelijk, datgene waarnaar de beweging als naar zijn grond teruggaat, als resultaat te beschouwen. In dit opzicht is het eerste evenzeer de grond en het laatste het afgeleide ; als van het eerste wordt uitgegaan en door juiste gevolgtrekkingen tot het laatste als tot zijn grond wordt gekomen, is dit het resultaat. De voortgang verder van datgene wat de aanvang maakt, is slechts als een verdere bepaling van hetzelfde te beschouwen, zodat het aanvangende aan al het volgende tegronde blijft liggen en er niet uit verdwijnt. Het voortgaan bestaat er niet in dat slechts iets anders wordt afgeleid of dat naar een waarlijk ander zou overgegaan worden ; - en

(1) Wissenschaft der Logik I Erstes Buch, Womit der Anfang der Wissenschaft gemacht werde? (Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, 1969, blz.70) : ... "dass das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der Tat hervorgebracht wird.- So wird das Bewusstsein auf seinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum absoluten Wissen als seiner innersten Wahrheit zurückgeführt. Dies Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat.- So wird noch mehr der absolute Geist, der als die konkrete und letzte höchste Wahrheit alles Seins sich ergibt, erkannt, als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäussernd und sich zur Gestalt eines unmittelbaren Seins entlassend,- zur Schöpfung einer Welt sich entschliessend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Resultate vorangegangen, fiel und das durch diese umgekehrte Stellung mit seinem Anfang in ein von dem Resultate als dem Prinzip Abhängiges verwandelt wird."

(2) "Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, dass ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern dass das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird."

voor zover dit overgaan voorkomt, heft het zichzelf evenzeer weer op. Zo is de aanvang van de filosofie de in alle volgende ontwikkelingen aanwezige en blijvende grondslag, het aan zijn verdere bepalingen geheel en al immanent blijvende. Door deze voortgang verliest de aanvang datgene wat hij in deze bepaaldheid - dat hij een onmiddellijke en abstracte is - eenzijdigs heeft ; hij wordt een bemiddelde, en de lijn van de wetenschappelijke voortbeweging maakt zichzelf daardoor tot een kring."⁽¹⁾

Het laatste kapittel van de Logik⁽²⁾ herhaalt : "Op deze wijze is het dat elke stap van het voortgaan in het verderbepalen, terwijl hij zich van de onbepaalde aanvang verwijderd, ook een terug-nadering tot hetzelfde is, dat dus datgene wat vooreerst als verschillend zou kunnen verschijnen, het terugwaartsgaande funderen van de aanvang en het voorwaartsgaande verderbepalen van hetzelfde in elkaar valt en hetzelfde is. De methode die zich hiermee in een cirkel draait, kan echter in een tijdsontwikkeling niet anticiperen dat de aanvang reeds als zodanig iets afgeleids is ; voor hem in zijn onmiddellijkheid volstaat het dat hij eenvoudige algemeenheid is." Tenslotte⁽³⁾ "Krachtens de aangetoonde methode verschijnt de wetenschap als een in zichzelf gedraaide cirkel, waarbij de bemiddeling het einde in de aanvang, de eenvoudige grond, terugdraait ; daarbij is deze cirkel een cirkel van cirkels ; want elk afzonderlijk lid, als het bezielde van de methode, is de reflectie-in-zich, die, als ze in de aanvang terugkeert, tegelijk de aanvang van een nieuw lid is." Maar de cirkels van cirkels vormen tenslotte een enkele cirkel, zodat Hegel van de Idee zegt dat ze een Prozess is : "De Idee is wezenlijk Proces, daar haar identiteit slechts in zover de absolute en vrije van

(1) "Daher ergibt sich auf der andern Seite als ebenso notwendig, dasjenige, in welches die Bewegung als in seinen Grund zurückgeht, als Resultat zu betrachten. Nach dieser Rücksicht ist das Erste ebensosehr der Grund und das Letzte ein Abgeleitetes ; indem von dem Ersten ausgegangen und durch richtige Folgerungen auf das Letzte als auf den Grund gekommen wird, ist dieser Resultat. Der Fortgang ferner von dem, was den Anfang macht, ist nur als eine weitere Bestimmung desselben zu betrachten, so dass das Anfangende allem Folgendem zugrunde liegen bleibt und nicht daraus verschwindet. Das Fortgehen besteht nicht darin, dass nur ein Anderes abgeleitet oder dass in ein wahrhaft Anderes übergegangen würde ; - und insofern dies Übergehen vorkommt, so hebt es sich ebensosehr wieder auf. So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende. Durch diesen Fortgang denn verliert der Anfang das, was er in dieser Bestimmtheit, ein Unmittelbares und Abstraktes überhaupt zu sein, Einseitiges hat ; er wird ein Vermitteldes, und die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung macht sich damit zu einem Kreise."

(2) Wissenschaft der Logik II, Die absolute Idee (Suhrkamp blz. 570) : "Auf
....."

het begrip is, in zover ze de absolute negativiteit en dus dialectisch is⁽¹⁾".

99
De dialectiek staat niet stil - en dit precies omwille van de eenheid. Zij is zonder synthese. Of anders gezegd, de synthese bestaat erin dat er een eindeloos omslaan van het begin in het einde, en van het einde in het begin plaatsgrijpt. Alles slaat in alles om. De dialectiek is een proces waarbij er geen verschil is tussen 'zien' en 'geziene', tussen 'geest' en 'natuur', enzovoort. Waar steekt het onderscheid met de hyperdialectiek of de reversibiliteit?

§ 6. De materialistische dialectiek van Engels.

Verandert de zaak als de dialectiek in plaats van idealistisch (Hegel) materialistisch wordt? Misschien heeft Merleau-Ponty - in de lijn van Hyppolite en De Waelhens en anderen (we komen op dit punt terug) - gemeend dat de hegeliaanse dialectiek voorbijgestreefd is, zodra men niet langer van een denkrelatie maar van een zijnsbetrekking spreekt. Engels zou dat bevestigd hebben. Maar ook Engels zoekt de eenheid van het proces - en de dialectiek moet die bemiddelen, door de tegenstellingen te overbruggen. Zit het verschil tussen Merleau-Ponty, Hegel en Engels in het feit dat de ene de lichamelijkheid - de materialiteit - beklemtoont en de andere niet? Het valt te betwijfelen. Maar schetsen we kort de 're-

??
(1) Enz. § 215 (Suhrkamp, blz. 571) : "Die Idee ist wesentlich Prozess, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist." Het beeld van de cirkel vindt men ook in Enz. § 15 en § 17.

.../... diese Weise ist es, dass jeder Schritt des Fortgangs im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine Rückannäherung zu demselben ist, dass somit das, was zunächst als verschiedenen erscheinen mag, das rückwärtsgehende Begründen des Anfangs und das vorwärtsgehende Weiterbestimmen desselben, ineinanderfällt und dasselbe ist. Die Methode, die sich hiermit in einen Kreis schlingt, kann aber in einer zeitlichen Entwicklung es nicht antizipieren, dass der Anfang schon als solcher ein Abgeleitetes sei ; für ihn in seiner Unmittelbarkeit ist es genügend, dass er einfache Allgemeinheit ist."

(3) Enz. § 215 (Suhrkamp, blz. 571) : "Vermöge der aufgezeigten Methode stellt sich die Wissenschaft als ein in sich geschlungener Kreis dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt ; dabei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen ; denn jedes einzelne Glied, als Be-seeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist."

versibiliteit' - volgens Engels.

Voor Engels is Hegels dialectiek de hoogste vorm van het denken.⁽¹⁾ De wetenschap had tot nu toe de natuur in haar afzonderlijke delen geanalyseerd, buiten de grote totale samenhang, niet in beweging, maar in stilstand. Zij had de natuur niet als wezenlijk veranderlijk, maar als een vaste toestand, niet in haar leven, maar in haar dood bestudeerd.⁽²⁾ Engels plaatst de metafysische denkwijze tegenover de dialectische. "Voor de metafysicus zijn de dingen en hun gedachteafbeeldingen, de begrippen, afzonderlijke, het ene na het andere en zonder het andere te beschouwen, vaste, starre, eens voor altijd gegeven objecten van onderzoek. Hij denkt in onbemiddelde tegenstellingen ; hij zegt : ja, ja, neen, neen, al het andere is uit den boze. Voor hem bestaat een ding of het bestaat niet : Een ding kan even weinig tegelijk zichzelf en een ander zijn. Positief en negatief sluiten elkaar absoluut uit ; oorzaak en werking staan evenzo in starre tegenstelling tot elkaar."⁽³⁾ Maar de metafysische denkwijze is beperkt. Het is reeds onmogelijk te zeggen waar het dier ophoudt en de plant begint. Evenzo is elk organisch wezen op elk ogenblik hetzelfde en niet hetzelfde. Op elk ogenblik verwerkt het stoffen die van buitenuit worden toegevoerd en scheidt het andere af. De beide polen van een tegenstelling, positief en negatief, zijn zowel onscheidbaar als tegengesteld. Ondanks alle tegengesteldheid doordringen ze elkaar wederzijds. Oorzaak en werking zijn voorstellingen die slechts in toepassing op afzonderlijke gevallen als zodanig gelden. Wanneer we echter het afzonderlijk geval in zijn algemene samenhang met het wereldgeheel beschouwen, zien we dat ze samengaan, zich oplossen in de aanschouwing van de universele wisselwerking, waar oorzaken en werkingen voortdurend de plaats wisselen, zodat wat hier en nu werking is, ginder en dan oorzaak wordt en omge-

(1) MEW 19 (Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft), blz. 202 : "Ihr grösstes Verdienst war die Wiederaufnahme der Dialektik als der höchsten Form des Denkens."

(2) ib. blz. 202-203.

(3) ib. blz. 203-204 : "Für den Metaphysiker sind die Dinge und ihre Gedankenbilder, die Begriffe, vereinzelt, eins nach dem andern und ohne das andre zu betrachtende, feste, starre, ein für allemal gegebne Gegenstände der Untersuchung. Er denkt in lauter unvermittelten Gegensätze ; seine Rede ist ja, ja, nein, nein, was darüber ist, das ist vom Ubel. Für ihn existiert ein Ding entweder, oder es existiert nicht : Ein Ding kann ebensowenig zugleich es selbst und ein andres sein. Positiv und negativ schliessen einander absolut aus ; Ursache und Wirkung stehn ebenso in starrem Gegensatz zu einander."

keerd.⁽¹⁾ Deze laatste beschouwingwijze is dialectisch, niet metafysisch, zegt Engels.

Hegels systeem heeft voor de eerste keer de natuur en de geschiedenis als een proces opgevat, als het ontwikkelingsproces van de mensheid, met een innerlijke wetmatigheid door alle schijnbare toevalligheden heen.⁽²⁾ Hegel heeft de opgave niet opgelost, zegt Engels, maar toch gesteld. Zijn kennis was beperkt en de opgave is niet de taak van één mens. Vervolgens was Hegel idealist : de gedachten van zijn hoofd golden hem niet als afbeeldingen van de werkelijke dingen, maar omgekeerd golden hem de dingen en hun ontwikkeling als de verwerkelijkte afbeeldingen van de ergens reeds vóór de wereld bestaande "idee". Daarom staat bij hem alles op zijn kop. Hegels denken leed ook aan de innerlijke contradictie een absoluut weten te willen zijn : dat is in strijd met de grondwetten van het dialectisch denken, "wat intussen geenszins uitsluit, maar integendeel insluit, dat de systematische kennis van de totale wereld van geslacht tot geslacht reuzevooruitgang kan maken."⁽³⁾

Wat is hierbij de rol van de dialectiek? Voor Engels is de dialectiek : "Wetenschap van de totale samenhang. De hoofdwetten zijn : omslaan van kwantiteit in kwaliteit - wederzijds doordringen van de polaire tegenstellingen en in elkaar omslaan, wanneer op de spits gedreven - ontwikkeling door de contradictie of de negatie van de negatie - spirale vorm der ontwikkeling."⁽⁴⁾ Engels vermeldt drie wetten : "Alle drie zijn door Hegel op zijn idealistische wijze als loutere denkwetten ontwikkeld ..."⁽⁵⁾ (Engels bespreekt het vierde punt van zijn opsomming niet).

(1) ib. blz. 204.

(2) MEW 19 blz. 206 : ... "und das ist sein grosses Verdienst" (van Hegel) - hij heeft "die ganze natürliche, geschichtliche und geistige Welt als ei[nen] Prozess, d.h. als in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwicklung begriffen ..."

(3) ib. blz. 206-207 : ... "was indes keineswegs ausschliesst, sondern im Gegenteil einschliesst, dass die systematische Erkenntnis der gesamten äussern Welt von Geschlecht zu Geschlecht Riesenfortschritte machen kann."

(4) MEW 20 blz. 307 : "Dialektik als Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs. Hauptgesetze : Umschlag von Quantität und Qualität - Gegenseitiges Durchdringen der polaren Gegensätze und Ineinander-Umschlagen, wenn auf die Spitze getrieben - Entwicklung durch den Widerspruch oder die Negation der Negation - Spirale Form der Entwicklung." Hetzelfde herhaalt Engels op blz. 348.

(5) ib. blz. 348 : "Alle drei sind von Hegel in seiner idealistischen Weise als blosse Denkgesetze entwickelt ..."

7.
0

Waarom deze dialectiek? Waarom doen Engels en Hegel beroep op de dialectiek? Het antwoord moet luiden : omdat ze de noodzakelijkheid van de wording willen aantonen, en wel vermits deze noodzakelijkheid een waarborg is voor de 'goede afloop' van het gebeuren, en hiermee is op zijn beurt niets anders bedoeld dan dat op zulke wijze het 'proces' - de reversibiliteit, zoals we zullen zien - eindelijk kan doorgaan. Het ontstaan en het vergaan moeten in een 'ontwikkeling' hun 'norm' vinden. Het veranderen moet in de greep van de dialectiek worden gehouden - het toeval moet worden uitgebannen en meteen de zingeving, de concrete geschiedenis, de creativiteit, en evenzo de destructiviteit of agressiviteit van de mens of van de samenleving. Het veranderen is het kenmerk van alles wat vergankelijk en eindig is. Vooral de mens is een kwetsbaar en sterfelijk wezen. Ook deze dreiging moet worden bezworen. Het middel is de dialectische gelijkschakeling van noodzaak en toeval, de identificatie van het veranderende en het blijvende, de versterking van de menselijke zin in het onpersoonlijke proces van de wording. Dan bestaat er geen dood en geen einde meer.

Dat poogt Engels waar te maken. Voor Engels is de natuur onvergankelijk :⁽¹⁾ ..."een beweging die de capaciteit heeft verloren om zich in de haar toekomstige verschillende vormen om te zetten, heeft wel nog dynamis, maar geen energie meer, en is daarmee gedeeltelijk vernietigd geworden. (Dat) is echter ondenkbaar." "Er is een eeuwige kringloop, waarin de materie zich beweegt, een kringloop, die zijn baan wel pas in tijdruimten voltooit, waarvoor ons aardejaar geen toereikende maatstaf meer is, een kringloop waarin de tijd van de hoogste ontwikkeling, de tijd van het organische leven en nog meer die van het leven van zelf- en natuurbewuste wezens even schaars gemeten is als de ruimte, waarin leven en zelfbewustzijn tot hun recht komen ; een kringloop waarin elke eindige bestaanswijze van de materie, hetzij zon of nevelvlekken, afzonderlijk dier of diersoort, scheikundige verbinding of splitsing, gelijkerwijze vergankelijk is, en waarin niets eeuwig is dan de eeuwig zichzelf veranderende, eeuwig zich bewegende materie en de wetten, volgens dewelke ze zich beweegt en verandert."⁽²⁾ Maar hoe dikwijls

(1) MEW 20 blz. 325 : ..."eine Bewegung, die die Fähigkeit verloren hat, sich in die ihr zukommenden verschiedenen Formen umzusetzen, hat zwar noch Dynamis, aber keine Energie mehr, und ist damit teilweise zerstört worden. Beides aber ist undenkbar."

(2) ib. blz. 327 : "Es ist ein ewiger Kreislauf, in dem die Materie sich bewegt, ein Kreislauf, der seine Bahn wohl erst in Zeiträumen vollendet, für die unser Erdenjahr kein ausreichender Massstab mehr ist, ein Kreis-

en hoe onbarmhartig deze kringloop zich ook voltrekt "we hebben de zekerheid dat de materie in al haar wijzigingen eeuwig dezelfde blijft, dat geen van haar eigenschappen ooit verloren kan gaan, en dat ze dus ook met dezelfde stalen noodzakelijkheid waarmee ze op de aarde haar hoogste bloesem, de denkende geest, weer zal uitroeien, hem ergens elders in een andere tijd weer moet voortbrengen.⁽¹⁾" Engels neemt het vergankelijke op in het onvergankelijke. De mens kan deelhebben aan de onvergankelijkheid minstens in die vorm dat hij zichzelf het hoogste schepsel weet, en dat hij noodzakelijk is voor het wordingsproces zelf. In de mens komt de natuur tot bewustzijn.⁽²⁾ Het eeuwige in de mens wordt echter alleen gered doordat de mens zich identificeert met een eeuwig proces dat hij niet zelf is. De eindigheid wordt daarenboven voor alle wezens als van dezelfde aard beschouwd. Slechts door deze nivellerende identificatie is er eenheid van natuur en geest waarbij de natuur niet onredelijk en de rede niet tegennatuurlijk kan zijn.⁽³⁾

De mens is voor Engels geen toevallig wezen. Hij is noodzakelijk voor het wordingsproces. Wanneer eenmaal één element van het proces is gegeven, zijn alle andere elementen eveneens voorhanden. Wanneer ook maar iets bestaat, volgt hieruit noodzakelijk het bestaan van de mens, en omgekeerd. Dat zegt Engels onverbloemd : "De grap is echter dat het mechanisme (ook het materialisme van de 18e eeuw) niet boven de abstracte noodzakelijkheid en dus ook niet boven de toevalligheid uitkomt. Dat de materie het denkende mensenbrein uit zich ontwikkelt, is hem een zuiver toeval, hoewel, waar het gebeurt, van

(1) ib. blz. 327 : ... "wir haben die Gewissheit, dass die Materie in allen ihren Wandlungen ewig dieselbe bleibt, dass keins ihrer Attribute, je verlohrengehn kann, und dass sie daher auch mit derselben eisernen Notwendigkeit, womit sie auf der Erde ihre höchste Blüte, den denkenden Geist, wieder ausrotten wird, ihn anderswo und in andrer Zeit, wieder erzeugen muss."

(2) ib. blz. 322 : ... "in dem die Natur das Bewusstsein ihrer selbst erlangt - der Mensch."

(3) ib. blz. 490.

.../... lauf, in dem die Zeit der höchsten Entwicklung, die Zeit des organischen Lebens und noch mehr die des Lebens selbst- und naturbewusster Wesen ebenso knapp bemessen ist wie der Raum, in dem Leben und Selbstbewusstsein zur Geltung kommen ; ein Kreislauf, in dem jede endliche Daseinsweise der Materie, sei sie Sonne oder Dunstnebel, einzelnes Tier oder Tiergattung, chemische Verbindung oder Trennung, gleicherweise vergänglich, und worin nichts ewig ist als die ewig sich verändernde, ewig sich bewegende Materie und die Gesetze, nach denen sie sich bewegt und verändert."

stap tot stap noodzakelijk geconditioneerd. In waarheid echter is het de natuur van de materie, naar de ontwikkeling van denkende wezens voort te schrijden, en dit gebeurt dus ook noodzakelijk altijd, waar de condities (niet noodzakelijk overal en altijd dezelfde) daartoe voorhanden zijn.⁽¹⁾" Als Engels konsekvent zou zijn, zou hij moeten zeggen dat ook de voorwaarden noodzakelijk zijn en dat het noodzakelijke toevallig is. Of beter : dat er geen verschil is, maar in de zin dat alles noodzakelijk is. Beide zijn hetzelfde.⁽²⁾

De dialectiek van het samenbestaan van contradicties, van de negatie van de negatie, van het omslaan van het kwantitatieve in het kwalitatieve staat borg voor het totstandkomen van de identiteit. De dialectiek moet het 'gevaarlijke' van de ontwikkeling aan banden leggen. Er bestaat zo iets als een kwalitatieve sprong. De dialectiek moet ervoor zorgen dat hij binnen de identiteit blijft. Het dialectisch omslaan moet de identiteit bevestigen. "Identiteit en onderscheid - noodzakelijkheid en toevalligheid - oorzaak en werking - de beide hoofdtegenstellingen, die gescheiden behandeld, in elkaar omslaan⁽³⁾," positief en negatief die hetzelfde zijn.⁽⁴⁾ Voor Engels verandert alles, maar het blijft tegelijk identiek met zichzelf. Het onderscheidt zich in zichzelf en blijft toch identiek met zichzelf. Het is onderscheid binnen de identiteit.⁽⁵⁾ Het begrip wisselwerking vervult dezelfde functie : de identificatie van de tegengestelden bewerken. Alles gaat in

(1) ib. blz. 479 : "Der Witz aber der, dass der Mechanismus (auch der Materialismus des 18. Jahrhunderts) nicht aus der abstrakten Notwendigkeit und daher auch nicht aus der Zufälligkeit herauskommt. Dass die Materie das denkende Menschenhirn aus sich entwickelt, ist ihm ein purer Zufall, obwohl, wo es geschieht, von Schritt zu Schritt notwendig bedingt. In Wahrheit aber ist es die Natur der Materie, zur Entwicklung denkender Wesen fortzuschreiten, und dies geschieht daher auch notwendig immer, wo die Bedingungen (nicht notwendig überall und immer dieselben) dazu vorhanden." Vgl. R. Boehm, Omlijning van een nieuw begrip van transcendentiaal filosofie, Tijdschrift voor Filosofie, 34e jg. nr. 3, september 1972, blz. 427. Boehm citeert de tekst en geeft volgende commentaar : "Indien Engels daarmee werkelijk 'aus der Zufälligkeit herauskommen will', dan moet dat betekenen : de materie kan niet bestaan zonder dat uit haar schoot tenslotte 'denkende wezens', dus bewustzijn zou ontstaan. Dit ontstaan is voorgesteld als een ontwikkeling die tijd nodig heeft (of had), maar niettemin als een noodzakelijke mogelijksvoorwaarde voor het bestaan van de materiële realiteit welke de produktieve verklaringsgrond of de voldoende reden van het ontstaan en bestaan van bewustzijn inhoudt."

(2) ib. blz. 486-490.

(3) ib. blz. 485 : "Identität und Unterschied - Notwendigkeit und Zufälligkeit - Ursache und Wirkung - die beiden Hauptgegensätze, die, getrennt behandelt, ineinander umschlagen."

(4) ib. blz. 485

(5) ib. blz. 484.

alles over, is gegenseitig bedingt, zegt Engels.⁽¹⁾ Hier is oorzaak, daar is werking, zegt Engels, waarbij "de gezamenlijke som der beweging in alle wisselende vormen dezelfde blijft."⁽²⁾ Spinoza zegt hetzelfde, meent Engels : hij drukt met zijn identificatie van substantie en causa sui de zaak treffend uit. "Pas van deze universele wisselwerking komen we tot de werkelijke causaliteitsverhouding. Om de afzonderlijke verschijnselen te begrijpen, moeten we ze uit de algemene samenhang rukken, ze geïsoleerd beschouwen, en daar verschijnen de wisselende bewegingen, de ene als oorzaak, de andere als werking."⁽³⁾ Het ene slaat in het andere om, het kwantitatieve in het kwalitatieve en omgekeerd. Kwaliteit en kwantiteit moeten in elkaar kunnen overgaan, reciproom zijn.⁽⁴⁾ Ook het begrip negatie der negatie vervult de rol der identificatie, hoewel Engels dit hier niet uitwerkt. Hij beperkt er zich toe te vermelden dat bij Marx de negatie veelvuldig voorkomt : "processen die volgens hun natuur antagonistisch zijn, een contradictie in zich bevatten, het omslaan van een extreem in zijn tegendeel, eindelijk als kern van het geheel de negatie der negatie."⁽⁵⁾ Waarbij duidelijk is dat het nogmaals over hetzelfde gaat.

We belichten dit alles door een laatste keer op Engels' Dialektik der Natur beroep te doen. Engels begrijpt er de beweging als volgt : Er schijnen twee mogelijkheden te zijn, zegt hij,⁽⁶⁾ dat alle beweging ooit eens ophoudt, namelijk ofwel door repulsie en attractie die elkaar gelijkschakelen, ofwel doordat de gezamenlijke repulsie zich van een deel der materie bemachtigt en de gezamenlijke attractie van het overige deel. "Voor de dialectische opvatting kunnen deze mogelijkheden bij voorbaat niet bestaan." Want alle polaire tegenstellingen, zegt Engels, zijn geconditioneerd door het wisselende spel der beide tegengestelde polen tot elkaar, en de scheiding en de tegenoverelkaarstelling van deze polen bestaat slechts binnen

(1) ib. blz. 499.

(2) ib. blz. 499 : ... "wobei die Gesamtsumme der Bewegung in allen wechselnden Formen dieselbe bleibt."

(3) ib. blz. 499 : "Erst von dieser universellen Wechselwirkung kommen wir zum wirklichen Kausalitätsverhältnis. Um die einzelnen Erscheinungen zu verstehn, müssen wir sie aus dem allgemeinen Zusammenhang reißen, sie isoliert betrachten, und da erscheinen die wechselnden Bewegungen, die eine als Ursache, die andre als Wirkung."

(4) ib. blz. 517 : ... "dass das Verhältnis von Qualität und Quantität reziprok ist, dass Qualität ebensogut in Quantität umschlägt, wie Quantität in Qualität, dass eben Wechselwirkung stattfindet."

(5) ib. 131 : ... "Prozesse, die ihrer Natur nach antagonistisch sind, einen Widerspruch in sich enthalten, Umschlagen eines Extrems in sein Gegenteil, endlich als Kern des Ganzen die Negation der Negation."

(6) ib. blz. 356-357.

hun samenhang en vereniging, en omgekeerd, hun vereniging slechts in hun scheiding, hun samenhang slechts in hun tegenoverelkaarstelling. Dan kan noch van een nivellering van repulsie en attractie, noch van een absolute scheiding sprake zijn. Het zou hetzelfde zijn, meent Engels, als dat men zou verlangen dat noordpool en zuidpool elkaar nivelleren, of dat in het tweede geval, het doorzagen van een magneet zou meebrengen dat de noordpool zich hier, de zuidpool zich daar gaat bevinden. De idee dat tegenstellingen elkaar in stand houden geldt niet alleen voor de beweging, ze geldt voor alle vormen van het universum.⁽¹⁾ Ze is het enige geval dat zich in het universum voordoet. Ofwel : alles is met alles identiek - noodzakelijk.

§ 7. De hyperdialectiek blijft traditionele dialectiek.

Zowel Engels als Hegel en de latere Merleau-Ponty bevestigen de reversibiliteit - als de laatste en ultieme waarheid. Alles is in alles, wat moet betekenen dat het ene in het andere omslaat - en dit omwille van een 'diepere' eenheid. Het gaat in feite om een nivellering tot een algemeenheid zonder verschillen. De diversificatie wordt in feite geloofd. Het gaat om de reductie tot een gemeenschappelijkheid die Denken of Materie of Zijn wordt genoemd. Zou Merleau-Ponty zich van deze reductie bewust zijn geweest? In ieder geval hij trekt ze konsekvent door.

En - voor wie nog zou twijfelen - hij maakt zelf gebruik van het beeld van de cirkel om er de relatie tussen le corps senti en le corps sentant, of ook tussen het zien en het zichtbare, mee te verduidelijken. In de door ons hierboven op de eerste plaats besproken tekst L'entrelacs - le chiasme (Le Visible et l'Invisible) gebruikt Merleau-Ponty de metafoer van de cirkel : "Als men metaforen wil, zou men beter zeggen dat het gevoelde lichaam en het voelende lichaam als de voorkant en de achterkant zijn, of nog als twee segmenten van een cirkelvormig parcours, dat, langs boven, van links naar rechts gaat, en langs onder van rechts naar links, maar dat slechts een enkele beweging in haar twee fasen is.⁽²⁾" Dat is Hegel in de meest

(1) vgl. ook blz. 41.

(2) "Si l'on veut des métaphores, il vaudrait mieux dire que le corps senti et le corps sentant sont comme l'envers et l'endroit, ou encore, comme deux segments d'un seul parcours circulaire, qui, par en haut, va de gauche à droite, et, par en bas, de droite à gauche, mais qui n'est qu'un seul mouvement dans ses deux phases (VI 182)."

zuivere vorm. Hegel zou ermee uitdrukken dat er geen verschil is tussen denken en zijn (ondermeer), dat het ene onophoudelijk in het andere overgaat, dat men derhalve zowel met het zijn als met het denken kan beginnen om het 'absolute' te verklaren, dat al de polen - de natuur en de geest bijvoorbeeld - in elkaar overgaan - speculatief - en in feite hetzelfde zijn.

Dat Merleau-Ponty zich toch bijna van de reductie bewust moet zijn geweest, blijkt uit het vervolg van de tekst over het cirkelbeeld. Hij schrijft : "Welnu al wat men zegt over het gevoelde lichaam weerklinkt op het zintuiglijke (sensible) in zijn geheel waarvan het deel uitmaakt, en op de wereld. Als het lichaam een enkel lichaam is in zijn twee fasen, incorporeert het zich het gehele zintuiglijke, en in dezelfde beweging incorporeert het zichzelf in een 'Zintuiglijke op zich'.⁽¹⁾" Zou het mogelijk zijn dat Merleau-Ponty het bewustzijn, het existentiële, de specificiteit van de menselijke lichamelijke en gevoeligheid, doet 'ondergaan' in een 'zintuiglijke op zich'? Dan bestaat de mens uitsluitend om dit 'vlees' van de wereld tot uitdrukking te brengen, om erin te vergaan, ermee samen te vallen, onder te gaan in een diepte, een profondeur die de eeuwige kringloop is van de materie, onverschillig tegenover alle verschillen (op de eerste plaats het specifiek menselijke).

Merleau-Ponty voelt het problematische van de zaak sterk aan. Tenslotte is hij te zeer fenomenoloog. Hij weet dat het bewustzijn of de lichamelijke en de dingen nooit samenvallen. Op dezelfde bladzijde van het cirkelbeeld zegt hij ook : "Mijn lichaam als zichtbaar ding is bevat in het grote schouwspel. Maar mijn ziende lichaam onder-spant dit zichtbare lichaam, en al de zichtbare (dingen) met hem. Er is wederzijdse inschakeling en verstrengeling van het ene in het andere. Of liever, als, zoals men het nog eens moet zeggen, men het denken door middel van plans en perspectieven verzaakt, er zijn twee cirkels, of twee wervelingen, of twee sferen, concentrisch als ik naïef leef, en zodra ik mezelf ondervraag ten opzichte van elkaar zwakjes gedecentreerd.⁽²⁾" Maar dat het zien en het geziene (en-

(1) "Or tout ce qu'on dit du corps senti retentit sur le sensible entier dont il fait partie, et sur le monde. Si le corps est un seul corps dans ses deux phases, il s'incorpore le sensible entier, et du même mouvement s'incorpore lui-même à un 'Sensible en soi'(VI 182)."

(2) "Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible, et tous les visibles

zovoort) met elkaar niet samenvallen is voor Merleau-Ponty geen argument om zijn beeld van de cirkel op te geven, om de zaak anders aan te pakken, en dat betekent de reversibiliteit vaarwel te wuiven. Hij houdt eraan vast, maar komt tot de berustende uitspraak dat, wanneer het samenvallen eigenlijk de ontbinding of de vernietiging van alle zichtbaarheid betekent, men moet inzien dat er twee onderling lichtjes afwijkende cirkels moeten worden geponeerd. Het is en blijft dialectiek à la Hegel of Engels. Alleen is er resignatie, is er een 'helaas' - dat bij Hegel ontbreekt -, is er in feite onbegrip aangaande de pretentie van de dialectiek, want deze laatste weet zeer goed dat ze slechts kan bestaan als eindeloos overgaan, als niet-samenvallen, als dialectisch samenvallen (eenheid van samenvallen en niet-samenvallen).

Tot zover deze eerste schets van de dialectiek - waartoe de hyperdialectiek blijft horen, want ze is slechts hyperdialectiek uit tekort aan begrip.

De hyperdialectiek zonder synthese, die zo anders zou moeten zijn dan de dialectiek, is in niets verschillend van de hegeliaanse dialectiek met synthese. In beide gevallen wordt gesteld dat er geen einde zonder begin is, geen begin zonder einde, en dat ze eindeloos in elkaar overgaan 'zonder synthese', dat we ze slechts als dit overgaan kunnen denken, dat geen enkel moment verabsoluteerd kan worden, vermits slechts het geheel - de eenheid - het absolute is. Dat de reversibiliteit en de dialectiek de reductie tot een eenheid is, de identificatie van alles met alles moeten we nog doeltreffender duidelijk maken als we - verderop - de dialectiek als een funderingsproblematiek zullen belichten. Reeds hier echter blijkt het diep problematische karakter van de reversibiliteit en van elke vorm van dialectiek. We begrijpen nog niet de diepe motivering van elk project van dialectisering, of van omslag van alles in alles - we voegen eraan toe, van verontologisering en ont-fenomenologisering. We begrijpen ook niet het verband dat klaarblijkelijk bestaat tussen Wissenschaft (zuiver theoretisch weten of objectief weten) en dialectiek. Dat alles moet nog worden uitgediept - aan de hand van een reflectie op de dialectiek als een poging om de gron-

.../... avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un à l'autre. Ou plutôt, si, comme il faut encore une fois, on renonce à la pensée par plans et perspectives, il y a deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques quand je vis naïvement, et, dès que je m'interroge, faiblement décentrés l'un par rapport à l'autre (VI 182)."

den met elkaar te identificeren.⁽¹⁾

(1) Het zou onjuist zijn te stellen dat de Merleau-Ponty van de hoofdwerken het objectivisme van Engels - en ook van Lenin (zo zegt Merleau-Ponty) - niet zou beseffen. Het betekent niet dat hij de laatste konsekwenties voor zijn eigen denken - voor zijn latere hyperdialectiek - getrokken zou hebben, of ook maar opgemerkt zou hebben. Toch ziet Merleau-Ponty zeer scherp de reductie van alle gebeuren tot een noodzakelijk proces. Merleau-Ponty protesteert tegen Engels omwille van de contingentie van de menselijke existentie en geschiedenis. "Men bewondert Engels die als een geleerde spreekt over de noodzakelijkheid die de historische toevalligheden opslorpt : van waaruit weet hij dat de geschiedenis rationeel is en zal zijn, vermits hij geen theïst, noch idealist meer is? (SNS 142)" Merleau-Ponty beschrijft een marxisme - dit van Engels en Lenin - dat absoluut het innerlijk loochent, het bewustzijn als een deel van de wereld behandelt, als een weerspiegeling van het object, een bijprodukt van het zijn, of, om een taal te spreken die nooit marxistisch is geweest, als een epifenomeen (SNS 143). Engels, zo zegt Merleau-Ponty, meent de ideeën te beschouwen als de intellectuele weerspiegeling van de objecten en van de bewegingen van de werkelijke wereld. Hij zegt dat men de werkelijke relaties tussen de werkelijke wereld en de door het menselijke brein voortgebrachte ideeën moet herstellen en dat dit menselijke brein een produkt van de wereld is (SNS 134-135). Lenin, zo haalt Merleau-Ponty hem aan, zegt dat het tafereel van de wereld een tafereel is dat toont hoe de materie zich beweegt en hoe de materie denkt (WW, t.XIII, Ed.russe, blz. 288)(SNS 135). Engels heeft van Hegel de idee van een dialectiek van de natuur overgenomen, zegt Merleau-Ponty (SNS 224). "Maar buiten het feit dat het de zwakste [schakel] van Hegels erfenis is, hoe zou de dialectiek van de natuur het idealisme kunnen overleven (SNS 224)?" De zaak zou ingewikkelder kunnen zijn dan Merleau-Ponty hier insinueert. Het is de reden waarom we nog hernieuwd op Engels en Hegel moeten ingaan. We moeten trouwens begrijpen hoe het komt dat Merleau-Ponty steeds maar Hegel vrij poogt te spreken, zoals ook weer uit het laatste citaat dat nu volgt, blijkt. Merleau-Ponty keert zich tegen de Lenin van Materialisme en Empirio-criticisme die de weerspiegelingsidee bevestigt. "Lenin wilde de dialectiek stevig in de dingen installeren, en vergat hierbij dat een effect niet op zijn oorzaak gelijk, en dat is, als effect van de dingen, de kennis zich in principe aan deze kant van haar object bevindt en er slechts het innerlijke dubbel van bereikt (AD 82)." Dat betekent, zegt Merleau-Ponty, dat Lenin hier in een prehegeliaanse kennistheorie terugvalt (AD 82). Deze mening van Merleau-Ponty is, zoals we nog moeten verduidelijken, zeer dubbelzinnig - als zou blijken dat zowel Hegel als de pre-hegeliaanse filosofie exponenten van zuiver theoretisch weten zijn en als het waar is dat Hegel de waarheid van dit weten aan het licht brengt, en helemaal niet geneigd is om de opvatting van de waarheid als weerspiegeling - de traditionele waarheidsopvatting van de overeenstemming van denken en zijn - prijs te geven. Het is trouwens volstrekt onjuist dat er bij Hegel "geen kwestie meer kan zijn van ontijdelijke relaties tussen zijn en denken (AD 82)", maar alleen van "betrekkingen van de mens met zijn geschiedenis of nog van het heden met de toekomst en met het verleden (AD 82)". Dit alles wijst erop dat Merleau-Ponty nooit tenvolle heeft begrepen wat dialectiek is - haar betekenis en haar intenties. Het is de reden waarom we slechts door dieper te graven hier licht kunnen brengen - en uiteindelijk begrijpelijk kunnen maken waarom Merleau-Ponty in een denken van de reversibiliteit of van de hyperdialectiek zijn toevlucht kan menen te vinden.

§ 8. De vraag betreffende de oorspronkelijkheid van Merleau-Ponty.

Zou het belang of de betekenis van de filosofie van Merleau-Ponty erin liggen dat ze een nieuwe Hegel-filosofie blijkt te zijn? Zou zijn denken niet eerder precies tegen de konsekwenties van het 'alles in alles zijn' in ~~willem gaan~~? Dus tegen het identiek zijn van alles met alles - en deze identiteit als een al of niet voltooide voorgesteld? Ook al zou Merleau-Ponty met zijn later werk de geschetste richting uitgegaan zijn - dan zou deze richting de verkeerde kunnen zijn, ook volgens de diepe bedoeling van Merleau-Ponty zelf. Het is moeilijk te geloven dat Merleau-Ponty een soort herinterpretatie van het hegelianisme wenste te brengen. De Fenomenologie van de Geest is geen Fenomenologie van de Waarneming. Zou Merleau-Ponty niet vertrokken zijn van het besef van het verschil tussen beide? We weten dat Merleau-Ponty in Hegel steeds een voorbeeld heeft gezien. Maar zoals we hebben gezien, en nog moeten verduidelijken, is de Hegel die hij op het oog heeft niet de historische noch de feitelijke (diegene die de dialectiek op punt heeft gezet om object en subject, enzovoort, met elkaar te kunnen identificeren). We hebben reeds de vreemde Hegelinterpretatie van Merleau-Ponty belicht. Het zou kunnen blijken dat Merleau-Ponty in Hegel een vriend heeft gezien die geen vriend is, en al evenmin een vijand die een vijand is. Het zou kunnen zijn dat de hyperdialectiek dialectiek blijft - op een peuleschilletje na. Zou het belang van de latere Merleau-Ponty erin gelegen zijn dat hij zijn eigen denken reviseert in de richting van een hegeliaanse dialectiek? Als het antwoord ontkennend is, zou dat zijn konsekwenties meebrengen voor de interpretatie van de vroegere Merleau-Ponty, die dan ten onrechte als een voorbereiding of als een aanloop tot Le Visible et l'Invisible zou worden beschouwd. De oorspronkelijkheid van Merleau-Ponty zou in zijn beide hoofdwerken - La Structure du Comportement en La Phénoménologie de la Perception - te zoeken zijn. En beide werken zouden oninteressant kunnen zijn voor zover er elementen in aan te treffen zijn die naar het latere oeuvre wijzen. De dialectiek zoals Merleau-Ponty die op zich neemt, zou dan een andere zijn dan de hegeliaanse, of het zou niet het geval zijn dat Merleau-Ponty dialectisch denkt. Dit alles zou ons ertoe kunnen dwingen een nieuwe blik te verkrijgen voor de vroegere werken, en zo de oorspronkelijkheid en waarheid ervan te beseffen, zonder dat we hierbij het eindresultaat (zoals dit uit Le Visible et l'Invisible te voorschijn komt) in het vroegere werk projecteren. Daarenboven zou het mogelijk worden om de latere filosofie van Merleau-Ponty - omgekeerd -

HOOFDSTUK 3

PLAATSBEPALING VAN DE TRADITIONELE INTERPRETATIES VAN HET DENKEN VAN MERLEAU-PONTY

De meeste commentatoren van het denken van Merleau-Ponty zweren bij de reversibiliteit - en bij haar groot belang. Ze zien in de hyperdialectiek de waarheid van het voorafgaande denken van Merleau-Ponty. Ze beseffen niet of nauwelijks dat de hyperdialectiek misschien in niets van de hegeliaanse dialectiek verschilt. Bij dit alles hebben ze 'de wind in de zeilen' want ze kunnen zich op de effectieve evolutie van Merleau-Ponty zelf beroepen. Ze springen daarom meestal gedachteloos om met de benaming dialectiek - misschien geen enkele commentator verzuimt het om op een bepaald ogenblik het denken van Merleau-Ponty dialectisch te noemen - maar de gedachte is dat Merleau-Ponty niet langer dialectisch is in de zin van de hegeliaanse dialectiek. Dat is betwistbaar. Een van de redenen waarom we ons uitgebreid met de gangbare interpretaties van het denken van Merleau-Ponty bezighouden bestaat erin de implicaties van de (niet besepte) overname van de hegeliaanse dialectiek duidelijk te maken. Tegelijk levert dit ons een stuk inzicht in het denken van Merleau-Ponty op. In het bijzonder moeten we begrijpen hoe het mogelijk is dat de hegeliaanse dialectiek zulke gunstige pers krijgt, anders gezegd, waar het misverstand schuilt. We zullen zien dat het zo oud is als het denken van Merleau-Ponty zelf.

Het belang van een weergave en van een kritiek van de weergave van de duiding van Merleau-Ponty is meervoudig. Vooreerst moeten we vaststellen dat de interpretaties dialectisch zijn in de zin van de hegeliaanse reversibiliteit, en dat nauwelijks iemand hier graten in ziet. Niet alle commen-

tatoren concentreren hun weergave op het thema van de hyperdialectiek. Integendeel. Ze spreken bijvoorbeeld van een toenadering van het denken van Merleau-Ponty tot Heidegger, of tot het structuralisme, tot de ontologie en de metafysica. Niemand gewaagt van een toenadering tot het denken van Hegel (begrijpelijk mits het onbegrip aangaande Hegel groot is). Reeds in de vroegste interpretaties - deze van Hyppolite en De Waelhens, van Kwant en Ricoeur - treft men het onbehagen met het denken van Merleau-Ponty aan, en met de uitgave van Le Visible et l'Invisible lijkt het onbehagen een stevige grond te verkrijgen, en dan ook te verdwijnen doordat de late filosofie aan de vragen tegemoetkomt. Vanaf de late filosofie van Merleau-Ponty gebeurt dan ook een lustig hineininterpretieren van de late opvattingen in de hoofdwerken. We zullen ons speciaal hiermee inlaten. Een belangrijk motief van dit hoofdstuk is immers ruimte te creëren voor een nieuwe kijk op de hoofdwerken, een visie die het latere niet reeds in het vroegere aantreft, en die voor zover ze dat wel doet, het als niet oorspronkelijke elementen afwijst (elementen die erop wijzen dat Merleau-Ponty zijn oorspronkelijkheid slechts tot op zekere hoogte heeft aangekund).

Onze uiteenzetting vertrekt van de oudste interpretaties, die het late werk nog niet kennen, om te eindigen bij de ontologiserende en structuraliserende interpretaties van Madison, Lefeuvre, Taminiaux en Lefort. De richting die de interpretaties inslaan is die van een groeiend onvermogen om nog iets anders in Merleau-Ponty te zien dan de man die een einde wil maken aan de fenomenologie, die de subject-object-tegenstelling definitief wil overwinnen, die tot Heidegger en het structuralisme nadert (om maar iets te zeggen, en met weglating van allerlei nuances bij de een of andere interpreterator). Dit hoofdstuk is dus tegelijk een debat met een heel stuk hedendaagse filosofie, want in feite is het zo dat de meeste commentatoren Merleau-Ponty 'voorbijgestreefd' waren in de richting van de genoemde denkrichtingen, en dat het ook wel de eigenste mening van Merleau-Ponty is, en zijn oorspronkelijkheid, zichzelf in zulke richting 'voorbij te streven'. Ze hebben gelijk wat de feitelijke denkrichting die Merleau-Ponty heeft ingeslagen, betreft. Een belangrijkere vraag is evenwel of het ook belangrijk is dat Merleau-Ponty niet bij zijn eigen - nog door ons te beschrijven - perspectief is gebleven. De vraag culmineert erin te weten of Hegel de waarheid van de late Merleau-Ponty is, meteen van een stuk ontologisch, structuraliserend denken, van een denken van de 'differentie', enzovoort. De vraag is ~~of~~ de reversibiliteit het antwoord is, dus of Hegel

het antwoord is op de problematiek van onze tijd.

Onze uiteenzetting is chronologisch. Ze maakt gebruik van de belangrijke commentaren, zulke die bij voorkeur het gehele oeuvre van Merleau-Ponty belichten. We starten onze uiteenzetting met de visie van Hyppolite, en De Waelhens (en even Sartre). Ze is de oudste, en hier wordt een bepaalde opvatting van dialectiek aangebracht, die veel onheil zal stichten. De interpretaties kunnen we nog existentieel en historisch noemen. Ze zijn nog niet stevig geworteld in de late filosofie van Merleau-Ponty. Vervolgens laten we Kwant aan het woord, die uit het denken van de voorgaande filosofen voortspruit. Kwant lanceert de formule eenheid van wederzijdse implicatie die gemakkelijk te ontmaskeren valt als een typisch hegeliaanse formule. Ook Kwant heeft oog voer de fenomenologische en existentiële kant van het denken van Merleau-Ponty. Vervolgens zijn gelijktijdig de commentatoren van L.Fontaine-De Visscher, van Lefort en Taminiaux en van Madison en Lefeuvre. Hier wordt resoluut stelling genomen ten voordele van de late filosofie - in de richting van het structuralisme, van Heidegger, van de ontologie. De 'waarheid' komt aan het licht - de reversibiliteit. Het probleem dat de hoofdwerken stelden, wordt weggewerkt want het heeft zijn oplossing in de late filosofie. Vandaar de volgende indeling in paragrafen :

§ 9. Dialectiek en existentie.

§ 10. Dialectiek en eenheid van wederzijdse implicatie.

§ 11. Dialectiek en ontologie.

§ 12. Dialectiek en structuralisme.

§ 13. Dialectiek en differentie.

§ 9. Dialectiek en existentie.

Jean Hyppolite kent de door Claude Lefort uitgegeven fragmenten van Le Visible et l'Invisible niet, hoewel hij alle door Merleau-Ponty zelf uitgegeven teksten bespreekt. Men kan moeilijk van een transformatie van het denken van Merleau-Ponty spreken in de loop van zijn filosofische loopbaan, meent hij (blz. 705).⁽¹⁾ Er zijn wel verschillen van perspectief. Zo

(1) J. Hyppolite, Figures de la Pensée philosophique II, P.U.F., 1971 : Existence et Dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty, blz. 685 e.v. ; L'Evolution de la Pensée de Merleau-Ponty, blz. 705 e.v. ; Sens et Existence dans la Philosophie de Maurice Merleau-Ponty, blz. 731 e.v.

heeft men kunnen zeggen dat La Structure du Comportement een hegeliaans accent heeft. Het is het meest dialectische werk van Merleau-Ponty, zegt Hyppolite (blz. 705). De Phénoménologie zou dan een verdieping van het denken van Husserl zijn. Men kan ook zeggen dat Merleau-Ponty vanaf 1945 zijn gevoel voor de geschiedenis heeft verdiept. Hyppolite ziet in grote mate het denken van Merleau-Ponty als een reflectie op de geschiedenis, en de dialectiek als het middel hiertoe. Merleau-Ponty had een boek Vérité de l'existence aangekondigd, zegt Hyppolite (blz. 707). Het is Le Visible et l'Invisible geworden. Waarom? Niet omdat de existentie in het complete agnosticisme vergaat, maar omdat ze openstaat op het zijn, op de historiciteit van het zijn (blz. 707). "Men moet niet te zeer dit heideggerianisme van Merleau-Ponty beklemtonen, want bij hem bleef de redelijke kant altijd verbonden met de nachtelijke kant van zijn existentie"⁽¹⁾. Hyppolite verwijst naar Sartre⁽²⁾ waarop we straks terugkomen en geeft hem gelijk als hij zegt dat, als Merleau-Ponty het brute en wilde zijn ontmoette, het was omdat hij er vanaf het begin mee in aanraking was gekomen. Maar zo dat de redelijkheid en de nachtelijke kant van het zijn elk hun recht behielden.

Hyppolite noemt La Structure du Comportement een boek dat het gehele oeuvre van Merleau-Ponty domineert, niet omdat het boek een dialectiek is (in de zin van Hegel, zegt Hyppolite) - dialectiek van het levende en zijn milieu, van de mens en de wereld, evenals dialectiek van de drie betekenisverschijnselen die op elkaar steunen en elkaar hernemen, de fysische orde, de vitale orde, de menselijke orde - maar omdat het in de gedraging het existentiële debat ervaart van de mens met zijn wereld, en omdat, naar aanleiding van dit debat, het op authentieke wijze binnentreedt in de existentie, en de betrekking meet (die bijna een afgrond is) tussen de existentie als structuur en het universum van de betekenissen⁽³⁾. Merleau-Ponty heeft de dialectiek

(1) "Il ne faut pas cependant trop accentuer cet heideggerisme de Merleau-Ponty, car chez lui le côté raisonnable restait toujours lié au côté nocturne de son existence (blz. 707)."

(2) Merleau-Ponty vivant, Les Temps Modernes, nr. 184-185, 1961, ook in Situations IV, Gallimard, Parijs, 1964.

(3) "...non parce qu'elle est une dialectique (au sens hégélien) - dialectique du vivant et de son milieu, de l'homme et du monde, aussi bien que dialectique des trois phénomènes de signification qui s'étagent et se reprennent, l'ordre physique, l'ordre vital, l'ordre humain - mais parce qu'elle éprouve dans le comportement le débat existentiel de l'homme et du monde, et parce qu'à propos de ce débat, elle entre authentiquement dans l'existence, et mesure le rapport (qui est presque un abîme) entre l'existence comme structure et l'univers des significations (blz. 708-709)."

tiek in de existentie ontdekt maar zonder gewaarborgde synthese (blz.709) "zodat wat in dit werk belang heeft minder de dialectiek is (die bijna altijd onopgelost conflict is, hoewel door zijn oorspronkelijke eenheid naar een zin strevend), dan de existentie zelf, existence de soi et du monde, nog meer existentie als oorspronkelijke eenheid van zichzelf en de wereld.⁽¹⁾" Hegel is van de Phänomenologie des Geistes naar de Logik overgegaan, Merleau-Ponty van de Structure du Comportement naar de Phénoménologie de la Perception, zegt Hyppolite, en niet naar de wetenschap.

Voor Hyppolite is er geen fundamentele verandering in het 'dialectische' denken van Merleau-Ponty. De gedachte van het brute en wilde zijn verwijst naar een primordia e historiciteit, naar een teleologie, waarbij het zijn zich verheft tot zin in de menselijke existentie en zijn geschiedenis (blz. 713). Er zijn in het denken van Merleau-Ponty twee polen in dialectische spanning, namelijk de openbaring van een wilde wereld en van een wilde geest, die de schaduw zijn van het redelijke denken - de andere pool -, en die dit redelijke denken nochtans moet recupereren (blz. 687). "Deze levende spanning is het enige absolute weten van de existentie ... vermits er geen andere wereld is waarnaar we kunnen verwijzen ...⁽²⁾" Ongetwijfeld de groeiende invloed van Heidegger, zegt Hyppolite (blz. 687).

Hyppolite kan zich voor de dialectische interpretatie zeker op Merleau-Ponty steunen, vermits deze laatste zelf, naar aanleiding van een conferentie van Hyppolite over Hegel, heeft gezegd : "Hegel staat aan de oorsprong van alles wat groot is geworden in de filosofie sedert een eeuw, - bijvoorbeeld het marxisme, Nietzsche, de fenomenologie en het Duitse existentialisme, de psychoanalyse ; - hij is de eerste om te proberen het irrationele te exploreren en het te integreren in een verruimde rede (une raison élargie) - wat de taak van onze eeuw blijft.⁽³⁾" Merleau-Ponty deelt in deze appreciatie de interpretatie van Hegel die Hyppolite zelf levert. Ze gaat niet op. Het is het minste wat men kan zeggen. Reeds niet in de veronderstelling die aan Merleau-Ponty en Hyppolite gemeenschappelijk is, als zou er een onderscheid moeten worden gemaakt tussen de Hegel van de Phänomenologie des Geistes en die van de Logik. Met de woorden van Merleau-Ponty : "Maar

(1) ... de sorte que ce qui importe dans cette oeuvre c'est moins la dialectique (qui est conflit presque toujours irrésolu, bien que tendant par son unité originare vers un sens), que l'existence, elle même, existence de soi et du monde, plus encore existence comme unité originare de soi et du monde (blz. 708)."

(2) "Cette tension vivante est le seul savoir absolu de l'existence ...
.../...

1827?

?

?

argumenten-
Aen?

als de Hegel van 1927 idealisme kan verweten worden, kan men hetzelfde niet zeggen van de Hegel van 1807.⁽¹⁾ "Taminiaux heeft erop gewezen dat er geen fundamenteel verschil tussen de vroegere en de late Hegel is, en zelfs niet tussen de jonge Hegel en de latere.⁽²⁾ Deze laatste misvatting wijst erop dat het denkbaar is dat Merleau-Ponty en Hyppolite zich vergissen over de 'ware aard' van de dialectiek van Hegel zelf, en slechts vanuit zulke vergissing zo beslist (en dus naïef) voor zichzelf een dialectisch denken opeisen. Misschien is de typering van Hyppolite van de dialectiek van Merleau-Ponty in de vroegere werken niet zo hegeliaans-dialectisch, als Hyppolite en Merleau-Ponty geloven. Hyppolite zegt : "De dialèctiek is niet dit kunstmatige spel van begrippen dat men vaak aan Hegel heeft verweten, maar ze is een dialectiek van het reële, deze die we vandaag in de Phänomenologie des Geistes ontdekken. Zo staan existentie en dialectiek niet tegenover elkaar als een onmiddellijk gegeven en een intellectuele bemiddeling. Deze tijdelijke samenvoeging van het onmiddellijke en de bemiddeling, is de dialectiek van de existentie zoals ze zichzelf onthult in het werk van Merleau-Ponty.⁽³⁾" De dialectiek is "dialectische ontdekking van de zin, altijd vatbaar voor tegen-zin, altijd op de fond van onzin en recupereerbaar toeval, ze is het weefsel zelf van onze persoonlijke geschiedenis, evenzeer als van de geschiedenis van de mensheid ...⁽⁴⁾"

(1) SNS 111 : "Mais si le Hegel de 1827 est sujet au reproche d'idéalisme, on n'en peut dire autant du Hegel de 1807."

(2) J. Taminiaux in de inleiding van G.W.F.Hegel, Système de la vie éthique, Présentation de J.Taminiaux, Payot, Parijs 1976 ; J. Taminiaux, Le Regard et l'excédent, Den Haag, 1977 (hierin de studies over Hegel). Zie ook Taminiaux verder in onze uiteenzetting.

(3) "La dialectique n'est pas ce jeu artificiel de notions qu'on a souvent reproché à Hegel, mais elle est une dialectique du réel, celle même que nous redécouvrons aujourd'hui dans la Phénoménologie de l'esprit. Ainsi existence et dialectique ne s'opposent pas comme une donnée immédiate et une médiation intellectuelle. Cette jonction temporelle de l'immédiat et de la médiation c'est la dialectique de l'existence telle qu'elle se dévoile à nous dans l'oeuvre de Merleau-Ponty (blz. 689)."

(4) ... "découverte dialectique du sens, toujours susceptible de contresens, toujours sur fond de non-sens et de hasard récupérable, elle est le tissu même de notre histoire personnelle, autant que de l'histoire de l'humanité... (blz. 692)."

.../... puisqu'il n'y a pas d'autre monde auquel nous référer, ... (blz. 687)."

(3) SNS 109 : "Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle, - par exemple du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie et de l'existentialisme allemand, de la psychanalyse ; - il inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie qui reste la tâche de notre siècle."

"Het is de reden waarom deze existentie dialectiek is, voor zover ze reprise en overstijging van vroegere situaties is, voor zover ze in de coëxistentie conflict en verzoening is.⁽¹⁾" En Hyppolite citeert de passage uit de Phénoménologie de la Perception waarin Merleau-Ponty de dialectiek bepaalt, niet als een relatie tussen des pensées contradictoires et inséparables maar als de spanning van een existentie naar een andere die ze ontkent en waarzonder ze zich nochtans niet kan handhaven.⁽²⁾ De passage staat centraal in het werk van Merleau-Ponty. We zullen ervan uitgaan om de conflictuele dialectiek of de anti-dialectiek van Merleau-Ponty te kenschetsen. We zullen moeten uitmaken wat hier dialectiek is en wat niet. Hyppolite - die de enige is die de passage - een definitie van wat volgens Merleau-Ponty dialectiek is - geeft, maakt er echter niets van. Hierin staat hij gelijk met de andere commentatoren. En de passage deelt het lot van een aantal zeer duidelijke andere 'dialectische' uitspraken van Merleau-Ponty in zijn hoofdwerken.

De Waelhens deelt met Hyppolite de mening dat Merleau-Ponty op een bepaalde wijze hegeliaans en dialectisch is. In een voetnoot van zijn belangrijke commentaar van Merleau-Ponty, duidt hij de nabijheid van de Structure du Comportement met Hegel aan. Het enig verschilpunt zou zijn dat het lichaam meer doet dan alleen maar 'donner à connaître'.⁽³⁾ Het geeft ook te zijn, zegt De Waelhens (blz. 47). In het artikel geschreven bij de dood van Merleau-Ponty,⁽⁴⁾ komt De Waelhens op deze samenhang terug. Zowel Husserl als Hegel zijn aanwezig in de beide hoofdwerken van Merleau-Ponty (blz. 377). De Waelhens geeft tegelijkertijd de verschilpunten en analogieën met Heidegger aan. Dat moet ons een ogenblik bezighouden. Terloops merken we op dat De Waelhens, zoals hierboven reeds herhaaldelijk werd vastgesteld, de filosofie van Merleau-Ponty dialectisch noemt. Een Gestalt is dialectisch. En dat betekent de oorspronkelijkheid van het geheel ten overstaan van de

(1) "C'est pourquci cette existence est dialectique, en tant qu'elle est reprise et dépassement de situations antérieures, en tant que dans la coexistence elle est conflit et conciliation (blz. 699)."

(2) "La dialectique n'est pas une relation entre des pensées contradictoires et inséparables : c'est la tension d'une existence vers une autre existence qui la nie et sans laquelle pourtant elle ne se soutient pas." De passage treft men niet aan in Signes, zoals Hyppolite zegt, maar wel in PP 195.

(3) A. De Waelhens, Une Philosophie de l'Ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Nauwelaerts, Leuven/Parijs, 1970.

(4) A. De Waelhens, Situation de Merleau-Ponty, Les Temps Modernes, nr. 184-185, 1961.

som van de delen (blz. 380). "L'idée de sens et, avec elle, celle de dialectique sont le coeur même de l'ouvrage" (La Structure du Comportement). De Waelhens herhaalt het onderscheid met Hegel (volgens hem). "Er is geen sprake van op de een of andere manier de reductie te bevorderen van de verschillende modaliteiten van de ervaring tot het enige element van het denken ...⁽¹⁾" Hegel is idealist. De Waelhens denkt zoals Hyppolite. Fenomenologisch - husserliaans - is dat Merleau-Ponty het bewustzijn bepaalt als transgression d'elle-même (blz. 385). De transgressie houdt nooit op. Ze is tegelijk een reprise en een réfection van datgene in de richting waarvan ze overschrijdt. Zo wordt het werkelijke naar zijn waarheid gebracht - maar het waarheidsperspectief is oneindig (blz. 385). Dat ruïneert elke pretentie van een absoluut weten. De intentionaliteit is overstijgbaar en niet recupereerbaar (blz. 385). Er is een zekere nabijheid tot Heidegger. Ook voor Merleau-Ponty is een zeker impliciet begripen van het zijn een kenmerk van het menselijk wezen (blz. 390). Tegen Hegel in zou Merleau-Ponty met Heidegger akkoord gaan dat er geen einde van de geschiedenis is (blz. 391). "Hoe zou een einde van de geschiedenis begrijpelijk zijn als het begrijpen van het zijn zelf onuitputtelijk is? En het is het vermits dit begrijpen van het zijn zich ent op een betrekking tot het zijnde die - minstens - van een vrij initiatief van de mens afhangt" (blz. 391).⁽²⁾ De Waelhens vervoegt de positie van Hyppolite.⁽³⁾

(1) "Il n'est pas question de promouvoir, d'une manière ou de l'autre, la réduction des diverses modalités de l'expérience au seul élément de la pensée ... (blz. 384)."

(2) "Comment une fin de l'histoire serait-elle concevable si la compréhension de l'être est elle-même inépuisable? Et elle l'est puisque cette compréhension de l'être se greffe sur un rapport à l'étant qui dépend - pour le moins - d'une libre initiative de l'homme (blz. 391)."

(3) Mikel Dufrenne heeft dezelfde opvatting van het hegelianisme van Merleau-Ponty (M. Dufrenne, Jalons, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, hierin 'Maurice Merleau-Ponty', voordien verschenen in Etudes Philosophiques, jan.-febr., 1962). "La dialectique ne signifie rien d'autre que l'impossibilité de toute transcendance ou de tout être hors de la relation qui constitue le fondement. Ce qui est dialectique, c'est l'ambiguïté du fondement, et aussi son mouvement qui produit des figures ou des structures diverses, ... La dialectique qui joint l'homme au monde exige que ces dialectiques s'accomplissent dans le monde, sans que soit possible une philosophie de la Nature qui affirmerait l'autonomie du monde (blz. 219)." Merleau-Ponty zou veeleer in de richting van de bevestiging van een autonoom Zijn gaan (blz. 220).

overnu?

Een sympathiek boek is T. Langan, Merleau-Ponty's Critique of Reason, New Haven en London Yale University Press, 1966. Het brengt echter mijns inziens niets nieuws tenzij dan dat ernstige twijfels geuit worden aangaande .../...

Vooraleer de stellingname van Hyppolite en De Waelhens (en vele anderen na hen) kritisch te doorlichten, sluiten we deze paragraaf over dialectiek en existentie af met enkele uitspraken van Sartre aan het adres van Merleau-Ponty. Sartre schrijft : "hij verklaart in Signes, dat het positieve altijd zijn negatieve heeft, en omgekeerd : bijgevolg gaan ze eeuwig in elkaar over ; dat draait, per slot van rekening, en de filosoof ook draait ..."⁽¹⁾ Sartre noemt de methode le renversement. "Hij springt van het ene gezichtspunt naar het andere, ontkent, bevestigt, verandert het meer in min en het min in meer : alles staat tegenover elkaar en alles is ook waar."⁽²⁾ Sartre

(1) "il explique, dans Signes, que le positif a toujours son négatif et vice versa : en conséquence, ils passeront l'un dans l'autre éternellement : cela tourne, en somme, et le philosophe tournera lui aussi ..." Merleau-Ponty vivant, Les Temps Modernes, nr. 184-185, 1961, blz. 361.

(2) "Il saute d'un point de vue à l'autre, nie, affirme, change le plus en moins et le moins en plus : tout s'oppose et tout est aussi vrai (blz. 362)."

.../ ... de wijze waarop Merleau-Ponty de problemen van een transcendentale filosofie poogt op te lossen (vgl. het laatste hoofdstuk Toward the rehabilitation of reason). Langans opvatting van Hegel is geen andere dan de gangbare (zie o.a. blz. 2-3 ; blz. 13 ; blz. 164-165). Hoe Langan toch weer in de nabijheid tot een opvatting van oneindige reversibiliteit komt, blijkt ondermeer uit : "Clearly, Merleau-Ponty is not abandoning here the transcendental point of view and suggesting a world other than we can constitute ; rather, he is simply affirming the potentially endless capacity of our world to expand through our every effort to get unstuck from what we already possess, that is, to improve it (blz. 152)." Langan wijst op de nabijheid tot Heidegger. Merleau-Ponty zoekt te ontdekken "under the surface of particular configurations the unifying factor that he terms their texture, their logic, their structure, their proper virtue, their symbolics, or, perhaps best of all, le fondamental (blz. 160)." De laatste term verwijst naar Heidegger. "Given that the syntax is not modified by each new configuration, the endlessness of the quest and indeed its paradoxal nature should be apparent. Being is nothing but the coherent whole of which each figure reveals a facet ... (blz. 160)." Langan beklemtoont dus de eindeloosheid van de voortgang.

Ook het boek van G. Pilz, Maurice Merleau-Ponty. Ontologie und Wissenschaftskritik, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1973, levert geen echte nieuwe bijdrage, tenzij dan door een wrevel te uiten tegenover de verontologisering van de problematiek. De laatste zin van het boek (blz. 107) luidt : "Sicherlich : geht man von der These aus, dass das Sein im Menschen zum Bewusstsein seiner selbst gelangt, dann verschwindet der Gegensatz von Subjekt und Objekt und der Widerspruch von Idealismus und Realismus löst sich auf. Geschieht dies aber nicht um den Preis, dass die grundlegende These selbst mit erheblichen Schwierigkeiten belastet ist?"

Het boek van R.L. Lanigan, Speaking and Semiology. Maurice Merleau-Ponty's Phenomenological Theory of Existential Communication, Mouton, 1972, werpt mijns inziens geen nieuw licht op de zaak. Hetzelfde geldt voor A. Rabil, Merleau-Ponty. Existentialist of the Social World, Columbia University Press, New York, 1967 (vgl. over Hegel, blz. 47 en blz. 75 e.v.).

geeft een voorbeeld uit Signes, waarin Merleau-Ponty de relatie beschrijft tussen het kind en de volwassene - volgens Freud. "Kortom", zegt Sartre, "Merleau wil de thesis en de antithesis, maar hij weigert de synthesis ... (blz. 362)" Volgens Merleau-Ponty, zegt Sartre, is het als volgt: "L'Être est par nous qui sommes par lui (blz. 364)." Hij verwijst hier naar de late Merleau-Ponty. "Men zou soms, bij het lezen van Merleau-Ponty, zeggen dat het zijn de mens uitvindt om zichzelf te kunnen manifesteren (blz. 366)."⁽¹⁾ Merleau-Ponty is tot Heidegger genaderd, zegt Sartre, en dat is vooral na de dood van zijn moeder - die hij zo moeilijk heeft kunnen verwerken - gebeurd. Sartre geeft tenslotte een psychologische verklaring van de verandering van het denken van Merleau-Ponty. Toch meent Sartre dat het Zijn de enige zorg is van Heidegger, en dat, ondanks een vaak gemeenschappelijke woordenschat de mens de voornaamste zorg van Merleau-Ponty blijft. "Wanneer de eerste over de 'openheid van het zijn' spreekt, ruik ik de vervreemding. Zeker men moet zich niet ontveinzen dat de pen van de tweede enkele keren onrustwekkende woorden heeft neergeschreven (blz. 367)."⁽²⁾ "Het is pijnlijk dat iemand vandaag zou kunnen schrijven dat het absolute niet de mens is; maar wat Merleau-Ponty ons weigert, kent hij aan geen ander toe (blz. 367)."⁽³⁾ Merleau-Ponty wil de transcendentie in de immanentie, men ontbindt ze in de immanentie maar tegelijk beschermt men ze tegen de vernietiging (blz. 367-368). Toch heeft Merleau-Ponty nooit opgehouden humanist te zijn, zegt Sartre (blz. 368). "Merleau beweert niet dat we onszelf verliezen opdat het zijn zij, maar integendeel dat we het zijn zullen inrichten door de act zelf die ons tot het menselijke geboren doet worden."⁽⁴⁾

Welke?
In het licht van onze opvatting van dialectiek, zal het waar blijken te zijn dat de oudste interpretaties nog de beste zijn, omdat ze zoals Hypolite de historische dimensie van het denken van Merleau-Ponty beklemtonen en hem als humanist belangrijk achten. Maar De Waelhens en Hyppolite -

(1) "On dirait quelquefois, à le lire, que l'Être invente l'homme pour se faire manifester par lui (blz. 366)."

(2) "Quand le premier parle de l'ouverture à l'Être, je flaire l'aliénation. Certes, il ne faut pas se dissimuler que la plume du second a quelquefois tracé des mots inquiétants (blz. 367)."

(3) "Il est fâcheux qu'un homme puisse écrire aujourd'hui que l'absolu n'est pas l'homme; mais ce qu'il refuse à notre règne, il ne l'accorde à aucun autre (blz. 367)."

(4) "Merleau ne prétend pas que nous nous perdions pour que l'Être soit, mais, tout au contraire, que nous instituerons l'Être par l'acte même qui nous fait naître à l'humain (blz. 368)."

? } om slechts deze beide te noemen - blijven schatplichtig aan een Hegel-interpretatie die ze zelf hebben helpen vormen, en die tegelijk ook deze van Merleau-Ponty zelf is, die blind maakt voor de implicaties van de hyperdialectiek of reversibiliteit. Maar beide zien in de twee eerste grote werken nog 'meer' zitten dan in de latere evolutie. Hyppolite beklemtoont de geschiedenis en de teleologie in een andere zin dan Hegel zelf doet - hoewel hij zich op Hegel meent te kunnen beroepen. In feite doet hij - in grote mate - wat Merleau-Ponty zelf doet : de interpretatie van Hegel aan het eigen denken - en dit van Merleau-Ponty - aanpassen. Hyppolite heeft oog voor de dialectische spanning, hoewel hij daar geen zware conclusies aan vastknoopt.

? 0 } De Waelhens, zoals blijkt ook Hyppolite, menen dat de dialectiek ophoudt wanneer men het zijnsniveau, in tegenstelling tot het kennisniveau, centraal stelt. We hebben begrepen hoe men de reversibiliteit kan bevestigen zowel als 'idealist' dan als 'materialist'. Hoe het onderscheid vervaagt, om plaats te maken voor het begrip dialectiek zelf, dat de eenheid van de verschillen wil denken. Ook De Waelhens zet zich af tegen een absoluut weten, hij pleit voor een oneindig waarheidsperspectief, maar hij ziet de analogie niet met de hegeliaanse dialectiek. Er is geen einde aan de geschiedenis, zegt De Waelhens, zoals Heidegger. Maar als de geschiedenis als een eindeloze onthulling van steeds hetzelfde wordt opgevat, is er ook geen einde aan de geschiedenis volgens Hegel. Sartre heeft vanuit zijn eigen humanistische visie - we moeten hier niet op deze visie ingaan - iets begrepen van de val waarin Merleau-Ponty zou trappen. Hij schrijft hoe bij de latere Merleau-Ponty alles draait, het negatieve heeft steeds zijn positieve, enzovoort. Helaas ziet Sartre dat eeuwige draaien, deze renversement, zoals hij zegt, ook - ten onrechte, zoals we nog zullen begrijpen - in het vroeger werk van Merleau-Ponty. Toch 'beschuldigt' hij Merleau-Ponty misschien terecht als hij hem verwijt te stellen dat het Zijn door ons is die door het Zijn zijn : een mooie formule voor de dialectiek van Hegel of Engels.

§ 10. Dialectiek en eenheid van wederzijdse implicatie.

De kritiek die Kwant - reeds vóór het verschijnen van Le Visible et l'Invisible - in de eerste versie van zijn boek over Merleau-Ponty formuleerde, anticipeert in grote mate de aanpak van Madison en anderen.⁽¹⁾ In zijn kritische beschouwingen (hfst. XIII) betreurt Kwant dat voor Merleau-Ponty geen ander zijn dan het zijn-voor-ons bestaat (eerste versie blz. 263). De gehele wijsbegeerte van Merleau-Ponty is gedragen door het 'lichaam-subject'. Tot in de toppunten van zijn geestesleven lijkt het 'lichaam-subject' zich te ontplooiën (blz. 270). Er lijkt geen bewuste existentie te zijn die niet tot het lichaam te herleiden valt (blz. 271). Toch lijkt er in de mens "een verlangen waar te nemen om het geheel van de dingen in een synthese te omspannen (blz. 272)." "Maar het verlangen om de werkelijkheid te verklaren schijnt onuitroeibaar te zijn in de mens ... Volgens Merleau-Ponty is de ons verschijnende werkelijkheid in laatste instantie onverklaarbaar en wel in beginsel (blz. 272)." De mens is een wisselvallig feit. En toch : "Alles kan door het menselijke woord aan het licht worden gebracht ... Het zijn de dingen zelf, naar hun eigen structuur, naar hun eigen zijnswijze, die oplichten voor ons, dank zij het aan het licht brengende woord (blz. 274)." Het denken gaat, zegt Kwant, de taal te boven. Er is waarheid, er is de dialoog tussen mens en wereld, de mens is blijkbaar lichtbrengende existentie, de mundane werkelijkheid is een potentieel licht (blz. 282). In de lijn van deze vragen heeft Kwant zijn boek herschreven - nadat de revisie van Merleau-Ponty hem bekend was geworden. We gaan even op Kwants nieuwe interpretatie van Merleau-Ponty in. In feite werkt Kwant in zijn eerste boek verder aan gedachten die reeds door De Waelhens en Dondeyne werden uitgesproken, tegelijk in de lijn van Ricoeur die reeds in 1961, bij het overlijden van Merleau-Ponty, op een aantal voor hem onbevredigende punten in het denken van deze laatste wees (Le Philosophe Foudroyé, Les Nouvelles Littéraires, 1961). Ricoeur was een der eersten die aankondigde dat Merleau-Ponty "wellicht bezig was met een radikale herziening van zijn grondperspectief" (Kwant, blz. 64). Kwant vermoedt dat de revisie van Merleau-Ponty's denken op het waarheidspro-

(1) R.C.Kwant, De fenomenologie van Merleau-Ponty, Aula-boeken, Utrecht/Antwerpen, 1962. De herziene en aangevulde versie heet : De wijsbegeerte van Merleau-Ponty, Aula-boeken, Utrecht/Antwerpen, 1968. De wijziging van de titel spreekt voor zichzelf.

bleem zou betrekking hebben. In zijn eerste boek concentreert Kwant zijn kritiek hier op. In zijn tweede versie herhaalt hij die kritiek. "We kunnen onze vroegere bezwaren tegen de wijsbegeerte van de vroegere Merleau-Ponty op de volgende wijze verduidelijken. Het dier, zo heeft Merleau-Ponty eens geschreven, is wel degelijk een andere existentie. Er is derhalve niet slechts zin-voor-de-mens, maar ook zin-voor-de-hond, zin-voor-het-paard, enz. Heeft nu de zin-voor-de-mens enig wezenlijk voorrecht? (blz. 350)" "Is die zin gebonden aan het wisselvallige wezen dat wij de mens noemen?" Dan zou "met de mens de zin-voor-de-mens verdwijnen." Wat is dan waarheid? "De mens heeft altijd geleefd in het besef dat hij de werkelijkheid ziet zoals ze is, dat de geldigheid van hetgeen hij ziet, niet is gebonden aan zijn eigen, wisselvallig bestaan, noch aan het eveneens wisselvallig bestaan van zijn gemeenschap (blz. 350)." Dat kon de vroegere Merleau-Ponty niet verantwoorden. We zullen straks zien hoe volgens Kwant Merleau-Ponty de 'objectieve' waarheid verantwoordt. In de lijn van Kwant en van de voorafgaande schrijvers, in het bijzonder De Waelhens, treden mensen zoals Luijpen en Bakker. We kunnen niet ingaan op de bijdrage van deze mensen.⁽¹⁾

baarn niet?

??

Kwant beklemtoont dus de vooruitgang in het denken van Merleau-Ponty. Zijn fenomenologie wordt wijsbegeerte, van fenomenoloog wordt hij metafysicus, wat Kwant uitdrukt in de titel van de Engelse versie van zijn Merleau-Ponty-boek : From Phenomenology to Metaphysics. Zijn kritiek op Merleau-Ponty gaat nu nog nauwelijks op (blz. 10). Kwant vat zijn tweede versie in ieder hoofdstuk als een tweeluik op, het ene gewijd aan de vroege, het andere aan de late Merleau-Ponty. We gaan even in op de relatie tussen beide Merleau-Ponty's.

Reeds het vroege werk toont aan dat de mens de realiteit niet constitueert, of niet tenvolle, zegt Kwant. "De mens constitueert deze velden [het arbeidsveld en het denkveld] vanuit een bestaansveld dat eraan voorafgaat. Dit bestaansveld echter is een schemerduister ... (blz. 22)." "Merleau-Ponty's wijs-

(1) Van A. De Waelhens ook, naast Une Philosophie de l'Ambiguïté, Existence et Signification, Leuven/ Parijs, 1958 ; La Philosophie et les expériences naturelles, Den Haag, 1961. A. Dondeyne, Foi chrétienne et Pensée contemporaine, Leuven/Parijs, 1952. W. Luijpen, Existentiële fenomenologie, herschreven als Nieuwe Inleiding tot de existentiële fenomenologie, Aula-boeken, Utrecht/Antwerpen, 1961. R. Bakker, De geschiedenis van het fenomenologisch denken, Aula-boeken, 1964 ; Merleau-Ponty. Filosoof van het niet-wetend weten, Het Wereldvenster, Baarn, 1975.

gerige blik is niet een zien dat zijn gezichtsveld volkomen beheerst, en zulks is volgens hem niet te wijten aan een voorlopige onvolmaaktheid van zijn wijsbegeerte, doch aan de aard van het bestaansveld dat wijsgerig doorlicht moet worden (blz. 22)." Het weten is nooit voltooid omdat het weetbare nooit voltooid is (blz. 23). Het weten is ambigu. Het kan "geen scherp omlinjende begrippen vormen, omdat in het weetbare alles met alles verweven is (blz. 23)." Grondwoorden zijn wisselvalligheid en schemerduister (blz. 24). Zo is het lichaam-subject de ambigue vereniging van lichamelijke en subjectiviteit. Door middel van het lichaam-subject overwint Merleau-Ponty, volgens Kwant, de tegenstelling tussen lichaam en geest (blz. 26), het dualisme. Het lichaam is zelf een subject (blz. 31). Het staat in een dialectische relatie tot de omgeving, hoewel het hierbij een centrum is. Er is een dialoog, waarbij de beide partners actief zijn (blz. 44).

"In zijn laatste fase heeft Merleau-Ponty niets van het voorafgaande ontkend (blz. 48)." "De resultaten van zijn vroegere analyses veronderstellen ... dat het percipiërende lichaam tot de gepercipieerde realiteit blijft behoren. Hij heeft dit vroeger natuurlijk nooit ontkend, maar hij maakte van dit gezichtspunt niet het uitgangspunt van een verdiepte reflectie (blz. 48)." Merleau-Ponty vertrekt van het zien. "Het lichaam dat ziet behoort zelf wezenlijk tot de zichtbare werkelijkheid (blz. 49)." De ziende is doortrokken van de densiteit van de wereld (blz. 49). "Deze wordt door Merleau-Ponty aangeduid als 'chair du monde' ; het is dezelfde materiële densiteit die zowel de ziende als het geziene doordringt (blz. 49)." Merleau-Ponty zegt : j'en suis, ik hoor erbij. Kwant spreekt van een dualisatie, waardoor de werkelijkheid aan zichzelf openbaar wordt (in het zien) (blz. 52). "Ja, ik kom, zo zou men kunnen zeggen, tot stand doordat in mij de toegankelijk-wording der werkelijkheid voor zichzelf zich voltrekt. Immers, wanneer een stukje zichtbare werkelijkheid wordt tot het zien van alles, vindt een dubbele dualisatie plaats, een dubbele 'vertweeing'. In de eerste plaats ontstaat er een afscheiding tussen de zichtbare werkelijkheid die ziende wordt en de zichtbare werkelijkheid die gezien wordt ... In de tweede plaats vindt er in de ziende ... een soort vertweeing plaats. Immers, de ziende heeft enig besef van zijn eigen zien ... Merleau-Ponty zegt herhaaldelijk dat met het zien, ... het lichaam een 'autre côté', een keerzijde krijgt ... Deze twee dualisaties hangen onverbreekelijk met elkaar samen... Het is niet mogelijk, een prioriteit vast te stellen tussen deze beide dualisaties, want ze hangen onverbreekelijk met elkaar sa-

men (blz. 52-53)."

De dualisaties moeten binnen de blijvende eenheid van het 'j'en suis' worden begrepen, zegt Kwant (blz. 53). Merleau-Ponty "leidt ze niet af uit die eenheid (blz. 53)." "Wij kunnen natuurlijk niet eerst die eenheid op zichzelf bekijken, teneinde te gaan bezien hoe vandaaruit de dualisaties ontstaan. Er is zonder die dualisaties geen sprake van enige toegankelijke werkelijkheid die overdacht zou kunnen worden (blz. 53)." "In de dualisaties ontwaren wij [echter] de altijd blijvende eenheid zonder welk de dualisaties een absurditeit zouden zijn. De intentionele dualisatie bereikt [echter] een hoger niveau wanneer de mens gaat spreken, wanneer hij tot rationele reflectie komt, wanneer hij gaat beminnen en waarderen (blz. 53)."

De eenheid - datgene van waaruit alles ontstaat en waarvan alles blijft doortrokken - noemt Merleau-Ponty het Zijn, zegt Kwant (blz. 54). "We zijn getuigen van een 'éclatement de l'Être', van een verrassend openbloeien van het Zijn ... We nemen waar hoe in en door ons heen het Zijn zich visualiseert, tactiliseert, sonaliseert, odoriseert, verbaliseert, zichzelf bereflecteert, zich valoriseert enz. (blz. 54)." "In en door ons heen kent het Zijn niet slechts zichzelf, doch geraakt het ook tot liefde, bewondering, waardering enz. voor zichzelf (blz. 352)." "Elk van onze intentionele activiteiten is een vorm van dit verrassend openbloeien van het Zijn waardoor het op een nieuwe wijze toegankelijk wordt voor zichzelf. Al deze vormen van intentionele dualisatie dragen tegelijkertijd het karakter van onthulling en van verwerking (blz. 53)." Zonder ons zou het Zijn niet onthuld worden, geactualiseerd worden. De intentionaliteit is niet langer het laatste woord (blz. 55). Hoe is dan de relatie met de vroegere Merleau-Ponty, vraagt Kwant.

Er is geen breuk, meent Kwant, wel een accentverschuiving. In de eerste periode wilde Merleau-Ponty vooral benadrukken dat de mens geen ding is, dat hij niet in causale relaties ondergaat. "De zinscheppende kracht van onze existentie is ... een oorspronkelijk gegeven, dat tot niets anders kan herleid worden. Zij kan worden aangeduid als het grondfeit van Merleau-Ponty's wijsbegeerte (blz. 101)." Nu echter meent Merleau-Ponty dat het onderscheid tussen mens en ding niet het laatste woord is (blz. 56). Dat was ook vroeger niet helemaal zo (blz. 56). Het lichaam-subject is immers van mundaniteit doortrokken. Merleau-Ponty had reeds oog voor de verwevenheid, en reeds in het vroege

werk is het werkelijk gepercipieerde ding een brandpunt van zin, gekenmerkt door een zekere onuitputtelijkheid (blz. 56). Maar Merleau-Ponty beklemtoont, zegt Kwant, in zijn vroeger werk toch meer de dualiteit, en dus de intentiona-
naliteitsgedachte. "In zijn laatste boek is deze intentionele dualisatie een probleem dat dieper overdacht moet worden. Zij is een verhouding die van een-
heid is doortrokken. Het aspect van de eenheid prevaleert boven het aspect van dualiteit ... Het subject is de verwerkelijking van een in alles aanwezige
mogelijkheid. Het lichaam kan worden aangeduid als de zelf-actualisatie van de gehele wereld (blz. 57)." Het lichaam bezit twee aspecten : een binnen- en
een buitenzijde. Het is toegankelijk voor zich en toch ding met de dingen (blz. 60). Maar altijd benadrukt Merleau-Ponty, zegt Kwant, dat het gaat om
twee aspecten van één en dezelfde zaak. "Men geraakt soms in de bekoring te denken dat het hier enigszins om woordenspel gaat, doch dit is zeker niet het
geval. Merleau-Ponty houdt zich hier bezig met het grondwonder van het verschijnen der werkelijkheid aan iets dat van de werkelijkheid deel uitmaakt
(blz. 62)."

Kwant spreekt van de 'eenheid van wederzijdse implicatie' die het kenmerk is van de werkelijkheid. De circulaire causaliteit betitelt Kwant als een
eenheid van wederzijdse implicatie. "Ieder deel oefent invloed uit op alle andere maar wordt ook door alle andere beïnvloed. In het geheel sluiten alle
delen elkaar dus in, zij verwijzen alle naar elkaar (blz. 120)." Kwant spreekt van de 'wederzijdse implicatie van mens en wereld' (blz. 122). "Dit is de
grondhorizon binnen welke alle verschijnen plaats vindt (blz. 122)." "Tijdens zijn eerste periode legde Merleau-Ponty de nadruk op de eenheid van we-
derzijdse implicatie tussen subject en object, tussen de verschillende aspecten van de éne geschiedenis, tussen spreken en denken, perceptie en gedachte,
tussen heden, verleden en toekomst enz. Hij is niet de wijsgeer van het of-of, doch van het en-en. Vandaar noemt men zijn wijsbegeerte terecht een filosofie
van de ambigüiteit. Het is immers kenmerkend voor het ambigue dat schijnbaar tegengestelde aspecten daarin een eenheid uitmaken. Gedurende zijn laatste
periode is hij doorgedrongen tot de metafysische grond van deze eenheid. Zij wortelt immers in het Zijn dat in al het verschijnende mede-verschijnt, dat
zich in alles ontvouwt (blz. 338)." Merleau-Ponty ontdekt dus de metafysische dimensie van de zingeving en van de waarheid. Hij komt tot een "aarzelende
bevestiging van het absolute (blz. 191)", zegt Kwant. Dit absolute is blijkbaar het ongezegde, het onuitgesprokene dat altijd mede in het spreken aanwe-

zig is (blz. 195). "Het spreken wordt gevoed door een voedingsbodem die nooit tenvolle wordt en kan worden tot 'chose dite' (blz. 195)." Het volstrekte of absolute moet niet meer worden afgewezen. "De erkenning van de wisselvalligheid en historiciteit van de mens is dus voor Merleau-Ponty geen reden meer om het volstrekte af te wijzen. Dit komt doordat hij, ... het intentionele leven van de mens later is gaan zien als dualisatie van het Zijn (blz. 200)." De zinwording is geen louter menselijke aangelegenheid meer. De wisselvalligheid is niet langer het laatste woord (blz. 138). De zinwording is "openbaring van een diepere werkelijkheid, die echter slechts in de zinwording zelf grijpbaar is ... Het gaat hier over een paradox van het Zijn, en niet over een paradox van de mens (blz. 139)." "Alle aandacht valt nu [in zijn later denken] op het Zijnsgehalte van de zin. Zijn latere filosofie is een metafysiek van de zin. De mens, het subject, staat niet langer in het volstrekte middelpunt (blz. 140)." Het denken van Merleau-Ponty is tegelijk niet langer meer als een humanisme te betitelen (blz. 220). Want de mens "is mens, juist als de plaats van de Zijnsontgolving. Het is niet zo dat er eerst zoiets als een mens is, en dat deze dan ook nog de Zijnsontgolving voltrekt. Neen, doordat er Zijnsontgolving is, bestaat het wezen dat wij mens noemen. De mens is intentionele dualisatie en deze intentionele dualisatie is Zijnsontgolving (blz. 220)." "Het is geen blind toeval dat de mens er is (blz. 222)." Want de mens is immers "de progressieve openbaarmaking van het Zijn. Het Zijn wacht op de mens teneinde toegankelijk te worden voor zichzelf, in de cognitieve, affectieve en emotionele sfeer enz. (blz. 223)." Het is daarom duidelijk, zegt Kwant, dat Merleau-Ponty niet langer blijft bij zijn "je suis la source absolue" (blz. 243). Misschien is er zelfs ruimte voor een zekere godsbevestiging (blz. 246).

Onze kritiek moet zich noodgedwongen - gezien de middelen waarover we in het stadium waarin we ons bevinden, beschikken - beperken tot de bevestiging dat Kwant evenals alle andere commentatoren de reversibiliteit als de ultieme waarheid beschouwt, en tot het aangeven van kritische punten, die we pas later afdoende kunnen afhandelen. Het is te vroeg in ons betoog om de waarheidsproblematiek aan te snijden, om het probleem van de objectiviteit te bespreken (en zijn implicaties voor de dialectiek), om de uitspraak te commentariëren dat de mens al of niet centrum is, om de waarde van het onderscheid tussen zin-voor-ons en zin-op-zich te taxeren. Een aantal andere opvattingen van Kwant zullen in de volgende delen en hoofdstukken eveneens kritisch worden toegelicht.

Kwant bevestigt de eenheid 'in' of 'onder' de verscheidenheid. Het is zijn manier om te pogen de reversibiliteit waar te maken. Kwant heeft een enkele keer een twijfel, als hij de reversibiliteit beschrijft. Zou het hier niet om een woordenspel kunnen gaan, vraagt hij. Hij ontkent. Maar als men eenmaal de reductie van alle verscheidenheid tot de eenheid - waar Kwant zo hoog mee oploopt - doorziet, kan men inderdaad nog slechts van woordenspel spreken. Kwant zegt dat het omslaan van de voorkant in de achterkant, en omgekeerd, niet in objectieve termen beschrijfbaar is (blz. 60). Het zou er kunnen op wijzen - wat het woord 'objectief' dan verder ook moge betekenen - dat hier iets helemaal niet te denken valt. Men moet immers de vooropzetting van de eenheid, door middel van de reversibiliteit te bekomen, laten schieten.

Kwant heeft echter een uitstekende formule gevonden om de essentie van de dialectiek - zowel die van Merleau-Ponty, als die van Hegel - te typeren : de eenheid van wederzijdse implicatie. De wederzijdse implicatie is inderdaad blijikbaar zelf niets anders dan de eenheid : de reversibiliteit en de omslag. Kwant gebruikt de formule om er het gehele denken van Merleau-Ponty mee te kenmerken. Dat is ten onrechte - een punt dat we ook slechts of best, later ter bespreking voorleggen. Zoals vele andere commentatoren projecteert hij hyperdialectische gedachtegangen in de vroegere filosofie van Merleau-Ponty. De dualisatie van de eenheid is een andere benaming van Kwant om de dialectiek bij Merleau-Ponty te bevestigen. En het is zeer de vraag of de circulaire causaliteit van de Structure du Comportement in een hegeliaans-dialectische zin moet worden opgevat (we moeten op dit punt terugkomen). De formule is echter evenzeer als die van de eenheid van wederzijdse implicatie zeer geschikt als uitdrukking van de reversibiliteit of van de hegeliaanse dialectiek. Evenwel, de circulaire causaliteit veronderstelt een centrum - de mens of het dier - en dat centrum kan men onmogelijk als volstrekt met het milieu circulair voorstellen. We moeten uitvoerig ingaan op de vraag of de mens een oorzaak is, en in welke zin, en hoe de relatie is tot de condities (en ook effecten) van deze oorzaak, en vervolgens - waar Kwant ook veel belang aan hecht - wat het betekent dat er contingentie is (of misschien ook, zoals Kwant, in aanleuning bij de late Merleau-Ponty zegt, ook niet is). Dat alles zal ons in het hart van de conflictuele dialectiek brengen.

§ 11. Dialectiek en ontologie.

Paul Ricoeur - in zijn voorwoord tot het boek van Gary Brent Madison⁽¹⁾ - drukt uitstekend de richting uit waarin heden - een heden dat zich zelfs tot vóór het verschijnen van Le Visible et l'Invisible uitstrekt - het denken van Merleau-Ponty 'vraagt' om geduid te worden. Madison levert een 'ontologische' lectuur van het gehele werk van Merleau-Ponty. "Het perspectiefcentrum wordt op deze manier verplaatst van La Phénoménologie de la Perception naar Le Visible et l'Invisible en naar de voltooide en gepubliceerde teksten - voornamelijk L'Oeil et l'Esprit, Le Philosophe et son Ombre - die meer doen dan expliciet hoewel partieel de finale omkering en de vervulling aankondigen. Dit vooroordeel is vruchtbaar ; het laat toe de twee eerste werken - La Structure du Comportement en La Phénoménologie de la Perception - los te maken van hun onmiddellijke horizon en ze op die manier te onttrekken aan de dubbele polemieek waarin een deel van de energie van Merleau-Ponty zich uitput : enerzijds de polemieek tegen het naturalisme en de gedragspsychologie, anderzijds de polemieek tegen het intellectualisme van het Franse neo-kantianisme en de reflexieve opvatting van de fenomenologische filosofie van Husserl in de Ideën en de Cartesianische Meditatieën.⁽²⁾" Merleau-Ponty heeft dus een revirement gemaakt, en het vroegere werk wordt het best gelezen vanuit het latere. In deze lectuur is Madison uitstekend geslaagd, aldus Ricoeur. De relatie die Madison tussen de Merleau-Ponty van de Phénoménologie de la Perception en die van Le Visible et l'Invisible legt, is niet de betrekking van het gaan van het impliciete naar het expliciete, maar het gaat om een reprise. Het gaat om het denken van het ongedachte in het vroegere werk. Uit de teksten, zegt Madison, rijst op "een zin die nergens ten volle is uit-

(1) G.B. Madison, La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience, Parijs, 1973.

(2) "Le centre de perspective est ainsi déplacé de La Phénoménologie de la Perception vers Le Visible et l'Invisible et vers ceux des textes achevés et publiés - principalement L'Oeil et l'Esprit, Le Philosophe et son Ombre - qui font plus qu'annoncer le revirement final et l'accomplissement explicite-ment quoique partiellement. Ce parti pris est fécond ; il permet de dégager les deux premiers ouvrages - La Structure du Comportement et La Phénoménologie de la Perception - de leur horizon immédiat et ainsi de les soustraire à la double polémique dans laquelle s'épuise une partie de l'énergie de Merleau-Ponty : d'une part la polémique contre le naturalisme et la psychologie de comportement, d'autre part la polémique contre l'intellectualisme du néo-kantisme français et la conception réflexive de la philosophie phénoménologique de Husserl dans les Idees et les Méditations cartésiennes (blz. 9)."

gesproken, maar die overal aanwezig is en die maakt dat al de geschriften verdeeld over de loop van de geschiedenis van de auteur toebehoren tot een zelfde voortschrijden gemaakt doorheen veelvuldige omwegen.⁽¹⁾" Madison wil deze onzichtbare band aantonen (blz. 10). We lezen dus wel degelijk La Structure du Comportement en de Phénoménologie de la Perception, zegt Ricoeur, maar vanuit het gezichtspunt van l'excès du signifié sur le signifiant (blz. 10). Het thema luidt dan : "circulariteit tussen de symboliek van het lichaam en het spel van intersignificatie dat wordt vervolgd tussen de verschillende profielen van het waargenomene - oprijzen van een transformerende en scheppende existentie die een beweging van transcendentie en verticaliteit opdringt aan deze horizontale betrekking tussen het lichaam en de wereld, - verworteling en inherentie van de Cogito in het lichaam en de wereld, op het niveau van de opinie, van het primordiale geloof waarop al onze kennis zich opricht.⁽²⁾" De moeilijkheden van de Phénoménologie de la Perception worden op die manier zichtbaar. Wat betekent, zegt Ricoeur, deze fond de nature inhumaine naar welke het circulaire spel tussen het waarnemend lichaam en het waargenomene ontsnapt (blz. 11)? Wat betekent de intentionaliteit die zich vrij wil maken van de idealistische implicaties van de Husserliaanse fenomenologie, maar die toch schatplichtig blijft aan een filosofie van het bewustzijn en van het subject (blz. 11)? Wat is deze wereld die we niet constitueren als conscience réfléchie, maar die we wel lijken te projecteren, als Cogito tacite ou corporel ? En vooral hoe moeten we het project opvatten van een reflectie op "l'irréfléchi comme tel" (blz. 11)?

Madison vat de reprise aan vanuit drie gezichtspunten, de schilderkunst, de taal en de reflectie op de filosofie zelf, waarbij hij telkens de weg gaat van een positivisme phénoménologique naar de nieuwe of negatieve ontologie van de latere Merleau-Ponty (blz. 11). Wat de schilderkunst betreft : het denken van Merleau-Ponty loopt uit op une sorte de renversement waarbij

(1) ... "un sens qui n'est nulle part pleinement dit, mais qui est partout présent et qui fait que tous les écrits distribués au cours de l'histoire de l'auteur appartiennent à un même cheminement effectué à travers de multiples détours (blz. 10)."

(2) ... "circularité entre la symbolique du corps et le jeu d'intersignification qui se poursuit entre les divers profils du perçu - émergence d'une existence transformatrice et créatrice qui imprime un mouvement de transcendance et de verticalité à ce rapport horizontal entre le corps et le monde, - enracinement ou inhérence du Cogito au corps et au monde, au niveau de l'opinion, de la foi primordiale sur laquelle s'élèvent tous nos savoirs (blz. 11)."

blijkt dat de schilderkunst een ontologische functie verkrijgt, "een eis, zo zou het lijken, die het Zijn aan de mens stelt (blz. 11)". De activiteit van de schilder wordt een activiteit van het Zijn, de geprivilegieerde en primordiale instantie waar het Zijn zichzelf vertoont en zichzelf ziet (blz. 11). De expressie wordt expressie van het Zijn, weliswaar door de artiest, wat, zegt Ricoeur, ons meteen verlost van de filosofie van het subject en van het object (blz. 12). Het Zijn is een Etre muet dat er zelf toe komt zijn eigen zin te manifesteren (blz. 12). "Een transcendentie tekent zich af die 'niet meer over de mens hangt : hij wordt er op vreemde wijze de geprivilegieerde drager van'. Het Zijn wil zichzelf zien ; het Zijn wil zichzelf zeggen.⁽¹⁾"

Dat is reeds de ommekeer, zegt Ricoeur. De perceptie wordt vision. Het lichaam wordt chair, l' Etre reçoit une majuscule (blz. 12). Het woord chair, zegt Madison, is het sleutelwoord. Het woord betekent : "un corps visible-voyant, dat geen perspectief op de wereld meer is, maar vision die in de wereld gebeurt -, een onzichtbare dat de andere kant van zijn puissance voyante is, een vision die het zichtbare zelf is dat zichzelf ziet (blz.12).⁽²⁾" Wat voor de schilderkunst geldt, geldt voor de taal die eveneens het Zijn uitdrukt.

Tenslotte belicht Madison de drie filosofische projecten die Merleau-Ponty ondernomen zou hebben. In de Structure du Comportement en zelfs nog in de Phénoménologie de la Perception is het project nog bewust criticistisch (égaler la réflexion à l'irréfléchi)(blz. 13). Vervolgens een existentiële filosofie die dicht bij de latere Husserl zou staan, met een 'genetisch' programma van het opstijgen van de zin, en met een 'teleologie' die dicht bij Hegels denken komt, maar waarbij de scherpe zin voor de contingentie het verbod oplegt de teleologie te voltooiën in een totale reflectie en "assigne le destin de la conscience malheureuse (blz. 13)". Ten slotte een filosofie van het origineire zijn, die Merleau-Ponty met Heidegger verwant maakt, als het niet zo was dat Merleau-Ponty voor een indirecte ontologie opteert, en niet voor een directe zoals Heidegger doet. De vragen die Ricoeur stelt,

(1) "Une transcendance se dessine qui 'ne surplombe plus l'homme : il en devient étrangement le porteur privilégié. L'Etre veut se voir ; l'Etre veut se dire (blz. 12)."

(2) ... "un corps visible-voyant, qui n'est plus une vue sur le monde, mais vision qui se fait dans le monde -, un invisible qui est l'autre côté de sa puissance voyante, une vision qui est le visible lui-même se voyant (blz.12)."

zullen onszelf, in wat volgt, nog bezighouden. Wat is een negatieve filosofie die een filosofie van het zichtbare blijft (of van het onzichtbare van het zichtbare), vraagt Ricoeur? In welke zin is l'Être d'indivision tegelijk de eis tot een 'déflagration', tot een 'fission' die de taak van het bewustzijn en van de Cogito draagt (blz. 14)? Madison ziet in de paradox van de contingentie de kern van de laatste Merleau-Ponty. Deze paradox, zegt Madison, is beïnvloed door het christendom, door Pascal en Malebranche. Ricoeur vraagt zich echter ook af of Merleau-Ponty's filosofie niet veeleer naar Schelling (le principe barbare) verwijst, veeleer dan naar Heidegger en Husserl.⁽¹⁾

In de lijn van de aanpak die door Ricoeur wordt geprezen, treedt Michel Lefeuvre.⁽²⁾ De titel liegt er niet om dat Merleau-Ponty's vroegere werk resoluut geïnterpreteerd wordt als slechts fenomenologie en dat betekent tegelijk als slechts existentialisme - voor zover de latere ontologie of metafysica er niet reeds in aanwezig is. Lefeuvre beklemtoont de taal, die ons omringt, die noodzakelijk is voor het denken en van waaruit het denken in feite denkt (blz. 9). Lefeuvre vervolgt het thema taal doorheen het werk van Merleau-Ponty. Hij wordt geconfronteerd met het lichaam, met de psychoanalyse, ten slotte, minder uitgewerkt, met de etnologie, de geschiedenis en de kunst. We beperken ons tot de van Madison afwijkende punten, en tot zulke die speciaal in de verf worden gezet (vanuit ons gezichtspunt, de dialectische inter-

(1) Niets nieuws bevat het werk van F. Heidsieck, L'Ontologie de Merleau-Ponty, P.U.F., 1971. "Notre thèse est que Merleau-Ponty, dès ses premiers ouvrages et dans son oeuvre entière, conjugue phénoménologie et ontologie, ne peut les séparer. C'est cela, 'Le métaphysique dans l'homme' (blz. 12)." "Il est aussi post-hégélien (blz. 20)." Maar toch "intimement proche" (blz. 21). Merleau-Ponty weigert "d'enchaîner hiérarchiquement [les] étapes et d'admettre que la conscience, atteignant à la fin le savoir absolu, devienne le Tout. De la dialectique de Hegel il retient non la perpétuelle marche en avant qui n'est peut-être qu'un piétinement sans vraie conquête, mais le rythme d'aller et retour, le mouvement récursif ... (blz. 20)." Maar, zo zegt Heidsieck, Merleau-Ponty verwijdt zich meer en meer van Hegel (blz. 21). Toch zoekt hij in zekere zin de dialectiek, maar een dialectiek die men niet zo mag noemen. Het is een dialectiek zonder synthese (blz. 22). Heidsieck zegt dat Merleau-Ponty een filosofie van het Zijn brengt, de filosoof is de trouvère de l'Être (blz. 52). Het innerlijke en het uiterlijke keren in elkaar om, zoals Hegel zegt (blz. 74). Maar voor Hegel wordt het absolute geproduceerd (engendré), zegt Heidsieck, het absolute is de beweging zelf van het bewustzijn dat tot zich komt. Bij Merleau-Ponty integendeel, il y a l'Être (blz. 103).

(2) M. Lefeuvre, Merleau-Ponty au delà de la Phénoménologie. Du corps, de l'être, et du langage, Philosophia nr.1, Klincksieck, Parijs, 1976.

pretatie).

Lefeuve beklemtoont de reversibiliteit of le renversement (zoals hij vaak zegt). Meer dan Madison accentueert hij de voortgang en de eindeloosheid van de omkering, van het omslaan van denken en zijn, van het gezegde en het ongezegde. De reversibiliteit brengt een open werkelijkheid en een open spreken met zich mee, zo luidt het. *Le savoir absolu se révèle impossible* (blz. 366). Wat Lefeuve over le discours zegt, moet tot alle verhoudingen worden uitgebreid. We zien voorbij aan de verstructuralisering van het denken van Merleau-Ponty. In de volgende paragraaf gaan we hier immers uitdrukkelijk op in. We beperken ons tot enkele opvallende punten.

Lefeuve beklemtoont het onophoudelijk omslaan van het ene in het andere, het identiek en tegelijk verschillend zijn van het binnen en het buiten (blz. 368), van het virtuele en het actuele, van het constituerende en het geconstitueerde - die tevergeefs (*vainement*) worden overstegen. De wetenschappen steunen op zulke reversibiliteit en ze zijn zelf een beweging van structurering en restructurering (blz. 369). De wetenschappen en le discours volgen hierin de zijnswijze van het lichaam dat met het zijn verstrengeld is. Het lichaam is niet zonder meer intentioneel. Merleau-Ponty streeft de gedachte van de intentionaliteit voorbij, zegt Lefeuve. Het lichaam is de dubbele beweging van rentrée de soi en sortie de soi, die in feite een enkele beweging is (blz. 370). Het lichaam en de wereld grijpen in elkaar en se distanciant, het lichaam en de geest verenigen zich in de eenheid van dezelfde persoon en horen toe aan verschillende ontologische niveaus waarbij het lichaam en le discours de dispersie overstijgen van het onderaardse leven dat ze onder-spant (blz. 371). Het komt erop aan een Etre opérant, inaccessible te onthullen, dat transcendent is, en waarvan we nooit de negatieve diepte zullen kennen (blz. 371-372).

In deze ontfenomenologisering van zichzelf, in deze ontexistentialisering, in deze verstructuralisering, waarbij Merleau-Ponty de aporieën die in zijn vroeger werk gerezen waren, poogt weg te werken, door middel van de bevestiging van de reversibiliteit tussen le voyant en le visible (blz. 63) - legt Merleau-Ponty, zegt Lefeuve, de onontwijkbare écart bloot tussen le voyant en le visible, tussen het bewustzijn en de werkelijkheid. Hij stoot op het verschijnsel van de reflexiviteit - op alle niveaus (perceptie, taal, denken, enz.). De afwijking tussen ziende en zichtbare is een soort diafragma van het Zijn, dat

zich sluit of zich opent. De wereld onthult haar werkelijke structuur ten overstaan van het Zijn : ze is er de nostalgische band van zijn afwezigheid van. Ze geeft zichzelf nooit als het totale Zijn. Ze laat slechts perspectieven toe die men niet kan overstijgen in een totale visie van het Zijn. Haar structuur is de afwijking als het absolute te handhaven, de coïncidentie van het Zijn te weigeren.⁽¹⁾ We zijn in het Zijn, maar er toch van gescheiden. We wijken af ten opzichte van onszelf, ten opzichte van de wereld en de anderen. De afwijking is onontkoombaar omdat ze hoort tot ~~het~~ ontologische statuut van de mundaniteit en van het bewustzijn (blz. 164). Maar omgekeerd is het zo dat alles - door zijn omslaan in alles - communiceert binnen een Etre de confusion et d'indistinction (blz. 164). Deze reversibiliteit, deze circulariteit, deze hyperdialectiek zijn, volgens Lefeuve een verdieping (approfondissement) voor het denken van Merleau-Ponty (blz. 263). Lefeuve spreekt van de identiteit in het verschil (blz. 272).

De scheiding of de afwijking van het vlees met zichzelf is noodzakelijk, zegt Lefeuve, en inderdaad dat is de idee van Merleau-Ponty. "Merleau-Ponty heeft op het feit geïnsisteerd dat de vernietiging van de afwijking zou overeenstemmen met het verlies van alle ervaring. Zonder deze oorspronkelijke distantiatie van het vlees-zijn waarvan de reflectie op zichzelf altijd wordt gecontrarieerd, zou er geen wereld noch ruimte zijn, noch tijd, noch beweging omdat de wereld niet meer ervaren zou worden. Er zou geen Sensible meer zijn⁽²⁾ (blz. 274)."

Lefeuve haalt instemmend het beeld van de cirkel aan. Het vlees is de cirkel zelf : "activiteit en passiviteit zijn twee kanten, de voorkant en de achterkant van dezelfde realiteit : het eigen lichaam en de wereld zijn de twee segmenten van een zelfde magische cirkel die aan een wet van décentrement gehoorzaamt volgens dewelke er verschijnen is van kleine private werelden binnen een gekende wereld. Het is door een verglijden, een decentrerings binnen zichzelf, een onherleidbare splitsing, dat het vlees zichzelf kan voe-

(1) ... "cette structure distantiante et ouverte de l'être dont le réflexe comme la perception, comme le langage à des niveaux différents ne sont que la mesure ; l'écart que nous avons constaté dans le corps ou dans le visible n'est que la trace de l'Etre en lui dont il est une fonction variable, sorte de diaphragme de l'Etre qui se ferme ou s'ouvre plus ou moins largement ... Ainsi compris, le monde dévoile sa véritable structure par rapport à l'Etre ; il en est le lien nostalgique de son absence : il ne se donne jamais comme l'Etre total ; il n'autorise que des perspectives que rien ne peut dépasser en une vision totale de l'Etre ; sa structure est de maintenir à l'écart de l'absolu, de donner avec parcimonie, de refuser la coïncidence de l'Etre par l'invention dans sa texture même d'infranchissables vides et imaginaires qui tiennent à distance de l'Etre (blz. 109)."

(2) "Merleau-Ponty a insisté sur le fait que l'abolition de cet écart corres-
.../...

len door tegelijk de wereld te voelen (blz. 282).⁽¹⁾" Toch zou het vals zijn te zeggen, zo meent Lefeuve, dat we het Zijn missen - doordat er steeds afstand en afwijking is (blz. 297). Het Zijn is onuitputtelijk, geen enkel antwoord op de vragen volstaat. Het Zijn is afgrond (blz. 299). De cirkel is niet volmaakt (blz. 301), maar dat onderscheid is de identiteit (blz. 301), is juist de openheid van het vertikale Zijn, deze volheid die niet in zich besloten blijft, maar die integendeel de ontologische maat is voor de benadering van het Zijn (blz. 302).

Een konsekwente ontologie, of metafysica, wordt vrij vlug dialectisch als ze aan de moeilijkheden wil ontsnappen die het streven naar een eenheidsgrond, naar de overwinning van de subject-object-tegenstelling, naar een einde van de fenomenologie en de filosofie-van-de-subjectiviteit of van het bewustzijn oplevert. Dat leren we uit de interpretaties van Madison, Lefeuve en Heidsieck. Ze bevestigen heel spoedig de reversibiliteit van alles met alles. Het betekent niet dat ze hun nabijheid tot Hegel beseffen - zoals de late Merleau-Ponty al evenmin.

Ze spreken alle van circulariteit waarmee bedoeld wordt dat alles 'in' alles is. Ze willen de 'fond de nature inhumaine' (Ricoeur, Madison) een positieve zin geven, waardoor ze de mens met de natuur in een reversibele relatie plaatsen - de identiteit van de verschillen poneren. Ze buigen de cogito tacite en het irréfléchi zonder enige achterdocht om in de zin van een on gezegde dat met het gezegde, met het bereflecteerde omkeerbaar is. De eenheid van de polen wordt het Zijn, het brute of wilde Zijn, of het être muet dat zijn eigen zin komt manifesteren. De transcendentie overvalt nu niet meer de mens, zegt Ricoeur. Opnieuw de reversibiliteit - waarvan de mens de drager is. Het zijn wil zichzelf aanschouwen. Niemand ziet er enig bezwaar in activiteit en passiviteit door elkaar te halen en dus gelijk te schakelen. Geen van de com-

(1) "activité et passivité sont deux faces, l'envers et l'endroit de la même réalité ; le corps propre et le monde sont les deux segments d'un même cercle magique qui obéit à une loi de décentrement selon laquelle il y a apparition de petits mondes privés à l'intérieur de soi, un clivage irréductible que la chair peut se sentir en sentant en même temps le monde (blz. 282)."
.../... pondrait à la perte de toute expérience. Sans cette distanciation originelle de l'être de chair dont la réflexion sur lui-même est toujours contrariée, il n'y aurait plus de monde ni d'espace, ni de temps, ni de mouvement parce que le monde ne serait plus senti. Il n'y aurait plus de Sensible (blz. 274)."

mentatoren schrikt als hij opmerkt dat het Zijn nauw verwant is met le principe barbare (Ricoeur over Schelling), met de Grund waarvan Hegel zegde dat hij de nacht is waarin alle koeien grijs zijn. In feite vraagt niemand naar het statuut van dit Etre d'indivision, dat zichzelf splitst of dat splitst, maar toch niet iets anders wordt. Niemand vraagt naar datgene wat men vindt, als men de contingentie in het Zijn haar plaats heeft gegeven.

Niemand ondervindt ook maar enige last om het denken van Merleau-Ponty dialectisch te noemen - als men tenminste erbij voegt dat het dialectisch is in een andere zin dan bij Hegel. Heidsieck noemt Merleau-Ponty post-hegeliaan, maar toch zeer verwant met Hegel. De oplossing van alle dialectische moeilijkheden zit in de magische formule : zonder synthese, alsof niet ook Hegels dialectiek slechts als een niet ophoudende beweging moet worden begrepen, als een proces dat niet kan stilstaan, en dat nooit als dusdanig zichtbaar wordt. Alsof iets opgelost is als men zegt dat Merleau-Ponty zich tegen het absolute (weten) verzet. Alsof dus voor Hegel zelf het absolute weten voor zijn blik uitgestald zou liggen. De toenadering tot Heidegger lost niets op - als hetzelfde bezwaar ook voor Heideggers latere denken zou gelden, als de heideggeriaanse oplossing van de subject-object-splitsing, zijn zijnsbevestiging, in feite aan dezelfde bronnen ontspringt als bij de latere Merleau-Ponty zelf. Het Zijn wordt niet door het denken geproduceerd bij Merleau-Ponty, zegt Heidsieck. Alsof het absolute door Hegel geproduceerd zou worden. Het 'is er', voegt hij erbij. Alsof ook Hegel dat niet zou zeggen. En ook bij Hegel is het zijn vooreerst muet, namelijk onmiddellijk, en moet het tot expressie worden gebracht. Het is al evenmin van ons gescheiden (hoe zou dat kunnen, zou Hegel zeggen).

Het absolute weten is onmogelijk, zegt Lefeuve. Madison spreekt van conscience malheureuse, wat hij van toepassing acht op de vroegere Merleau-Ponty. Hegel zou integendeel het bewustzijn van de interpretatoren van Merleau-Ponty, en het denken van deze laatste zelf het echte ongelukkige bewustzijn noemen, en wel omdat het precies het bewustzijn is dat niet doordringt tot de implicaties van wat het nochtans zelf denkt, dat namelijk het absolute toch alleen door middel van een dialectische reversibiliteit aanwezig is. Men zou, volgens Hegel, moeten beseffen dat de eindeloze ontsluiting van de werkelijkheid niets anders is dan het absolute zelf, want de wijze waarop de eenheid bestaat. Lefeuve begrijpt dan ook nauwelijks dat de onmogelijkheid van het zien om met

het geziene samen te vallen de wijze is waarop de omslag zelf het absolute is. De wereld is de nostalgieke band met de afwezigheid van het Zijn. Het is een onvolledig, halverwege blijvend, ongelukkig bewustzijn - zou Hegel zeggen. De identiteit in het verschil bestaat als écart, zegt Lefeuve. Lefeuve spreekt ten slotte van de magische cirkel (in allusie op het cirkelbeeld dat Merleau-Ponty gebruikt). Dat de cirkel magisch is, zou er kunnen op wijzen dat hij inderdaad onbegrijpelijk, irrationeel, niet te denken is.

§ 12. Dialectiek en structuralisme.

Reeds het werk van Lefeuve toont dat een structuralistische interpretatie van het denken van Merleau-Ponty mogelijk moet zijn. Deze zal zich op de taal concentreren (zoals reeds bij Lefeuve zelf). Ook de problematiek van het onbewuste kan structuralistisch geïnterpreteerd worden, zoals Lefeuve en J.B. Pontalis e.a. hebben gedaan.⁽¹⁾ L. Fontaine-De Visscher interpreteert het denken van Merleau-Ponty, vanaf La Structure du Comportement tot de nota's van Le Visible et l'Invisible in structuralistische zin. Haar boekje⁽²⁾ wijst erop dat de fenomenen structuren zijn - door de taal 'bemiddelde' structuren. Ook voor L. Fontaine-De Visscher heeft Merleau-Ponty in zijn laatste werk bewust les limites de la phénoménologie overschreden (blz. 109). L. Fontaine-De Visscher meent op het structuur-begrip van La Structure du Comportement te kunnen steunen. De Phénoménologie de la Perception is niet zonder meer een vooruitgang.

Structuren zijn per slot van rekening taalstructuren. De mens leeft in en van de taal. De Gestaltpsychologie zou Merleau-Ponty ertoe gebracht hebben een structurele aanpak te verkieszen. Merleau-Ponty zou geen tegenstander van de wetenschappen zijn, hij zou tussen wetenschap en filosofie geen antinomie zien (blz. 56,58,59). Saussure zou Merleau-Ponty hebben geleerd dat de taal een vorm is (blz. 10). De taal se noue et se dénoue indéfiniment, gaat van equivalentiesysteem naar equivalentiesysteem. Reeds de vroege Merleau-Ponty zou zo

(1) J.B. Pontalis, Après Freud, Gallimard, 1968, hierin La position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty (blz. 76 e.v.). Dit artikel is oorspronkelijk verschenen in Les Temps Modernes nr. 184-185 (nummer aan Merleau-Ponty gewijd).

(2) L. Fontaine-De Visscher, Phénomène ou Structure? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty, Brussel, 1974.

denken. Merleau-Ponty zou Husserl achter zich hebben gelaten ten voordele van een nieuwe dimensie van de taal - onder invloed van Saussure en van de Gestaltpsychologie (blz. 11). In deze zin is er geen tegenstelling tussen Merleau-Ponty en de wetenschappen in het bijzonder de linguïstiek. Er is een dialectische betrekking, zegt L. Fontaine-De Visscher, tussen het individu en het (taal)systeem, een relatie die geen causale band is (blz. 15). Filosofie en wetenschap steunen op elkaar, beide zijn effort de totalisation. C'est de tout le langage que parlent et la science et la philosophie (blz. 15).

In het denken van Merleau-Ponty moeten etappes worden onderscheiden. De eerste etappe (La Structure du Comportement) heldert de laatste op en omgekeerd (blz. 20). In beide constitueert elke existentievorm, elke manier om een wereld te 'hebben' en te organiseren en haar te zeggen een systeem voorzien van een autonomie (blz. 21). In zijn laatste werk ontplooit Merleau-Ponty de ontologische implicaties van zijn vroeger werk (blz. 18). In de periode van de Phénoménologie hecht Merleau-Ponty op de eerste plaats belang aan le vécu, en aan la parole (blz. 38). We achterhalen het essentiële van de drie periodes.

Na de verschillende vormen van Gestalten te hebben besproken, spreekt L. Fontaine-De Visscher over de perceptie en het symbolische gedrag. De perceptie fundeert de hogere gedragingen. Maar de perceptie is reeds een perceptie-in-taal. "Het is de reden waarom we moeten zeggen dat het niet de reële wereld is die de waargenomen wereld maakt, maar omgekeerd. A fortiori is het niet de wereld van de objecten die de gesproken wereld draagt, het is de wereld van de objecten die op de taal berust, die ze als objecten poneert⁽¹⁾ (blz. 30)." Het is een wereld van symbolen. En het symbool "wordt opgezocht voor zichzelf : want in het teken omvatten signifiant en signifié elkaar volledig ; het is de reden, zo kan men zeggen, waarom het teken slechts antwoordt op het teken ... het gezegde verwijst nooit naar iets anders dan naar het gezegde. De taal is zijn vorm (blz. 31).⁽²⁾" De taal is dat alles echter niet als een zuivere vorm,

(1) "C'est pourquoi nous devons dire que ce n'est pas le monde réel qui fait le monde perçu, mais l'inverse. A fortiori, ce n'est pas le monde des objets qui porte le monde dit, c'est le monde des objets qui repose sur le langage, qui les pose comme objets (blz. 30)."

(2) "...est poursuivi pour lui-même : car dans le signe, signifiant et signifié s'enveloppent complètement ; c'est pourquoi le signe, peut-on dire, ne répond qu'au signe ... le dit ne se réfère jamais qu'au dit. Le langage est sa forme (blz. 31)."

want de taal bevrijdt zich niet zonder meer van alle materialiteit. De universaliteit van de taal is slechts lateraal (blz. 32). "De symbolische vorm is dus de openheid in het hart van de ervaring, of beter, ze is de ervaring zelf als openheid, dit is, als perceptie, en datgene wat ze voltooit, de taal (blz. 32).⁽¹⁾" We moeten het gedrag begrijpen als een "certain creusement dans le monde, une sorte de déhiscence (blz. 33)". Wat eerst is, is het bewustzijn van waar te nemen (blz. 34), vóór elke dualiteit van object en subject. De Gestaltpsychologie heeft een nieuw domein van objectiviteit in de gedragsstructuren gedefinieerd (blz. 34). Het dualisme van het binnen en het buiten, van het ding en het bewustzijn verdwijnt in de structuur (blz. 34). Ook in de Phénoménologie plaatst Merleau-Ponty niet een binnen tegenover een buiten. Het gaat over le dedans d'un dehors qui fait question (blz. 38).

De filosofie moet de zin van de ervaring van de taal als een structuur in beweging denken, zonder ooit de taal te kunnen verlaten, vermits ze erbij hoort. Merleau-Ponty zal steeds meer de klemtoon leggen op deze noodzakelijke wederzijdse afhankelijkheid (blz. 61). De taal is een systeem en de woorden zeggen iets door hun verschil met de andere tekens (blz. 65). Het begrip structuur verlost ons van de causaliteit. Er is geen causaliteit in de autonomie van de structuur, zegt L. Fontaine-De Visscher. Elle est à penser a-causalement (blz. 65). "Mijn denken is niet door de structuur gedomineerd, niet meer dan het constitutief is voor een zin die het aan de structuur zou opleggen. Ik ben in de zin, en het is de zin van de structuur die me aan mezelf als sprekende geeft (blz. 66).⁽²⁾" De structuur verlost ons van het subject-object-universum (blz. 66). De structuur is "deze spiraal, dit enroulement indéfini sur soi, die als ledige schelpen de categorieën van de interioriteit en van de exterioriteit verwerpt (blz. 66).⁽³⁾" Er kan dan ook geen cogito tacite worden gedacht, zoals Merleau-Ponty in zijn hoofdwerk doet. Want er is alleen de taal, en geen bewustzijn dat aan de taal voorafgaat (blz. 71-72). Merleau-Ponty zit hier aan de fenomenologie vast. "Hoe zou de taal zichzelf vóór zichzelf vatten, als datgene wat ze taal doet zijn precies het onbepaald verdergedragen uitstel is van de transparantie van het teken, als het teken, zoals Saussure heeft getoond slechts signifieert door de zijdelingse verwijzing naar de andere tekens (blz. 72).⁽⁴⁾" Volgens L. Fon-

(1) "La forme symbolique est donc l'ouverture au coeur de l'expérience, ou mieux, elle est l'expérience même comme ouverture, c'est-à-dire comme perception, et ce qui l'achève, le langage (blz. 32)."

(2) "Ma pensée n'est pas dominée par la structure, pas plus qu'elle n'est constitutive d'un sens qu'elle imposerait à la structure. Je suis dans le sens, et c'est le sens de la structure qui me donne à moi-même comme parlant (blz. 66)."

(3) "...cette spirale, cet enroulement indéfini sur moi, qui rejette comme des coquilles vides les catégories d'intériorité et d'extériorité (blz. 66)."

(4) "Comment le langage se saisirait-il en avant de lui-même, si ce qui le fait

taine-De Visscher is de taal geen Logos, geen Geschiedenis "découlant d'une origine de sens toujours visée, toujours présomptive (blz. 72) - zoals Merleau-Ponty heeft gedacht. Er is geen teleologie van een Logos-Zijn, ingesloten in de begrippen waarheid, intentionaliteit, Tijd en Geschiedenis (blz. 72). De taal is immers nooit direct. Het teken verwijst slechts naar een ander teken. Ofwel verwijs ik de taal naar een Zijn-Logos en hier weet men niet goed of men tussen Hegel en Heidegger moet kiezen, wat naar een metafysica leidt die afgeplat wordt tot een logica, een absolu de lumière et d'apparaître, dont le caché demeure malgré tout toujours la promesse (blz. 73), ofwel zie ik uit naar een begrip van differentiatie, zegt L. Fontaine-De Visscher, als betrekking zonder einde en zonder oorsprong tussen het Ene en het Veelvuldige, de Idee en het zintuiglijke, en ik denk dan de taal als structuur. "Structuur waarin de taal niet de zin regeert en ook niet door hem wordt geregeerd, waarin er een zin is, omdat hij relaties van binnen-buiten produceert, omdat hij altijd ten opzichte van zichzelf te boven gaat (blz. 73).⁽¹⁾"

In deze richting zou Merleau-Ponty denken - tegen de fenomenologie en de intentionaliteitsgedachte in. L. Fontaine-De Visscher wijst erop hoe Merleau-Ponty in Signes de taal nog beschouwt als het eminente geval van de expressie, en met de pretentie van universaliteit (blz. 74-75). De taal is de Rede, tegenover alle andere vormen van existentie. L. Fontaine-De Visscher komt op de zaak terug als ze het verschil tussen kunst en taal bespreekt. De taal volgens Merleau-Ponty zou naar een volledig bezit van haar middelen leiden, een totale recuperatie viseren (blz. 87). Maar ofwel blijft Merleau-Ponty trouw aan zijn structuralistisch standpunt, zegt L. Fontaine-De Visscher, en dan verdwijnt het privilege van de taal, ofwel behoudt ze dit privilege en ondanks alles verlost de taal een zin die door de taal niet wordt veranderd (blz. 88). Deze contradictie wordt slechts in Le Visible et l'Invisible opgelost, zegt L. Fontaine-De Visscher, door middel van de begrippen chiasme enz. Het Zijn wordt dan in het milieu van le discours binnengebracht en het is niet meer in de tegenwoordigheid van het bewustzijn bij zichzelf (blz. 75). Daarom is Le Visible et l'Invisible dialectisch. Het denken zegt het 'dia', het is ambigu in de

(1) "Structure dans laquelle seulement le langage ne gouverne pas le sens et n'est pas non plus gouverné par lui, dans laquelle il y a sens, parce qu'il produit des rapports dedans-dehors, parce qu'il excède toujours par rapport à lui-même." .../... être langage est précisément le sursus indéfiniment reporté de la transparence du signe, si le signe, comme l'a montré Saussure, ne signifie jamais que par le renvoi latéral aux autres signes (blz. 72)."

sterke zin van het woord. "Welnu de dialectiek is vanaf het beginpunt ver-
valst door de metafysica, vermits ze in een denken van het Identieke slechts
illusoir kan zijn : ze is altijd het perspectief van het Ene ; de haard van
een oorsprong annuleert ze, ze wordt gereduceerd tot een voorbereidende etappe
met het oog op een positiviteit en een volheid van zin, die de diepte-dimensie
die ze draagt, ignoreert (blz. 75-76).⁽¹⁾" Waar komt dit alles op uit? Merleau-
Ponty spreekt van "jointure et membrure de l'Etre" die zich voltrekt doorheen
de mens (blz. 79). Dit 'irrelatieve' is geen absolute "niet meer dan de hera-
kleitische Logos niet 'wil' Zeus worden genoemd, het is dus de mediatie (blz.
79).⁽²⁾" Er is geen teleologie en geen Signifié absolu - maar il y a de l'Etre
(blz. 79). "Er is Zijn! - drukt het Zijn uit als gave, als circuit, als 'join-
ture et membrure', en - durven we het zeggen - structuur (blz. 79).⁽³⁾" Het
denken breekt met de filosofie van het bewustzijn en de intentionaliteit, en
met de fenomenologie. Het wordt interrogation. Waarom ? Omdat, eens en voor al-
tijd, "l'immédiat est à distance (blz. 92)". "Kennen is nooit zich met het
ding identificeren of met de idee, het is vooreerst een afstand inrichten, on-
dervragen ... Zeggen dat het denken vragend wordt komt erop neer te zeggen dat
geheel zijn onderneming op zichzelf berust : het is het denken dat denkt, het
is het woord dat spreekt (blz. 92).⁽⁴⁾" Het denken is dialectiek. "Het dialectie-
sche denken is geen absoluut denken, originair, maar slechts lateraal, scheef
lopend, in de schoot zelf van de sprekende existentie waaruit het opwelt. Au-
tonomie dus van de taal, waar de onderscheidingen tussen oorzaak en gevolg,
actief en passief vervagen, want de laatste zijn op de eerste gefundeerd (blz.
95).⁽⁵⁾" De dialectiek sluit de synthese uit, de overstijging ook (blz. 95).

(1) "Or la dialectique a été dès le départ faussée par la métaphysique, puis-
que dans une pensée de l'Identique, elle ne peut être qu'illusoire : toujours
la perspective de l'Un, le foyer d'une origine l'annule, elle se trouve réduite
à une étape préparatoire en vue d'une positivité et d'une plénitude de sens,
qui ignore la dimension de profondeur qui la porte (blz. 75-76)."

(2) "... pas plus que le Logos héraclitéen ne 'veut' être appelé Zeus, c'est
donc la médiation (blz. 79)."

(3) "Il y a de l'Etre! ... exprime l'Etre comme don, comme circuit, comme 'join-
ture et membrure', et - osons le dire - structure (blz. 79)."

(4) "Connaître, ce n'est jamais s'identifier à la chose ou à l'idée, c'est
d'abord instaurer une distance, interroger ... Dire que la pensée est interro-
gative revient à dire que toute son entreprise repose sur elle-même : c'est
le penser qui pense, c'est la parole qui parle (blz. 92)."

(5) "La pensée dialectique n'est pas une pensée absolue, originaire, mais seule-
ment latérale, marchant de biais, au sein même de l'existence parlante dont
elle sourd. Autonomie donc du langage où s'estompent les distinctions de la
cause et de l'effet, de l'actif et du passif, car celles-ci sont fondées en
elles (blz. 95)."

Het onmiddellijke is ontoegankelijk voor de filosofie, zegt L. Fontaine-De Visscher (blz. 99). Dat is een der dingen die Hegel ons heeft geleerd, voegt ze eraan toe. De dialectiek is chiasma, kruising, indéfiniment (blz. 99). Het chiasme is gecentreerd op une absence (blz. 100). Er is differentiatie van alles met alles. De taal is het universele thema van de filosofie : "als Logos, is ze bemiddeling van het Zijn zelf. Hier komen, hoewel ze tegengesteld zijn, Hegel en Heidegger overeen (blz. 101)."⁽¹⁾

De structuralistische interpretatie van de filosofie van Merleau-Ponty vertoont grote analogieën met de voorafgaande interpretaties (in het bijzonder die van Madison en Lefeuve). Naast een aantal punten die we slechts in een verder stadium van onze visie onder kritiek kunnen brengen, beperken we ons ertoe aan te geven dat de structuralistische interpretatie al evenzeer dialectisch denkt, in de zin van de reversibele dialectiek van Hegel zelf.

Alle differentiaties verwijzen naar een eenheidsgrond waaruit ze opwellen, en waarin ze hun garantie vinden, waarborg van de eindeloze voortgang - die steeds hetzelfde is, namelijk Structuur, Vorm, Zijn, Taal (maar als Structuur). Het is een misverstand te menen dat een niet-teleologische, en daarenboven een niet-causale opvatting (we komen op dit punt terug), of de opvatting dat er geen Logos bestaat, een stap vooruit is (ten overstaan van Hegel, of überhaupt). Want reeds bij Hegel is de Logos deze van het Proces, en de teleologie deze van de eindeloze omslag van het ene in het andere. En omgekeerd, ook bij L. Fontaine-De Visscher wordt het 'absolute' - het structuurmatige - vooropgezet als het begin en het einde, als het absolute zelf.

Hetzelfde geldt voor de andere commentators die eveneens - ondanks al hun spreken over eindeloze differentiaties - al de verschillen in de eenheidsgrond egaliseren en deze grond als gegeven poneren. Dat de taal nooit direct is, dat er geen doorzichtige helderheid bestaat, enzovoort, is geen argument tegen de dialectiek à la Hegel, niet omdat Hegel deze helderheid zou betwist hebben, maar omdat alle commentators ze eveneens bevestigen. Hun gehele wijsheid beperkt er zich immers toe te zeggen dat er een eindeloze reversibiliteit bestaat, dat alles proces is, of differentiatie van een eenheidsgrond, waarbij de helderheid (in feite banale helderheid) van deze uitspraak alles

(1) "comme Logos, il est médiation de l'Être à lui-même. Ici s'accordent, en s'opposant, Hegel et Heidegger (blz. 101)."

wat er buiten valt in het volstrekte donker van de onverschilligheid laat. Alle beperken zich in feite tot de absolute waarheid dat er een formeel schema bestaat, waarbij alle inhouden niets anders lijken te zijn dan illustraties van het schema (structuur, reversibiliteit, dialectiek, proces). Dat formeel 'absolute' treffen we bij Hegel aan, maar evenzeer bij Heidegger, de structuralisten of de latere Merleau-Ponty. De niet zich hegeliaan noemende commentatoren, en ook de late Merleau-Ponty, maken het zich al te gemakkelijk; anders dan Hegel zelf ondernemen ze nauwelijks pogingen om de gehele diversiteit van de werkelijkheid (de historische werkelijkheid ondermeer) onder te brengen in het formele schema, af te leiden uit dit schema, te verklaren. Rustig schakelen ze alle momenten van de werkelijkheid gelijk. Misschien menen ze door op de onuitputtelijkheid van de werkelijkheid te wijzen, de verschillen, de differentiaties, te verdisconteren. Alleen ten onrechte, als ze de differentiaties als uitingen van een eenheidsgrond zien, als dus de reversibiliteit, of de Structuur, of de Taal heerst.

De dialectiek is de reductie van alles tot het weten, of tot het begrip, bij Hegel, en bij Engels, tot de wetten van de materie (die trouwens ook gedachte wetten zijn). Dat alles in alles is, dat alles beweegt, proces is - dat zijn misschien heldere uitspraken, van de aard van de late filosofie van Merleau-Ponty als hij de reversibiliteit bevestigt, en deze erop neerkomt dat het denken denkt, de taal spreekt, de geschiedenis geschiedenis is, enz. Het betreft een helderheid, maar tegen de prijs een tautologie te zijn - en zonder enig verschil qua helderheid of duisterheid met Hegel of Engels. De reductie wordt misschien slechts doorgevoerd om tot deze geruststellende zekerheid te komen. Is het uitwissen van het onderscheid tussen subject en object niet precies zulke poging?

L. Fontaine-De Visscher projecteert in de Merleau-Ponty van de hoofdwerken een hegeliaans denken van de Tijd en de Geschiedenis, van de teleologie en de Logos, dat niet zo hegeliaans is als ze wel denkt, en dat nog tot een andere benadering aanleiding kan geven, als men eenmaal voorbij de implicaties van de dialectiek is, en heeft ontward wat in het structuralisme zelf dialectisch is. Het structuralisme lijkt zelfs super-dialectisch te zijn, door zijn bevestiging dat gewoon alles - buiten de geschiedenis en de tijd om - met alles identiek is, wel in wisselende differentiaties, die echter in feite in niets van elkaar verschillen. De filosofie die interrogation is, is in feite weinig anders dan de verwondering over dit ene feit: dat alles uiting is van een

eenheidsgrond, van een diepte en latentie, die ongezegd blijven. Het on-gezegde waarover de meeste commentatoren het veelzeggend hebben, is niets anders dan de eenheidsgrond die in alle zogezegde verschillen aanwezig is. Het ongezegde is niet datgene wat men onthult als men op de zakelijke inhoud van een tekst, of een stuk geschiedenis ingaat, erop afgaat met vragen en problemen. Het is de diepte in het gezegde, de latentie, het onzichtbare dat nooit aan de oppervlakte komt - de eenheidsgrond. Het is in feite de verwijzing naar het feit dat alles in een proces steekt, dat nooit kan gedacht worden. Wat men niet kan samenhouden, denkt men toch samen - de tegenstellingen, de polen, de verschillen. Het gaat, kortom, nogmaals om hegeliaanse dialectiek. Het werkelijk ongezegde komt eventueel te woord, als men de reversibiliteit niet langer als vooropzetting handhaaft. Dan en pas dan leren het verleden, een tekst, een gebeuren, een ervaring, ons eventueel iets nieuws, geven ze hun 'ongezegde' prijs. Pas voorbij het structuralisme of de ontologie, of de metafysica - en voorbij de reversibiliteit - is dat mogelijk.

§ 13. Dialectiek en differentie.

J. Taminiaux heeft zich⁽¹⁾ - en hij is feitelijk de enige - op een kritische manier geïnteresseerd voor de relatie van Merleau-Ponty met de hegeliaanse en marxistische dialectiek. Dat zet hem enigszins apart. Toch zullen we zien dat zijn interpretatie van de hyperdialectiek blind blijft voor de analogie met de hegeliaanse dialectiek. In zijn artikel Merleau-Ponty. De la dialectique à l'hyperdialectique vraagt Taminiaux zich af welk het statuut is van de dialectiek in de itinéraire van Merleau-Ponty. In de twee hoofdwerken ziet Taminiaux helemaal geen débat met het dialectische denken. De dialectiek wordt positief bejegend "comme un mode d'intelligibilité adapté au champ phénoménal (blz. 35)".

In de Structure du Comportement pleit Merleau-Ponty voor een dialectisch denken in plaats van een causaal of mechanisch denken. In voetnoot 2 van de Inleiding gebruikt Merleau-Ponty voor de eerste keer het woord dialectisch. De

(1) J. Taminiaux, Le regard et l'excédent, Martinus Nijhoff, 1977 en hierin de beide studies over Merleau-Ponty : La phénoménologie dans le dernier ouvrage de Merleau-Ponty, en, L'expérience, l'expression et la forme dans l'itinéraire de Merleau-Ponty ; verder het artikel in Tijdschrift voor Filosofie, nr.1, maart 1978 : Merleau-Ponty. De la dialectique à l'hyperdialectique (blz. 34-55).

gedraging of de existentie moet dialectisch worden benaderd. De existentie is namelijk een débat of een explication met een fysische en sociale wereld. Merleau-Ponty neemt het woord dialectiek in de vage en ruime betekenis van débat en uiteenzetting. Zoals J. Taminiaux opmerkt, is het gebruik van het woord dialectiek - zowel in de Structure, du Comportement als in de Phénoménologie de la Perception - voor Merleau-Ponty geenaanleiding ^{om} tot een confrontatie met Hegel te komen. Het is veeleer zo dat datgene wat over de existentie als débat en als explication met de sociale en fysische realiteit wordt gezegd, de norm uitmaakt voor wat het begrip dialectiek moet inhouden (blz. 36). Vanuit wat Merleau-Ponty over de structuur en de vorm zegt, bepaalt Merleau-Ponty wat dialectiek is - hij gaat niet bij Hegel of Marx (of Engels) zijn oor te luisteren leggen. Uit de begrippen structuur of vorm komt Merleau-Ponty tot zijn dialectisch begrip van circulaire causaliteit. Want de structuur is geen som van elementen - het geheel (of de structuur zelf) is meer dan de delen -, maar precies een circulaire relatie van het organisme met zijn milieu en daarenboven kan deze circulariteit niet worden losgemaakt van een betekenis. De circulariteit is het middel waarover het organisme beschikt om een optimaal evenwicht te handhaven (tussen het organisme en zijn wereld, en binnen het organisme zelf). Dezelfde circulaire dialectiek breidt zich uit tot alle handelingen en verrichtingen van het organisme en van de mens, de relatie tussen de hiërarchieën of niveaus van het gedrag, enzovoort. De structuur of de Gestalt is een dialectisch gegeven. J. Taminiaux somt de dialectische kenmerken van een Gestalt op (blz. 37-38). De eerste implicatie van de Gestalt is de circulariteit : de relaties tussen het individu en zijn milieu zijn dialectisch omdat het organisme zelf de actie meet van de dingen op hemzelf en door middel van een circulair proces zijn milieu afbakent (SC 161).⁽¹⁾ Het tweede kenmerk van de Gestalt is la totalisation signifiante (blz. 37) : de particulariteiten van een organisme en zijn actiewijze symboliseren elkaar, omdat zijn eenheid een eenheid van betekenis is - en dat is de kern van een vitale dialectiek. In dit verband verwijst Merleau-Ponty naar Hegels Jenenser Logik (SC 175) waarin men leest dat "de geest van de natuur een verborgen geest is", dat hij "geest is in zichzelf, maar niet voor zichzelf". Merleau-Ponty gaat zover de Gestalt in de nabijheid te brengen van "het begrip alvorens het zelfbewustzijn is geworden". Taminiaux wijst erop dat Merleau-Ponty het begrip arbeid dat de existentie kenmerkt in hegeliaanse

(1) "Cela signifie qu'il mesure lui-même l'action des choses sur lui et délimite lui-même son milieu par un processus circulaire qui est sans analogue dans le monde physique (SC 161)."

zin opvat als "het geheel van activiteiten waardoor de mens de fysische en levende natuur omvormt (SC 176).⁽¹⁾" Het transformeren wijst op de negativiteit die aan de dialectiek inherent is. Een derde dialectische implicatie van de Gestalt is dat ze naar het bewustzijn verwijst - als de mogelijksvoorwaarde van de Gestalt - ; het leven is steeds reeds bewustzijn van leven, zoals voor Hegel de geest van de natuur slechts geest is voor de geest die hem kent. Het bewustzijn echter is het perceptieve bewustzijn - waarvoor de structuren bestaan.

3) Het vierde kenmerk van het begrip Gestalt luidt dan ook dat er, zoals er een circulariteit bestaat tussen het organisme en zijn milieu, er op dezelfde wijze een circulariteit bestaat tussen de existentie en het bewustzijn. Het menselijk bestaan is zelf een structuur, en elke structuur is reeds de samenvoeging van een idee en een existentie (en ononderscheidbaar), is de contingente schikking waardoorde materialen vóór ons beginnen een zin te hebben.⁽²⁾ Omgekeerd heeft het perceptieve bewustzijn zelf de contingente en zware bestaanswijze van een structuur. De circulariteit tussen bewustzijn en existentie is daarom niet minder een feit dan de circulariteit tussen organisme en milieu. En opnieuw verwijst Merleau-Ponty naar Hegel. Voor het leven zoals voor de geest, zegt Merleau-Ponty (SC 224), is er geen verleden dat absoluut voorbij is, en hij citeert Hegel : "de momenten die de geest achter zich lijkt te hebben, draagt hij ook in zijn huidige diepte".⁽³⁾ Dat betekent ondermeer dat de kennis of het bewustzijn gedragen worden, steunen op allerlei bestaansvoorwaarden die niet van het geheel waarin ze vervat zijn en waaraan ze medewerken, onderscheiden kunnen worden en die tegelijk zo zijn dat het geheel niet concreet zonder hen kan worden gedacht - niet zonder hen en zonder hun geschiedenis. Daarom zegt Merleau-Ponty op dezelfde bladzijde dat de instelling van een nieuwe constitutieve laag - zulke nieuwe laag is ondermeer het tot stand komen van een subject dat kennis nastreeft - wel de voorafgaande laag uitschakelt, maar dit alleen als een geïsoleerd moment, ze daarentegen bewaart en integreert. We herkennen de Aufhebung die niettemin datgene behoudt wat ze overstijgt. Merleau-Ponty confronteert zich in feite niet met Hegel. Hij neemt van deze laatste over - meent te kunnen overnemen - wat met zijn eigen idee van wat de existentie is, overeenstemt.

In de Phénoménologie de la Perception gaat het niet anders. Ook hier is niet

(1) "L'ensemble des activités par lesquelles l'homme transforme la nature physique et vivante (SC 176)."

(2) De idee van de structuur : "la jonction d'une idée et d'une existence indiscernables, l'arrangement contingent par lequel les matériaux se mettent devant nous à avoir un sens ... (SC 223)."

(3) "Pour la vie comme pour l'esprit, il n'y a pas de passé absolument passé, "les moments que l'esprit paraît avoir derrière lui, il les porte dans sa profondeur (SC 224)(Hegel)."

de hegeliaanse dialectiek de norm, maar het begrip existentie zegt wat onder dialectiek zal begrepen worden (blz. 40). De Idee in hegeliaanse zin wordt genoemd : de formule van een unieke gedraging ten overstaan van de andere, van de natuur, van de tijd en van de dood (blz.40, PP XIII). Zo gaat het met andere verwijzingen naar Hegel. Ze preciseren de existentie, en confronteren in feite niet met Hegel. De allusies op Hegel zijn ook minder talrijk dan in de SC, zegt Taminiaux. Dezelfde aanpak domineert eveneens in de boeken die uit dezelfde periode stammen, en waarin Merleau-Ponty zich rechtstreeks met Hegel en Marx confronteert. Maar ook hier is er weinig inspanning om werkelijk de fenomenologie in hegelianisme te vertalen, en een grote haast, integendeel, om de dialectiek in termen van de SC of de PP om te zetten (blz. 41). Nemen we de lofrede aan het adres van Hegel (die we reeds aanhaalden), en waarin het onderscheid tussen de vroege en de latere Hegel wordt gemaakt. Taminiaux ontkent dit onderscheid - terecht. Taminiaux zegt dat het absolute weten vanaf het begin door Hegel wordt 'vooropgezet'. Ten slotte is het zo dat ook in de Phänomenologie des Geistes sprake is van 'een logique préétablie (blz. 41). Dus nogmaals de hineininterpretatie van de fenomenologie van Merleau-Ponty in Hegel.

Hoe is nu de verhouding van Merleau-Ponty tot de dialectiek van Marx (Engels is nauwelijks aanwezig)? Hier lijkt Merleau-Ponty wel op de teksten zelf in te gaan. Maar, zegt Taminiaux, toch weer zo dat dezelfde aanpak heerst als ten overstaan van Hegel. Het concrete denken van Marx, zegt Merleau-Ponty, is datgene wat anderen existentiële filosofie noemen (blz. 42 ; SNS 271). Taminiaux haalt enkele kenmerkende teksten aan (SNS 270-272 ; SNS 263-264). In Humanisme et Terreur, zegt Taminiaux, ziet men het best wat men moet denken van de relatie Merleau-Ponty-Marx. Vooreerst als Merleau-Ponty zegt dat (volgens Marx) de praxis het absolute is, betekent dit dat er enerzijds geen geschiedenis op zich is, noch een natuur op zich, anderzijds dat het zuivere pour soi een abstractie is, een irrealiteit is (blz. 46). Er is uitsluitend het geïncarneerde en gesitueerde bewustzijn, de bewustzijns "verwarren zichzelf met de situatie die zij assumeren en moeten zich niet beklagen dat men ze er mee verwacht en dat men de onbederfelijke onschuld van het geweten verwaarloost (HT 117).⁽¹⁾" De stelling is dialectisch, zegt Taminiaux, in deze zin dat ze de kritiek van Hegel op de belle âme en op de kantiaanse moraal assumeert (blz.

(1) "se confondent elles-mêmes avec la situation qu'elles assument et ne sauraient se plaindre qu'on les confonde avec elle et qu'on néglige l'innocence incorruptible du for intérieur (HT 117)."

46), tegelijk in die zin dat de implicaties de hegeliaanse analyse van de strijd van de zelfbewustzijns en van het ongelukkige bewustzijn vervoegen (blz. 46). Het is in het kader van de strijd van de existenties dat Merleau-Ponty zijn definitie van de dialectiek geeft (PP 195) en met een verwijzing naar Hegel. Maar Taminiaux verwijst niet naar de bepaling. De positie van Merleau-Ponty is nog op een andere manier dialectisch, zegt Taminiaux (blz. 47). "Bij Hegel worden de figuren van de strijd en van het ongelukkige bewustzijn ingeschreven als momenten in het perspectief van een identiteit van zijn en denken. Hoe vreemd het ook moge lijken, het schijnt niet dat het er anders aan toegaat bij Merleau-Ponty (blz. 47).⁽¹⁾" Want de tragiek van het revolutionaire bewustzijn lijkt te beloven dat hij opgeheven zal worden. Het proletariaat is een universel de fait voor Merleau-Ponty. Merleau-Ponty assumeert, zegt Taminiaux, dit synthetisch begrip van het proletariaat. Identiteit, schrijft Taminiaux, van het subjectieve en het objectieve (HT 148). De geschiedenis is een Gestalt, "een totaal proces in beweging naar een evenwichtstoestand, de maatschappij zonder klassen, die niet kan worden bereikt zonder inspanning en zonder de actie van de mensen, maar die wordt aangeduid in de huidige crisissen als oplossing van deze crisissen, als macht van de mens over de natuur en verzoening van de mens met de mens (HT 139).⁽²⁾" Merleau-Ponty stelt hier nauwelijks vragen, hoewel het in strijd is met de concrete politieke analyses die hij maakt, zegt Taminiaux (blz. 48). Merleau-Ponty schrijft dat het marxisme de filosofie van de geschiedenis is. "De proletarische Gestalt is geen vorm naast andere, ze is de goede vorm van de geschiedenis, deze waarzonder de geschiedenis slechts een stofwolk van onbeduidende feiten is (blz. 49).⁽³⁾" Het is dubbelzinnig ten overstaan van andere uitspraken van Merleau-Ponty. "Deze dubbelzinnigheid betreft zonder enige twijfel het begrip zelf van de dialectiek, ze treft de manier zelf waarop ze wordt opgevat vermits in het ene geval de dialectiek geen synthese is maar voortdurende uitwisseling van de tegengestelden, dubbelzinnigheid, en in het andere ze goed en wel identiteit, verdwij-

(1) "Chez Hegel les figures de la lutte et de la conscience malheureuse s'inscrivent à titre de moments dans la perspective d'une identité de l'être et de la pensée. Aussi étrange que cela puisse paraître il ne semble pas qu'il en aille autrement chez Merleau-Ponty (blz. 47)."

(2) "un processus total en mouvement vers un état d'équilibre, la société sans classes, qui ne peut être atteint sans l'effort et sans l'action des hommes, mais qui s'indique dans les crises présentes comme résolution de ces crises, comme pouvoir de l'homme sur la nature et réconciliation de l'homme avec l'homme (HT 139)."

(3) "La Gestalt prolétarienne n'est pas une forme parmi d'autres (HT 139), c'est la bonne forme de l'histoire, celle sans laquelle l'histoire n'est qu'une poussière de faits insignifiants (blz. 49)."

nen van de dubbelzinnigheid is (blz. 49).⁽¹⁾"

Wat is dan het gemeenschappelijke dat Merleau-Ponty ertoe heeft gebracht in het marxisme zijn eigen filosofie te zien, vraagt Taminiaux? Het is datgene wat in de volgende uitspraak van Marx verwoord wordt : "Radikaal zijn is de dingen bij de wortel nemen. Welnu, voor de mens is de wortel de mens zelf". Voor Marx is de mens zelfproduktiviteit. Taminiaux commentarieert : de marxistische zelfproductie schrijft zich in in de moderne erfenis van de cartesiaanse subjectiviteit, door Hegel verabsoluteerd. Het marxistische project is "de realisatie van de speculatieve hegeliaanse ekwatie : de absolute zekerheid van het Zelf en van het Zelfde in zijn Andere, van de Substantie in het Subject (blz. 51).⁽²⁾" Men moet zich dus afvragen, zegt Taminiaux, of Merleau-Ponty niet ook het primaat van de subjectiviteit aanvaardde (blz. 51). "En in feite ging het er wel vanaf het begin om de cartesische res te verwerpen, maar het ging er niet zozeer om de cogito te verwerpen, veeleer hem te verbeteren. De perceptie corrigeert maar vernietigt in niets het primaat van de subjectiviteit (blz. 51).⁽³⁾" Het bewijs hiervan, zegt Taminiaux, is de uitspraak van Merleau-Ponty : "ik ben de absolute bron ... (PP III)". Hiertegen verzet Taminiaux zich - met welk recht kunnen we hier nog niet uitmaken. Taminiaux legt het verband met het hegelianisme. "Zijn is zijn-voor-mij, het is de definitie zelf, in zijn ontologische draagwijdte, van de cogito, Bewusstsein. Etre-au-monde, dat wil niet zeggen être extasié in een zijn dat zich voorbehoudt, dat wil zeggen zijn als ikzelf voor een zijn dat voor mij is. Dat is wel de dialectische formule van de speculatieve hegeliaanse cirkel en het existentialisme is er een versie van (blz. 52).⁽⁴⁾" We zullen ons nauwkeurig moeten afvragen hoe het staat met de bewering.

(1) "Cette équivoque concerne sans aucun doute le concept même de la dialectique, elle affecte la manière même dont elle est entendue puisque dans un cas la dialectique n'est pas synthèse mais échange persistant des contraires, ambiguïté, et que dans l'autre elle est bel et bien identité, effacement de l'ambiguïté (blz. 49)."

(2) "réalisation de l'équation spéculative hégélienne : l'absolue certitude du Soi ou du Même dans son Autre, de la Substance dans le Sujet (blz. 51)."

(3) "Et de fait, s'il s'agissait bien dès le départ de récuser la res cartésienne, il ne s'agissait pas pour autant de récuser le cogito, mais bien plutôt de le corriger. La perception corrige mais n'abolit en rien le primat de la subjectivité (blz. 51)."

(4) "Etre, c'est être-pour-moi, c'est la définition même, dans sa teneur ontologique, du cogito, Bewusstsein. Etre-au-monde, cela ne veut pas dire être ekstasié dans un être qui se réserve, cela veut dire être à titre de moi pour un être qui est pour moi. C'est bien la formule dialectique du cercle spéculatif hégélien et l'existentialisme en est donc une version (blz. 52)."

De laatste alinea bracht ons bij de specifieke interpretatie die Taminiaux van Merleau-Ponty én van het hegelianisme geeft - beide als filosofie van de subjectiviteit. We moeten hierop ingaan, temeer daar Taminiaux de relatie van Merleau-Ponty tot de fenomenologie en tot Heidegger in zijn onderzoekingen aangaande de dialectiek of de hyperdialectiek betreft.

De vraag moet worden gesteld, zegt Taminiaux,⁽¹⁾ of het latere denken van Merleau-Ponty de vaak genoemde toenadering tot Heidegger is - voorbij de fenomenologie van Husserl, voorbij de intentionaliteitsgedachte en een filosofie van het bewustzijn. De veranderingen in het denken van Merleau-Ponty luiden geen rupture, déchirement, voire meurtre (van Husserl) in, meent Taminiaux (blz. 73). Want het is opvallend dat reeds in zijn vroege werk - de Phénoménologie - het klassieke privilege van het bewustzijn niet meer gehandhaafd wordt (blz. 73). Merleau-Ponty beklemtoont immers de intentionnalité opérante die een bewustzijn is dat aan-de-wereld is (blz. 74). Merleau-Ponty doet steeds beroep op begrippen die de wens van de constituerende cogito om een transparant bezit te realiseren te boven gaan (blz. 74). Hij doet ondermeer beroep op het begrip wereld als "multiplicité ouverte et indéfinie où les rapports sont d'implication réciproque (blz. 74), of op het begrip Stiftung, begrepen als de radikale contingentie van de stichting van de zin, of op het begrip lichaam als nooit tenvolle geconstitueerde entiteit (blz. 74), of op het begrip van de Nachvollziehung en dit van de Fundierung geïntroduceerd om de relatie aan te duiden van empiètement réciproque de la raison et du fait, de la pensée et du langage, de la pensée et de la perception (blz. 74). Taminiaux gaat niet in op deze funderingsrelatie. Merleau-Ponty doet verder beroep op het begrip van de gelijktijdigheid van Entgegenwärtigung en Urpräsenz en van champ de présence waarvan de dimensies - dichtbij en ver, verleden en toekomst - niet worden geponeerd door discrete acten van een centraal Ik - wat wordt aangeduid door het ambigue begrip van de passieve synthese (blz. 74-75). Het is wel zo, zegt Taminiaux, dat Merleau-Ponty zichzelf onder kritiek brengt omwille van het handhaven van een standpunt van het bewustzijn, maar de paradox is toch dat de gepretendeerde revisie juist niet volgt op een periode van onvoorwaardelijke volgzzaamheid, en dat Merleau-Ponty precies blijft verdergaan met de discussie met Husserl (blz. 75). Dat blijkt nog eens uit de visie van Merleau-Ponty op de geschiedenis van de filosofie - in zijn later werk. De geschiedenis is er

(1) We citeren van nu voort uit Le Regard et l'Excédent.

niet om overstegen te worden (Hegel). Maar al evenmin om verafgood te worden, nagebootst te worden (Gueroult)(blz. 78). In de hegeliaanse Aufhebung, zegt Taminiaux (blz.79) wordt de geschiedenis geabsorbeerd in een enkele filosofie die de vervulling is van al de andere. Bij Gueroult zijn er zovele gesloten systemen. Maar beide opvattingen delen dezelfde idee : coïncidentie (blz.79). Ze verschillen alleen wat betreft de plaats van de coïncidentie. In de eerste opvatting is de plaats van het samenvallen niet in de filosofie zelf, maar in een ultiem discours (dit van Hegel zelf) te zoeken. Volgens de tweede opvatting is deze plaats te zoeken in datgene wat de filosofieën hebben gezegd. "Dans les deux cas, précisément parce qu'une coïncidence est postulée, les philosophies passées ne donnent plus à penser (blz. 79)". Wat Merleau-Ponty wil is een 'empiètement intentionnel' van de filosofieën (blz. 80). Deze gedachte wordt verbonden met verwante begrippen zoals 'chiasma' en 'reversibiliteit' (blz. 80). De zijswijze van het filosofische werk is de niet-coïncidentie. Er is geen Aufhebung maar ook geen idolatrie. Dat maakt dat de filosofie interrogation radicale (blz. 80) is. In welke zin? "Op deze manier is de filosofie alvorens project van een absolute coïncidentie te zijn horizontdenken⁽¹⁾ (blz. 82)!" Ze is het radikale vragenstellen dat nooit met zichzelf samenvalt. De vragen die de filosofie stelt, blijven open en behoren tot de horizon zelf die men Zijn of wereld noemt (blz. 83). "In essentie kan zulke horizon niet gegeven zijn in een intellectuele adequatie, hij wijkt wanneer men hem wil naderen, en maakt inbreuk op diegene die op hem open staan, zoals ze op hem inbreuk maken (blz. 83-84).⁽²⁾" De perceptie, zegt Taminiaux, is de geprivilegieerde getuige van deze horizon (blz. 84). Merleau-Ponty verduidelijkt de problematiek aan de hand van zijn beschouwingen over le voyant en le visible, die omkeerbaar zijn (blz. 85). Merleau-Ponty spreekt over chiasma, reversibiliteit, die ultieme waarheid is (blz. 85). Dat brengt Merleau-Ponty, zegt Taminiaux, dicht bij Heidegger. Hij voegt eraan toe : "Het is zonder twijfel trouwens door de meditatie van de reversibiliteit op te helderen door middel van die van de ontologische differentie dat men beter in staat is te begrijpen waarom, zoals de laatste geschriften van Merleau-Ponty het verzekeren, de Phénoménologie de la Perception ongelijk had het onderscheid subject-object als vertrekpunt te nemen. Als de reversibiliteit ul-

(1) "Ainsi, avant d'être projet d'une absolue coïncidence, la philosophie est pensée d'horizon (blz. 82)."

(2) "Par essence un tel horizon ne peut être donné dans une adéquation intellectuelle, il recule lorsque l'on veut s'en approcher, et empiète sur ceux qui lui sont ouverts, de même qu'ils empiètent sur lui (blz. 83-84)."

tieme waarheid is, is dit onderscheid niet oorspronkelijk, maar afgeleid en strikt ontisch (blz. 86).⁽¹⁾" Maar deze toenadering tot Heidegger is geen vadermoord van Husserl, zegt Taminiaux (blz. 86-87). Le Visible et l'Invisible moet worden gelezen als een reïnterpretatie van de Phénoménologie, die niet wordt vernietigd maar van haar belemmeringen wordt bevrijd en de dimensie verkrijgt die er in verborgen bleef (blz. 88). Het aan-de-wereld-zijn is geen project waarvan het perceptieve bewustzijn de actieve acteur is, maar een 'modulatie' die haar oorsprong heeft in de dingen, zodat 'de dingen ons hebben en niet wij het zijn die de dingen hebben', zodat 'de taal ons heeft en niet wij het zijn die de taal hebben'. Zodat de relatie tot het Zijn tot vervulling komt 'de l'intérieur de l'Être', vermits het Zijn englobant-englobé is (blz. 88). De fenomenologische thema's krijgen een ontologische betekenis - maar dat is eerder trouw aan Husserl, het bedenken van het ongedachte (blz. 89).

In zijn studie L'expérience, l'expression et la forme dans l'itinéraire de Merleau-Ponty vraagt Taminiaux opnieuw naar de betekenis van de filosofie. "Noch zuivere creatie zonder voorafgaande steun, noch coïncidentie met een primordiale en stilzwijgende ervaring van de zin - wat is dus de filosofie (blz. 106-107)?⁽²⁾" Ze is schepping maar met een substraat (un support) waarvan ze nochtans niet de weerspiegeling is. De relatie tussen de wereld van de stilte en deze van de expressie, de perceptieve wereld en de uitgedrukte wereld zijn hier het probleem (blz. 107). De perceptieve wereld roept om een uitdrukking die zij in een zekere zin altijd reeds bevatte, maar die niet minder toch een schepping is (blz. 107). De expressie gaat in een zekere zin aan zichzelf vooraf, zodat er niet twee domeinen zijn (blz. 107). Merleau-Ponty spreekt daarom van chiasma en reversibiliteit, de relatie tussen ervaring en expressie is niet meer die van het primaire en het afgeleide (blz. 107). De stilte van de wereld en de creativiteit van de zin in de taal omwikkelen elkaar. "Maar deze wederzijdse omwikkeling is slechts mogelijk omdat een zelfde differentiatie erin werkzaam is (blz. 107-108).⁽³⁾" In Le Visible et l'Invisible

(1) "C'est sans doute d'ailleurs en éclairant la médiation de la réversibilité par celle de différence ontologique que l'on est le mieux en état de comprendre pourquoi, comme l'assurent les derniers écrits de Merleau-Ponty, la Phénoménologie de la perception avait le tort de prendre pour point de départ la distinction conscience-objet. Si la réversibilité est vérité ultime, cette distinction n'est pas originaire mais dérivée et strictement ontique (blz. 86)."

(2) "Ni création pure sans support préalable, ni coïncidence avec une expérience primordiale et silencieuse du sens, qu'est donc la philosophie (blz. 106-107)."

(3) "Mais cet enveloppement mutuel n'est possible que parce qu'une même différentiation est opérante en eux (blz. 107-108)."

ble, zegt Taminiaux, wordt de wereld van het leven, die in de Phénoménologie soms wordt voorgesteld als een originaire positieve grond, veeleer beschreven als een "champ de différences, dans lequel aucune entité pleinement positive n' a de place (blz. 108)." De perceptie is een differentiatie. Zowel de perceptie als de taal zijn een diacritisch, relatief, oppositief systeem en corresponderen dus met elkaar (blz. 108). Ze communiceren door middel van dezelfde differentiatie "die in het ene geval een latentie van het onzichtbare in het zichtbare is, in het andere van de stilte in de expressie zelf, stilte die de verte van het Zijn is, 'waarvan de taal het huis is' (blz. 108).⁽¹⁾" De mens hoort tot een Zijn dat zichzelf voorbehoudt, een Zijn op afstand, dat altijd open is, dat ons solliciteert en ons houdt, veeleer dan dat wij er vat op hebben (blz. 110). "Het gaat er dus minder om de perceptie te beschrijven als een vermogen door een situatie beperkt, dan mijn activiteit zelf te vatten als door een passiviteit gedoubleerd, zodat de betrekking van de activiteit en de passiviteit niet meer die is van een act en van condities die hem zijn motivatie geven, maar een wervelende, circulaire betrekking ...⁽²⁾ (blz. 110)". Het gaat om een ontologische circulariteit (blz. 112). De wederkerigheid is minder die van de vrijheid en de situatie dan van de expressie en het zijn (blz. 112). De autonomie is er synoniem van afhankelijkheid, de identiteit is de modulatie van een differentie, "les impossibles s'insinuent les uns dans les autres (blz. 112)." Er zijn geen positieve termen, alleen des écarts of des différences (blz. 114). Het begrip differentie krijgt een ontisch-ontologische zin. Het waargenomene is polydimensioneel. Het verwijst naar andere waargenomen dingen - lateraal of horizontaal - de onzichtbare latentie is er de verticale doublure van, zegt Taminiaux (blz. 114). Latence invisible, zegt Taminiaux (blz. 114), waarvan Merleau-Ponty laat verstaan dat ze het excès is van het Zijn dat er zich in tekent (blz. 114).⁽³⁾

Zou het dan zo zijn dat Merleau-Ponty met zijn later werk eindelijk het begrip van de waarheid als adekwatie van een subject en een object te boven is gekomen, zoals R. Boehm betwijfelt, tegen wie Taminiaux zich verzet⁽⁴⁾? Mer-

(1) ... "qui est dans un cas la latence de l'invisible au visible, dans l'autre du silence dans l'expression même, silence qui est le lointain de l'Être 'dont le langage est la maison' (blz. 108)."

(2) "Il s'agit moins dès lors de décrire la perception comme un pouvoir limité par une situation, que de saisir mon activité même comme doublée de passivité, de sorte que le rapport de l'activité et de la passivité n'est plus celui d'un acte et des conditions qui lui procurent sa motivation, mais un rapport tourbillonnant, circulaire ... (blz. 112)."

(3) ... "dont Merleau-Ponty laisse entendre qu'elle est l'excès de l'Être qui s'y dessine (blz. 114)."

(4) Beide in het reeds vermelde Tijdschrift voor Filosofie, 1978.

leau-Ponty zou met de differentiatie, de adekwatie-gedachte vaarwel zeggen. "Als dus de dialectiek erin bestaat, zoals sommige teksten suggereren, dit proces van differentiatie te begeleiden, zou het kunnen dat ze van zin veranderd is onderweg⁽¹⁾ (blz. 55)." De dialectiek is dan niet uit op het overstijgen van subject en object in de richting van een of andere identiteit van de identiteit en de niet-identiteit. Maar ze bestaat veeleer zelf als een onoverstijgbare differentiatie die subject en object constitueert (blz. 55). We zullen pogen te doorzien in welke zin het waar is dat Merleau-Ponty de waarheidsopvatting van de adekwatie heeft overwonnen, en in welke zin de hyperdialectiek hierdoor een bonne dialectique wordt.⁽²⁾

(1) "Si alors la dialectique consiste, comme le suggèrent certains textes, à accompagner ce procès de différenciation, il se pourrait bien qu'elle ait changé de sens chemin faisant (blz. 55)."

(2) Zeer dicht bij Taminiaux staan de interpretaties van Claude Lefort (in zijn Postface van de uitgave van Le Visible et l'Invisible en in zijn verzamelde opstellen over Merleau-Ponty (Sur une colonne absente, Gallimard, 1978). Lefort verzet zich tegen het teruggaan naar een oorsprong, een totale inbezitname, een vatten van de totaliteit (blz. XIX). De filosofie is de reprise en de interrogation à l'oeuvre (blz. XXI). Merleau-Ponty spreekt daarom van chiasma en reversibiliteit, en hecht groot belang aan het 'ongedachte'. Er is "dans l'être comme un besoin de la parole et dans la parole comme un besoin de l'être, indissociables l'un de l'autre" (blz. 357). Le Visible et l'Invisible is "une pensée affranchie des catégories du sujet et de l'objet, pensée de l'indivision au contact des variétés des êtres, pensée de la latence ... pensée délivrée de la contradiction, non parce qu'elle la domine, mais parce qu'elle puise à la source de la perception, au rapport primordial qu'elle institue avec le monde une expérience générale de l'Être que n'entame pas la distinction du positif et du négatif, de l'en-soi et du pour-soi (blz. 8 van Sur une colonne)." Het gaat om de ervaring van iets wat zonder fond is (blz. 26). We moeten afdalen naar de diepten van het Zijn, maar deze beweging gooit haar eigen ruimte onderste boven en schept zichzelf (blz. 27-28). Merleau-Ponty viseert de paradox van een immédiat à distance (blz. 26). Aan deze paradox valt niet te ontkomen. Het is dezelfde paradox als deze tussen de natuur waaruit we zijn opgerezen en onszelf, waarvan Lefort zegt dat de bezinning van Merleau-Ponty over deze relatie is: "Etranges pensées, sans doute, qui destinent leur auteur à errer sans fin ... (blz. 29)." "Interrogation telle que 'toute son entreprise repose sur elle-même', mais qui, pour autant, ne repose pas sur rien, où, bien plutôt, l'Être de la nature s'énonce d'une manière absolument spécifique dans l'Être du penser (blz. 29-30)." De filosoof zoekt daarom ook geen verklaringen, maar stelt in de tegenwoordigheid (van de natuur) (blz. 30). En dat houdt in dat hij oproept om te overdenken dat le penser pense, la parole parle, le regard regarde (blz. 30). "Dès lors l'affaire du philosophe est de nommer cet écart, cet enjambement, de penser ce rapport sans termes identifiables, de s'adonner à la dialectique du Même et de l'autre (blz. 30)." Het gaat om een circulair gebeuren, dat de problemen niet oplost zonder ze te "convertir en d'autres problèmes (blz. 31)".

In Merleau-Ponty. De la dialectique à l'hyperdialectique wijst Taminiaux vier verschilpunten aan tussen de hoofdwerken en de late filosofie. Vooreerst, zegt Taminiaux, ondervraagt Merleau-Ponty in zijn late filosofie nu wel degelijk de dialectiek op haar eigen vooropzettingen. Vervolgens ziet men dat Merleau-Ponty de synthetische ambitie van de dialectiek in vraag stelt. Vooreerst de synthetische opvatting van de geschiedenis, en de rol van het proletariaat. Hij besluit niet "dat de dialectiek een illusie is, maar slechts de pretentie ze te beëindigen in een identiteit die juist omdat ze zuivere coincidentie zonder differentie is, zonder buiten, evenzeer kan worden gedacht als het toppunt van objectivisme dan als het toppunt van subjectivisme (blz. 53).⁽¹⁾" Ten derde, in en vanaf Les Aventures de la Dialectique wordt wel bevestigd dat de dialectiek "est toujours valable", maar ex professo wordt slechts op enkele bladzijden over dialectiek gesproken. Er wordt niet zichtbaar door dat Merleau-Ponty zijn idee van dialectiek heeft gewijzigd. Tenslotte lijkt dat wel anders te zijn in Le Visible et l'Invisible. Hier is sprake van differentiatie en de dialectiek is er de begeleiding van (blz. 55).

Het interessante van de beschouwing van Taminiaux is dat hij - hierin de exponent van een gehele stroming, die diep geworteld is in onze cultuur - de moderne filosofie waartegen hij reageert een filosofie van de subjectiviteit noemt. Hegel heeft zo over de filosofie gesproken. Hegel en Merleau-Ponty - uitgezonderd de laatste filosofie - horen tot deze filosofie van het zichzelf bevestigende subject dat heerschappij over de wereld nastreeft. Heidegger heeft de mening algemene ingang doen vinden. We zullen in het volgende hoofdstuk zien dat de opvatting als zou de mens door de moderne filosofie vanaf Descartes als een centrum opgevat moeten worden, als zou hij een heerser zijn, onjuist is. De mens is wel een subject als hij naar zuiver theoretisch of objectief weten streeft, maar dan in de letterlijke betekenis van subiectum, wat betekent dat hij zich in feite onderwerpt, onderdaan is, passief is, en zich op onbepaalde wijze gedraagt. Als de hegeliaanse dialectiek in feite een reversibiliteitsdialectiek is - waar zit immers het zichzelf bepalende subject? Vanaf Descartes' inzicht is het veeleer zo dat de mens zich - omwille van zijn ideaal van zeker of objectief weten - opstelt als een 'eindig' we-

(1) ... "que la dialectique est une illusion, mais seulement la prétention de la terminer dans une identité qui justement parce qu'elle est pure coincidence sans différence, sans dehors, peut se penser aussi bien comme le comble de l'objectivisme ou le comble du subjectivisme (blz. 53)."

begrijp
in niet

zen ten overstaan van de oneindige idee van een God, als een niets zonder inbreng, als een zuivere spiegel tegenover de overweldigende realiteit. Hegel trekt die lijn door, en dat is de reden waarom hij evenmin als Descartes, Spinoza of Locke (of anderen) een centrum - de individuele, concrete, praktische mens - kent, en dat hij substantie en subject met elkaar identificeert, maar in de zin van de door ons beschreven omkeerbaarheid van begin en einde. Taminiaux wijst Hegel af en keurt de filosofie van de late Merleau-Ponty goed omdat hij zichzelf inschakelt in de echte filosofie van de subjectiviteit - die van Hegel en die van de late Merleau-Ponty, die van het denken van de differentie, die van Heidegger maar ook die van het structuralisme, van de procesfilosofie of van de ontwikkeling. Taminiaux - en niet hij alleen - ontdoet alleen de filosofie van de subjectiviteit van al datgene wat nog tot een misverstand erover aanleiding zou kunnen geven, met name de opvatting dat het subject een centrum zou zijn, of maar ergens ook een zingevende instantie.

We beperken ons tot nog een enkele kritische bedenking - andere kritische reflecties moeten we later aansnijden. Taminiaux en Lefort wijzen minder dan de andere commentatoren op de eenheidsgrond, de diepte van het Zijn. Vooral Lefort lijkt het niet nodig te achten een eenheidsgrond van wat wordt gezegd, te poneren. Hij luistert - zo lijkt het - gewoon naar de teksten, naar het verleden, naar de anderen. Taminiaux en Lefort beklemtonen dat telkens 'iets anders', iets onvoorziens aan het licht treedt. Er is nooit coincidentie, en daarom is er radikale ondervraging, zegt Taminiaux. Maar waar komen de vragen vandaan, zo moeten we zeggen, als ze niet in de eenheidsgrond zelf liggen, en hier hun garantie vinden - garantie die we blijkbaar niet kunnen bepalen, die zich per definitie onttrekt, waarop we moeten vertrouwen, zo lijkt het? Hoe kunnen we begrijpen dat het Zijn zich differentieert, in een andere zin dan dat telkens hetzelfde anders en tegelijk hetzelfde is? Ofwel gaat Taminiaux in op de differentiaties, zonder ze terug te voeren, te reduceren, tot een grond, ofwel zijn de differentiaties niets dan uitingen van een eenheidsgrond. Het excès de l'Être is in het eerste geval blijkbaar overstijging in de zin van een volstrekt relativisme, van een zuiver subjectivisme zonder enige grond, zonder criterium, zonder waarborg, zonder dat ook maar enige mogelijkheid voorhanden is voor het ene of het andere te kiezen. In het tweede geval herleidt de differentiatie zich tot de monotone herhaling van altijd maar hetzelfde (dat dialectisch tegelijk het andere wordt genoemd). Een derde mogelijkheid ziet men over het hoofd. We zouden als criterium de vragen of de mizerie

van onze eigen existentie kunnen nemen, of van de eigen tijd of cultuur. Dan zijn we op slag voorbij de reversibiliteit en de dialectiek - in een existentiële, praktische, concrete en historische filosofie, en voorbij het relativisme, dat onmiddellijk ophoudt te bestaan als we onze eigen vraagstellingen centraal stellen. Dat zegt nog niets over het belang of de aard van de antwoorden, of over het ongezegde, dat ons vanuit de teksten, de anderen, de geschiedenis tegemoettreedt. Dat Machiavelli ons iets zegt, is dan niet gefundeerd in een of ander ongezegde, dat al of niet de expressie van het Zijn is, maar in een zekere zin in onze vragen zelf, ~~waarop~~ Machiavelli onvermoede antwoorden kan bieden (of ook niet, want niets zegt a priori dat het 'ongezegde' nu eenmaal belangrijk moet zijn). We kunnen met allen dialogeren - waarbij het niet zo moet zijn dat alle vragen en alle antwoorden voorzien zijn - omdat we vanuit onze eigen problematiek converseren, en we doen dit niet vanuit een confuse eenheidsgrond, die alles reeds op de een of andere manier in zich bevat. Bij Taminiaux of Lefort ziet het er sterk naar uitdat de problemen er zijn om er andere mogelijk te maken, en dus, opnieuw, vermits er geen verschil is tussen 'probleem' en 'probleem', om de eenheid in differentiatie als de absolute waarheid voorop te zetten.

HOOFDSTUK 4

DIALECTIEK ALS FUNDERINGSPROBLEMATIEK

§ 14. Inleiding. Conflictuele dialectiek in de hoofdwerken.

De traditionele interpretatie van het denken van Merleau-Ponty is niet bij machte de hoofdwerken van Merleau-Ponty te begrijpen, de oorspronkelijkheid ervan te bevatten. De reden hiervan is dat ze spontaan de latere filosofie van Merleau-Ponty als 'norm' neemt, waardoor ze blind wordt voor de eigen bepaling en fundering van de dialectiek in Merleau-Ponty's hoofdwerken. Ze ziet met name de conflictualiteit niet tussen de polen van de tegenstelling waarmee de dialectiek werkt. In het vervolg zullen we die polen de gronden noemen. Dialectiek is een kijk op de relatie tussen gronden. Ze moet in het volgende nog eens worden verdiept en wel als funderingsproblematiek. Pas zo stoten we op de vaste grond die ons zal toelaten over te gaan tot een uiteenzetting van het oorspronkelijke denken van Merleau-Ponty. Een verdere reden - die met de eerste verbonden is om niet te zeggen er identiek mee is - bestaat erin dat men zich niet losmaakt van het eeuwenoude ideaal van streven naar zuiver theoretisch weten, en niet begrijpt of wil begrijpen dat Merleau-Ponty hier tegenin gaat. Maar Merleau-Ponty zelf geeft hier enige aanleiding toe. Ook hij zelf heeft reeds vroegtijdig de zware last aangevoeld om het conflict tussen de funderingen 'uit te houden'. Het zuiver theoretisch weten bezit een grote zuigkracht, en slechts wanneer men een aantal implicaties ervan heeft we-

1 | ten te doorgronden, kan men eraan weerstaan. Het zuiver theoretisch weten -
0 | de dialectiek is er het hoogtepunt van - is immers de kampioen van de verzoee-
ning. Het wil niets van ook maar enige vorm van conflict weten. Het streeft
naar de opheffing van subject-en-objecttegenstellingen. Het ziet overal sym-
metrie, waar de (fenomenologische) beschrijvingen pertinent asymmetrieën op-
merken.

1 | Het is de reden waarom men talrijke teksten en passages uit Merleau-Ponty's
hoofdwerven niet weet te duiden (tenzij dan zo dat men ze als onvolmaakthe-
den beschouwt, die in de filosofie van de reversibiliteit verdwijnen). Men
ziet voorbij aan de uitdrukkelijke bepaling van dialectiek uit de Phénoméno-
logie de la Perception (die we reeds geciteerd hebben bij onze bespreking van
Hyppolites interpretatie van Merleau-Ponty). Niemand maakt ook maar iets van
de bepaling, ja men verzwijgt ze gewoon. Hetzelfde lot delen de beide Fundie-
ringsteksten uit de Phénoménologie de la Perception. Taminiaux maakt er even
allusie op. Slechts Van der Veken vermeldt ze, en bespreekt ze, maar dan weer
zo dat hij ze als ontoereikend van de hand wijst, maar hij ziet dat ze niet
stroken met de latere reversibiliteitsfilosofie. In dit latere denken zijn ze
volgens hem voorbijgestreefd. Van der Veken echter vermoedt dat het probleem
van de dialectiek misschien wel op het niveau van de funderingen - als niets
anders dan een bepaalde wijze om de werkelijkheid te funderen - moet worden
beslecht. Van der Veken wijst de funderingsverhouding in de Phénoménologie
af omdat het probleem van de overgang van het funderende naar het gefundeer-
de wel wordt vermeld, zo zegt hij, maar eigenlijk nooit uitvoerig wordt be-
handeld.⁽¹⁾ De Merleau-Ponty van de PP spreekt meer over de terugkeer tot het
être-au-monde dan over de oorsprong van de taal, van de rationaliteit, van de
waarheid, het denken, enz. zegt hij (blz. 10). Voordien had Van der Veken
reeds op de funderingsrelaties 'de gelukkige uitdrukking' van Kwant van toepas-
sing geacht : de eenheid van wederzijdse implicatie. Als het juist is dat de
funderingsrelatie die van een conflictuele verhouding is, is de uitdrukking
allesbehalve 'gelukkig' - wat we beginnen te begrijpen. Tenslotte is het zo,
zegt Van der Veken, dat Merleau-Ponty in de PP het ultieme ziet in het grond-
fenomeen van de subjectiviteit als tijdelijke extase naar de wereld toe, en
in het fenomeen van de verworvenheid en van de uitdrukking (blz. 10-11). Het
gaat hier om laatste fenomenen, om een mysterie. "Is het beroep op het mysterie

(1) J. Van der Veken, Zien-Spreken-Denken, Tijdschrift voor Filosofie (zie
hoger), blz. 10.

niet te vlug, te gemakkelijk? Is het woord 'funderen' niet al te gemakkelijk gebruikt wanneer hij zegt : 'de fenomenologie rust op zichzelf, fundeert zichzelf'?" Merleau-Ponty zou met zijn later denken hieraan voorbij zijn.

Slechts een enkele interpretator beklemtoont onophoudelijk de drie hierboven vermelde uitspraken, die we graag als de kernteksten van de hoofdwerken van Merleau-Ponty betitelen (er zijn vele andere teksten die eveneens om een interpretatie vragen die op een conflictuele dialectiek wijst). R. Boehm wordt niet moe op het belang van de vermelde teksten te wijzen.⁽¹⁾ Zijn aanwijzingen vragen om een uitvoerige uitwerking. Maar laten we tot de kernpassages zelf komen (die we in de volgende paragraaf aan een eerste onderzoek onderwerpen). Vooreerst de beide funderingsteksten :

"De betrekking van de materie en de vorm is deze die de fenomenologie een Fundierungsbetrekking noemt : de symbolische functie rust op het zien zoals op een bodem, niet dat het zien er de oorzaak van is, maar omdat het de gave van de natuur is die de Geest moet gebruiken boven alle hoop uit, waaraan hij een radikaal nieuwe zin moest geven en die hij nochtans nodig heeft niet alleen om zich te incarneren, maar ook om te zijn. De vorm integreert zichzelf zodanig de inhoud dat hij tenslotte verschijnt als een eenvoudige modus van hemzelf en de historische voorbereidingen van het denken als een list van de Rede in Natuur vermomd, - maar omgekeerd, tot in zijn intellectuele sublimatie, blijft de inhoud als een radikale contingentie, als het eerste inrichten of de eerste Stiftung van de kennis en van de actie, als het eerste vatten van het zijn of van de waarde waarbij de kennis en de actie nooit de concrete rijkdom zullen kunnen uitputten en waarvan zij overal de spontane methode vernieuwen. Het is deze dialectiek van de vorm en de inhoud die we moeten restitueren, of liever, daar de 'wederzijdse actie' nog slechts een compromis is met het causale denken en de formule van een contradictie, moeten we het milieu beschrijven waarbinnen deze contradictie begrijpelijk is, dit is, de existentie, het eeuwige hernemen van het feit en het toeval door een rede die niet vóór hen en niet zonder hen bestaat (PP 147-148).(2)

(1) R. Boehm, Phänomenologie und Wahrheit bei Merleau-Ponty, Tijdschrift voor Filosofie (zie hoger) ; Chiasma. Merleau-Ponty und Heidegger, in Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Frankfurt a. Main, 1970 ; Vorrede des Übersetzers, M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Walter de Gruyter en co, Berlijn, 1966.

(2) "Le rapport de la matière et de la forme est celui que la phénoménologie appelle un rapport de Fundierung : la fonction symbolique repose sur la vision comme sur un sol, non que la vision en soit la cause, mais parce qu'elle est ce don de la nature que l'Esprit devait utiliser au-delà de tout espoir, auquel il devait donner un sens radicalement neuf et dont cependant il avait besoin non seulement pour s'incarner, mais encore pour être. La forme s'intègre le contenu au point qu'il apparaît pour finir comme un simple mode d'elle-même et les préparations historiques de la pensée comme une ruse de la Raison déguisée en Nature, - mais réciproquement, jusque dans sa sublimation intellectuelle, le contenu demeure comme une contingence radicale, comme le premier établissement ou la fondation de la connaissance et de l'action, comme la première saisie de l'être ou de la valeur dont la connaissance et l'action n'auront jamais fini

.../...

"De relatie tussen de rede en de feitelijkheid, de eeuwigheid en de tijd, "zoals die tussen de reflectie en het onbereflecteerde, de gedachte en de taal "of het denken en de perceptie is een verhouding die in beide richtingen gaat, "en die de fenomenologie Fundierung heeft genoemd : de funderende term, - de "tijd, het onbereflecteerde, de feitelijkheid, de taal, de perceptie, - is eerst "in deze zin dat de gefundeerde term zich aandient als een determinatie of een "explicitatie van het funderende, wat met zich meebrengt dat het gefundeerde "het funderende nooit kan opslorpen; en nochtans is het funderende niet eerst "in de empiristische zin van het woord, en is het gefundeerde niet eenvoudig "afgeleid, want het is precies doorheen het gefundeerde dat het funderende zich "toont(PP 451).(1)

"Dialectiek is geen verhouding tussen contradictorische en onscheidbare ge- "dachten : ze is de spanning van een existentie ten opzichte van een andere "existentie die ze ontkent en zonder dewelke ze nochtans niet in stand kan "blijven (PP 195).(2)

Boehm interpreteert in zekere zin Merleau-Ponty van voren naar achteren. De reversibiliteit als ultieme waarheid verwijst naar de dialectische uitspraken van de PP - en niet omgekeerd. Hij legt de relatie met Heidegger dan ook anders. Merleau-Ponty's denken van Le Visible et l'Invisible is niet zo anders. Merleau-Ponty's denken van zijn laatste werk is niet zo maar een toenadering tot Heidegger. In de reversibiliteit denkt, volgens Boehm, Merleau-Ponty de Lebenswelt (maar veel dieper dan Husserl)⁽³⁾. De reversibiliteit is de omkeerbaar- heid van de polen (gronden) echter zo dat bij voorbaat voor Merleau-Ponty de grondverhoudingen ambivalent zijn, en ten overstaan van elkaar een conflict

(1) "Le rapport de la raison et du fait, de l'éternité et du temps, comme celui de la réflexion et de l'irréfléchi, de la pensée et du langage ou de la pensée et de la perception est ce rapport à double sens que la phénoménologie a appelé Fundierung : le terme fondant, - le temps, l'irréfléchi, le fait, le langage, la perception - est premier en ce sens que le fondé se donne comme une détermination ou une explicitation du fondant, ce qui lui interdit de le résorber jamais, et cependant le fondant n'est pas premier au sens empiriste et le fondé n'en est pas simplement dérivé, puisque c'est à travers le fondé que le fondant se manifeste (PP 451)."

(2) "La dialectique n'est pas une relation entre des pensées contradictoires et inséparables : c'est la tension d'une existence vers une autre existence qui la nie et sans laquelle elle ne se soutient pas (PP 195)."

(3) Chiasma, blz. 371.

.../... d'épuiser la richesse concrète et dont elles renouvelleront partout la méthode spontanée. C'est cette dialectique de la forme et du contenu que nous avons à restituer, ou plutôt, comme 'l'action réciproque' n'est encore qu'un compromis avec la pensée causale et la formule d'une contradiction, nous avons à décrire le milieu où cette contradiction est concevable, c'est-à-dire l'existence, la reprise perpétuelle du fait et du hasard par une raison qui n'existe pas avant lui et pas sans lui."

opleveren. Op dezelfde manier moet men, volgens Boehm, Heidegger begrijpen. De gronden Zijn en zijnde (waarbij weliswaar Heideggers denken wordt onderzocht vanuit het oogpunt van de conflictualiteit van de beide gronden) zijn strittig⁽¹⁾. In feite heeft Merleau-Ponty beter dan Heidegger begrepen dat het zijn en het zijnde zich 'dialectisch' verhouden, wat betekent in een ambivalentie die uitsluit dat het zijn en het zijnde 'hetzelfde' zijn.⁽²⁾ Slechts vanuit de conflictualiteit van de polen waarover Merleau-Ponty spreekt, van waarnemen en denken, van denken en taal, van mens en realiteit, enzovoort, is te begrijpen dat zijn filosofie in feite een filosofie van de eindigheid en van de historiciteit is, of bedoelt te zijn.⁽³⁾ Pas van hieruit ook kan de houding van Merleau-Ponty tegenover het probleem van de waarheid, en de betekenis van de subject-object-relatie worden opgehelderd.⁽⁴⁾

§ 15. Asymmetrische, conflictuele gronden in de (anti)dialectiek van de hoofdwerken.

We menen dat de dialectiek of de hyperdialectiek - en dan ook de conflictuele dialectiek - het best als een funderingsprobleem worden belicht. Het is een aanpak die verreikende implicaties vermag bloot te leggen. We zullen zien dat het de aanpak is die een verband tot stand weet te brengen met het objectieve weten - dit van de wetenschap, of van bepaalde filosofieën. Vanuit de dialectiek opgevat als een poging om de werkelijkheid te funderen, krijgt men het zuiver theoretisch weten van onze cultuur in het vizier. In het voorgaande - in onze behandeling van de dialectiek van Hegel en van Engels en van de reversibiliteit volgens Merleau-Ponty en zijn commentatoren - is tot nu toe geen sprake geweest van het probleem van de gronden. Impliciet waren die echter present. De dialectiek denkt de eenheid van de polen, van de verschillen, zegden we. Op de een of andere manier moeten de verschillen worden gefundeerd - namelijk in de eenheid. Hier springt de dialectiek in. Op welke wijze de oegenschijnlijke verschillen of ongelijkheden moeten of kunnen worden weggewerkt, moeten we leren in confrontatie met de reflecties van Boehm op de dialectiek en op het objectieve weten. We zullen er meteen uit leren dat de dialectiek de konsekwente poging is om het objectieve weten, het zuiver theoretisch weten, dit wat de subject-object-relatie poogt te overstijgen, tege-

(1) ib. blz. 371.

(2) Het late denken van Merleau-Ponty komt een enkele keer terug op de Funderingsrelaties - om ze resoluut om te buigen in de zin van de reversibiliteit, dit is in de zin van de opheffing van de ambivalentie of ongelijkheid (Le Philosophe et son Ombre). We zullen de tekst bespreken.

(3) Voorwoord van de vertaling, blz. VII.

(4) Zoals Boehm doet in zijn artikel in Tijdschrift voor Filosofie.

lijk dit wat vasthoudt aan de klassieke waarheidsopvatting (van de overeenstemming van denken en zijn) te funderen - nadat van allerlei kanten moeilijkheden zijn gerezen.

Wat leert ons de anti-dialectiek van de hoofdwerken van Merleau-Ponty? De funderingsverhoudingen moeten anders liggen dan in de zin van een verzoening van de gronden met elkaar. Wat kan dat betekenen? Vooreerst dat de verschillen verschillen blijven en dat dus niet wordt gegrepen naar een of ander middel - naar een of andere bemiddeling - die alles 'één' moet maken. Het is de reden waarom Merleau-Ponty niet alles tot één enkele grond(soort) zal pogen te reduceren - zoals Hegel doet : de eenheidsgrond (het absolute weten) - maar dat sprake zal zijn van twee grondsoorten die elk op hun eigen wijze werkzaam zijn, en zich in een conflictverhouding tot elkaar gedragen. Terwijl de dialectiek de uiteindelijke verzoening moet poneren van de 'polen' of gronden, weliswaar doorheen een bemiddeling met soms scherpe kanten.

We hoeven slechts de funderingsteksten van Merleau-Ponty te bekijken om te begrijpen dat dit zo is. Vooreerst de dialectiek tussen de existentieën. Ze is de relatie van een existentie tot een andere existentie die ze ontkent, en zonder wie ze nochtans niet in stand kan blijven. De existentie heeft de andere nodig. Ze kan niet zonder de andere. De grondrelatie die hier heerst, is deze van een zijnde ten opzichte van een noodzakelijke conditie. De relatie is echter niet in beide richtingen dezelfde, ze is niet symmetrisch. De andere existentie heeft namelijk de eerste niet nodig. Hier heerst derhalve geen (hegeliaanse) dialectiek, die in beide richtingen dezelfde vorm zou aannemen. We hebben immers vastgesteld dat er geen verschil wordt gezien bij de latere Merleau-Ponty tussen tasten en betaste, tussen het zien en het zichtbare, tussen geest en materie, enzovoort. Beide staan voor elkaar, kunnen elkaar vervangen. Hier is dit echter uitgesloten. De traditionele dialectiek zou moeten poneren dat de ene mens de andere nodig heeft, en dat tegelijk ook altijd waar is dat de andere de ene nodig heeft. Ze zouden elkaar nodig moeten hebben. Merleau-Ponty poneert niet de extreme stelling dat het principieel zo is dat de ene mens de andere nodig heeft, terwijl het altijd zo is dat de andere niet de ene nodig heeft. Hij zegt alleen dat als de ene de andere nodig heeft, het dan zo is dat de andere eventueel de ene niet nodig heeft, en als hij hem wel nodig heeft, dit dan in een ander opzicht - vanuit andere bedoelingen, omwille van andere redenen - het geval is. In feite beweert hij al-

leen dat het nodig hebben door de ene van de andere als dusdanig niet tegelijk het nodig hebben door de andere van de ene als dusdanig is. Merleau-Ponty zou een verstrengeling, een omkeerbaarheid van de relaties maar al te graag aanvaarden, en hij spreekt ook vaak over de verstrengeling van alles met alles. Alleen houdt de verstrengeling geen reversibiliteit in die maakt dat de verschillen uitgewist worden, die alles met alles verzoent en gelijkshakelt. In feite hebben we de mensen -, en ook de dingen - nodig in hun verschil met ons. Zouden we anders überhaupt de andere tegemoet treden? Als het echter zo is dat er steeds verschil is - en als dit verschil principieel wordt bedoeld - dan is er tegelijk altijd conflict, ambivalentie.

Merleau-Ponty spreekt zich niet uitdrukkelijk uit over het soort grond dat hij viseert als hij zegt dat de andere voor de ene nodig is. De grond is een steun voor de andere. Hij is een noodzakelijke mogelijksvoorwaarde voor de andere term, zegt R. Boehm (waarbij hij aansluit bij een reeds oud taalgebruik). Bij noodzakelijkheid moeten we hier niet uitsluitend aan fysieke noodzakelijkheid denken. Wat in het bijzonder de ontmoeting met de andere mens betreft kan het de noodzaak zijn van het iemand graag hebben, zo graag, zoals men zegt, dat men niet zonder meer kan. Merleau-Ponty beschrijft een grondverhouding tussen een term en zijn conditie(s). De relatie is ambivalent, een spanning, asymmetrisch (hoe het verder ook moge staan met nog andere relaties, in andere opzichten). De dialectiek vat integendeel de termen zo op dat ze met elkaar verzoend kunnen worden, ze moet ze dus in alle richtingen in dezelfde zin opvatten, en ze op deze manier tot het éne, het absolute reduceren. Ze heft de ambivalentie op.

Hetzelfde moet gezegd worden over de beide funderingsteksten. De funderende term, zegt Merleau-Ponty, is datgene waarop de gefundeerde term rust. De symbolische functie rust op het zien als op een bodem, zegt Merleau-Ponty. Het zien is er derhalve de conditie van, datgene waarzonder de symbolische functie niet kan bestaan. Het zien is nodig opdat de symbolische functie zich kan incarneren, of ook bestaan. Het zien, voegt Merleau-Ponty eraan toe, is echter niet de oorzaak van de symbolische functie. Inderdaad - in welke betekenis van oorzaak Merleau-Ponty hier ook spreekt - het zien is de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde. De symbolische functie zelf zou veeleer de oorzaak genoemd moeten worden - wat Merleau-Ponty niet doet - als hiermee bedoeld is dat het voldoende is dat de symbolische functie bestaat om ook tegelijk te

kunnen poneren dat het zien (als de noodzakelijke conditie ervan) eveneens bestaat (of anders bestaat de symbolische functie niet). Merleau-Ponty gebruikt de woorden oorzaak of voldoende reden niet - Boehm wel - maar hij bedoelt niets anders dan het door ons geëxpliciteerde. Belangrijk is hierbij op te merken dat van geen dialectiek sprake is, want dan zou dezelfde relatie die van de symbolische functie naar het zien loopt, ook van het zien naar de symbolische functie moeten gaan. Men zoekt vruchteloos in de teksten naar de symmetrische verklaring. De symbolische functie heeft, met andere woorden, het zien nodig, maar dit laatste heeft de symbolische functie niet nodig. Hetzelfde zou te zeggen zijn van alle andere relaties tussen 'polen' die Merleau-Ponty in de funderingsteksten aanhaalt. We moeten dit hier niet uitwerken - het komt nog - we beperken er ons toe duidelijk te maken dat Merleau-Ponty niet dialectisch denkt, en we pogen erop voor te bereiden tot een begrip te komen van wat de dialectiek dan wel zal moeten doorvoeren - de gelijkschakeling van de gronden in alle richtingen - om haar zaak waar te kunnen maken.

§ 16. Over de hineininterpretatie van de late in de vroege Merleau-Ponty.

De gebruikelijke interpretaties hebben geen oog voor de asymmetrie van de grondverhoudingen in de vroegere Merleau-Ponty. Ze interpreteren de vroegere spontaan vanuit de latere, en zien de vroegere als een 'onvolmaakte' Merleau-Ponty. Ze lezen daarom in de vroegere Merleau-Ponty de circulariteit en de reversibiliteit van de grondverhoudingen - ook al spreken ze niet over gronden of funderingen - en zien voorbij aan wat er in feite te lezen valt. Want er bestaat geen enkel recht om de vroegere teksten zo te duiden. We willen dat nu nog eerst aantonen, en dit door uitsluitend de teksten naar voren te halen die door onze commentatoren werden gebruikt (en die we in hoofdstuk 3 deels reeds hebben vermeld).

Merleau-Ponty heeft de 'reversibele' interpretatie zelf in de hand gewerkt, en reeds vanaf zijn eerste werk, door over circulaire causaliteit te spreken. Het is echter opvallend dat Merleau-Ponty het woord na La Structure du Comportement niet meer gebruikt. Maar ook deze circulaire causaliteit wordt door Merleau-Ponty in feite - tegen de verwachting in die door het woord wordt gewekt - asymmetrisch gedacht. Dat begrijpt Kwant zelf - hoewel hij dan de circulaire causaliteit verklaart als een eenheid van wederzijdse implicatie, wat een excellente formule is voor de dialectiek van de verzoening en de een-

heid van de verschillen. Iets is van subjectieve aard, zegt Kwant, als het in een dialectische verhouding tot de werkelijkheid staat, deze omvormt, eraan zin geeft voor zichzelf. Maar, zo voegt hij erbij, één element is bevoorrecht, namelijk het subject, zodat inderdaad het milieu pas dan als milieu kan worden aangeduid. Dat is de genoemde asymmetrie. Dat het subject hiermee niet aan de dialectische verhouding onttrokken wordt, zoals Kwant zegt, moet dan een andere duiding krijgen dan dat de relatie van het subject tot de omgeving van dezelfde aard zou zijn als de relatie van de omgeving tot het subject. Het is volstrekt onjuist dat de zin het subject doet zijn in dezelfde zin als het subject de zin doet zijn. Dat is de asymmetrie. Kwant weet immers dat het subject een bevoorrecht punt is. Het is een centrum. Toch spreekt Kwant ongenueanceerd over een eenheid van wederzijdse implicatie zowel wat de vroege als de late filosofie van Merleau-Ponty aangaat. Het is niet mogelijk een prioriteit vast te stellen, zegt hij, tussen de dualisaties. Dat is de reversibiliteit, die hij terugprojecteert in de vroege Merleau-Ponty. De asymmetrie van de gronden, hun conflictualiteit, zou ertoe moeten aanzetten de aard van de prioriteit eigen aan een zijnde, en eigen aan de condities van dit zijnde, vast te stellen. Hierover - en reeds in de funderingsteksten - heeft Merleau-Ponty heel wat te zeggen. We moeten dit gezegde geleidelijk aan tot uitdrukking brengen. Dan zullen we begrijpen wat precies onder een conditie en onder de voldoende reden (van die conditie) moet worden verstaan. Tegelijk zullen we het noodzakelijke conflict tussen beide begrijpen, en met een de rol van de contingentie en het toeval - die de late Merleau-Ponty, samen met zijn commentatoren, gauw wil opgeheven zien. Zo zullen we ook begrijpen wat het betekent dat de ene term - de 'bovenste' - de andere term niet vermag op te slorpen en er in een zekere zin van 'leeft', er een explicatie van is, er een nieuwe zin aan geeft, terwijl hij nochtans niets anders doet dan de funderende term hernemen, opnemen, assumeren en bewerken.

Madison ziet overal de circulariteit aan het werk - zonder dat hij ook maar een enkel ogenblik de veronderstelling oppert dat de beweging niet zo circulair zou kunnen zijn als hij vanuit de latere Merleau-Ponty vermoedt. Hoewel hij ziet dat een oorzaak slechts oorzaak is ten overstaan van een organisme dat ze als zodanig constitueert (blz. 30), trekt hij hieruit geen besluiten aangaande de asymmetrie - integendeel. Hoewel het lijkt alsof hij de asymmetrie begrijpt - want hij geeft soms op correcte wijze de inzichten van Merleau-Ponty weer, bijvoorbeeld op blz. 33-35 (over de relaties van ziel en

lichaam in SC), waar hij erop wijst dat de 'hogere' activiteiten hun funderingen bezitten, waarop ze steunen. Hij spreekt van een dialectique de transcendance, en van de structuur als van een verticale circulariteit (blz. 35). Dezelfde 'circulariteit' treft Madison aan in PP, en dit tussen het bewustzijn en het lichaam, tussen de existentie en de wereld, tussen mezelf en de andere. Het is op zichzelf reeds misleidend hier van circulariteit te spreken. Madison komt reeds direkt in 'het gebied' van de dialectische reversibiliteit als hij schrijft dat "de twee termen van elkaar afhankelijk zijn en onder elkaar een circulaire structuur vormen, en dat elk wordt hernomen door de volgende, die hierdoor, een meer omvattend systeem constitueert, zodat al de systemen samen als het ware concentrische cirkels vormen en een zekere dimensionaliteit van de existentie uitdrukken⁽¹⁾ (blz. 43)." Wel weet Madison dat er een onherleidbaar of dialectisch aspect aan de circulariteit van le corps propre is (blz. 46). "Als het eigen lichaam op zichzelf kan terugkomen, zichzelf als zijn eigen object kan nemen en zo een soort reflectie kan realiseren, komt het er nooit toe met zichzelf te coïncideren. Deze circulariteit geraakt nooit tot een identiteit (blz. 46)⁽²⁾." Ondertussen weten we wat we van zulk streven naar een identiteit moeten denken. Er is onmogelijkheid van reductie van het ene naar het andere, zegt Madison, waarbij hij zowel op de uitspraken van SC als van PP denkt. Madison denkt echter tegen de onherleidbaarheid in, tegen de asymmetrie. Dat hij impliciet van een reversibiliteit vertrekt, zoals Kwant, komt tot uiting in het volgende : Het lichaam vormt met de wereld een systeem of een circulaire structuur, "men begrijpt dat de twee termen van dit dialectisch systeem elkaar wederzijds impliceren en correlatief zijn, dit is dat de ene geen bestaan of zin heeft zonder de andere (blz. 49)⁽³⁾." Maar bij Merleau-Ponty in de SC en de PP leest men nergens dat de relaties elkaar impliceren, men leest slechts dat de ene term niet zonder de andere kan, terwijl de andere wel degelijk zonder de eerste kan zijn of gedacht worden of betekenis kan hebben. Madison leest spontaan in de teksten van Merleau-Ponty

(1) ... "les deux termes sont interdépendants et forment entre eux une structure circulaire, et chacune est reprise par la suivante, qui, par là, constitue un système plus englobant, de sorte qu'ensemble tous ces systèmes forment comme des cercles concentriques et expriment une certaine dimensionnalité de l'existence (blz. 43)."

(2) "Si le corps propre peut revenir sur lui-même, se prendre pour son propre objet et réaliser ainsi une sorte de réflexion, il n'arrive jamais à coïncider avec lui-même. Cette circularité n'aboutit jamais à une identité (blz. 46)." Vgl. blz. 51.

(3) ... "on comprend que les deux termes de ce système dialectique s'impliquent mutuellement et sont corrélatifs, c'est-à-dire que l'un n'a d'existence et sens sans l'autre (blz. 49)."

dat het ene niet zonder het andere kan, en omgekeerd. Dat is de reversibiliteit - die echter niet in de SC en in de PP aanwezig is. Madison begrijpt niet dat de asymmetrie en de beperkingen die deze oplegt misschien wel als een positief gegeven begrepen moeten worden. Hij wil daarom zo vlug mogelijk - hij en de andere commentatoren - uit de limitation bevrijd worden. De menselijke existentie is een absoluut onherleidbare dialectiek, zegt hij (blz. 86). De mens is tegelijk verworteld en transcendent. "Het aan de wereld zijn is ongedeeld beperking en overstijging van deze beperking (blz. 86).⁽¹⁾" De incarnatie moet als de andere kant van de transcendentie worden beschouwd, zegt hij. Als Merleau-Ponty schrijft (Madison haalt het citaat aan) : "Mijn engagement in de natuur en in de geschiedenis is tegelijk een beperking van mijn gezichtspunt op de wereld en mijn enige manier om er toegang toe te hebben, iets te kennen en iets te doen (SNS 125).⁽²⁾" - dan voegt Madison er onmiddellijk bij (waarmee hij zoekt de asymmetrie en het conflict die in de uitspraak aanwezig zijn, te ontkomen) : "Maar volgens de interne eisen van zijn denken zelf, zou hij meer dan dit moeten zeggen. Ik zou moeten zeggen dat mijn incarnatie door mij slechts als een beperking van mijn mogelijkheden wordt ervaren omdat ik ze als zodanig ontmoet, dit is dat de ervaring van de beperking reeds in zekere zin de overstijging ervan is (blz.87).⁽³⁾" En het is typisch dat hij hier naar Hegel verwijst voor wie het bewustzijn is "immédiatement l'acte d'outrepasser la limite (blz. 87)". Dat is volkomen naast de kwestie want in de geciteerde tekst zegt Merleau-Ponty in alle duidelijkheid dat de beperking de enige manier is om iets te kennen en iets te doen. Madison wil ze opheffen of verleggen, maar het gevolg daarvan moet dan zijn dat er niets meer wordt gekend of kan worden gedaan, vermits het kennen en handelen zich precies de mogelijkheidsvoorwaarde onder de voeten uitslaan (de beperking namelijk). De wensdroom van Madison is daarom niet in Merleau-Ponty te funderen. Hij is bij Madison zeer duidelijk verwoord vermits hij een Logos infini wil, tegenover la seule finitude van het fenomenaal in-de-wereld-zijn ; hij ziet de fundering van de rede en van zijn logos niet in het eindige in-de-wereld-zijn, maar als een archè infinie (blz. 88).

Madison haalt de tweede funderingstekst aan om de relatie tussen denken en

(1) "L'être au monde est indivisiblement limitation et dépassement de cette limitation (blz. 86)."

(2) "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)."

(3) "Mais selon les exigences internes de sa pensée elle-même, il faudrait dire plus que cela. Il faudrait dire que mon incarnation n'est éprouvé par moi comme une limitation de mes possibilités que parce que je la rencontre comme telle, c'est-à-dire que l'expérience de la limitation est déjà en quelque sorte le dépassement (blz. 87)."

taal zichtbaar te maken (blz. 134), om er een nieuwe soort teleologie in te zien die Merleau-Ponty echter niet als thema genomen heeft (blz. 134). Alleen is het de teleologie van de reversibiliteit, waarmee de Merleau-Ponty van de Fundierung niets kan aanvangen. Daarom ziet Madison ook in de PP een ontologisch 'relativisme' (blz. 222). Hij spreekt van een onoverstijgbare dialectische tegenstelling tussen circulariteit en reversibiliteit. De late Merleau-Ponty zou dan de moeilijkheden van de PP in de richting van de reversibiliteit opgelost hebben (vgl. blz. 258).

Een voorbeeld van de reversibiliteit zoals Lefeuve die reeds in de Phénoménologie aan het werk ziet : "Er is geen anterioriteit van de existentie op de situatie noch omgekeerd anterioriteit van de situatie op de existentie. De existentie veronderstelt reeds de situatie die reeds de existentie veronderstelt ; de twee annuleren elkaar om nog slechts in de eenheid van de geleefde ervaring een ontologische splijting te laten zien, in een wederzijdse verstrengeling, waarbij de existentie en de situatie niet ophouden elkaar wederzijds vooraf te gaan in een spiraalbeweging zonder einde (blz. 87).⁽¹⁾" Dit "raccord originaire des deux termes d'une expérience unique", zegt Lefeuve, kan slechts zijn reden vinden als men veronderstelt dat het de uitdrukking is van "l'avènement métaphysique d'une modulation de l'Etre inobjectif déjà là (blz. 87)." Existentie en situatie worden circulair in het Zijn gebonden "om zichzelf te geven zonder ophouden, doorheen de vernieuwing van de ervaring (blz.88)". "Geen twijfel dat we hier het finale onderricht van Merleau-Ponty hebben (blz. 88)." Alsof Merleau-Ponty ook maar een enkel ogenblik uit het oog verloren zou hebben dat, zoals we gezien hebben, het subject (de existentie) een centrum van zin is, en niet beseft zou hebben dat de existentie wel niet zonder situatie kan bestaan, maar de situatie zich zeker niet uit zichzelf de menselijke existentie aantrekt (althans niet op dezelfde wijze)! Maar ook L. Fontaine-De Vischer spreekt van de wederkerige aanwezigheid van het individu en het systeem die op elkaar steunen. En ook Sartre projecteert in de vroegere Merleau-Ponty (als hij over Freud spreekt) le renversement. Terwijl juist daar buitengewoon helder Merleau-Ponty de mens beschrijft als een in zekere zin gelaagd wezen,

(1) "Il n'y a ni antériorité de l'existence sur la situation ni inversement antériorité de la situation sur l'existence. L'existence suppose déjà la situation qui suppose déjà l'existence ; les deux s'annulent pour ne plus laisser se manifester dans l'unité de l'expérience vécue qu'une déhiscence ontologique dans un entrelacs réciproque, l'existence et la situation ne cessant de se précéder mutuellement dans un mouvement de spirales sans fin (blz. 87)."

waarbij de lagen de funderingsgestalte aannemen : de mens kan niet zonder instinctieve structuur terwijl hij deze te boven gaat, zoals de symbolische functie het zien veronderstelt, maar overstijgt. Ook De Waelhens spreekt ongenueanceerd van "dialectische en wederkerige betrekkingen van het geheel en de delen", terwijl de relatie van de delen tot het geheel - opnieuw - heel helder de vorm van een funderingsrelatie aanneemt. De delen zijn datgene waarzonder het geheel niet kan zijn, terwijl zij wel zonder het geheel kunnen zijn. Dus geen wederkerigheid, maar asymmetrie en conflict. Hier steekt de onmogelijkheid van een absoluut - zuiver theoretisch, objectief - weten, hier blijkt de onmogelijkheid van een definitieve synthese, niet in het feit dat de transcenderende beweging onophoudelijk verder door kan gaan. Ten slotte ziet Taminiaux in de Fundierung slechts een empiètement réciproque van de rede en het feit, van het denken en de taal, van het denken en de perceptie. Hij zegt niet wat hier wederkerig is. En zoals iedereen veronderstelt hij misschien dat het natuurlijk is dat - minstens uiteindelijk - de wederkerigheid ultiem is, dit is in beide richtingen van dezelfde aard.

§ 17. Dialectiek als reversibiliteit van de gronden.

In het voorgaande hebben we de dialectiek van Hegel en van Engels, en de reversibiliteit, beschreven als een systeem waarbij alles met alles wordt geegaliseerd. Hoe fundeert zulke nivellering of reductie zich? Engels en Hegel poneren het absolute weten of de Materie (met grote letter). Evenwel, buiten de materie, buiten het absolute weten mag niets vallen. Het moet als onwerkelijk of onbestaande gestigmatiseerd worden. Er is echter de concrete werkelijkheid van verschillen en van concrete, individuele, historische wezens, die - door ze in het geheel onder te brengen - weggeloochend moeten worden. Hegel en Engels zetten het Geheel - das Ganze, wat zelf reeds een proces is - voorop. Wil dit weten echter pak op de realiteit verkrijgen dan moeten ze de concrete realiteit uit het weten of uit de materie afleiden. Bekijken we het geval Hegel.

Ook Hegel kan de concrete, zintuiglijke werkelijkheid niet laten voor wat ze is, of zich voordoet te zijn. Hij moet positief aantonen dat ze, zoals ze is, kan worden afgeleid uit het absolute weten. Deze afleiding is een herleiding, een reductie tot het weten zelf. De verscheidenheid van de zintuiglijke, concrete werkelijkheid - in feite deze waar de fenomenologie of waar Merleau-Ponty voor op komt - met haar zelf denkende en handelende en zich verantwoor-

delijk voelende mensen en met haar historische maatschappijen en haar onmetelijke rijkdom aan natuurlijke eigenschappen, is niets anders dan weten. Niets dan weten, zal de jonge Marx zeggen, en vóór hem reeds Feuerbach, waarmee ze op het schijnkarakter van de zintuiglijke werkelijkheid wijzen, zoals ze door Hegel nog alleen begrepen kan worden. En inderdaad voor Hegel is alles nog slechts moment van het absolute weten zelf. Hegel moet alles met alles identificeren ten slotte met het absolute weten zelf. De gehele realiteit wordt door het absolute weten opgeslorpt. Maar hoe kan dat in zijn werk gaan, vermits de filosoof toch op de een of andere manier rekening moet houden met de concrete, zintuiglijke werkelijkheid, die vóór alle kennis zijn uitgangspunt is? Hegel vertrekt in de Fenomenologie van de Geest van het zintuiglijke bewustzijn. Maar we zullen begrijpen dat reeds hier het alles-met-alles-identificeren werkzaam is. Het kan onmogelijk anders want Hegel mag geen enkel hoekje werkelijkheid aan het weten laten ontsnappen. Hij moet door progressieve identificatie van alles met alles uiteindelijk alles met het absolute weten zelf identificeren. Het identificatieproces moet dus reeds van meet af aan gebeuren. Reeds het begin moet het einde zijn, en omgekeerd, zoals we door middel van het Kreismotief reeds duidelijk hebben gemaakt. Zoals reeds Feuerbach en Marx hebben begrepen, moet onmiddellijk de werkelijkheid zoals ze zich aan de mens voordoet, een andere zijn, namelijk weten.

Rudolf Boehm geeft de 'kneep' aan die Hegel, hier zoals overal, gebruikt,⁽¹⁾ die Engels van hem overneemt, om de identificatie te kunnen doorvoeren. We geven dit dialectisch procédé hier ~~vooreerst~~ schematisch weer, om ten slotte dieper door te dringen. Het heeft alles te maken met de grondverhoudingen zoals we die - ook slechts schematisch tot hier toe - besproken hebben door naar de funderingsverhoudingen bij Merleau-Ponty te grijpen. De dialectiek bestaat immers in een systematische verwisseling van voorwaarden en oorzaken of volgende redenen, van een werkelijkheid zonder dewelke een andere niet kan zijn, en waarop die andere dus moet steunen om te zijn of iets te betekenen, met een werkelijkheid waardoor een andere is, en omgekeerd. Boehm geeft, onder een der talrijke voorbeelden, Hegels behandeling van de sinnliche Gewissheit uit de Phänomenologie des Geistes. "Ik heb de zekerheid door iets anders, namelijk de zaak ; en deze is evenzo in de zekerheid door iets anders, namelijk Ik." Toelichting : "Het ene (in de zintuiglijke zekerheid) is als het eenvoudige onmiddellijk zijnde of als het wezen geponeerd, het object, het andere echter, als het onwezenlijke en bemiddelde, dat daarin niet op zich, maar door een an-

(1) R. Boehm, Hegel en de fenomenologie, Tijdschrift voor Filosofie, 31e jg. nr. 3, september 1969, blz. 471-489;

der is, Ik, een weten, dat het object slechts kent omdat het (object) het is, het ware, en het wezen ; het (object) is onverschillig ertegen of het gekend wordt of niet, als niet het object is.⁽¹⁾" Het weten is dus doordat het object is. Omdat het niet zonder het object kan zijn, terwijl het object wél kan zijn zonder dat er een weten van bestaat. Hegel ziet klaarblijkelijk geen verschil tussen iets zonder hetwelk iets anders niet kan bestaan (een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde of conditie) en iets waardoor iets anders is (een voldoende reden of oorzaak).⁽²⁾ Het is deze identificatie die tot de identificatie van alles met alles en tenslotte met het absolute weten leidt (doorheen een aantal stappen die uiteindelijk het absolute weten brengen, waarbij elke stap dezelfde verwarring van voorwaarden en voldoende redenen vertoont). De verwarring is noodzakelijk, wil men met Hegel het absolute weten, of met Engels een absolute materie, of met de latere Merleau-Ponty een reversibel Zijn poneren en een schijn van geloofwaardigheid overbrengen. Alle verschillen moeten immers tegelijk als een eenheid worden begrepen, moeten met elkaar worden bemiddeld, wat zo gebeurt dat men alle verschillen tegelijk als voorwaarde en als voldoende reden - en in hetzelfde opzicht - opvat. Door middel van de dialectiek die niets anders is dan het verwisselen van datgene wat voorwaarde is met datgene wat voldoende reden of oorzaak is, en ze beide gelijkschakelt, maakt Hegel van zijn systeem een identiteitssysteem, waarbij alles met alles identiek is, en mét het absolute weten, en doet Engels hetzelfde, door alles met alles en mét de materie te egaliseren. En de latere Merleau-Ponty? De reversibiliteit maakt blijkbaar alles met alles gelijk, en dit in de zin van een Vlees of een bruut of wild Zijn. Wat buiten het systeem valt - als men het systeem doorziet - zijn de concrete, historische en existentiële individuen en maatschappijen en hun relaties, waarop Feuerbach en Marx hebben gewezen. Zou dan ook volgens de latere Merleau-Ponty het gebied van het existentiële, zintuiglijke, zingevende, enzovoort, buiten het Zijn vallen? Dat zou Merleau-Ponty nooit toegeven. Maar als de wijze waarop hij de relaties tussen denken en

(1) Phän.d.Geistes (uitg. Hoffmeister) : "Ich habe die Gewissheit durch ein anderes, nämlich die Sache ; und diese ist ebenso in der Gewissheit durch ein anders, nämlich durch Ich." "Es ist eines als das einfache unmittelbar Seiende oder als das Wesen gesetzt, der Gegenstand, das andere aber, als das Unwesentliche und Vermittelte, welches darin nicht an sich, sondern durch ein anderes ist, Ich, ein Wissen, das den Gegenstand nur darum weiss, weil er es ist, das Wahre, und das Wesen ; er ist, gleichgültig dagegen ob er gewusst wird oder nicht, wenn nicht der Gegenstand ist."

(2) Een oorzaak is dus geen conditie. We zullen nog uiteenzetten dat een oorzaak ook geen som van condities is, zoals de wetenschap het vaak voorstelt.

taal, tussen zien en geziene, tussen mens en wereld - omwille van de eenheid - denkt, hier naartoe leidt? We hebben reeds gezien dat het beroep op een of ander woord niet baat. Engels meent aan de hegeliaanse implicaties te ontsnappen door in plaats van denken materie te schrijven, waarbij ook hij over deze materie niet kan spreken in de zin van materiële, zintuiglijke zijnden (zoals mensen en dieren), maar slechts in de zin van een zeer gedachte-achtige wetmatigheid van de materie (zodat zelfs hier het pure onderscheid met Hegel lijkt te vervagen). Maar wat Merleau-Ponty onder het vlees (mijn eigen vlees en dit van de wereld) verstaat, zou op dezelfde wijze geen oplossing kunnen zijn, omdat dit vlees ten slotte, als men het denkt, veeleer het fenomenale lichaam oplost in het objectieve (en in een algemeenheid die deze van een onpersoonlijke natuur is), dan dat alles 'subjectief' of 'existentieel' wordt.

Men heeft overal daar dialectiek - nivellering van de verschillen naar de eenheid toe - waar men onder de gegevens die men gebruikt, een formalisme aantreft dat zegt dat 'het ene niet zonder het andere kan', en tegelijk 'het andere niet zonder het ene'. De vroegere Merleau-Ponty gaat slechts tot de bevestiging van het ene lid - terecht -, dat namelijk de verschijnselen hun condities hebben (waarzonder ze niet kunnen bestaan). In het eerste geval wordt alles noodzakelijk - een noodzakelijk proces of een noodzakelijke ontwikkeling, die in feite zelf de eenheid is die men wil aantonen. Als het ene niet zonder het andere kan, en omgekeerd, betekent dit tegelijk dat het ene de oorzaak van het andere kan worden genoemd, of tegelijk dat er tussen het ene en het andere slechts een 'dialectisch' onderscheid wordt gemaakt - de manier om te zeggen dat er geen onderscheid is. We gaan nog even op de zaak in door Engels' opvatting van de geschiedenis als een natuurnoodzakelijk ontwikkelingsproces te bekijken - wat ons zijn relatie tot Hegel nog verduidelijkt en ons de implicaties van de dialectische reversibiliteit onder ogen brengt. Engels heeft zeer helder zijn verhouding tot Hegel uiteengezet in zijn Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie uit 1886.⁽¹⁾

Engels vertrekt van de stelling van Hegel:⁽²⁾ Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig. Dat wordt een conservatieve uitspraak genoemd, zegt hij. Maar het attribuut der werkelijkheid komt bij Hegel slechts aan datgene toe wat tegelijk noodzakelijk is. Wat echter noodzakelijk is, blijkt in laatste instantie ook redelijk te zijn. De Pruisische

(1) MEW 21 blz. 259 e.v.

(2) In de Vorrede van zijn Grundlinien der Philosophie des Rechts.

staat is dus slechts redelijk voor zover hij noodzakelijk is. Nu is de werkelijkheid volgens Hegel geenszins een kenmerk dat aan een gegeven maatschappelijke of politieke situatie onder alle omstandigheden en te allen tijde toekomt. Iets kan onwerkelijk worden, wanneer het namelijk van alle noodzaak beroofd is, zodat het moet vernietigd worden (blz. 266). Ten overstaan van de Franse Revolutie is de monarchie onwerkelijk. En zo wordt in de loop van de ontwikkeling al het vroeger werkelijke onwerkelijk, verliest het zijn noodzaak, zijn bestaansrecht, zijn redelijkheid. In de plaats komt een nieuwe, levenskrachtige werkelijkheid. "En zo keert zich de Hegelse stelling door de Hegelse dialectiek zelf in haar tegendeel om : Alles, wat in het gebied van de mensengeschiedenis werkelijk is, wordt met de tijd onredelijk, is dus reeds volgens zijn bestemming onredelijk, is bij voorbaat met onredelijkheid behept ; en alles wat in de hoofden der mensen redelijk is, is bestemd om werkelijk te worden, al spreekt het ook nog zo de bestaande schijnbare werkelijkheid tegen (blz. 266-267).⁽¹⁾"

Dat is toch revolutionair, zegt Engels. Niets is definitief. De waarheid zit in een proces van kennen, in de lange ontwikkeling van de wetenschap, die van lagere naar altijd hogere trappen der kennis opstijgt, zonder echter ooit door het uitvinden van een zogenaamde absolute waarheid tot het punt te komen waar ze niet verder kan. Evenmin als de kennis kan de geschiedenis een voltooiing vinden in een volkomen ideale toestand van de mensheid. Er zijn alleen vergankelijke trappen in de eindeloze ontwikkelingsgang van de maatschappij. Elke trap is noodzakelijk, dus juist voor de tijd en de voorwaarden waaraan hij zijn oorsprong dankt. Er is alleen een ononderbroken proces dat zich weerspiegelt in de denkende hersenen (blz. 267). Hegel drukt het bovenstaande niet zo scherp uit. Toch is het een konsekwentie van zijn methode. Hegel zelf moest echter een systeem ontwerpen, en een systeem moet op de een of andere wijze met de absolute waarheid afsluiten. Hegel wordt dogmatisch, zegt Engels. Het zoeken naar een systeem is een onvergankelijke behoefte van de menselijke geest om alle contradicties te overwinnen (blz. 270). Zijn ze alle overwonnen, dan zijn we bij het einde van de geschiedenis, de absolute waarheid. De zo gestelde

(1) MEW 21 blz. 266-267 : "Und so dreht sich der Hegelsche Satz durch die Hegelsche Dialektik selbst um in sein Gegenteil : Alles, was im Bereich der Menschengeschichte wirklich ist, wird mit der Zeit unvernünftig, ist also schon seiner Bestimmung nach unvernünftig, ist von vornherein mit Unvernünftigkeit behaftet ; und alles, was in den Köpfen der Menschen vernünftig ist, ist bestimmt, wirklich zu werden, mag es noch so sehr der bestehenden scheinbaren Wirklichkeit widersprechen."

taak van de filosofie zou erin bestaan een afzonderlijke filosoof de prestatie te laten leveren die alleen de gezamenlijke mensheid in haar voortschrijdende ontwikkeling kan opbrengen. De positieve wetenschap moet hier inspringen, samen met het dialectische denken dat de resultaten bundelt. Met Hegel sluit de filosofie af (blz. 270). Nu komt de positieve kennis van de wereld in de plaats.

Pas nu laat Engels een eerste kritisch geluid horen. Voor Hegel is de natuur de vervreemding van de geest. Maar in feite is zij de grondslag waarop wij mensen, zelf natuurprodukten, opgegroeid zijn (blz. 272). Ondertussen - ook na Feuerbach - is de filosofie van Hegel niet kritisch overwonnen (blz. 273). Dat kan slechts door een marxistisch materialisme.

Wat dit materialisme dan inhoudt, kan men te weten komen door de verhouding van denken en zijn te onderzoeken, door de vraag te stellen naar de relatie tussen de geest en de natuur, de hoogste vraag van alle filosofie (blz. 275). Naargelang het antwoord is men idealist of materialist. De eerste bevestigt de oorspronkelijkheid van de geest, aanvaardt de schepping door een god. De andere beweert dat de wereld sinds alle eeuwigheid bestaat. "Iets anders als dit betekenen beide uitdrukkingen : idealisme en materialisme, oorspronkelijk niet, en in een andere zin worden ze hier ook niet gebruikt (blz. 275).⁽¹⁾" "De vraag naar de verhouding van denken en zijn heeft echter nog een andere kant : Hoe verhouden zich onze gedachten over de ons omgevende wereld tot deze wereld zelf? Is ons denken in staat om de werkelijke wereld te kennen, vermogen we in onze voorstellingen en begrippen van de werkelijke wereld een juist spiegelbeeld der werkelijkheid voort te brengen? Deze vraag is in de filosofische taal de vraag naar de identiteit van denken en zijn en ze wordt door veruit het grootste deel der filosofen bevestigd (blz. 275).⁽²⁾" Door Hegel eveneens. Want wat we volgens Hegel kennen is juist de gedachteinhoud van de

(1) "Etwas anders als dies bedeuten die beiden Ausdrücke : Idealismus und Materialismus ursprünglich nicht, und in einem andern Sinne werden sie hier auch nicht gebraucht (blz. 275)."

(2) "Die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein hat aber noch eine andre Seite: Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen, vermögen wir in unsern Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen? Diese Frage heisst in der philosophischen Sprache die Frage nach der Identität von Denken und Sein und wird von der weitaus grössten Zahl der Philosophen bejaht (blz. 275)."

werkelijke wereld. Dat het denken een inhoud kan kennen die bij voorbaat gedachteinhoud is, spreekt vanzelf (blz. 275). Maar wat te bewijzen is, wordt stilzwijgend reeds vooropgezet. Dat is Hegels illusie. Hij beweert dat de mensheid dadelijk zijn filosofie uit de theorie in de praxis heeft vertaald (blz. 276). Maar tegen het scepticisme (als reactie op Hegel) luidt het antwoord van de praxis : het experiment en de industrie, zegt Engels. Wanneer we de juistheid van onze opvatting van een natuurgebeuren kunnen bewijzen door het zelf te produceren, door het bovendien aan onze doeleinden dienstbaar te maken, is het met het "ding op zich" gedaan (blz. 276). Wat de filosofen trouwens heeft verder gedreven, is niets anders dan de geweldige vooruitgang van de natuurwetenschap en de industrie. Maar ook het idealisme heeft zich meer en meer met materialistische inhoud gevuld ; "zodat ten slotte het Hegelse systeem slechts een naar methode en inhoud idealistisch op de kop geplaatst materialisme vertegenwoordigt (blz. 277).⁽¹⁾" Feuerbach heeft ontdekt dat de absolute idee van Hegel slechts de fantastische rest van het geloof aan een buitenmenselijke schepper is ; "dat de stoffelijke, zintuiglijk waarneembare wereld waartoe we zelf behoren, het enig werkelijke is, en dat ons bewustzijn en denken, hoe bovenzinnelijk het schijnt, het resultaat van een stoffelijk, lichamelijk orgaan, de hersenen, is. De materie is geen voortbrengsel van de geest, maar de geest is slechts het hoogste produkt van de materie. Dit is natuurlijk zuiver materialisme (blz. 278).⁽²⁾" Maar het materialisme moet daarenboven de wereld als een proces beschouwen en dialectisch denken ; en dit zowel op het gebied van de natuur als op dit van de mens (de geschiedenis). "Want wij leven niet alleen in de natuur, maar ook in de menselijke maatschappij, en ook deze heeft haar ontwikkelingsgeschiedenis en haar wetenschap niet minder dan de natuur (blz. 280).⁽³⁾"

Het historisch materialisme zet Hegel daarin niet eenvoudig aan de kant (blz.

(1) "... " so dass schliesslich das Hegelsche System nur einen nach Methode und Inhalt idealistisch auf den Kopf gestellten Materialismus repräsentiert (blz. 277)."

(2) "dass die stoffliche, sinnlich wahrnehmbare Welt, zu der wir selbst gehören, das einzig Wirkliche, und dass unser Bewusstsein und Denken, so übersinnlich es scheint, das Erzeugnis eines stofflichen, körperlichen Organs, des Gehirns ist. Die Materie ist nicht ein Erzeugnis des Geistes, sondern der Geist ist selbst nur das höchste Produkt der Materie. Dies ist natürlich reiner Materialismus (blz. 278-279)."

(3) "Denn wir leben nicht nur in der Natur, sondern auch in der menschlichen Gesellschaft, und diese hat ihre Entwicklungsgeschichte und ihre Wissenschaft nicht minder als die Natur (blz. 280)."

292). Het knoopt integendeel aan bij de revolutionaire zijde van de dialectische methode. Bij Hegel is de dialectiek echter de zelfontplooiing van het begrip. De natuur is slechts de copie van de eeuwigheid, van de onafhankelijk van elk mensenbrein gebeurende zelfbeweging van het begrip. Het marxisme vat de begrippen weer materialistisch als de afbeeldingen van de werkelijke dingen, in plaats van de werkelijke dingen als de afbeeldingen van het begrip. Daarmee reduceert de dialectiek zich tot de wetenschap van de algemene wetten van de beweging, zowel van de uitwendige wereld als van het menselijk denken - twee rijen van wetten die zakelijk identiek zijn, die naar de uitdrukking echter in zover verschillend zijn als het menselijk brein ze met bewustzijn kan aanwenden, terwijl ze in de natuur en tot op heden ook grotendeels in de mensengeschiedenis, zich op onbewuste wijze, in de vorm van uitwendige noodzakelijkheid, midden een eindeloze reeks van schijnbare toevalligheden doorzetten (blz. 293). Daarmee echter wordt de begripsdialectiek zelf slechts de bewuste reflex van de dialectische beweging van de werkelijke wereld, en daarmee wordt de Hegelse dialectiek op de kop, of veelmeer van de kop waarop ze stond, weer op haar voeten gezet (blz. 293).⁽¹⁾ De wereld is een complex van processen, in een voortschrijdende ontwikkeling. Er zijn geen eeuwige waarheden meer, zegt Engels, men is zich bewust van de noodzakelijke beperktheid van alle verkregen kennis, van haar door omstandigheden geconditioneerdheid. Alles wordt relatief, maar ook relatief geldig (blz. 293-294).

Uit het voorgaande wordt duidelijk dat het onderscheid tussen de dialectiek volgens Engels en die volgens Hegel zoek is, als men ook maar een ogenblik nadenkt over de implicaties. In dezelfde mate komen de latere Merleau-Ponty en zijn interpretatoren zeer dicht bij beide dialectici. Engels identificeert alles met alles door te poneren dat alles met noodzakelijkheid gebeurt en dat betekent dat alle dingen per slot van rekening niet zonder elkaar kunnen zijn, dat ze alle uit elkaar voortvloeien, kortom dat er slechts een enkele reusachtige Zaak - materie bij Engels, Geest bij Hegel, bruut of wild Zijn bij Merleau-Ponty - bestaat. Of men de Noodzaak geestelijk of materieel opvat, wordt irrelevant. Het werkelijke is het redelijke, en dit is het noodzakelijke. Er is identiteit tussen werkelijkheid, redelijkheid, noodzakelijkheid. Het onwerke-

(1) "Damit aber wurde die Begriffsdiagnostik selbst nur der bewusste Reflex der dialektischen Bewegung der wirklichen Welt, und damit wurde die Hegelsche Dialektik auf den Kopf, oder vielmehr vom Kopf, auf dem sie stand, wieder auf die Füße gestellt (blz. 293)."

lijke is datgene wat niet langer noodzakelijk is - in het proces van de wording van de noodzaak (terwijl de wording natuurlijk de Noodzaak zelf is). Volgens Engels is dit proces revolutionair. De waarheid houdt niet op te evolueren. Elke stap is noodzakelijk. Het wordingsproces weerspiegelt zich in het brein. Zou hier dan een 'ouderwets' element van Engels' dialectiek tastbaar worden? Het is niet zeker. Want de weerspiegelingsgedachte is de uitdrukking van de klassieke opvatting van de waarheid : adekwatie van denken en zijn. We moeten op dit punt dieper ingaan. Want het is een der middelen om de continuïteit - zelfs identiteit - duidelijk te maken tussen de westerse traditie, Hegel en Engels, en de latere Merleau-Ponty. Zou dan volgens de latere Merleau-Ponty het zien niet de weerspiegeling van het geziene zijn? Uitdrukkelijk wordt gesteld dat er eenheid is van zien en geziene. Wat het zien ook ziet, het ziet zichzelf, maar het maakt deel uit van het zichtbare, en het ziet dus het zichtbare zelf. En om dit laatste is het te doen. Het zien drukt uiteindelijk niet zichzelf - zijn eigen existentieel leven - uit, maar de zichtbaarheid zelf waartoe het behoort. En juist waar het zien in het zichtbare iets 'subjectiefs' zou projecteren, zou het ontrouw zijn aan zijn taak - die erin bestaat het Zijn tot uitdrukking te brengen. Dat dit gebeurt in een onvoltooibaar proces, en steeds in zekere zin vergezeld van het 'helaas' van de uiteindelijke mislukking van het samenvallen, verandert niets aan de zaak.

Het gaat niet langer meer om een systeemdenken of om een absolute vorm van weten, zo merkt men op. Dat zegt Engels eveneens - zonder op te houden dialectisch alles met alles te identificeren, en hij zegt het in feitelijke trouw aan Hegel, wiens systeem zelf niets anders is dan Kreis, omslaan, proces. Engels verzet zich tegen Hegels systeemdenken : tegen een filosofie die afsluit met het poneren van absolute waarheid en die alle contradicties achter de rug heeft. Maar Engels' denken verschilt principieel in niets van dit van Hegel. In een zekere zin projecteert Engels het systeem naar het einde van de menselijke geschiedenis, nadat de positieve wetenschappen hun werk hebben verricht. Ondertussen echter bezit ook Engels reeds de absolute waarheid. Hij weet waar het naartoe gaat, en hij kent de principes die onaantastbaar blijven. Hij beschikt over de ontwikkelingswet van de geschiedenis. Engels' denken blijft systematisch in de betekenis van een procesachtig systeem. Maar ook Hegel zou zich niet verzet hebben tegen een zekere onvoltooidheid van het weten - als tenminste, zoals bij Engels, de principes vaststaan. Hij zou zich hebben verheugd over de bijdrage van Engels om de natuur - aan de hand van de resulta-

ten van de exacte wetenschappen - te dialectiseren. Hij heeft zelf niets anders gedaan in zijn natuurfilosofie. Het bezitten van een systeem kan zich tot weinig beperken, zo bijvoorbeeld tot de structuralistische kennis dat er een zich onophoudelijke differentiërende realiteit bestaat, waarbij de differentiaties niets anders dan uitingen van een identieke structuur zijn ; of zich beperken tot het 'systeem' van de reversibiliteit, en dus tot de bevestiging dat alles in alles omslaat (waarbij er ruimte blijft voor precisering van 'wat' nu precies in 'wat' allemaal omslaat). Engels beweert wel niet precies te weten op welke wijze de noodzakelijkheid zich in de toekomst zal uitwerken. Alleen - de grote lijnen, de structuren, de principes, liggen vast, en zijn door Engels gekend. Het subjectieve weten van Engels valt samen met het objectieve geschiedenisverloop. (De kritiek van Engels op Hegels systeembehoefte is uiterst zwak). Het toeval zal in deze principiële gang geen rol spelen, precies zoals bij Hegel, die het irrationeel, onwerkelijk, in feite onbestaan- de acht. Toevallig voor Engels worden de concrete handelingen, de vrijheid, de zingeving van de individuen en maatschappijvormen. De mens is afwezig. Of hij is alleen aanwezig voor zover hij een uiting is van de 'speling' van de Noodzaak. Het dialectisch mechanisme is niet minder bij Engels dan bij Hegel werkzaam. Alles is met alles identiek, tenslotte met de procesachtige materie. Er is niets dat niet al het andere nodig heeft, en al het andere heeft dit ene nodig. Er is slechts één enkele grondsoort, en alom heerst - doorheen de schijnbare contradicties van de dialectiek - de verzoening of de symmetrie, of de eenheid. In feite reduceert Engels de materie tot iets dat van louter gedachtelijke aard is - zoals Hegel. Men kan deze materie alleen denken. Men treft ze nergens aan - zintuiglijk, individueel, concreet. Wat is de rol van experiment en industrie? Toch niet dat hier de zintuiglijke, historische en concrete werkelijkheid aan haar trekken komt. Slechts dat ze de hypothese van een allesbeheersende Materie moeten bevestigen (en dit op zelfbekrachtigende en zelfbevestigende wijze, want wat zich niet laat 'verifiëren' komt niet in aanmerking, wordt irrationeel, onbegrijpelijk, onzinnig genoemd - zoals ook bij Hegel het geval is). Bij Hegel is de dialectiek de zelfontplooiing van het begrip. Is het bij Engels zo anders? Engels kan daarom het bewuste element in de maatschappij niet ernstig nemen. De vrijheid is slechts een schijnbare vrijheid. Het bewuste is niets anders dan de noodzakelijke expressie en afspiegeling van een natuurproces (bij Hegel een denkproces , bij Merleau-Ponty een Zijnsproces). Dat natuurproces is de economie (die in feite ook een construc- tie is aan gene zijde van de economische gedragingen van individuen en maatschappijen). De economie is een louter gedachtelijke, structurele factor 'achter' de gedragingen. Engels wekt slechts de schijn van een concrete economische

geschiedenis. Hij doet niets anders dan Hegel die ook vertrekt van de zintuiglijkheid. Evenwel een zintuiglijkheid die reeds haar plaats in de dialectiek heeft gekregen (zoals we hoger hebben uiteengezet). Daarom doet de geschiedenis iets anders dan wat de mensen zich voorstellen. Eigenaardig genoeg ontsnapt Engels zelf wel aan de schijn. Hij weet wél dat er een procesachtige ontwikkeling van de natuurnoodzaak bestaat. Hij staat buiten de geschiedenis.

Hoe staat het met de dialectiek bij Marx? We hebben over Marx gezwegen omdat zijn opvattingen onduidelijk zijn. We ontkennen niet dat Marx dialectische opvattingen heeft verwoord, maar anders dan Engels heeft hij ook duidelijk on-dialectische opvattingen gepubliceerd. We gaan onmiddellijk in op een passage uit zijn kritiek op de Hegelse rechtsfilosofie, waar hij, in het kader van de bemiddeling die tussen vorst, regeringsmacht en standen moet gebeuren, zeer goed lijkt te begrijpen waar het bij de dialectiek verkeerd loopt. Marx noemt zijn methode wel dialectisch (bijvoorbeeld in Das Kapital, MEW 23 blz. 25-28), maar zijn uiteenzetting leert weinig of niets over de dialectiek, en laat niet toe uit te maken of Marx nu werkelijk dialecticus moet worden genoemd (zoals we Hegel of Engels zo noemen). De duidelijkste dialectische passage bij Marx vindt men in de Inleiding tot Zur Kritik der politischen Ökonomie⁽¹⁾ - een tekst die nooit zelf door Marx uitgegeven is geworden, die echter - misschien ten onrechte - het prestige bezit van Marx een dialecticus te maken. Marx vereenzelvigd hier produktie en consumptie - op dialectische wijze. Hij zegt: "zonder produktie geen consumptie, zonder consumptie geen produktie". Hier voegt Marx aan toe: "Hierna voor een hegeliaan niets eenvoudiger dan produktie en consumptie identiek te stellen⁽²⁾". Dat is ook zo, menen we. Voor zover Marx dat zelf zou menen, zou hij dialecticus zijn, maar hij laat tegelijk zijn twijfel horen.

Laten we echter begrijpen hoe de jonge Marx de bemiddeling - het middel om de gronden met elkaar te identificeren, daar waar ogenschijnlijk zich een onderscheid opdringt - bij Hegel opvat. Het gaat over het probleem dat extremen bemiddeld moeten worden, om met elkaar verzoend te worden, om met elkaar identiek te worden - wat Hegel nastreeft. De bemiddeling is echter onmogelijk, zegt Marx. De bemiddeling is het aan de uitersten gemeenschappelijke dat naar beide extremen 'kijkt' en ze moet verzoenen. Het zou zijn zoals "wanneer een

(1) MEW 13 blz. 625 : "Ohne Produktion keine Konsumtion ; ohne Konsumtion keine Produktion."

(2) "Hiernach für einen Hegelianer nichts einfacher, als Produktion und Konsumtion identisch zu setzen (blz. 625)."

man tussen twee twistenden treedt en nu weer een van de twistenden tussen de bemiddelende man en de twistende⁽¹⁾" Het midden is namelijk niet een 'derde', maar de extremen spelen zelf de rol van het midden. Ze spelen nu eens de rol van het midden, dan weer eens van het extreem. "Het zijn Januskoppen die zich nu eens van voren, dan weer van achteren tonen en vooraan een ander karakter hebben dan achteraan. Datgene wat vooreerst als midden tussen twee extremen bestemd was, treedt nu zelf als extreem op, en het ene der twee extremen, dat erdoor met het andere bemiddeld was, treedt nu opnieuw als midden (daar het optreedt in zijn onderscheid met het andere extreem) tussen zijn extreem en zijn midden ... Het is de geschiedenis van de man en de vrouw, die met elkaar twisten, en van de arts die als bemiddelaar tussen beide wilde treden, waar nu de vrouw de arts met haar man en de man zijn vrouw met de arts moest bemiddelen ... Het is merkwaardig dat Hegel die deze absurditeit der bemiddeling tot haar abstracte, logische, dus onvervalste, niets toegevend uitdrukking reduceert, ze tegelijk als speculatief mysterie der logica, als de rationele verhouding, als de rationale conclusie kenmerkt.⁽²⁾" Ondertussen hebben we leren begrijpen. Alleen door deze absurditeit is Hegel in staat de identificatie van de tegenstellingen door te voeren. Alleen zo kunnen Hegel en Engels het zuivere weten redden. Alles moet tegelijk zichzelf en het andere zijn. Als zichzelf staat het tegenover het andere, maar het 'verzoent' er zich mee, wordt het andere, maar blijft tegelijk toch 'dialectisch' zichzelf. Het bewuste is het onbewuste, het anorganische het organische, enz... Deze contradictie moeten Hegel en Engels aanvaarden. Ze doen het ook - omwille van wat we het zuiver theoretisch weten, of het objectieve weten noemen, omwille van de poging om de adekwatie van denken en zijn te behouden, om de Noodzakelijkheid als de enige werkelijkheid te kunnen begrijpen, en te kunnen handhaven. Aan gene zijde van zulke poging wordt overduidelijk dat de dialectiek een contradictie is,

(1) "Wie wenn ein Mann zwischen zwei Streitende tritt und nun wieder einer der Streitenden zwischen den vermittelnden Mann und den Streitenden (MEW 1 blz. 29)."

(2) "Es sind Janusköpfe, die sich bald von vorn, bald von hinten zeigen und vorn einen anderen Charakter haben als hinten. Das, was zuerst als Mitte zwischen zwei Extreme bestimmt, tritt nun selbst als Extrem auf, und das eine der zwei Extreme, das durch es mit dem anderen vermittelt war, tritt nun wieder als Mitte (weil in seiner Unterscheidung von dem anderen Extrem) zwischen sein Extrem und seine Mitte ... Es ist die Geschichte von dem Mann und der Frau, die sich stritten, und von dem Arzt, der als Vermittler zwischen sie treten wollte, wo nun wieder die Frau den Arzt mit ihrem Mann und der Mann seine Frau mit dem Arzt vermitteln müsste ... Es ist merkwürdig, dass Hegel, der diese Absurdität der Vermittlung auf ihren abstrakten, logischen daher unverfälschten, untransigierbaren Verhältnis reduziert, sie zugleich als spekulatives Mysterium der Logik, als das vernünftige Verhältnis, als den Vernunftschluss bezeichnet (MEW 1 blz. 292)."

een onmogelijkheid en een nutteloosheid, en tegelijk de destructie van een menselijke bestaanswijze van vrijheid, behoeftebevrediging, zingeving, enz. Ook Engels aanvaardt de Widerspruch, zo bijvoorbeeld als hij de eindigheid en de oneindigheid verzoent.

Hij zegt : "De oneindigheid is een contradictie en vol contradicties. Het is reeds een contradictie, dat een oneindigheid uit niets dan eindigheden moet worden samengesteld, en toch is dit zo. De begrensdsheid van de materiele wereld voert niet minder tot contradicties dan haar onbegrensdsheid ... Juist daar de oneindigheid een contradictie is, is ze een oneindig, zich in tijd en ruimte zonder einde afwikkellend proces. De opheffing van de contradictie zou het einde van de oneindigheid zijn. Dat had Hegel reeds heel juist gezien.⁽¹⁾" En ook : "Wanneer reeds de eenvoudige mechanische plaatsbeweging een contradictie in zich bevat, dan nog meer de hogere bewegingsvormen der materie en heel bijzonder het organische leven en zijn ontwikkeling. We zagen boven dat het leven juist vooral erin bestaat dat een wezen op elk ogenblik hetzelfde en toch een ander is. Het leven is dus eveneens een in de dingen en gebeurtenissen zelf voorhanden, zich steeds ponerende en oplossende contradictie ; en zodra de contradictie ophoudt, houdt het leven op, de dood treedt in. Evenzo zagen we hoe we ook op het gebied van het denken de contradicties niet kunnen ontgaan en hoe bijvoorbeeld de contradictie tussen het innerlijk onbegrensde menselijk kennisvermogen en zijn werkelijk bestaan in louter uiterlijk beperkte en beperkt kennende mensen zich oplost in de voor ons minstens praktisch eindeloze opeenvolging van de geslachten, in oneindige progressie.⁽²⁾"

9
b
Het antwoord van Marx luidt : "Werkelijke extremen kunnen niet met elkaar bemiddeld worden, juist daar ze werkelijke extremen zijn. Maar ze hebben ook geen bemiddeling nodig, want ze zijn tegengestelde wezens. Ze hebben niets met elkaar gemeen, ze verlangen niet naar elkaar, ze vullen elkaar niet aan. Het ene heeft niet in zijn schoot de Sehnsucht, de behoefte, de anticipatie van

(1) "Die Unendlichkeit ist ein Widerspruch und voll von Widersprüchen. Es ist schon ein Widerspruch, dass eine Unendlichkeit aus lauter Endlichkeiten zusammengesetzt sein soll, und doch ist dies der Fall. Die Begrenztheit der materiellen Welt führt nicht weniger zu Widersprüchen als ihre Unbegrenztheit, ... Eben weil die Unendlichkeit ein Widerspruch ist, ist sie unendlicher, in Zeit und Raum ohne Ende sich abwickellender Prozess. Die Aufhebung des Widerspruchs wäre das Ende der Unendlichkeit. Das hatte Hegel schon ganz richtig eingesehn ... (MEW 20, blz. 48)."

(2) "Wenn schon die einfache mechanische Ortsbewegung einen Widerspruch in .../..."

het andere.⁽¹⁾" Men kan niet het gehele universum herleiden tot één blok noodzakelijkheid, waarin geen extremen meer bestaan, omdat ze met elkaar verzoend worden. Voor Marx bestaan er werkelijke extremen die met elkaar in strijd geraken - een strijd die men niet moet vermijden doordat men bij voorbaat van een verzoening uitgaat.⁽²⁾

Met Marx zelf ontkennen we natuurlijk niet dat er in de realiteit noodzakelijkheid voorkomt, en dat het geval bestaat waarbij het ene 'ding' niet zonder het andere kan, en tegelijk omgekeerd. Waar het hier om gaat, is dat de dialectische stelling betwijfeld moet worden dat alles met alles in een noodzakelijk verband staat, zodat er slechts één enkele reusachtige Zaak bestaat, en er nergens asymmetrie van gronden optreedt. Zodat het gehele universum niets anders zou zijn dan één onderlinge verwevenheid van noodzakelijkheid. Zo iets kan men alleen poneren - wat Engels en Hegel, en de late Merleau-Ponty (als men over de reversibiliteit konsekwent doordenkt) doen om hun 'ideaal' veilig te stellen.

§ 18. Dialectiek eindpunt van zuiver theoretisch weten.

We hebben reeds enkele keren onze tijd en onze cultuur die van de ontplooiing van het ideaal van zuiver theoretisch weten of objectief weten genoemd, en Hegel als het eindpunt hiervan beschouwd. We moeten deze gedachte uitwerken, alvorens naar Deel II te kunnen overstappen, dat de kritiek van Merleau-Ponty op het objectieve weten behandelt. De paragraaf heeft een over-

(1) "Wirkliche Extreme können nicht miteinander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind. Aber sie bedürfen auch keiner Vermittlung, denn sie sind entgegengesetzten Wesens. Sie haben nichts miteinander gemein, sie verlangen einander nicht, sie ergänzen einander nicht. Das eine hat nicht in seinem Schoss die Sehnsucht, das Bedürfnis, die Antizipation des andern (MEW 1 blz. 292)."

(2) MEW 1 blz. 293.

.../... sich enthält, so noch mehr die höhern Bewegungsformen der Materie und ganz besonders das organische Leben und seine Entwicklung. Wir sahen oben, dass das Leben grade vor allem darin besteht, dass ein Wesen in jedem Augenblick dasselbe und doch ein andres ist. Das Leben ist also ebenfalls ein in den Dingen und Vorgängen selbst vorhandner, sich stets setzender und lösender Widerspruch ; und sobald der Widerspruch aufhört, hört auch das Leben auf, der Tod tritt ein. Ebenso sahen wir, wie auch auf dem Gebiete des Denkens wir den Widersprüchen nicht entgehn können und wie z.B. der Widerspruch zwischen dem innerlich begrenzten menschlichen Erkenntnisvermögen und seinem wirklichen Dasein in lauter äusserlich beschränkten und beschränkt erkennenden Menschen sich löst in der für uns wenigstens praktisch endlosen Aufeinanderfolge der Geschlechter, im unendlichen Progress (MEW 20, blz. 112-113)."

gangskarakter, en gedeeltelijk anticipeert hij uitwerkingen die in Deel II gebeuren. De bedoeling is de band tussen het zuiver theoretisch weten en de dialectiek aan te halen, om zo de weg te kunnen banen naar Merleau-Ponty's reflectie op het objectieve weten en de mogelijkheid te creëren de oorspronkelijkheid van Merleau-Ponty's filosofie - een filosofie van de ambivalentie van de grondverhoudingen, die hierdoor precies een filosofie van de eindigheid is - tenvolle te begrijpen (wat in Deel III ten uitvoer wordt gebracht).

Het is een gemeenplaats te zeggen dat onze tijd het tijdperk van de wetenschap is. De wetenschap is de grondslag van onze tijd. Volgens het eigen zelfbewustzijn is dit zo. Wetenschap en techniek worden daarbij niet gescheiden. De wetenschap maakt zichzelf waar in de techniek. Beide samen realiseren de doelstellingen van de mensheid : heerschappij van de mens, universele beheersing van de natuur. De techniek die op de wetenschap steunt, is het middel. Het doel is heerschappij door wetenschap.

Wat is de grondslag van de wetenschap? Men maakt een onderscheid tussen grondslagenonderzoek en toegepaste wetenschap en techniek. De zuivere wetenschap in de zin van zuiver theoretisch onderzoek (wat empirisch en experimenteel werk niet uitsluit) is het fundamentele. Dit doelvrij, zuiver theoretisch grondslagenonderzoek moet de beste grondslag bieden voor de toepassingen, die op hun beurt de beste waarborg zijn om praktische doelstellingen te verwezenlijken. De eerste grondslag van onze tijd is het ideaal van zuiver theoretisch weten. Echt, werkelijk weten is zuiver theoretisch weten. Het is tegelijk de zekerste grondslag voor de praxis. Het ideaal van zuiver theoretisch weten spreekt zich uit in de eis tot onvoorwaardelijke objectiviteit van het weten, van het onderzoek, zelfs van de gedragingen. Met objectiviteit bedoelt men : de dingen bepalen zoals ze en alleen zoals ze bestendig op zichzelf en in zichzelf reeds zijn en bepaald zijn ; zich als "subject" tegenover de dingen gedragen, dat wil zeggen : zich op afstand houden, "gereserveerd", de dingen uitsluitend vanuit henzelf, zoals ze op zichzelf zijn benaderen, een gedraging ontplooiën die zich zorgvuldig van elke ingreep onthoudt, die zich bij de beschouwing der dingen totaal en uitsluitend door de dingen laat bepalen in zuivere objectiviteit, en op geen enkele manier aan de dingen een of andere bepaling zoekt op te dringen. Op zulke wijze treden de dingen naar voren zoals ze zonder meer op zich zijn, in absolute objectiviteit. Waarheid is objectiviteit. Tegenover deze objectiviteit staat in het hedendaagse taalge-

bruik de "subjectieve" mening. De oorspronkelijke betekenis van "subject" past hier nochtans uitstekend : onderdaan zijn, onderworpen zijn, niet door zichzelf maar totaal door iets anders bepaald zijn.⁽¹⁾ Iemand gedraagt zich objectief wanneer hij zich tegenover het object 'subjectief' gedraagt, wanneer hij er zich aan onderwerpt. Het parool van onze tijd luidt : heerschappij door onderwerping. Merkwaardig! Hoe kan men door onderwerping heerschappij verwachten? Onderwerping alleen van de geest, meent men, aan een wereld zoals hij op zich en zonder ingreep van de mens bestaat. Dezelfde paradox keert terug in de voorstelling van de verhouding van theorie en praxis. Praktische doelstellingen worden het best bereikt, meent men, op grondslag van een beoefenen van de wetenschap om haar zelf, vrij dus van elke doelbepaaldheid. Men zou dus het best het doel bereiken door er eerst volledig van af te zien? Het theoretische wordt om zichzelf gezocht, maar tegelijk omwille van de praktische doelstellingen, dus toch niet om zichzelf alleen.

Een eerste kritische bedenking dringt zich op. Als het zo is dat de wetenschap van het (filosofische) ideaal van objectiviteit leeft, en als dat ideaal de dingen poogt te kennen zoals ze op zichzelf zijn, abstractie makend van al het subjectieve, van alle behoeften, belangen, verlangens, vooropzettingen - slaat dit onderzoek zichzelf dan niet de voeten onder het lijf uit? Want het is toch precies door al deze 'vooropzettingen' dat we de werkelijkheid bereiken, er contact mee hebben en er iets te weten van komen. Zou het dus niet zo zijn dat we in de mate waarin we erin slagen deze subjectieve vooropzettingen af te breken, progressief nog slechts een smallere, irrelevantere, magerder realiteit overhouden?

De moderne mens streeft naar zuiver weten, naar weten terwille van het weten, weliswaar staat dit terwille van zelf nog in dienst van het 'hogere' doel, vooruitgang, heerschappij over de natuur, vrijheid en bevrijding (van alle nood en ellende en uitbuiting), eindeloze ontwikkeling (door middel van de eindeloze ontwikkeling van de kennis zelf), ja men speelt zelfs met de idee dat de wetenschap de zege over de dood kan behalen, of minstens toch dat de mensheid een eindeloos gelukkige toekomst toegezegd moet worden. Het weten maakt vrij, zo meent men, en juist door af te zien van al datgene wat de mens in zijn 'subjectieve' leven gevangen houdt, op te schorten, op te zeggen, door

(1) We volgen hier de uiteenzettingen van R. Boehm, Kritiek der Grondslagen van onze tijd, Het Wereldvenster, Baarn, 1974, in het bijzonder § 4.

op objectieve wijze te gaan bestaan. Vreemd is, uiterst vreemd, dat men omwille van de mens afstand moet doen van datgene wat de essentie uitmaakt van wat de dagdagelijkse menselijkheid zelf is. De mens moet afstand nemen van zijn afhankelijkheden : culturele en fysiologische gebondenheden verhinderen hem tot het inzicht te komen in datgene wat de 'dingen zelf' zijn, en tegelijk in datgene wat de mens zelf in waarheid is. Ook al weet men zeer goed dat de mens eerst en natuurlijkerwijs altijd op subjectieve - individuele, existentiële, gesitueerde - wijze bestaat, men ziet hier geen opwerping, omdat de mens tenslotte progressief zich moet proberen van al dit subjectieve te ontdoen.

Het is de gedachte dat door middel van zulke objectivering tenslotte de mens aan zijn trekken komt, dat alles beter en beter wordt. Alleen rijst de vraag of dit zuivere weten, dit exacte en 'betrouwbare' weten wel ooit naar de praktische realiteit 'terugkeert' - en niet veeleer, zoals in zijn aard zelf opgesloten lijkt te zijn, de subjectieve, praktische realiteit onmiddellijk omvormt, of vernietigt, en door een specifieke en aan het objectieve weten zelf aangepaste levenswijze vervangt. Dat de wetenschappen successen boeken, dat de technologie triomfen viert, zou niets anders betekenen dan dat het zuivere weten zelf zich een eigen - in feite niet-menselijke - wereld creëert.

Dat is reeds zichtbaar aan de idee van weten zelf. Wie zuiver, exact, objectief weten nastreeft, richt zich, veeleer dan naar de objecten - hun betekenis of hun belang voor ons, natuurlijke mensen met problemen - naar het weten zelf. Hij streeft naar het hoogste weten, de formele idee van weten heeft de voorrang op de aard van de objecten en de problemen. Wat object van weten wordt, wordt afgeleid uit de idee van weten zelf. Het valt daarentegen op dat wie weten niet eenvoudig terwille van het weten nastreeft, onverschillig staat tegenover de zuiverheid van het weten. Hij ziet om naar het nut, het bruikbare, naar het belang van het voorwerp van weten. Of anders gezegd : van welke aard de principes en de gronden zijn die in de zuiver theoretische wetenschappen worden gezocht, wordt bepaald door de eis dat ze de hoogste mate van onbetwifelbare zekerheid moeten bevatten. Daarvoor richt men zich naar de maatstaven van een formele volmaaktheidsidee van het weten als zodanig, die afgeleid is van de voorstelling van het zuivere weten, van het weten terwille van het weten zelf. De eis tot objectieve exactheid gaat dus boven het bezigzijn met objecten. De grondprincipes van de wetenschappelijke methode beslissen bij voorbaat over wat wetenschappelijk ter sprake zal worden gebracht.⁽¹⁾ Wat niet objectief ken-

(1) R. Boehm, Kritiek der Grondslagen van onze tijd, blz. 43-44;

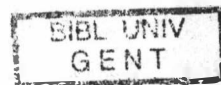
baar is, komt niet in aanmerking. Belangrijk is in te zien dat de beslissing wordt genomen door de als zodanig objectvreemde, ja werkelijkheidsvreemde idee van weten. Een praktisch weten kenmerkt zich daarentegen door objectbetrokkenheid.⁽¹⁾ Maar het subjectieve - het toebehoren van de mens tot de natuur en de cultuur, zijn situatie en zijn engagement - vragen dan om een positieve evaluatie. Is dit alles wel zo (slecht) "subjectief"? Het is dit toebehoren dat zich onmiddellijk uit in onze noden en behoeften, bedoelingen en interessen en belangen. Misschien verliezen we met elke stap die ons naderbrengt bij het zuiver theoretisch weten, iets van de relatie tot de objecten van de wereld die ons pas een weten van deze objecten mogelijk maakte. Elke hogere graad van zuiver theoretisch weten zou een hogere graad van werkelijkheidsvervreemding kunnen betekenen, een verdergaande verstoring van de mogelijkheden om kennis over de werkelijke objecten van de wereld op te doen. Maar dan zou het weten overeenkomstig zijn (echte) weten met geen enkel ideaal, ook niet met het ideaal van weten zelf, verenigbaar zijn; het zou zich verzetten tegen elke idealisering van de 'idee' van weten zelf. Het zou praktisch zijn.⁽²⁾

Waarvoor het zuiver theoretisch weten op de vlucht slaat, is tenslotte de eindigheid van het subjectieve leven, uiteindelijk de dood die het mensenleven afsluit. Het zuiver theoretisch weten poneert een vooruitgang - ook van de kennis zelf, in de zin van een eindeloze kennisverwerving - die aan gene zijde ligt van de menselijke behoeftigheid, gebondenheid, geconditioneerdheid, gesitueerdheid. Men vermag niet ook maar enige waarde te zien in het eindige, subjectieve leven. Daarom breekt men het af. Men zoekt veeleer het ideaal van een leven in de eindeloosheid van de kennisverwerving, in de onophoudelijke overstijging en transcendentie van de behoeften, de vooroordelen en de interessen. Men vindt het moeilijk om niet te zeggen onmogelijk voor de mens om behoeften vast te leggen. En inderdaad dat wil men in feite ook niet, want dan zou de beperktheid en de eindigheid van het subjectieve leven opvallen. Men zou het eigen leven eventueel tenvolle kunnen realiseren. En wat men zoekt is precies het tegendeel. Men wenst zichzelf veeleer - in de kennis, in het handelen, in de 'idealen', enzovoort - oneindig te overstijgen, alsof er aan niets een einde komt.

Illusionair en destructief hieraan is dat de mens zichzelf een 'ideale' levensvorm uitkiest die hij principieel nooit volledig, namelijk niet definitief

(1) ib. blz. 44.

(2) ib. blz. 44.



kan realiseren.⁽¹⁾ De eindigheid - met de sterfelijkheid waaraan ze tenslotte is vastgeknoopt - geldt als iets onwezenlijks, als iets toevalligs, als een feitelijke en zuiver negatieve beperking van de werkelijkheid van de mens. De natuurlijke, eenvoudige menselijkheid geldt als een gebrek, als iets negatiefs. En juist hierdoor verdoemt de mens zichzelf ertoe zijn eigen leven als een mislukking op te vatten. De sterfelijkheid wordt een kwaad. Maar dat is ze slechts voor wie in de idealen gelooft die het streven naar zuiver theoretisch weten motiveren.

Reeds vanaf de eerste stappen die het zuiver theoretisch weten in de richting van de realisatie ervan zet - reeds bij Descartes - komt de waarheid aan het licht. Descartes ontdekt met name de echte voorwaarde die vereist is als men naar de eindeloze voortgang van de kennis en van het menselijk 'geluk' streeft. Immers, voorwaarde van streven naar zuiver theoretisch weten is dat de mens zich als een subjectum gedraagt. De beheersing van de werkelijkheid veronderstelt haar tegendeel : de nietigheid van het zuivere subject dat zich aan de objectiviteit van de dingen onderwerpt. De filosofie van de moderne tijd wordt de filosofie van de subjectiviteit genoemd. Dat is juist, inderdaad, wanneer men het woord "subject" letterlijk opvat : het subject is onderworpen, passief, nietig, laat zich door het andere bepalen. Descartes ontdekt (haast onopgemerkt) dat de realisering van het ideaal van zuiver theoretisch weten veronderstelt dat de mens zichzelf reduceert tot subjectzijn ten overstaan van de objectieve voorwerpen waaraan de geest zich moet onderwerpen.⁽²⁾ De mens moet zich door de objecten laten bepalen. Descartes komt tot dit besluit naar aanleiding van het godsbewijs. We moeten dit hier niet onderzoeken. De voorstelling van God kan maar in de menselijke geest zijn, zegt Descartes, voor zover de mens zich als een subject gedraagt, voor zover hij deze voorstelling niet uit zichzelf kan voortbrengen. Het is Descartes niet te doen om het godsbewijs, wel om de mogelijkheid van een zekere, objectieve kennis : hij wil er zich van vergewissen dat er een met de ideeën van de menselijke geest overeenstemmende realiteit bestaat. De grond van de zekerheid vindt hij in de subjectverhouding van de geest. Het subject is de voorwaarde van het objectieve weten. En inderdaad, wanneer de menselijke geest principieel een subject zou zijn, zou de mens objectieve zekerheid kunnen verkrijgen over alles wat de geest beroert. Indien de geest vrij van alle volmaaktheid, onbepaald, totaal onderworpen zou zijn, zou alles wat tegenover de geest verschijnt objectief gewaarborgd zijn. Locke

(1) ib. blz. 51.

(2) ib. §§ 25, 26 en 27.

zal die weg bewandelen. Hij zal vertrekken van de gedachte dat de menselijke geest een subject is. Het zoeken naar zekerheid geeft tegelijk ook voorrang aan de idee van weten om te weten, boven de menselijke behoeften, zorgen, enz... Descartes maakt zich los van alle 'vooroordelen'.

Spinoza en Locke trekken de volle konsekwentie uit Descartes' ontdekking. Subjectzijn wordt voor Spinoza een ideaal. Hij keert de voorstellingen van wat als ideaal moet gelden om. Onbepaaldheid, grenzeloosheid worden goddelijke eigenschappen. Op deze wijze hoeft Spinoza - meent hij - het ideaal van zuiver weten niet prijs te geven. Niettemin treedt duidelijk de vernietiging van het menselijke aan het licht. Want de mens is niet dit onbepaalde, grenzenloze, waarvoor Spinoza hem houdt. Hij wordt gekenmerkt door beperkte, duidelijk omschrijfbaar behoeften, verlangens, belangen, doelstellingen, lichamelijke eigenschappen, enz... Locke daarentegen geeft de nietigheid van het menselijke subjectzijn toe. Tegen deze prijs wil hij het ideaal van objectief weten redden. De mens moet zich, louter passief, volledig door de werkelijkheid laten bepalen. Maar zo bereikt Locke nog minder. Niet alleen wordt de mens gereduceerd tot een zuiver materieel proces, maar nu komt ook geen weten meer tot stand. Hoe kan een geest die leeg is, volledig onbepaald, een ledige kamer, een wit papier, die er zich moet toe beperken en ertoe verplicht is alle indrukken van een 'buitenwereld' op te vangen, die zonder weerstand willoos, zich alles moet laten welgevallen, hoe kan zulke geest nog kennen? Want alles is al even waardevol of waardeloos. Alles is op dezelfde wijze indruk. Hoe kan men een verschil maken tussen waar en vals? Alles is even waar of werkelijk. Er is alleen de weerklank van de realiteit op de geest en de verderwerking van deze realiteit in de geest. Er is slechts een objectief proces 'in' de mens. De mens, de subjectieve mens, die stelling neemt, en waardoor alleen een onderscheid tussen waar en vals, belangrijk en onbelangrijk, en waardoor dus alleen een echt weten tot stand kan komen, wordt als onbestaande beschouwd.

Vanaf de moderne tijd denkt de mens zich uitdrukkelijk als subject : een passieve, onbepaalde geest, een niets aan realiteit, maar ertoe bestemd om alle realiteit te 'kennen' (wat geen kennis is). Anderzijds wordt hij een stuk materie ingepast in het netwerk van objectieve relaties die door de geest worden opgesteld. Voor zover de mens lichamenlijk, behoeftig, belangstellend, enz. is, komt hij als een materieel, objectief proces tegenover de nietige geest te staan. In feite wordt langs beide zijden het menselijk wezen vernietigd. Deze subject-

geest is niet de mens. Maar ook de geobjectiveerde mens (binnengehaald in de vele objectieve wetenschappen) is geen mens. Hij is alleen een objectief proces.

Ook daar waar men meent niet langer voor objectiviteit van het weten op te komen, hangt men meestal of langs vele kanten nog aan hetzelfde ideaal van weten vast. Men kan in scepticisme of wanhoop vervallen - maar omdat men helaas meent dat het ideaal van objectiviteit niet bereikbaar is. Men hangt er dus nog aan vast, zoals de atheïst die zegt dat God niet bestaat of kan bestaan, aan het godsgeloof vasthangt als hij eraan toevoegt dat als God zou kunnen bestaan het toch voor de mens beter zou zijn. Men kan menen dat er een eindeloos aantal hypothesen of vooropstellingen of theorieën aangaande de werkelijkheid denkbaar en misschien realiseerbaar zijn - maar ondertussen van mening zijn dat de realisatie van de hypothesen toch uitdrukking is van een objectief universum. Tenslotte kan men wel degelijk de subjectiviteit van de mens in rekening brengen, maar ondertussen vermijden de band tussen de subjectieve vooropzettingen, of de menselijke inbreng, en de werkelijkheid te preciseren, zodat men in de wetenschapsfilosofie slechts een slecht soort subjectivisme overhoudt dat à la limite meent dat alles mogelijk is (deels Feyerabend). Ook hier zit men nog aan het objectivisme vast, omdat men weigert de eindigheid van de subjectiviteit te honoreren, omdat men niet inziet dat niet alles mogelijk is, als men tenminste de menselijke beleefde situatie, van fysisch, fysiologische, historische en individuele aard (enzovoort) ernstig neemt. Het dominerende handelen van onze tijd is ondertussen dit van de wetenschap en de techniek die er verder mee doorgaan het subjectieve af te breken, te loochenen, te vervangen door objectieve processen - alsof de mens niet bestaat.

De moeilijkheden waarmee het zuiver theoretisch weten worstelt zijn legio. Niet alleen de huidige wetenschapsfilosofie getuigt hiervan. Reeds vanaf de aanvang - Descartes - zijn de problemen daar, en elke nieuwe stap van de filosofie is een poging om ze tot verdwijnen te brengen. De menselijke subjectiviteit laat zich niet zo gemakkelijk ontkennen. Het ideaal was een ideaal van heerschappij over de mens en de natuur. Als blijkt dat de menselijke geest zich 'onbevangen', onvrij, passief moet gedragen, dan rijzen moeilijkheden. Het objectieve denken is daarenboven - minstens in zijn aanspraak - een totalitair denken, dat er geen genoegen mee neemt slechts een gedeeltelijke verklaring van de werkelijkheid te geven. Ook het subjectieve moet in het objectieve

proces worden binnengebracht. Het moet worden 'afgeleid' uit de objectieve werkelijkheid zelf. Niemand beter dan Hegel - als antwoord op Kant en Fichte in de eerste plaats - heeft de moeilijkheden beseft, en heeft gepoogd het ideaal te behouden.

De dialectiek - als het antwoord op de moeilijkheden - valt daarom niet uit de lucht. Ze is 'voorbereid'. Ze fungeert als de laatste verdedigingspoging en herbevestiging van het ideaal van zuiver theoretisch weten. Ze herbevestigt de adekwatie van denken en zijn, de identiteit van subject en object (in de poging om een volmaakt objectief universum op te leveren). Hoe doet Hegel dat? Door alle bezwaren die gerezen zijn vanaf Descartes tot Spinoza, en door Kant en Fichte, te aanvaarden, niet zozeer als bezwaren maar als elementen die in de Wissenschaft geïntegreerd moeten worden. Hegel zet het ideaal van zuiver of objectief weten gewoon voorop - er is voor hem geen ander ideaal van weten, en geen ander begrip van weten - en hij aanvaardt al de bezwaren ertegen als konsekwenties die uit het begrip van weten zelf voortvloeien.

Hegel stelt zich gewoon op het standpunt van het absolute weten. Hij is de filosoof van het absolute weten dat tegelijk een weten van het absolute is en dat zelf absoluut is. Hegel poogt uit de idee van waarachtig weten af te leiden dat dit weten het absolute zonder meer is. Volgens de absolute idee ervan, is weten de volstrekte overeenstemming of identiteit van subject en object van het weten, van diegene die weet en van of met het onderwerp van het weten, dus overeenstemming met zichzelf. Diegene die weet is zelf niets anders dan zuiver weten en het onderwerp van dit weten kan niets anders zijn dan nog eens dit weten zelf. Dit is zuiver theoretisch weten, zuivere beschouwing van zijn object, absoluut overeenstemmen met, en aangepast zijn aan dit object (in de waarheid van de adaequatio rei et intellectus)⁽¹⁾. Het geheel van al wat bestaat is weten, en weten is al wat bestaat. "Das Wahre ist das Ganze" en "Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein".⁽²⁾

Maar Hegel heeft tenvolle beseft dat het niet volstaat het weten absoluut te noemen door eenvoudig alle realiteit buiten het weten voor nietig te verkla-

(1) R. Boehm, Hegel en de fenomenologie, blz. 475-476.

(2) Hegel, Phänomenologie des Geistes (uitg. Hoffmeister) blz. 12 en 21.

ren. Hij moet positief aantonen dat het weten inderdaad alle werkelijkheid insluit en in zich bewaard houdt⁽¹⁾. We weten reeds hoe Hegel dit doet - en met hem, zo menen we, hoewel zeer impliciet, de wetenschap sedert Descartes. Door middel van zijn dialectiek subtiliseert hij de concrete, existentiële en natuurlijke werkelijkheid. Hij doet het onderscheid vervagen, ja verdwijnen, tussen een voldoende reden en een voorwaarde en dit door zonder onderscheid een voldoende reden (of een oorzaak) en een conditie (of een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde) met elkaar te verwisselen, en hier geen enkel probleem te zien. Datgene wat niet zonder iets anders kan zijn, en datgene waardoor iets is, schakelt hij gelijk, identificeert hij. Hij schakelt ze gelijk, zo zegden we. Het betekent dat hij ze ongedifferentieerd beide als gronden uitgeeft. De ene grond is niet zonder de andere en omgekeerd. Maar Hegel kan dat slechts zeggen doordat hij bij voorbaat de voor ons afwijkende beide soorten gronden tot condities nivelleert. Dat doet de wetenschap eveneens. Ze spoort de condities van de concrete verschijnselen op - deze zijn datgene wat theoretisch alleen kan worden gekend. Ze zijn alleen zeker. De concrete verschijnselen integendeel zijn veranderlijk en in vele gevallen subjectief, of slechts door bijvoorbeeld waarneming vast te stellen. Ook de wetenschap poogt de realiteit te herleiden tot een netwerk van noodzakelijkheden - waarbij eveneens het onderscheid tussen oorzaken en condities verdwijnt. Ook daar waar oorzaken worden ontdekt, betreft het slechts condities van de concrete verschijnselen waarmee het onderzoek gestart is, en waarop het steunt. En het is omgekeerd zo dat de concrete verschijnselen zelf nog slechts als condities van objectieve verschijnselen in aanmerking komen, binnengehaald worden in netwerken van noodzakelijkheden. In Deel II gaan we hier uitvoerig op in.

Het is niet zo dat Hegel de concrete, subjectieve oorzaken als oorzaken respecteert, omdat hij ze datgene noemt waardoor andere verschijnselen zijn. In feite reduceert hij de (concrete) oorzaken tot condities. Hij brengt de concrete verschijnselen tot verdwijnen door ze slechts als condities van andere verschijnselen toe te laten. Dat is overal zo waar de dialectiek werkzaam is, bij Hegel en bij Engels, en bij Marx daar waar hij dialectisch redeneert. We zullen begrijpen dat de objectieve wetenschap niets anders doet. Om bij Marx te blijven : als het socialisme niet kan bestaan zonder het kapitalisme - het heeft het kapitalisme nodig om tot ontstaan te komen -, en als tegelijk het

(1) R. Boehm, Hegel en de fenomenologie, blz. 480.

kapitalisme niet zonder het socialisme kan bestaan - immers het socialisme vloeit met noodzaak uit het kapitalisme voort - dan lopen beide op zulke wijze in elkaar over dat men moeite heeft om van een overgang te spreken, en in ieder geval zijn ze eigenlijk een zelfde verschijnsel, twee aspecten van een zelfde zaak. Dat is de ontwikkeling volgens Engels en Marx. Bij Hegel is ze nog duidelijker speculatief. De ontwikkeling van niets naar zijn, of van zijn naar niets (enzovoort) is een louter begrippelijke ontwikkeling. In feite staat alles stil, omdat er tussen de polen toch geen verschil is. Ze zijn twee kanten van een zelfde verschijnsel. In feite kan de gelijkschakeling van schijnbaar afwijkende zaken - schijnbaar volgens de dialectiek, niet volgens een praktisch, niet-dialectisch, niet-objectief weten - slechts plaatsgrijpen door de afwijkende kanten te negeren, door het specifieke van het concrete verschijnsel weg te loochenen, door het reeds tot zijn condities herleid te hebben, die nog alleen werkelijk worden genoemd. In deze nivellering van de gronden (tot één grondsoort, tot condities namelijk) bevindt Hegel zich in het gezelschap van Engels (en Marx), maar we vrezen dat dit gezelschap uitgebreid moet worden : met de latere Merleau-Ponty en zijn commentatoren, die de reversibiliteit eveneens dialectisch denken en dit als een reductie tot een bruut of wild Zijn, en met - hoewel minder bewust of expliciet - elk streven naar een ontologie of metafysica, of met het ideaal van zuiver of theoretisch weten of objectief weten, dit van de wetenschappen ingesloten. Op dit laatste punt komen we in het volgende deel overvloedig terug. Als bijvoorbeeld Marx en Engels onderbouw en bovenbouw 'identificeren', door te zeggen dat de onderbouw de bovenbouw meebrengt - de bovenbouw wijzigt zich wanneer de onderbouw wijzigt, de godsdienst verdwijnt bijvoorbeeld wanneer de economische condities hiervoor tot stand komen - dan reduceert hij in feite het maatschappelijk gebeuren tot zijn condities - maatschappelijke condities, produktieverhoudingen en produktievormen. Op dezelfde manier reduceert Marx de maatschappij tot haar kapitalistische werkingswijze : de ontwikkeling van de produktieve krachten. Er is geen sprake van dat men in de formalisering van de grondverhoudingen - in hun identificatie - een oorzaak als een 'echte' oorzaak, als een werkelijke voldoende reden (binnen concrete, natuurlijke verhoudingen) zou opvatten, als een oorzaak waardoor iets is, want dan zou opvallen dat de oorzaak de identificatie (met haar condities) uitsluit.

Een oorzaak is altijd reeds daar waar ten onrechte de identificatie wordt doorgevoerd, neergehaald tot het niveau van een noodzakelijke mogelijksvoorwaarde, alleen zo kan de identificatie worden 'waar' gemaakt. De oorzaken moeten tot condities worden gereduceerd - wil het zuiver theoretisch weten zich kunnen

handhaven. Of omgekeerd gezegd : de condities moeten als oorzaken worden opgevat. Als het zo is dat onze gelijkschakeling van objectief of wetenschappelijk weten en dialectiek en alle vormen van ontologisch of metafysisch weten terecht bestaat, dan moet ook de uitspraak van R.Boehm terecht bestaan dat "de wijsbegeerte van Hegel de wetenschappelijke wereldbeschouwing van onze tijd is"⁽¹⁾. We zijn onvoldoende voorbereid om deze uitspraak op haar waarheid te toetsen. Dat zal in het volgende gebeuren.

§ 19. Naar een filosofie van de eindigheid.

Sedert Kant is de filosofie kritiek geworden. Kritiek op de zuivere theoretische rede, op het ideaal van objectief weten. Sedert Kant wordt deze kritiek filosofie van de eindigheid, waarmee vooreerst alleen bedoeld is dat ze het subjectieve leven - de gesitueerdheid en geconditioneerdheid van alle menselijke engagement en kennen - ernstig neemt, positief bejegt, als de mogelijkheidsvoorwaarde van alle kennis en handelen. Het subjectieve beperkt de mens, maar deze beperking wordt bevestigd. De filosofie moet in het vervolg dan ook praktisch worden. Ze moet een filosofie van de lichamelijke, eindige, sterfelijke, behoeftige en afhankelijke mens worden. In de lijn van Kant plaatsen we ondermeer Feuerbach en Marx, Nietzsche en Husserl en anderen. We menen te zien dat de diepe betekenis van de filosofie van Merleau-Ponty nergens elders moet worden gezocht dan in de bevestiging van de positieve eindigheid - wat Merleau-Ponty door middel van zijn conflictuele of ambivalente dialectiek uitwerkt. Reeds Marx wil een filosofie van de praxis, die de ervaring van de huidige mensheid uitspreekt, en dit door het kapitalisme onder kritiek te brengen. Marx gaat van het volgende uit : "Niet het bewustzijn bepaalt het leven, maar het leven bepaalt het bewustzijn ... Deze beschouwingwijze is niet zonder vooropzettingen. Ze gaat uit van de werkelijke vooropzettingen, ze verlaat ze geen ogenblik. Haar vooropzettingen zijn de mensen ...⁽²⁾" met hun materiële behoeften. Niet het bewustzijn - en dit betekent het zuiver theoretisch - objectief - (hègeliaans) weten mag het vertrekpunt zijn. Marx is onwetenschappelijk in de zin van het streven naar onpartijdige, neutrale objectiviteit, hoewel hij zelf vaak wetenschappelijkheid opeist. Hij gaat immers uit van de mens, de behoeftige mens die door zijn praxis zijn behoeften zoekt te bevredigen. Hij veronderstelt de concrete mens en de concrete maatschappij, wat hij zuiver wetenschappelijk gesproken, niet eens zou mogen

(1) Hegel en de fenomenologie, blz. 488.

(2) MEW 3 (Die deutsche Ideologie) blz. 27.

doen, vermits er vanuit een objectieve kijk op de wereld alleen objectieve wetmatigheden bestaan, waarin geen plaats is voor handelende, zelfstandig naar bevrediging strevende mensen.

Ook Nietzsche redeneert vanuit de menselijke behoefte. Hij stelt de christelijke en platonische moraal aan de kaak als een verborgen wil tot macht. Nietzsche wil geen 'objectiviteit' (de aanhalingstekens zijn van hem) als interesseloze aanschouwing. Hij ziet de mens niet als een zuiver willoos, pijnloos, tijdeloos kennissubject, niet als een absolute geest.⁽¹⁾ Vervolgens beschouwt Husserl als absoluut gegeven: de actieve en interpreterende krachten van de 'intentionaliteit' in en vóór alle kennis.⁽²⁾ In de lijn van de genoemde filosofen plaatsen we de fenomenologie van Merleau-Ponty. We diepen dat nog even uit door naar Kants denken terug te keren.

Kants filosofie is de eerste bewuste en rechtstreekse aanval op het zuiver theoretisch weten, het objectieve weten dat ons sedert de Grieken beheerst, en dat zich in de wetenschappen poogt te realiseren. Kants filosofie is de kritiek op de zuivere theoretische rede die speculatief is en het empirisch-geconditioneerd gebruik dat men van de rede moet maken, wil overstijgen.

Het empirisch-geconditioneerd gebruik van de rede tracht zich niet te verheffen boven zijn voorwaarden: enerzijds de aanschouwing in de vormen van ruimte en tijd (als de vormen van de zintuiglijke ervaring), anderzijds het denkend verstand dat het in de aanschouwing menigvuldig verschijnende "synthetisch" op begrippen van objecten brengt. Het gebruik van de zuivere rede is volgens haar ideaal een kenniswijze die alleen het oerwezen toekomt: God die een onbeperkte aanschouwing bezit (en geen denken dat precies grenzen aangeeft). Kant keert zich dus tegen het ideaal van goddelijke kennis als voorbeeld voor de mens, tegen het zuiver theoretisch weten. De kennis van de "dingen op zichzelf" vereist een oorspronkelijke aanschouwing, een intuitus originarius, "waardoor het bestaan van het object der aanschouwing zou gegeven zijn", volgens het begrip van de theoria als zuivere aanschouwing van de dingen zoals ze op zichzelf zijn. Voor Kant is de kennis eindig. Ze wordt namelijk in haar vermo-

(1) Zur Genealogie der Moral, Was bedeuten asketische Ideale?, hoofdstuk 12.

(2) Vgl. R. Boehm, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1968, in het bijzonder de Inleiding en de hoofdstukken VIII (een vergelijking Husserl - Nietzsche) en IX.

gen tot aanschouwing beperkt door de vormen der zintuiglijkheid (ruimte en tijd) als voorwaarden die onze aanschouwing beperken.

Maar wat is de diepe zin van het onderscheid dat Kant maakt tussen een eindige en een oneindige kennis (deze laatste die van het zuiver theoretisch of objectief weten)? Het is gangbaar te aanvaarden dat Kant zegt dat de mens eindig is, dat hij nu eenmaal aan onoverwinbare grenzen gebonden is, waarvan hij zich nooit kan bevrijden en dat hij helaas niet in staat is tot een ware kennis der dingen zoals ze op zichzelf bestaan⁽¹⁾ Sommigen willen Kant weerleggen door te wijzen op de niet-euclidische meetkunde die de onschendbaarheid van Kants ruimteaanschouwing in vraag zou stellen, of door te wijzen op Heisenbergs onbepaaldheidsrelatie die Kants causaliteitsprincipe zou wegvegen. Weer anderen "verdedigen" Kant : ze vinden dat een voortschrijdende toenadering tot de waarheid der dingen op zich mogelijk is. Maar Kant heeft dit alles niet nodig : reeds Plato en Aristoteles hebben hetzelfde gezegd en Locke heeft de zaak nog eens over gedaan. Volgens Kant kan de mens zich wel bevrijden van de vormen van zijn zintuiglijkheid en van de begrippen en grondstellingen van zijn denkend verstand.⁽²⁾ Deze mogelijkheid is in feite de aanleiding tot de kritiek der zuivere rede. Maar deze bevrijding leidt juist nergens naar toe, naar helemaal geen kennis, of naar pseudo-kennis. (Ofwel loutere zintuiglijkheid ofwel mathematica die alleen kennis oplevert wanneer men vooropzet dat er dingen zijn die er zich naar voegen, ofwel alleen analytische oordelen die de kennis juist niet uitbreiden, of synthetische oordelen a priori die zich onttrekken aan de vormen der zintuiglijke aanschouwing en die Kant sofistiek noemt - of metafysica - en omwille waarvan de kritiek der zuivere rede juist noodzakelijk was).

De oorspronkelijke en beslissende zin van Kants kritiek op het theologisch ideaal is immers het volgende : wij mensen zijn niet helaas eindig, terwijl "op zich" de grenzen te overwinnen zouden zijn door en als een ideaal van godskennis, bij een god die de dingen zou aanschouwen zoals ze op zichzelf zijn, maar zulke overwinning zou de vernietiging van alle werkelijke kennis zijn.⁽³⁾ Het zijn juist de grenzen van een eindige kennis die aan al onze kennis haar werkelijke betekenis geven. Kant drukt het helder uit in betrekking tot de schema's der zintuiglijkheid waarin de begrippen en grondstellingen zich naar

(1) R. Boehm, Kritiek der Grondslagen, blz. 266.

(2) ib. blz. 266.

(3) ib. blz. 272.

de vormen van de zintuiglijke aanschouwing moeten voegen. Hij zegt dat :
"hoewel de schema's van de zintuiglijkheid de categorieën allereerst verwezenlijken, ze dezelfde toch eveneens ook beperken, dat wil zeggen tot voorwaarden beperken die buiten het verstand liggen (namelijk in de zintuiglijkheid)."⁽¹⁾
En : "Wanneer we nu een beperkende voorwaarde weglaten, dan breiden we, naar het schijnt ... het begrip uit... Inderdaad blijft voor de zuivere verstandsbegrippen in ieder geval, ook na weglating van alle zintuiglijke voorwaarden, een logische betekenis van de zuivere eenheid van de voorstellingen over, waaraan echter geen object, dus ook geen betekenis ... gegeven wordt. Deze betekenis komt hun van de zintuiglijkheid, die het verstand verwezenlijkt door het tegelijk te beperken." De geconditioneerde grenzen belichaamd in de vormen der zintuiglijkheid beperken, hoewel ze eerst realiseren. Ze realiseren door te beperken. Kant stelt als eerste de vraag naar de wensbaarheid⁽²⁾ (niet zo maar alleen naar de realiseerbaarheid) van de realisering van een kennis van de dingen zoals ze op zichzelf zijn en de vraag naar datgene wat men dan bereikt door het ideaal te realiseren. Het antwoord luidt : de eindigheid van een bestaan in de grenzen van de zintuiglijkheid doet geen afbreuk aan ons werkelijk weten, maar is er veeleer precies de grond van. De mooiste uitdrukking van het verband tussen realiseren en beperken heeft Kant gegeven in het beeld van de vliegende duif die zou kunnen menen dat de opheffing van de weerstand van de lucht haar zou kunnen toelaten beter te vliegen. Zo verlaat Plato, zegt Kant, de zintuiglijke wereld, omdat die hem beperkt ; op de vleugels van de ideeën komt hij in de ledige ruimte van het zuivere verstand. Kants filosofie is de uitdrukking van een filosofie van de eindigheid die inziet dat de zintuiglijkheid, de lichamelikheden, de sterfelikheden, de eindigheid zelf - hoewel ze grenzen zijn - de werkelijkheid tot stand brengen. Plato en Aristoteles willen de zintuiglijkheid overwinnen. Alsof al deze grenzen de menselijkheid schade toebrengen en

(1) ib. blz. 272 ; Kant, Kritik der reinen Vernunft, Transzendente Analytik, Tweede boek, eerste hoofdstuk. Over het schematisme van het zuivere verstand, A 147 B 186 (Meiner, 1956, blz. 204). Het volgende citaat daar eveneens. "... obgleich die Schemata der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisieren, sie doch selbige gleichwohl auch restringieren, d.i. auf Bedingungen einschränken, die ausser dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit)." "Wenn wir nun eine restringierende Bedingung weglassen, so amplifizieren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff... In der Tat bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der blossen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte ... Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert."

(2) R. Boehm, Kritiek der Grondslagen, blz. 242.

niet de grenzen van de menselijkheid zelf zouden zijn.

De zintuiglijkheid is het gezichtspunt - zo moeten we zeggen - dat we moeten innemen, waarop we moeten steunen om überhaupt iets te kennen. De filosofie van Merleau-Ponty is een filosofie van zulk gezichtspunt. Wel moeten we zeggen dat dit gezichtspunt zich bij Merleau-Ponty heeft 'verruimd' en niet slechts de tijd- en ruimte-coördinaten en de empirische feiten omvat, maar de totale existentiële en culturele en fysische en fysiologische situatie is van waaruit de mens überhaupt iets kan kennen en iets kan doen. Het eerste en oorspronkelijke gezichtspunt - de beperking die contact en greep op de realiteit mogelijk maakt - is het lichaam zelf, zo zet Merleau-Ponty in zijn beide hoofdwerken uiteen. Het lichaam is de eerste situatie, en de andere situaties verlaten die eerste situatie blijkbaar nooit meer. Ook de cultuur en de natuurlijke omgeving zijn situaties die kennis en handelen beperken maar als beperking tegelijk mogelijk maken. Het gezichtspunt is onafscheidelijk van een horizont - een natuurlijke, zowel als een culturele - die het zien - in alle mogelijke betekenissen - mogelijk maken, maar tegelijk 'restringeren'. Het helpt niet het gezichtspunt te verruimen, want à la limite houdt het zien dan op. Figuur en horizont zijn onafscheidelijk. Ze zijn een oorspronkelijk gegeven. Niemand beter dan Merleau-Ponty heeft dit gezien en het in het centrum van zijn filosofische belangstelling geplaatst.

Het zien en het gezichtspunt - de plaats - van waaruit men ziet, het handelen en de situatie van waaruit men optreedt, het kennen en de context van waaruit men kent zijn niet hetzelfde. Het zien, het kennen, het handelen steunen op hun situatie, als op hun mogelijkheidsvoorwaarde. Het engagement steunt op de situatie, is gesitueerd, en bestaat slechts van hieruit. Beide samen vormen de subjectieve betrokkenheid, de subjectieve vooringenomenheid van de menselijke existentie. De verhoudingen liggen niet vast. Het zien steunt steeds op het lichaam, maar het denken steunt op het zien, en het gezichtspunt waarop het zien steunt, is van denken, cultuur en taal (enzovoort) doordrenkt. Maar steeds is het subjectieve leven eindig, steeds gebeurt het vanuit de beperkingen van een gezichtspunt en binnen een horizont. Steeds splitst het zich in bedoelingen of doelstellingen, en middelen (in een zeer ruime zin) waarbij de verhoudingen min of meer vast zijn, en wel zo dat misschien altijd het lichaam (of een sector ervan) blijvend gezichtspunt is. Steeds splitst het subjectieve leven zich in iets wat we oorzaak of voldoende reden noemen, en iets wat we

de condities hiervan noemen. Steeds is er de spanning, het conflict omdat de relaties niet in beide richtingen dezelfde zijn (hoewel ze kunnen wisselen). De bedoelingen, de daden en de plannen zijn steeds gesitueerd. En het is de opvatting van een filosofie van de eindigheid dat deze situatie positief is, positieve mogelijkhedenvoorwaarde.

Dat alles is in strijd met het motief dat het zuiver theoretisch weten - de wetenschap of de dialectiek - beheerst. Het motief van het objectieve weten is het opsporen van de werkelijkheid op zich. Het moet hiervoor al het subjectieve weren, of zelfs in een objectieve wetmatigheid omzetten. Het staat dus principieel anders tegenover het subjectieve leven met zijn situatie. Het elimineert de oorzakelijke werkzaamheid van de mens, zijn engagement, zijn existentiële betrokkenheid, en laat de situatie slechts als een objectief gegeven toe. De situatie of het gezichtspunt zelf moet opgenomen worden in een objectieve samenhang, deze van de werkelijkheid op zich. Het gezichtspunt houdt ermee op positieve mogelijkhedenvoorwaarde te zijn. Deze laatste 'ontaardt' tot louter negatieve beperking - die opgeheven hoort te worden om tot de werkelijkheid op zich te kunnen doorstoten. De situatie kan nog slechts een objectief element zijn binnen de natuurwetmatigheid. Het subjectieve leven vervalt. Er blijft nog slechts een niet-menselijke werkelijkheid over van (objectieve) condities. De objectieve wetenschap laat de toedracht eventueel onbeslist, en kan menen dat op deze wijze de 'irrationele' subjectieve werkelijkheid onbesproken blijft. De dialectiek is konsekwenter en verdedigt de stelling dat al het subjectieve behouden blijft, getransformeerd in de 'echte' werkelijkheid. Het objectieve denken is uit op een oneindige voortgang om niet te zeggen voltooiing van alle weten in de kennis van het objectieve universum. Het is de reden waarom het op geen enkele manier de beperking die een gezichtspunt, een situatie met zich meebrengt, wil aanvaarden. Al weet het dat de mens eindig is, deze eindigheid is de belemmering die - met het subjectieve - opgeheven moet worden. Het houdt vast aan het ideaal van de voltooide kennis - aan gene zijde van het conflict dat bestaat als de subjectieve mens zijn doelstellingen poogt te realiseren, het conflict dat rijst tussen de doelstellingen en de middelen (de condities). Het objectieve denken poneert de oneindigheid, de volmaaktheid, de grenzeloosheid, en meet de menselijke beperkingen hieraan. Het beschouwt ze dus als negatieve belemmeringen. Het elimineert het conflict dat die belemmeringen meebrengen en verzoent alles met alles - wat betekent dat het alles reduceert tot objectieve condities.

Alle verschillen en alle verscheidenheid - zoals we nog zullen zien, ook die van de natuur - vervagen en vervallen. De gehele werkelijkheid wordt een symmetrisch systeem van noodzakelijkheden, waarin geen oorzaken meer voorkomen die zich afzetten tegen hun condities, of condities die aan de oorzaken weerstand bieden.

Engels heeft zich met het denken van Kant geconfronteerd. Hij antwoordt - door het voorbeeld van het oog te nemen - op de problematiek van Kant of Merleau-Ponty, maar in een dialectiserende, aan de filosofie van de eindigheid tegengestelde richting. Het loont de moeite om nog even de filosofie van de eindigheid tegen deze van Engels af te zetten. Engels reageert tegen de mogelijkheid dat het kennen eindig zou kunnen zijn. Hij gebruikt het beeld van het oog dat slechts ziet door een perspectief te zijn, door beperkt te zijn. Hij geeft zelfs blijk van een zeker begrip voor de eigenheid van de beperking. Hij trekt er evenwel niet de gepaste conclusies uit, maar streeft naar een oneindige kennis die de feitelijke eindigheid moet opheffen. Hij heeft een ideaal en een ideaal van kennis. Hij begrijpt geenszins dat de mens (en zelfs de dingen), en dat zelfs de kennis (geen objectieve dan) het best gediend worden als men het objectieve ideaal laat schieten.

De mensheid, zegt Engels, is in staat de bestaande wereld te kennen, voor zover ze slechts lang genoeg zal bestaan, en voor zover niet in de kennisorganen en de kennisobjecten grenzen zijn. Het soevereine denken realiseert zich in een reeks zeer onsoverein denkende mensen. De kennis maakt aanspraak op waarheid, maar doorheen een reeks van relatieve dwalingen. De waarheid kan slechts gerealiseerd worden in een oneindige levensduur van de mensheid, in een oneindige progressie.⁽¹⁾ Engels streeft dus een zuiver objectief weten na dat de grenzen van de menselijke kennis alleen negatief opvat. Hij veronderstelt niet alleen dat de echte kennis er moet in bestaan deze grenzen op te heffen, het zal, al-

(1) MEW 20 (Anti-Dühring) blz. 80 : ..."sofern die Menschheit nur lange genug dauert und soweit nicht in den Erkenntnisorganen und den Erkenntnisgegenständen diesem Erkennen Schranken gesetzt sind, ... die Souveränität des Denkens verwirklicht sich in einer Reihe höchst unsouverän denkender Menschen ; die Erkenntnis, welche unbedingten Anspruch auf Wahrheit hat, in einer Reihe von relativen Irrtümern ; weder die eine noch die andre kann anders als durch eine unendliche Lebensdauer der Menschheit vollständig verwirklicht werden. Wir haben hier wieder denselben Widerspruch, wie schon oben, zwischen dem notwendig als absolut vorgestellten Charakter des menschlichen Denkens, und seiner Realität in lauter beschränkt denkenden Einzelmenschen, ein Widerspruch, der sich nur im unendlichen Progress, in der für uns wenigstens praktisch endlosen Aufeinanderfolge der Menschengeschlechter lösen kann."

thans in de eindeloze toekomst van de mensheid, ook progressief gebeuren. De progressie heft meer en meer de dwalingen op. Waarheid en dwaling gaan (voorlopig) samen, maar progressief neemt de dwaling af.

Het menselijk oog, zegt Engels elders,⁽¹⁾ is geen absolute grens voor het kennen. Bij ons oog voegen zich niet alleen de andere zintuigen, maar ook het denken. Het oog is niet principieel beperkt, zoals het denken al evenmin. En hij voegt eraan toe dat het geen nut heeft - om te weten wat ons denken kan doorgronden - honderd jaar na Kant de draagwijdte van het denken aan de hand van de kritiek der rede, aan de hand van een onderzoek van het kennisinstrument te willen ontdekken. Wat niet getuigt van een diep inzicht in de zin van Kants Kritik. Men moet ook niet zeggen, zo vervolgt Engels, dat de onvolmaaktheid van ons oog een verkeerd zien veroorzaakt. Hoewel de gebrekkigheid van ons oog noodzakelijk is, want een oog dat alle stralen zou zien, zou juist daardoor helemaal niets zien. Wat ons denken kan doorgronden, zien we juist door datgene wat het reeds kent en nog dagelijks kent. Engels is niet bij machte - ondanks een glimp inzicht - te vatten wat wordt verstaan en wat wordt geëist door voorwaarden die mogelijk maken en dit door hun beperkingen en wel als beperkingen, zodat het weglaten van de beperkingen het zien of het denken in feite verhindert in plaats van uit te breiden.

Merleau-Ponty's hoofdwerken bieden een filosofie van de eindigheid, een filosofie van het gezichtspunt, het perspectief en de horizon. Merleau-Ponty zegt uitdrukkelijk dat de situatie denken en handelen beperkt, hoewel ze zonder situatie niet kunnen bestaan. Merleau-Ponty mediteert over de positieve eindigheid van het perspectivische bestaan. Hij heeft zijn standpunt niet kunnen blijven vasthouden, en reeds in zijn hoofdwerken zelf zijn elementen van een regressie

(1) MEW 20 (Dialektik der Natur) blz. 506-507 : ... "dass die spezielle Konstruktion des menschlichen Auges keine absolute Schranke des menschlichen Erkennens ist. Zu unserm Auge kommen nicht nur noch die andern Sinne hinzu, sondern unsere Denktätigkeit. Mit dieser verhält sich's wieder grade wie mit dem Auge. Um zu wissen, was unser Denken ergründen kann, nützt es nichts, 100 Jahre nach Kant die Tragweite des Denkens aus der Kritik der Vernunft, der Untersuchung des Erkenntnis-Instruments, entdecken zu wollen; ebensowenig wie wenn Helmholtz die Mangelhaftigkeit unsres Sehens (die ja notwendig ist, ein Auge, das alle Strahlen sähe, sähe ebendeshalb gar nichts) und die auf bestimmte Grenzen das Sehen beschränkende, auch dies nicht ganz richtig reproduzierende Konstruktion unsres Auges als einen Beweis dafür behandelt, dass wird durch das Auge von der Beschaffenheit des Gesehenen falsch oder unsicher unterrichtet werden. Was unser Denken ergründen kann, sehen wir vielmehr aus dem, was es bereits ergründet hat und noch täglich ergründet."

te vinden. We zullen gelegenheid hebben hier speciaal de aandacht op te vestigen. Maar zijn oorspronkelijkheid steekt in de bevestiging van de ambivalentie van de grondverhoudingen, van oorzaken of voldoende redenen die op hun condities steunen, hoewel deze laatste de oorzaak niet nodig hebben. Vandaar de spanning, het conflict. Het conflict is positief. De verzoening, of de ontbinding van de asymmetrie is veeleer destructief, ze vernietigt het handelen en het kennen, ze schaft de subjectiviteit af, ze doet de mens zijn eigen werkzaamheid verzaken, zijn eigen inbreng, zijn reflectie op doelstellingen en middelen, op motieven en conditioneringen, op engagement en situatie.

DEEL II

DE KRITIEK VAN MERLEAU - PONTY OP HET

OBJECTIEVE DENKEN

Tot nu toe hebben we ons met de dialectiek geconfronteerd. We hebben aangetoond dat de latere Merleau-Ponty dialectisch is, dat hij zich in de hoofdwerken in feite tegen de dialectiek verzet, en dat hier zijn originaliteit zou kunnen steken. Merleau-Ponty behandelt immers de gronden als ongelijksoortig - als condities en als oorzaken (we zullen straks begrijpen waarom hij dit laatste woord niet gebruikt), en als asymmetrisch, in voortdurend conflict of strijd met elkaar. Het conflict is positief. Het is het positieve teken van de eindigheid. De dialectiek wil de gronden met elkaar verzoenen. Ze moet ze daarom gelijksoortig maken en met elkaar identificeren, zoals ze omwille van de eenheid van alles met alles nog slechts één enkele grote Zaak of een enkel groot Zijn of het Absolute van een Materie of van een Geest aanvaardt. Merleau-Ponty komt op tegen de dialectiek door te wijzen op het verdwijnen van het individuele, het concrete, het existentiële - dat in de dialectiek in de eenheid(sgrond) ondergaat, wordt opgelost, verdwijnt. Slechts buiten de dialectiek, slechts in een anti-dialectiek, is er ruimte voor een verscheidenheid van oorzaken en condities, voor individuele zijnden en hun natuurlijke verstrengeling.

De kritiek van de Merleau-Ponty van de hoofdwerken betreft niet alleen de dialectiek. We hebben verwezen naar het feit dat de dialectiek het eindpunt is van het zuiver theoretisch weten - in al zijn vormen. Ook dit laatste neemt Merleau-Ponty op de korrel. Ook hier wijst hij op het verdwijnen van

p. 123
het individuele, maatschappelijke of existentiële - in de theorie. Met Merleau-Ponty zelf - hoewel het eerder zo is dat we zijn aanvoelen expliciteren - zullen we erop wijzen dat de wetenschap impliciet dialectisch is, en dat de dialectiek haar zuiverste vorm zou zijn. We hebben de zin van Boehm aangehaald die zegt dat de hegeliënse dialectiek en de wetenschap in feite hetzelfde nastreven. We moeten nu de kritiek van Merleau-Ponty op het objectiviteitsideaal in zijn geheel uitwerken. We zullen begrijpen dat het objectivisme niet zonder dialectiek kan, als het tenminste aan zijn streven naar objectieve zekerheid, naar een adekwatie van denken en zijn, blijft vasthouden.

We moeten dus nagaan wat volgens Merleau-Ponty objectief weten is, en welke reductie van de realiteit dit weten meebrengt. Merleau-Ponty ziet een duidelijk verband tussen het opsporen van condities en het streven naar kennis van de werkelijkheid zoals ze op zich verondersteld wordt te bestaan. Merleau-Ponty bespreekt het procédé van de reële analyse die noodzakelijk wordt gevolgd door een reële synthese. Dit analytisch-synthetisch procédé is een uit elkaar halen van de werkelijkheid in 'elementen' of 'factoren', die volstrekt zeker, dit is objectief zijn, opgevolgd door een reconstructie of constructie uit die bouwstenen, of uit de elementaire relaties, tot netwerken van relaties en combinaties van eenheden, en correlaties. Het resultaat is een verdwijnen van het subjectieve en natuurlijke zijn dat in de perceptie en de existentiële omgang met de dingen gegeven is. We volgen Merleau-Ponty in deze beschrijving en we menen - in de lijn van zijn eigen betoog - dat hij slechts ongelijk heeft voor zover hij zijn descriptie nog te weinig radikaal doordrijft. Onze uiteenzetting zal 'uitmunten' door talloze kritische overwegingen aan het adres van Merleau-Ponty's eigen beschouwing. We menen echter dat de kritiek immanent is, en in feite slechts de implicaties van Merleau-Ponty's eigen inzichten doortrekt (en Merleau-Ponty dus in feite gelijk geeft wat zijn essentiële intuïties betreft, tegen zijn pogingen in om toch maar filosofie en wetenschap te verzoenen). Voor Merleau-Ponty bestaat de wetenschappelijke objectiviteit erin de concrete werkelijkheid te bekijken als een aanleiding om ze tot condities te reduceren, en ze uit die netwerken van condities te reconstrueren. Hierbij verdwijnt meer en meer elk begrip van een natuurlijke, verschijnende realiteit, van de subjectieve verstrengeling en vervlochtenheid van alles met alles (correlaties van condities komen in de plaats). Wie vanuit een bepaald soort hedendaagse wetenschapsfilosofie zou menen te moeten ontkennen dat de wetenschap - zowel de huidige als de zeventiendeëeuwse - genoemde impliciet dialectische reductie tot condities is, of dat de wetenschap überhaupt objec-

tief is, moge pogen op te komen voor het alternatief dat noodzakelijk uit Merleau-Ponty's kritiek volgt, en dat ijvert voor een concrete, subjectieve, praktische filosofie (die de wetenschap aflost). Maar laten we best Merleau-Ponty's wetenschapsvisie zelf aan het woord.

Onze uiteenzetting van Merleau-Ponty's visie op het objectivisme gaat niet zonder hard interpretatiewerk. Het zwaartepunt is het eerste hoofdstuk dat handelt over de kritiek van Merleau-Ponty op het objectivisme in La Structure du Comportement. Hier smeedt Merleau-Ponty de begrippen waarmee hij het objectieve weten te lijf gaat - reële analyse en reële synthese, lineaire causaliteit, mechanische causaliteit (tegenover circulaire causaliteit), realisme en atomisme. Uit zijn reflecties volgt de visie op de reductie tot geïsoleerde condities, die moeten toelaten de subjectieve werkelijkheid te reconstrueren. Dat gaat alleen via een impliciete dialectiek die ons in alles aan Hegel zal herinneren. De begrippen uit La Structure du Comportement treden in de Phénoménologie de la Perception op de achtergrond, maar omdat Merleau-Ponty er als vanzelfsprekend op verder bouwt, en omdat zijn thema nu uitdrukkelijk dit van de menselijke beleving, of de existentie is in haar engagement en greep op de natuurlijke werkelijkheid.

Het objectieve denken is een bepaalde manier om de grondverhoudingen - tussen oorzaken of voldoende redenen en condities of noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden - te denken. Het gehele tweede deel zal onophoudelijk met de relatie tussen beide te maken hebben, en zal - hoewel de volle uitwerking voor Deel III gereserveerd is - een eerste bijdrage tot een positief inzicht in het 'functioneren' van beide gronden niet kunnen ontberen. We moeten daarom enkele keren een anticipatie ondernemen. Zo moeten we in het tweede hoofdstuk de relatie uitdiepen tussen de menselijke oorzakelijke werkzaamheid en haar motieven (condities). We moeten eveneens een eerste uitleg verstrekken over de wijze waarop (in het bijzonder) een organisme een oorzaak moet worden genoemd, en op welke wijze het organisme (en voor zover dus ook de mens) een zingevend centrum of Gestalt is.

Een methodische moeilijke opdracht bestaat erin de verwarring bij het gebruik van de begrippen - bijvoorbeeld het begrip dialectiek - uit elkaar te houden. We moeten vermijden het hegeliaanse begrip dialectiek te verwarren met Merleau-Ponty's eigen gebruik van het woord dialectiek. Hetzelfde geldt in nog sterkere mate voor het begrip oorzaak dat Merleau-Ponty niet gebruikt

in onze zin, en dat hij reserveert voor een conditie, of een geheel van condities (hiermee trouwens in overeenstemming met het zelfbegrip van de wetenschap).

Het is niet zo dat Merleau-Ponty in zijn eerste werk afwijkende opvattingen zou hebben ten overstaan van zijn Phénoménologie de la Perception. In een afzonderlijke paragraaf (§ 20) wijzen we hier op. Reeds de Structure du Comportement brengt een filosofie van het subjectieve, van de existentiële gedraging, en dat betekent dat dier, mens, fysische vorm elk op eigen wijze een centrum van zin, een oorzakelijke werkzaamheid, zijn. Ze zijn Gestalten. Het is vanuit het begrip Gestalt of Vorm of Structuur (die niets met het structuralisme te maken heeft) dat Merleau-Ponty zich een indruk heeft gevormd van de oorzakelijke werkzaamheid van de mens, en van de subjectiviteit. Merleau-Ponty komt ervoor op dat een Gestalt - een mens, een gebeuren, een ding - niet te herleiden valt tot de som van de noodzakelijke voorwaarden waaruit ze bestaat, maar als geheel werkzaam is, als betekenis, zegt Merleau-Ponty soms. Hier heeft hij de reductie ontdekt die gebeurt telkens als men vanuit objectivistische vooropzettingen uit het 'elementaire' - wat niet in tegenstelling staat tot relaties, of tot netwerken of correlaties - het geheel wil reconstrueren. Het elementaire is het invariante, dat bekomen wordt door middel van het opsporen van de condities, van de noodzakelijke verbanden. Het elementaire zelf is reeds een elementaire relatie van noodzaak, en daar bovendien vormen zich netwerken van dergelijke noodzakelijke verbanden. Merleau-Ponty protesteert terecht tegen de reconstructie - in feite een herleiding - van de concrete gegevens, van de subjectieve werkelijkheid, uit die objectieve 'gegevens'. Want de reconstructie keert niet terug naar het subjectieve, maar vervangt het door de condities, of verklaart het subjectieve - en dat is niet weinig, maar zonder meer de gehele verschijnende werkelijkheid zelf - voor irrelevant, voor onverklaarbaar eventueel, of zonder meer voor nietswaardig. Het is niet zo dat Merleau-Ponty niet zou beseffen dat de objectieve wetenschap de klemtoon legt op de objectieve wisselwerkingen of verbanden. Evenwel, deze verduisteren de subjectieve werkelijkheid, of brengen ze tot verdwijnen. Dat bij Merleau-Ponty een en ander onduidelijk is, zal in het volgende blijken. Daarom is juist een grondige interpretatie nodig. In een afzonderlijke paragraaf (§ 23) hebben we het noodzakelijk geacht aan te tonen dat Merleau-Ponty's visie stevig in de 'feiten' gefundeerd is, met name de explicatie is van de visie van Descartes, Locke, Hume, en Hegel, kortom van het zelfbewustzijn van een eminent aantal denkers over objectiviteit.

De paragraaf bedoelt de betekenis en de draagwijdte van Merleau-Ponty's visie in het licht te stellen, en sterk te maken. Het opsporen van de condities - met hun gelijktijdige voorrang of verabsolutering - is het procédé van de wetenschap en van de objectieve filosofie.

Een moeilijk punt is de door ons bepleite en logisch uit het Gestaltbegrip volgende bewering dat een oorzaak, een Gestalt, niet te herleiden valt tot de som van de voorwaarden. Een natuurlijk of concreet verschijnsel - dat altijd zelf de oorzaak van zijn eigen condities is - heeft zelf een oorzaak en deze oorzaak moet bij het ontstaan van het verschijnsel voor de condities van dit verschijnsel 'zorgen'. Hiermee echter ontstaat geen identiteit tussen het verschijnsel, zijn condities (ook de som van zijn condities) en de oorzaak van het verschijnsel. Aan de hand van historische reflecties op teksten van Hume en Hegel maken we dit duidelijk. In paragraaf 24 en nog eens extra in het besluit van ons werk komen we op de onderscheidingen nog terug. We gaan hiermee boven Merleau-Ponty uit - hoewel we in het verlengde van zijn denken blijven. De zaak is echter belangrijk. De uitwerking van de relatie tussen een oorzaak en haar condities (en haar effecten) hoort bij een filosofie van de eindigheid, zoals we die hier voorbereiden.

Na Merleau-Ponty's opvattingen uit de Structure du Comportement (hoofdstuk 1) gaan we over tot zijn visie op het objectivisme in La Phénoménologie de la Perception (hoofdstuk 2), en in zijn late werk (hoofdstuk 3). Het zal opvallen dat we steeds kritischer worden - en dit in het belang van de originaliteit van Merleau-Ponty zelf. In het kader van het hoofdstuk over de Phénoménologie de la Perception moeten we een noodzakelijke anticipatie ondernemen naar elementen die in Deel III horen, als we namelijk wijzen op de positieve betekenis van het ambigue, equivoque, verwarde, confuse. Merleau-Ponty heeft hier - zoals veel gebeurt - zijn begrippen gesmeed in afweer tegen het objectivisme van het bepaalde en het zekere. Van hieruit moet men zijn negatief luidende begrippen interpreteren. Merleau-Ponty schiet echter tekort als hij de perceptie aanwijst als de oorsprong van het objectieve geloof. Merleau-Ponty heeft zich over het algemeen nauwelijks bezonnen over de (zoals Boehm zegt) antropo-theo-logische motivatie van het objectivisme. Omwille van een goed begrip van Merleau-Ponty's oorspronkelijkheid moet dit worden beklemtoond. Het ziet ernaar uit dat Merleau-Ponty in een zekere zin het objectieve vermogen van de mens positief waardeert, maar het veeleer naar de perceptie als de toegang tot de wereld verlegt. Dit punt stippen we veeleer slechts even aan in onderhavig Deel II. We bespreken de problematiek uitvoerig in Deel IV,

als we erop wijzen dat Merleau-Ponty gedeeltelijk vast blijft zitten aan de traditionele opvattingen van de waarheid als overeenstemming met de realiteit. In het hoofdstuk over de kritiek op de wetenschappen van mens en maatschappij (hoofdstuk 4) wijzen we nogmaals op deze samenhang. Hier blijkt dat Merleau-Ponty een waarheid boven en buiten elke situatie misschien toch als ideaal is blijven vooropzetten. In het voorlaatste hoofdstuk (hoofdstuk 5) over de reflexieve analyse maken we het verband en de analogie duidelijk tussen objectieve wetenschap en reflexieve analyse (waarin Merleau-Ponty in feite zijn kritiek op het hegelianisme dat hij, zoals we weten, verkeerd begrijpt, tot uiting brengt). Bij de reflexieve analyse aanbeland hebben we een volledig panorama van Merleau-Ponty's visie op het objectieve weten voor ogen. Vanuit zijn eerste werk, over zijn hoofdwerk, voorbij de werken uit de periode na de Phénoménologie en vóór de revisie van de late filosofie, in zijn Le Visible et l'Invisible - chronologisch dus - hebben we begrepen hoe het staat met het objectivisme en welke innige band dit met de dialectiek onderhoudt (hoewel de band in het objectivisme meestal impliciet blijft). Een laatste hoofdstuk (hoofdstuk 6) over de niet-objectieve methode is in feite reeds een overgang naar Deel III. Hierin komt Merleau-Ponty op voor een subjectieve, perspectivische, existentiële benadering van de realiteit - die echter niets willekeurig heeft, en dus rationeel blijft.

Kwant schrijft : "Men heeft aan de fenomenologie, en met name aan Merleau-Ponty wel eens verweten dat zij zich laatdunkend zouden uitlaten over de wetenschappen. Niets is minder waar⁽¹⁾." Hiermee verwoordt hij de houding van de meeste critici en interpretatoren van Merleau-Ponty. In wat volgt kunnen we ze niet gebruiken. Ook al hebben ze in een bepaald opzicht gelijk, we moeten herhalen dat hier dan niet de oorspronkelijke stellingname van Merleau-Ponty te zoeken is. Als L. Fontaine-De Visscher zegt dat er bij Merleau-Ponty geen antinomie bestaat tussen wetenschappen en filosofie blijft helemaal niets meer over van een kritiek van Merleau-Ponty op het objectieve weten. Maar zelfs het boek van G. Pilz dat in zijn titel het woord wetenschapskritiek draagt, is veeleer geschreven om aan te tonen dat Merleau-Ponty ten onrechte de wetenschap onder kritiek brengt. We treffen nergens een interpretatie aan die op de band wijst tussen wetenschap en condities (met hun verabsolutering), noch een werk dat de stelling ernstig neemt dat Merleau-Ponty zou kunnen bewe-

(1) R.C.Kwant, De Wijsbegeerte van Merleau-Ponty, blz. 271.

ren dat de wetenschap een gevaarlijke reductie is. Zoals uit de zin van Kwant blijkt, wil men Merleau-Ponty zo wetenschappelijk mogelijk houden, alsof Merleau-Ponty niet zou gezegd hebben dat de fenomenologie le désaveu de la science (PP II) is. Men beoordeelt vaak de betekenis verkeerd die Merleau-Ponty hecht aan zijn gebruikmaken van de wetenschap, op de eerste plaats zijn houding in La Structure du Comportement maar ook in de Phénoménologie de la Perception. Dat Merleau-Ponty vaak zijn afhankelijkheid ten overstaan van de wetenschappen erkent (zoals Kwant schrijft in zijn hoofdstuk over de verhouding van Merleau-Ponty tot de wetenschappen), zegt niets over de betekenis die Merleau-Ponty aan de wetenschappelijke objectiviteit hecht.

HOOFDSTUK 1

DE KRITIEK OP HET OBJECTIVISME IN LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT

§ 20. Inleiding. La Structure du Comportement en La Phénoménologie de la Perception.

We nemen ons voor de kritiek van Merleau-Ponty op de vele vormen van objectief weten weer te geven. Het gehele oeuvre van Merleau-Ponty concentreert zich op deze kritiek. Zijn eerste werk De structuur van de gedraging vat, zoals De Waelhens in het voorwoord op La Structure du Comportement schrijft, de existentie op buiten het alternatief van het voor-zich en het op-zich. De mens is noch zuiver ding, noch zuiver bewustzijn. De mens is een in-de-wereld-zijn. Hij heeft een wereld. Het ding daarentegen coëxisteert met de andere dingen, maar transcendeert ze niet, het heeft geen horizon. "Welnu, de wereld is niet in de dingen, maar aan de horizon van de dingen (SC V)."⁽¹⁾ Omgekeerd is het zuiver bewustzijn slechts een blik die alles vóór zich ontvouwt, zonder implicaties, hinderpalen of dubbelzinnigheden. Het bewustzijn kent geen weerstanden. Het engageert zich niet (en moet dit ook niet). Toch bestaat de typische menselijke ervaring precies in de ervaring van deze weerstanden en van dit engagement. Het betekent dat Merleau-Ponty zich van meet af aan verzet tegen een objectieve beschouwing van de mens, en - zoals we zullen zien - tegelijk van de organische en zelfs anorganische natuur. Het betekent impliciet dat hij het subject dat aan de basis van het objectivisme ligt, in feite als een zuiver subject (Boehm) opvat. Merleau-Ponty beklemtoont het subjectieve van mens en dier, in de preciese zin waarin de mensen en de dieren in een werkelijke wereld ingeschakeld zijn en stelling moeten nemen, zich moe-

(1) "Or, le monde n'est pas dans les choses, mais à l'horizon des choses (SC V)."

ten engageren. De mens is une conscience engagée, zegt De Waelhens (SC XI). "Voor de eerste keer, doet zich een existentiële filosofie gelden, waarbij de ultieme zijnswijze van het voor-zich niet, spijs tegengestelde intenties en beschrijvingen, blijkt die van een bewustzijn-getuige te zijn (SC XI)."⁽¹⁾ Het is de fundamentele stelling, zegt De Waelhens, die, op verschillende niveaus, La Structure du Comportement en de Phénoménologie de la Perception verdedigen.

De mensen - maar reeds het dier en de plant, en reeds de dingen zelf - zijn ingeschakeld in een feitelijke samenhang. Wel is het zo dat dier en plant en mens op specifieke manier 'stelling nemen' tegenover de context waarin ze zich bevinden. De mens engageert zich, doet iets aan de omgeving, vanuit zichzelf. het is dit 'vanuit zichzelf' dat door objectieve materialistische beschouwingswijzen wordt geloochend, terwijl het wel door spiritualistische, of intellectuaalistiche beschouwingswijzen met de lippen wordt erkend, maar dan zo dat de feitelijke inschakeling in een werkelijke context geminimaliseerd of zelfs geloochend wordt. Het is de tegenstelling van een comportement-chose en een comportement-manifestation (van een zuivere geest), zegt De Waelhens (SC XIII). Merleau-Ponty overbrugt de tegenstelling en dit door de mens als een existentie te beschrijven. Het is daarbij helemaal niet toevallig dat het uitgangspunt de perceptie wordt, want deze is het oorspronkelijke verschijnsel - dat tevens aan de oorsprong ligt - dat de band - via de inschakeling in en de inwerking op de dingen - tussen mens en werkelijkheid openbaart. Het wijst op een eerste samenhang tussen La Structure du Comportement en de Phénoménologie de la Perception. Th. F. Geraets vermeldt hoe reeds vanaf het eerste ogenblik Merleau-Ponty werkte aan La nature de la perception.⁽²⁾

La Structure du Comportement en de Phénoménologie de la Perception gaan over hetzelfde. Waarom dan twee boeken, vraagt De Waelhens? Het onderscheid kan niet alleen in de uitgebreidheid van de behandeling van de problemen in Merleau-Ponty's hoofdwerk (de Phénoménologie) zitten. In de Structure du Comportement wordt formeel de stelling ingenomen die in het hoofdwerk wordt uitgespro-

(1) "Pour la première fois, s'affirme une philosophie existentielle où le mode d'être ultime du Pour-Soi ne s'avère pas être, en dépit des intentions et des descriptions contraires, celui d'une conscience-témoin (SC XI)."

(2) Th. F. Geraets, Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1971. Geraets geeft in een appendice Merleau-Ponty's "projet de travail sur la nature de la perception" die hij heeft geschreven in 1933 om een studiebeurs te bekomen.

ken. Het verschil, meent De Waelhens, zit in het type ervaring dat wordt beschreven (SC XIII). De Fenomenologie van de waarneming staat op het standpunt van de natuurlijke en naïeve (of spontane) ervaring. Deze ervaring wordt verhelderd met behulp van talrijke verwijzingen naar psychologische of psychopathologische gegevens. Maar deze worden aangevoerd om de natuurlijke ervaring te beschrijven. De Structuur van de gedraging daarentegen houdt zich rechtstreeks bezig met het beeld dat de psychologie (behaviorisme, reflexologie, Gestaltpsychologie) van de mens ophangt. Het boek wil aantonen dat de feiten en de gegevens voor de psychologische zienswijze zelf moeilijkheden opleveren. "De Structure du comportement plaatst zich dus op het niveau van de niet natuurlijke, maar wetenschappelijke ervaring en spant zich in om te bewijzen dat deze ervaring zelf [...] niet begrijpelijk is binnen de ontologische perspectieven die de wetenschap spontaan aanvaardt (SC XIII)." ⁽¹⁾ Men slaagt slechts in een coherente kijk op de gedraging wanneer men deze als existentie, als geëngageerd bewustzijn opvat. "Waaruit men moet besluiten dat het begrip van een geëngageerd bewustzijn, zoals de beschrijving van de natuurlijke ervaring het later zal ontdekken, reeds geïmpliceerd, zelfs opgelegd is, door de interpreterende kritiek van de wetenschappelijke ervaring (SC XIII)." ⁽²⁾ In deze zin blijft La Structure du comportement ondergeschikt aan de Phénoménologie de la perception, want deze laatste beschrijft datgene wat de oorsprong is - van de wetenschap zelf -, en wat datgene blijft waarnaar terug alle wetenschappelijke of gecultiveerde ervaring gaat. De Waelhens citeert de bekende zin uit het voorwoord van de Phénoménologie: "Naar de dingen zelf terugkeren is terugkeren naar de wereld vóór de kennis waarvan de kennis altijd spreekt, en ten overstaan waarvan elke bepaling abstract, signitief en afhankelijk is, zoals de aardrijkskunde ten overstaan van het landschap waar we geleerd hebben wat een bos, een weide of een rivier is (PP III)." ⁽³⁾ En: "Al het weten plaatst zich in een 'volledige' en werkelijke wereld, zonder op te merken dat ten overstaan van deze wereld de perceptieve ervaring constitutief is (SC 235)." ⁽⁴⁾

De 'mondecomplet' is de objectieve of geobjectiveerde (en door de objectivistische geest werkelijk genoemde) wereld. Het is de wereld die met zijn impli-

(1) "La Structure du Comportement se place donc au niveau de l'expérience non pas naturelle mais scientifique et s'efforce de prouver que cette expérience elle-même [...] n'est pas compréhensible dans les perspectives ontologiques que la science adopte spontanément (SC XIII)."

(2) "D'où il faut conclure que la notion d'une conscience-engagée, telle que la découvrira plus tard la description de l'expérience naturelle ou ingénue se trouve déjà impliquée, voire imposée, par la critique interprétative de l'expérience scientifique (SC XIII)."

(3) "Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière (PP III)."

(4) "Toutes les sciences se placent dans un monde 'complet' et réel sans .../...

ciete of expliciete ontologie overeenstemt. De Waelhens heeft volledig gelijk - en stemt met Merleau-Ponty overeen - als hij zegt dat de wetenschapsmens steeds een ontologie belijdt - ook al meent hij van niet, en ook al is niet alleen de wetenschapsmens maar de man in de straat zo met deze ontologie vertrouwd geraakt dat hij kan menen de 'dingen zelf' voor ogen te hebben. We zullen moeten uitmaken in hoever het volstaat, zoals De Waelhens, te menen terug te keren uit deze ontologische of metafysische wereld naar de natuurlijke ervaring vóór elke metafysica of fysica.

Het objectivisme is inderdaad van oordeel dat het erop moet aankomen de dingen zelf - zoals ze op zichzelf bestaan - te bereiken. Zeker is dat er verschillende wijzen bestaan langs dewelke men kan menen deze dingen op zich te bereiken. Zeker is tegelijk dat alle objectieve kenniswijzen erin bestaan op de eerste plaats abstractie te maken van al het 'subjectieve' of 'perspectivische' of het menselijke, dat verhindert de dingen zelf aan het woord te laten. Het objectivisme duwt het feit opzij dat mens en dier en zelfs het ding ingeschakeld zijn in een context die op hen inwerkt, en waarop ze zelf - op specifieke wijze - inwerken. De mens in het bijzonder, hoort in een geheel, en dit op zulke wijze dat hij zelf actief op dit geheel inwerkt. Hij heeft behoeften, afhankelijkheden, vooroordelen, opvattingen, wensen, enzovoort, door middel waarvan hij tot de dingen en tot de andere mensen (en tot de cultuur) een relatie aangaat. Vanuit het menselijk perspectief verschijnt de werkelijkheid niet als 'complet', als 'vol', als 'af' - of als datgene wat ze zonder meer is, namelijk als op zich, ze verschijnt gebonden aan de mens zelf, zoals omgekeerd de mens met de wereld van de natuur en de cultuur verbonden is. Het objectivisme herleidt de mens tot ofwel 'natuur' of tot 'geest'. Het maakt zeker een verschil uit als men de mens tot het ene of tot het andere herleidt. In beide gevallen echter verdwijnt de mens als een in de natuur en de cultuur ingeschakeld, behoeftig, actief, strevend wezen dat doelen stelt en bedoelingen najaagt, en dat waardeert. In het ene geval wordt hij een ding onder de dingen. In het andere 'een geest onder de geesten', of beter hij wordt iets louter begrippelijks, of het begrip zelf, in ieder geval niet een individu of een persoonlijk wezen. In beide gevallen staat hij in een louter externe verhouding tot 'zijn' lichaam en tot de materiële en culturele werkelijkheid. In beide gevallen is een scheiding vereist tussen een instantie die toekijkt - die

.../...

s'apercevoir qu'à l'égard de ce monde l'expérience perceptive est constituante (SC 235)."

zich buiten het schouwspel houdt, en dus opzettelijk dit lichamelijke, culturele wezen dat wij zijn als niet zichzelf beschouwt - en de concrete existentie zelf. De verschillen zijn - gemeten aan de concrete individuele of sociale bestaanswijze van de mens - minimaal. In beide gevallen gaat het om een houding van de mens - die objectief weten wil bereiken - of hij zichzelf nu identificeert met materiële processen of met een begripsstructuur. In de Structure du Comportement beklemtoont Merleau-Ponty de materialistische visie die het concrete individu of organisme reduceert tot een materieel, objectief proces. Het betekent echter niet dat hij akkoord gaat met de criticistische reductie van de mens tot een gedachtensysteem. Merleau-Ponty wenst in zekere zin de 'verzoening' van gedachte en materie, maar dan niet als objectieve gegevens. Dat komt tot uiting wanneer Merleau-Ponty het doel van zijn werk aan geeft.

Het doel van zijn boek, zegt Merleau-Ponty (SC 1), bestaat erin de betrekkingen te begrijpen tussen het bewustzijn en de - organische, psychologische, of zelfs sociale - natuur. Deze inleidende zin echter is een vraag - die op zowel de termen - bewustzijn en natuur - als op hun relaties slaat. Merleau-Ponty wil een nieuwe bepaling van het bewustzijn en van de natuur. Wat de relaties zijn tussen bewustzijn en natuur, en wat beide zelf zijn, wil Merleau-Ponty pogen te begrijpen vanuit het begrip comportement. Pas van hieruit zal mogelijk zijn te zeggen wat onder het 'psychische' of het 'fysiologische' of het 'fysische' moet worden begrepen. Pas vanuit het einde van het boek kan worden begrepen wat met de tweede zin bedoeld is : "Men verstaat hier onder natuur een menigvuldigheid van gebeurtenissen die ten overstaan van elkaar extern zijn en die door causaliteitsbetrekkingen verbonden zijn (SC 11)."⁽¹⁾ Als we vanuit het resultaat weten dat de perceptie (de existentie) de toegang tot de werkelijkheid - tot o.a. de natuur - is, dan moeten we het statuut van het natuurlijke, van het organische, en van het menselijke, vanuit de perceptie of de existentie bepalen. Eén ding is zeker : dan kan men de fysische natuur zelfs niet meer als een materiële massa partes extra partes definiëren. We zullen nagaan wat dit kan betekenen.

Maar vanaf de introductie (SC 1 tot 3) is duidelijk dat Merleau-Ponty vertrekt vanuit een groot onbehagen tegenover een objectivistische benadering van de verschijnselen, op de eerste plaats van de organische en psychische verschijnselen. De natuur is volgens hem niet deze van het criticistische

(1)"On entend ici par nature une multiplicité d'événements extérieurs les uns aux autres et liés par des rapports de causalité (SC 1)."

denken waarbij de wereld niets anders is dan het geheel van de objectieve relaties die door het bewustzijn worden gedragen, en dus niets is dat aan de geest vreemd is. De natuur is in het criticisme een gedachte natuur, in feite niets daarbuiten. Deze gedachte natuur wordt de werkelijke natuur genoemd. De biologie beschouwt de werkelijkheid van het levende op objectieve wijze, naar het model van een natuur partes extra partes, realistisch dus (en dus nog niet criticistisch). In een criticistische psychologie, een analytische psychologie, treft men op elk niveau het oordeel aan, en waar men deze oordeelsfunctie niet vindt, blijft de studie over van zekere lichamelijke mechanismen (SC 1). Voor zover de psychologie echter een natuurwetenschap blijft, zegt Merleau-Ponty, is ze trouw gebleven aan het realisme en aan het causale denken. Dan wordt het psychisme een sector van de werkelijke wereld (die natuurlijk een objectieve wereld is). Er zijn niets dan gebeurtenissen op zich, waaronder de psychische. De spiritualistische tegenhanger duikt dan onvermijdelijk op. Maar ook in het spiritualisme is het bewustzijn een soort kracht, en dus in zekere zin een ding naast het lichaamsding - in ieder geval een aparte realiteit. Het universum van de fysica wordt als een werkelijkheid op zich genomen, en hierin doet men het bewustzijn als een tweede realiteit verschijnen (SC 2). "Bij de psychologen onderscheidde het bewustzijn zich van de natuurwezens als een ding van een ander ding, door een zeker aantal kenmerken (SC 2)."⁽¹⁾ Staan dus naast elkaar, zegt Merleau-Ponty, een filosofie die van alle natuur een objectieve eenheid maakt die vóór het bewustzijn wordt geconstitueerd, en wetenschappen die het organisme en het bewustzijn als twee realiteitsorden beschouwen, en in hun relaties als 'effecten' en als 'oorzaken'. Merleau-Ponty zal in zijn kritiek zowel het criticisme als het realisme viseren (hoewel hij met het criticisme zover mogelijk meegaat). Hij neemt niet zonder meer het criticistische standpunt in, ook al maakt hij - een stuk met dit criticisme meegaande - de kritiek van de reële analyse en van het causale denken. Want er is ook een waarheid van het naturalisme die in een transcendentale filosofie een onderkomen moet vinden. Maar deze transcendentale filosofie is dan niet meer deze van het criticisme maar een filosofie die in de existentie, of in de perceptie haar oorsprong heeft, die gebruik maakt van de begrippen gedraging en structuur of vorm.

Zoals gezegd, vertrekt Merleau-Ponty dus van het begrip comportement, dat

(1) "Chez les psychologues, la conscience se distinguait des êtres de la nature comme une chose d'une autre chose, par un certain nombre de caractères (SC 2)."

neutraal staat ten opzichte van het klassieke onderscheid tussen het 'psychische' en het 'fysiologische' - die als begrippen niet voldoen, omdat ze - zoals we zullen begrijpen - vanuit een objectieve zienswijze gedacht zijn. Merleau-Ponty verwijst naar Watson, die met zijn begrip behaviour de goede richting heeft gewezen, zonder daarbij echter konsekwent te blijven. Voor Watson is de gedraging inderdaad niet in het centrale zenuwstelsel gelocaliseerd ; ze bevindt zich tussen het individu en de omgeving (SC 3). De studie van de gedraging zou dus mogelijk moeten zijn zonder een enkel fysiologisch begrip. De studie slaat immers op een stream of activity die het levende wezen om zich heen projecteert, die aan de stimuli een kenmerkende zin geeft en ze in het antwoord incorporeert. Het is, zegt Merleau-Ponty (SC 3), de visie van de mens als débat en explication met een fysische en sociale wereld.

Het is de idee van de existentie. Maar we weten dat Watson terugvalt op een materialisme dat zich verplicht voelt toch weer de gedraging in het zenuwstelsel onder te brengen. Het begrip gedraging zou vereisen dat men het causale en mechanische denken laat vallen - ten gunste van het dialectische denken, zegt Merleau-Ponty (SC 31). We weten reeds dat de opvatting van dialectiek die Merleau-Ponty er in de Structure du Comportement op nahoudt, veel meer leert over Merleau-Ponty dan over de dialectiek. Dialectiek staat hier in feite voor de niet-symmetrische - door de wetenschappelijke psychologie precies niet gedachte - relatie tussen de 'elementen' waaruit het gedrag bestaat. Watson loochent, zegt Merleau-Ponty, het bewustzijn als een 'inwendige' realiteit, en dat gaat dan weer ten voordele van de fysiologie, en het gedrag wordt herleid tot een som van reflexen en geconditioneerde reflexen waar tussen men geen enkele intrinsieke verbinding aanvaardt. Merleau-Ponty zal zich in de eerste hoofdstukken van zijn boek bezighouden met het aantonen van de mislukking van de reflexleer, en vervolgens - en nog duidelijker - in de psychologie van de hogere gedragingen. Hij maakt hierbij overvloedig gebruik van de resultaten van de Gestaltpsychologie (Goldstein en zijn school, Koffka, Köhler, Wertheimer, Weizsäcker, Buytendijk, Guillaume). Deze laatste is misschien de ware motor te noemen die het denken van Merleau-Ponty in de Structure du Comportement op gang heeft gebracht. Men moet het bewustzijn niet als een psychische realiteit of als een oorzaak begrijpen, zegt Merleau-Ponty, maar als een structuur. Wat deze termen precies inhouden, welke hun onderlinge verbanden zijn, moeten we op het spoor komen door te zien hoe Merleau-Ponty zijn kritiek ten uitvoer brengt. Vooreerst laat hij het criticisme buiten schot. Zijn kritiek richt zich eerst tegen de definitie van de objectiviteit in de zin van een

reële analyse en van een causale verklaring.⁽¹⁾

Deze eerste kritiek slaat op één bepaalde maar zeer verspreide vorm van objectivisme - in de reflexologie, in het behaviorisme, in allerlei vormen van positivisme of empirisme of realisme. Deze objectieve kenniswijze ontbindt de werkelijkheid in elementen die als werkelijk van elkaar gescheiden worden opgevat. De elementen zijn de atomen waaruit het geheel is opgebouwd. Het geheel is dan altijd niets anders dan de som der delen. De delen kunnen we substanties noemen. Soms spreekt men van atomisme, en vermits de delen als reëel - dit is als isoleerbare delen - beschouwd worden, spreekt men van realisme. De invloeden van de delen gaan in de richting van een oorzaak naar een effect - op zuiver lineaire wijze. Merleau-Ponty zal hiertegenover van een circulaire causaliteit spreken. Tegenover het werkelijke - dat hier een objectivistische inhoud heeft - plaatst hij ondermeer datgene wat betekenis heeft. Dit houdt niet in dat een betekenis, of een structuur of een vorm niet werkelijk zijn, maar dan wel werkelijk in een niet-objectieve zin (voor Merleau-Ponty de echte werkelijkheid). Het is zeer belangrijk de begrippen die Merleau-Ponty gebruikt in hun context te houden, en bijvoorbeeld het begrip 'reëel' te blijven verbinden met zijn objectivistische achtergrond. Ook al doet Merleau-Ponty vaak of meestal, alsof het reële nu eenmaal het reële is ('op zich'). Merleau-Ponty spreekt over le plan de l'être (SC 171, SC 172) en soms over l'être (PP 12 ondermeer) waarmee hij het objectieve zijn bedoelt. In de objectivistische traditie en bij Merleau-Ponty - voor zover hij deze traditie overneemt - is het werkelijke het afzonderlijke en afzonderlijk bestaande, het geïsoleerde en isoleerbare. We zullen zien dat dit afzonderlijke, dit geïsoleerde, datgene is wat van de subjectieve werkelijkheid is losgemaakt, en dit doordat men het als objectief gegeven beschouwt, op zich, als volstrekt bepaald en duidelijk, in relaties van noodzakelijkheid. Het afzonderlijke, het op zich, staat niet in tegenstelling tot het relationele, het objectief-relationele. Het geïsoleerde, het objectieve, is het werkelijke voorzover geen menselijke ingreep of werkzaamheid, zij het slechts deze van de perceptie, aanwezig is. Het is de realiteit die buiten elke invloed van de mens wordt beschouwd. Alsof de realiteit - minstens deze van onze aardbol - niet door ons mensen medebepaald zou zijn, onze leefwereld zou zijn, en derhalve niet 'subjectief' in de slechte zin, maar werkelijk anders, vermits wij mensen er zijn.

(1) Zo vat Merleau-Ponty (SC 245) de introductie van het eerste hoofdstuk over de reflexgedraging samen.

§ 21. Reële analyse en reële synthese. Lineaire tegenover circulaire causaliteit.

In dezelfde zin waarin Merleau-Ponty voor het eerst over circulaire causaliteit spreekt, vermeldt hij voor het eerst de lineaire causaliteit. Als Merleau-Ponty het causale of het mechanische denken afwijst, bedoelt hij de afwijzing van een lineaire causaliteit. Als Merleau-Ponty het begrip oorzaak hanteert, denkt hij meestal - blijkbaar alleen niet in de formule circulaire causaliteit zelf - aan een oorzaak in het kader van een denken over lineaire causaliteit. Hij staat huiverig tegenover het spreken over het organisme, of over de mens, als over een oorzaak. Hij stelt zich geen andere oorzaken voor, dan deze binnen het objectieve, lineaire, mechanische denken. Tegelijk richt Merleau-Ponty zich scherp tegen wat hij noemt de reële analyse (gevolgd door de reële synthese) en tegen elke atomistische interpretatie van de werkelijkheid (op de eerste plaats van de vitale en menselijke werkelijkheid). De reële analyse ontbindt de werkelijkheid in reële stukken : atomen, elementen, substanties - want de elementaire bestanddelen worden vaak als 'dingen' beschouwd. Merleau-Ponty keert zich tegen dit realisme. Het uitgangspunt van het duo reële analyse-reële synthese is de ontbinding en dit is de isolering. De ontbinding is in feite niets anders dan deze isolering die de elementen als op zich bestaande - en daarom ook werkelijke - dingen beschouwt. We hoeven slechts de analyse waarmee hoofdstuk 1 (Le comportement réflexe) begint⁽¹⁾ en die bedoeld is als een voorbeeld van de handelwijze van het objectivisme - na te lezen, en men begrijpt dat het objectivisme in feite niets anders doet dan de beide polen waaruit de ontmoeting van de waarneming en het ding bestaat, uit elkaar halen, ontleden, de elementen isoleren, en op zichzelf beschouwen, en vervolgens de stukken weer lijmen, de elementen en elementaire relaties weer samenstellen, reconstrueren, opbouwen. Waarbij het resultaat de constructie moet zijn van het geheel - dat een som is - uit de elementen. Er moet een strikt verband bestaan tussen de reële analyse en

(1) We zouden het objectivisme zoals we het hier bekijken ook vanuit de Phénoménologie, bijvoorbeeld vanuit Le corps comme objet et la physiologie mécaniste (PP 87 e.v.) kunnen benaderen. Maar dan zouden we minder goed begrepen hebben wat circulaire en lineaire causaliteit zijn. Merleau-Ponty herneemt zijn reflecties uit zijn eerste boek in zijn hoofdwerk, hij steunt erop, hoewel de begrippen circulaire en lineaire causaliteit nog nauwelijks voorkomen en geen voorwerp van speciale aandacht zijn. Hij spreekt ook van causalité mondaine (PP 90), causalité objective (PP 92), van een causalité en troisième personne (PP 91), enzovoort.

de lineaire causaliteit. Dat dit zo is, blijkt reeds uit de interpretatie van het uitgangsvoorbeeld van de Structure du Comportement.

Als in een duister lokaal een lichtvlek op de muur verschijnt, zal ik - in een niet-wetenschappelijke houding - zeggen dat ik de ogen naar de vlek heb gekeerd, dat ze mijn blik heeft 'meegesleept'. Van binnenuit gezien verschijnt mijn gedraging als georiënteerd, voorzien van een intentie en van een zin (sens), zegt Merleau-Ponty (SC 5). Niet zo in de objectieve wetenschap. We zullen onmiddellijk inzien dat de wetenschap de gehele toedracht ontbindt. De boven beschreven relatie tussen licht en oog (of zien) is in de wetenschap nog slechts schijn. De wetenschap zal zeggen dat het geziene licht slechts 'in ons' is, een trillende beweging die nooit aan het bewustzijn gegeven is. Als we 'fenomenaal licht' de kwalitatieve verschijning noemen, en 'werkelijk licht' de trillende beweging, dan wordt het werkelijke licht nooit waargenomen, en kan het geen doel zijn, waarnaar mijn gedraging zich richt (SC 5). Het is opmerkelijk dat de reële analyse of de objectieve wetenschap datgene reëel of werkelijk noemen wat op geen enkele manier verschijnt, datgene wat we nooit waarnemen, zodat datgene wat we waarnemen slechts het fenomenale wordt genoemd. Merleau-Ponty laat zich - spijtig genoeg - in zijn taalgebruik leiden door het prestige van de objectieve wetenschap zelf die datgene reëel noemt, wat zo onwerkkelijk is dat het niet eens verschijnt, te voorschijn treedt.

Als het licht geen doel kan zijn, zegt Merleau-Ponty, kan het alleen nog als een oorzaak worden begrepen die op mijn organisme inwerkt (SC 5). Uit de context kunnen we achterhalen wat hier onder oorzaak verstaan moet worden, namelijk een conditie, zoals we die vanuit onze reflecties op de dialectiek hebben leren kennen. Het gaat om condities die ten onrechte het statuut van een oorzaak verkrijgen, omdat het objectieve denken - zoals we nog verduidelijken - nu eenmaal verderreikende pretenties heeft dan zich alleen maar tot het opsporen van condities beperken. Merleau-Ponty voegt zich naar het taalgebruik - niet zonder kwalijke consequenties, ook voor hemzelf - door condities oorzaken te noemen, hoewel hij er mechanische oorzaken of lineaire oorzaken onder verstaat, en hiermee te kennen geeft dat de oorzaken in feite slechts condities zijn - de laatste elementen waarzonder de concrete verschijnselen of de gehelen niet kunnen bestaan.

Het fenomenale licht was een aantrekkingskracht, het werkelijke licht is een vis a tergo, zegt Merleau-Ponty (SC 5). Het begrip aantrekking veronderstelt dat de ogen zich laten aantrekken, en dat wordt juist uitgesloten. De gevolgen zijn catastrofaal. Zodra het licht als een fysische inwerking (agent physique) wordt bepaald, die mijn netvlies treft, heeft men niet meer het recht om de eigenschappen die tot het fenomenale licht horen als in het werkelijke licht gegeven te beschouwen (SC 5). De stimulus die we 'vlek' noemen, wordt ontbonden (SC 5), in even zovele gedeeltelijke processen als er op mijn netvlies onderscheiden anatomische elementen zijn. Op dezelfde wijze moet de actie van de vlek op mijn ogen worden ontbonden in een opeenvolging van fysische feiten. De verschijnselen vallen dus in stukken uiteen, zowel langs de kant van het waargenomene, als langs de kant van de waarnemer. De bewegingen van mijn oog worden niet door een doel geleid. Als mijn ogen wegen om toe te laten dat de vlek in het centrum van mijn netvlies verschijnt, moet men, zo zegt Merleau-Ponty, in de oorzaken of voorafgaande condities van de beweging de voldoende reden van deze aanpassing zoeken (SC 6). In mijn ogen steken allerlei dispositieven, die de fixatiereflex regelen, en het licht ontkoppelt het mechanisme dat gereed staat om te functioneren (SC 6). Er is niets in mij dat op een bedoeling lijkt (SC 6). Fysische agentia kunnen het organisme niet treffen door middel van hun formeigenschappen, zoals beweging, ritme, ruimtelijke verdeling (SC 6). Er zijn niets dan punten en ogenblikken. De ruimtelijke of de tijdelijke vorm treft men niet op de receptor aan, want de vorm laat op het oog geen andere sporen na dan een reeks stimuleringen, die geen onderling verband bezitten (une série de stimulations extérieures les unes aux autres)(SC 6). De prikkel en de reactie worden ontbonden in een veelheid van gedeeltelijke processen die met elkaar niets te maken hebben. De aanpassing van het antwoord aan de situatie moet dan ook worden verklaard door vooraf vastgestelde correlaties (des corrélations préétablies) - vaak opgevat als anatomische schikkingen - tussen zekere receptoren - organen of systemen - en zekere effectoren - spieren (SC 6-7). Het eenvoudigste functioneren van het zenuwstelsel is niets anders dan het in het werk zetten van een zeer groot aantal autonome circuits (SC 7). De reflex, zegt men, is een longitudinaal verschijnsel : de werking van een fysische of scheikundige agens op een lokale receptor, die via een bepaald traject, een bepaald antwoord geeft.

Pas nu definieert Merleau-Ponty het begrip oorzaak zoals het in de objectieve wetenschap wordt gebruikt. De stimulus, zegt Merleau-Ponty, heeft de waar-

digheid van een oorzaak, in de empiristische zin van een constant en onvoorwaardelijk antecedent (SC 7). Merleau-Ponty spreekt dus over een oorzaak als over iets onvoorwaardelijks, dit is, iets wat altijd aan het verschijnsel 'voorafgaat', iets waarzonder het verschijnsel blijkbaar niet kan bestaan.

Voor de objectieve psychologie is het organisme passief, vermits het zich ertoe beperkt datgene uit te voeren wat is voorgeschreven door de plaats van de prikkels en de zenuwbanen die er ontspringen (SC 7). De sens commun meent dat men de ogen naar het object keert 'om te zien'. Niets is minder waar. Volgens de wetenschappelijke psychologie bestaat dergelijke 'prospectieve activiteit' niet (SC 7). Zulke prospectieve activiteit is een antropomorfisme van de innerlijke waarneming. Want ze is uitsluitend het effect van het reflexmechanisme. Het is niet alleen zo dat de perceptie van de ruimte de beweging van het fixeren niet leidt, men moet veeleer zeggen dat de perceptie uit het fixeren - dat een mechanisch reageren is - voortspruit (SC 7).

"Ik neemde plaats van de vlek waar, omdat mijn lichaam er met de aangepaste reflexen heeft op geantwoord (SC 7)."⁽¹⁾ Begrippen zoals bedoeling of nut of waarde moet men als subjectief over boord zetten. Volgens de empirische psychologie zijn ze niet in de dingen gefundeerd. Een appel, die ik grijp omdat ik honger heb, werkt niet op mij als een object dat met een zekere waarde is bekleed. Mijn grijpreactie wordt losgemaakt (déclanché) door middel van een geheel van kleuren en lichtvlekken, van fysische en scheikundige prikkels. De gedraging lijkt intentioneel, maar wordt in feite gereguleerd door vooraf bepaalde zenuwtrajecten. "De 'normale' activiteit van het organisme is slechts het functioneren van dit apparaat dat door de natuur in elkaar is gezet ; er zijn geen werkelijke normen, er zijn slechts effecten (SC 7)."⁽²⁾ Deze theorie, zegt Merleau-Ponty, is slechts de toepassing van de methodes van de reële analyse en van de causale verklaring (SC 8). Hij voegt er niet aan toe dat de reële analyse wordt gevolgd door de reële synthese, hoewel het tweede moment noodzakelijk is. De reële analyse is slechts het eerste moment waarop de constructie of reconstructie volgt.

Wat is het bezwaar van Merleau-Ponty tegen de objectivistische analyse van het zien van de lichtvlek? Klaarblijkelijk dat zowel het licht als het zien zelf ontbonden worden in elementen, die door middel van hun samenvoeging

(1) "Je perçois la position de la tache parce que mon corps y a répondu par des réflexes adaptés (SC 7)."

(2) "L'activité 'normale' d'un organisme n'est que le fonctionnement de cet appareil monté par la nature ; il n'y a pas de normes véritables, il n'y a que des effets (SC 7)."

het verschijnsel moeten reconstrueren. Door dit procédé verdwijnt onmiddellijk - begrijpelijkerwijze - het concrete verschijnsel, want de ervaring ontmoet niet een som van - trouwens onzichtbare - prikkels, en het zien is niet een som van anatomische gegevens, maar het onmiddellijk op het ding gericht zijn. Het werkelijke, concrete, 'fenomenale' ding valt uiteen en het zien wordt een passief gebeuren, want het wordt beroofd van zijn prospectie, van zijn interpretatie, van zijn waardegeladenheid, en van zijn doelgerichtheid. Deze laatste kunnen niet meer au sérieux genomen worden, want ze kunnen nu eenmaal niet uit elementen worden verklaard of opgebouwd. De werkelijkheid verdwijnt, wordt vervangen door een wetenschappelijke werkelijkheid, resultaat van het gevolgde analytisch-synthetisch procédé. De fenomenale, subjectieve werkelijkheid wordt geëlimineerd, men komt ze in het onderzoek niet meer tegen. Blijkbaar zijn oorzaken of voorafgaande condities niets anders dan primitieve objectieve elementen waaruit het gedrag - het zien - opgebouwd moet worden. Het is Merleau-Ponty meer te doen om aan te geven dat het zien in elementaire dispositieven en relaties, in voorafbepaalde correlaties uiteenvalt, dan de begrippen oorzaak en conditie uit elkaar te houden. Het objectivisme is op zoek naar de constante en onvoorwaardelijke antecedenten, zegt Merleau-Ponty. Oorzaken of voorwaarden - het belangrijke is dat ze het resultaat zijn van de reële analyse. De reële analyse is de vooropzetting die het onderzoek in bepaalde banen leidt. Reeds bij voorbaat staat vast dat de realiteit - zowel langs de kant van het object, als langs de kant van de gedraging - ontbonden moet worden, in elementaire delen of processen. Het complexe - Merleau-Ponty bedoelt niet de som van de elementen, maar de concrete, subjectieve Gestalten, de gehelen, in de perceptie en vóór de existentie - moet tot het eenvoudige worden herleid. En dit eenvoudige proces dat men aantreft, valt uiteen in vaste correlaties van oorzaken of voorwaarden en hun gevolgen. Merleau-Ponty zoals trouwens het objectivisme zelf, dat in een oorzaak niets anders ziet dan een som van voorwaarden, aarzelen. Voor de reële analyse is, zegt Merleau-Ponty (SC 9), verklaren, het complexe terugbrengen tot het eenvoudige, het is de constante elementen ontdekken waaruit het gedrag is opgebouwd. In principe moet met elk deel van de stimulus een deel van de reactie corresponderen. De kwalitatieve eigenschappen van de situatie en deze van het antwoord van het organisme moeten worden herleid tot combinaties van dezelfde stimuli, van dezelfde elementaire bewegingen (SC 10). Uit de opbouw van die elementaire constanties, invarianten, vaste relaties en correlaties, interacties, enz. moet de concrete realiteit resulteren. In feite is ze ondertussen verdwenen. Het verband dat bestaat tussen de lineaire causaliteit en de reële

analyse - die noodzakelijk gepaard gaat met een reële synthese (SC 53, SC 152 en elders) - is dat de werkelijkheid ontbonden wordt in oorzaken, in feite voorafgaande condities, die als geïsoleerd werkende krachten worden opgevat, en waaruit de werkelijkheid moet worden opgebouwd. Als dit zo is, is het nog niet duidelijk dat Merleau-Ponty tegen de lineariteit protesteert, hoewel het ernaar uitziet, vermits hij de circulariteit als tegenpool poneert. Maar uit de bovenstaande beschrijving is duidelijk op te maken dat voor Merleau-Ponty de ontbinding in elementen en hun isolering identiek is met het poneren van een zogezegde lineaire causaliteit. Wanneer het waar is dat Merleau-Ponty zich niet richt tegen het feit dat een oorzaak een lineair effect zou hebben, zou de vraag rijzen of men de realiteit a priori zo moet opvatten dat ze in elementen uiteenvalt, en of men niet veeleer op de eerste plaats moet vaststellen wat men een oorzaak zal noemen in plaats van a priori te poneren dat slechts de primitieve elementen oorzaken vermogen te zijn. Als dat zo is, zou Merleau-Ponty onder het begrip circulaire causaliteit misschien een oorspronkelijk begrip van een oorzaak of voldoende reden denken, oorzaak met haar condities - die haar condities heeft of samenhoudt - zoals hij in zijn funderingsteksten duidelijk maakt, en waarvan het organisme, de Gestalten, de structuren of vormen (zoals Merleau-Ponty ze begrijpt), de existenties, en zelfs de fysische (individuele) dingen voorbeelden zijn. Merleau-Ponty begrijpt ondertussen zeer goed dat datgene wat hij mechanische oorzaken noemt in feite condities zijn. Aan de hand van teksten uit de Structure du Comportement tonen we dat aan.

§ 22. De oorzaak als Gestalt, als centrum, als betekenis, en structuur.

Uit de confrontatie van Merleau-Ponty met de objectieve wetenschap blijkt - na een interpretatie die een ontwarring van begrippen is - wat Merleau-Ponty aan de hand van een beschrijving van het organisme, onder een oorzaak verstaat. Het organisme - een Gestalt, een structuur, een geïncarneerde betekenis, een centrum van zin - is oorzakelijk werkzaam. Dat moeten we nu aantonen.

Hiervoor is het nodig in te gaan op het begrip circulaire causaliteit - waarover Merleau-Ponty spreekt in aansluiting bij het voorbeeld dat we hierboven hebben toegelicht. Merleau-Ponty brengt het begrip vorm in onmiddellijk verband met dit van de circulaire causaliteit (SC 10-13). Er zal door duidelijk worden dat inderdaad de circulaire causaliteit het begrip is waarmee Merleau-Ponty een oorzaak in de zin van een voldoende reden (van een aantal condities) denkt.

Het organisme, zegt Merleau-Ponty, maakt van een complexe prikkel iets anders dan de som van zijn elementen (SC 10). Het begrip vorm of totaliteit van de stimulus dringt zich op. Ze veronderstellen niet zo iets als een psychisme. Want men zegt met recht dat de fysica machines kent die vormen ontvangen. Een piano is een toestel dat toelaat volgens de orde en de cadens van de ontvangen impulsen ontelbare melodieën voort te brengen (SC 10-11). Een automatische telefoon beantwoordt slechts prikkels van een zekere vorm en wijzigt zijn antwoorden volgens de ruimtelijke en tijdelijke orde van de prikkels. Maar, zegt Merleau-Ponty, in de piano treft men nooit iets anders aan dan de gescheiden bewegingen van de hamers en de snaren. Het is in de montage van de uitvoerder of in het zenuwstelsel van de toehoorder dat de geïsoleerde verschijnselen één enkel verschijnsel vormen. Het organisme werkt mee om de vorm tot stand te brengen. In het organisme vermengen zich de eigenschappen van het object en de intenties van het subject, maar daarenboven vormen ze een nieuw geheel (SC 11). Wanneer het oog en het oor een dier volgen dat wegvlucht, zegt Merleau-Ponty, kan men, in de uitwisseling van de stimuli en de antwoorden, onmogelijk zeggen 'wie begonnen is'. "Vermits al de bewegingen van het organisme altijd door externe invloeden geconditioneerd worden, kan men, zo men wil, het gedrag als een effect van het milieu behandelen. Maar daar, op dezelfde manier, al de stimuleringen die het organisme ontvangt, op hun beurt slechts mogelijk zijn geweest door zijn voorafgaande bewegingen die ten slotte het ontvangende orgaan aan de externe invloeden hebben blootgesteld, zou men ook kunnen zeggen dat het gedrag de eerste oorzaak van al de stimulaties is. Zo wordt de vorm van de prikkel door het organisme zelf gecreëerd, door zijn eigen manier om zich aan de actie van de buitenwereld aan te bieden (SC 11)."⁽¹⁾ Natuurlijk, vervolgt Merleau-Ponty, moet het organisme rondom zich een aantal fysische en scheikundige agentia aantreffen. Het organisme kiest evenwel, volgens de eigen aard van zijn receptoren, volgens de bewegingen van zijn organen, in de fysische wereld, de stimuli waarvoor het gevoelig is (SC 11-12). De Umwelt wordt uitgesneden in de wereld volgens de eigen aard van het organisme - waarbij duidelijk is dat het organisme slechts kan bestaan als het in de wereld een adekwaat milieu aantreft (SC 12). Het is

(1) "Puisque tous les mouvements de l'organisme sont toujours conditionnés par des influences externes, on peut bien, si l'on veut, traiter le comportement comme un effet du milieu. Mais de la même façon, comme toutes les stimulations que l'organisme reçoit n'ont à leur tour été possibles que par ses mouvements précédents, qui ont fini par exposer l'organe récepteur aux influences externes, on pourrait dire aussi que le comportement est la cause première de toutes les stimulations. Ainsi la forme de l'excitant est créée par l'organisme lui-même, par sa manière propre de s'offrir aux actions du dehors (SC 11)."

een klavier, dat echter zichzelf beweegt, om deze of andere noten aan de actie van een uitwendige hamer aan te bieden. De automatische telefoon bewerkt zelf zijn eigen prikkels. Hier zijn de prikkels geen som van gedeeltelijke stimuli, want er is ordening, en een som staat onverschillig tegenover orde (SC 12). Maar, zoals bij de elementaire reflex, kan (of moet) de centrale organisatie van de prikkels worden opgevat als een spel van vooraf bepaalde schikkingen : dan heeft de eerste manipulatie tot gevolg dat de volgende manipulaties een zeker klavier ter beschikking krijgen waarop deze laatste worden ingeschreven (SC 12). Merleau-Ponty voegt eraan toe : we moeten zien of men in de reacties van een hoger niveau, op dezelfde wijze met elke stimulus een onderscheiden operatie kan doen corresponderen, met elke 'factor' een zichtbaar dispositief, of men de functie in verband kan brengen met ideale variabelen die onafhankelijk zijn. Het antwoord - dat Merleau-Ponty hier niet geeft - luidt dat dit niet kan. Maar reeds op dit niveau, zegt Merleau-Ponty, blijkt dat, bij de reflex, de zenuwactiviteit niet als een som van lengte-verschijnselen (lopend van de receptor naar 'binnen') kan worden opgevat. Want de interactie van de stimuli snijdt aan deze zienswijze de pas af. Er zijn, zoals in de automatische telefooncentrale, 'transversale' verschijnselen (SC 13). Merleau-Ponty eindigt door - voor de eerste keer in het boek - het verband te leggen tussen vorm of totaliteit en circulaire causaliteit : "Voor elke systematische interpretatie toont de beschrijving van de gekende feiten dat het lot van een prikkeling bepaald wordt door haar relatie met het geheel van de organische toestand en met de gelijktijdige en voorafgaande prikkelingen, en dat tussen het organisme en zijn milieu de betrekkingen niet zulke zijn van een lineaire causaliteit, maar van een circulaire causaliteit (SC 13)."⁽¹⁾

Men moet het begrip circulaire causaliteit vanuit het begrip vorm of structuur begrijpen, niet omgekeerd. De vorm is het geheel - het organisme zelf als centrum van zin - in wisselwerking met talrijke externe en interne condities, fysische en scheikundige agentia, waaruit het organisme kiest. Het organisme is de voldoende reden of de oorzaak van zijn condities - wat niet betekent dat het organisme deze condities creëert. "De orde is niet [...] datgene wat de mechanismen in het bestaan roept (SC 173)", zegt Merleau-Ponty.⁽²⁾ De circulaire

(1) "Avant toute interprétation systématique, la description des faits connus montre que le sort d'une excitation est déterminé par son rapport à l'ensemble de l'état organique et aux excitations simultanées ou précédentes, et qu'entre l'organisme et son milieu les rapports ne sont pas de causalité linéaire, mais de causalité circulaire (SC 13)."

(2) "L'ordre n'est pas [...] ce qui appelle les mécanismes à l'existence (SC 173)."

causaliteit - de uitdrukking voor de relatie die de vorm, de Gestalt, met de 'elementen' onderhoudt - zet zich af tegen de lineaire causaliteit, die het geheel als een som van condities verklaart. Het is in deze tegenstelling dat Merleau-Ponty zijn opvattingen over causaliteit opbouwt.

De kritiek die Merleau-Ponty op de Gestaltpsychologie heeft, gaat in de door ons uitgestippelde richting. "De terugkeer tot de beschrijving, het beroep op de verschijnselen als op een legitieme bron van psychologische kennis" - zaken die de Gestaltpsychologen hebben weten te waarderen - "verboden in principe de vorm te behandelen als een mindere of afgeleide realiteit en aan de lineaire processen, aan de isoleerbare sekvensen het privilege voor te behouden dat de wetenschap hun geeft (SNS 148-149)."⁽¹⁾ Het is in naam van het protest tegen het isoleren, tegen de reële analyse - hoewel ook tegen het lineaire - dat Merleau-Ponty hier de Gestaltpsychologie aanvalt. De terugkeer tot de beschrijving, het beroep op de verschijnselen, zou de methode kunnen zijn om de oorzaken op het spoor te komen. Het zou kunnen dat de objectieve wetenschap in feite slechts interesse heeft voor de voorafgaande condities, voor de constante en onvoorwaardelijke antecedenten (SC ?) - deze laatste in de zin van condities en hun koppelingen. Het organisme zou zijn specifieke effecten hebben, die niet zouden voortvloeien uit het organisme als een som van oorzaken (condities) beschouwd - omdat het organisme oorzaak (voldoende reden) is tout court, niet een som van oorzaken (= condities) - en de effecten zouden van hun kant niet als een som zijn te begrijpen, omdat ook langs de kant van het effect de isoleringsmethode niet geldig moet blijven. Men zou - uiteindelijk via het perceptieve en existentiële bewustzijn - de oorzaken op het spoor moeten komen, en ze niet door een machtspreuk (van het objectivisme) bij voorbaat als atomen of elementen of dingen vastpinnen en vervolgens samenbundelen. Bij de Gestaltpsychologen, zegt Merleau-Ponty (SC 144), houdt het probleem van de relaties tussen de vormen geen rekening met het structurele kenmerk van de vormen. "Men plaatst het menselijk lichaam te midden van een fysische wereld die 'oorzaak' van zijn reacties zou zijn - zonder vragen te stellen over de zin die hier aan het woord oorzaak gegeven is, en spijts alles wat de Gestalttheorie precies heeft gedaan om aan te tonen dat geen enkele vorm zijn voldoende oorzaak buiten zich heeft. Het gedrag verschijnt daarom als een gebied van het fysisch universum, en dit treedt in de plaats van de

(1) "Le retour à la description, l'appel aux phénomènes comme à une source de connaissances psychologiques interdisaient en principe de traiter la forme comme une réalité moindre ou dérivée et de conserver aux processus linéaires, aux conséquences isolables le privilège que leur donne le scientisme (SC 149)."

vormen in de functie van universeel milieu die ze zouden moeten vullen (SC 144)."⁽¹⁾ De structuren bevinden zich in de fysische wereld. Maar, zegt Merleau-Ponty (SC 144), reeds "in de fysische wereld is de overgang van voorwaarden naar gevolgen discontinu (SC 144)".⁽²⁾ Deze uitspraak is terecht, en men kan ze alleen begrijpen als het waar is - zoals we naar aanleiding van de reflectie op de dialectiek hebben geleerd - dat uit de voorwaarden de oorzaak niet valt af te leiden, en als in het citaat van Merleau-Ponty bij 'gevolgen' in feite aan het concrete verschijnsel moet worden gedacht, wat hier het geval is, en als dit 'gevolg' in feite zelf de oorzaak (van de eerstgenoemde voorwaarden) is. Op de problematiek van het voorafgaan van voorwaarden aan oorzaken gaan we in een afzonderlijke paragraaf speciaal in. Onder de discontinuïteit denkt Merleau-Ponty in feite de autonomie van de concrete verschijnselen (die als oorzaak worden opgevat). Reeds in de fysische werkelijkheid vertonen de verschijnselen een merkwaardige autonomie, zegt Merleau-Ponty. De Gestalttheorie begrijpt daarom haar eigen oorspronkelijkheid niet, gaat Merleau-Ponty verder (SC 147). Ze beschouwt de vorm als een gebeurtenis van de natuur, en maakt er gebruik van als van een oorzaak, zegt Merleau-Ponty, of als van een werkelijk ding. Een oorzaak is hier weer een conditie (in de zin van een onvoorwaardelijk antecedent). In feite moeten we daarom de voldoende oorzaak (die de vorm is) opvatten als de voldoende reden (of als oorzaak zonder meer) van de voorwaarden : als de vorm bestaat, bestaan de voorwaarden eveneens (noodzakelijk), omdat de vorm niet zonder de voorwaarden kan bestaan. Of anders gezegd : men kan de vorm - het organisme, de mens, het dier, enzovoort - niet uit de fysische natuur - de conditie(s) - afleiden, verklaren, als uit een oorzaak (voldoende reden). Precies daarom staat de Gestaltpsycholoog of de fenomenoloog niet anders te doen - het is geen gebrek - dan de vormen op te sporen, vast te stellen en ze te beschrijven. In de natuur moet wel discontinuïteit steken, als het waar is dat de vormen in feite hun eigen oorzaak zijn, als bijvoorbeeld het organisme niet uit de natuur valt af te leiden - als ware het een effect van de natuur. Blijkbaar moeten we dan ook zeggen dat de objectieve wetenschap, de psychologie inbegrepen, slechts fout is door van condities naar oorzaken te willen overstappen. Het is niet verkeerd als men van de vorm of van de structuur gebruik maakt als van een oorzaak (echter in de zin van een voldoende re-

(1) "On place le corps humain au milieu d'un monde physique qui serait 'cause' de ses réactions, - sans s'interroger sur le sens qui est donné ici au mot cause, et en dépit de ce que la Gestaltthéorie a fait justement pour montrer qu'aucune forme n'a sa cause suffisante hors de soi. Dès lors le comportement ne peut apparaître que comme une province de l'univers physique, et celui-ci se substitue aux formes dans sa fonction de milieu universel qu'elles devraient remplir (SC 144)."

(2) "Déjà, dans le monde physique, le passage des conditions aux conséquences est discontinu (SC 144)."

den, niet in de zin van een 'mechanische' of lineaire conditie). Merleau-Ponty ontkent - in zijn uitdrukkingwijze - in feite dat de vormen tot condities herleid kunnen worden, en dat er dus in de natuur specifieke vormen - fysische - zouden bestaan die oorzaak (voldoende reden) van de organische of van de perceptieve vormen zouden zijn.

Dwars doorheen de verwardheid van de begrippen begrijpt Merleau-Ponty zeer goed waar het om gaat. Ontelbare keren drukt hij het uit, op meerdere manieren, als hij het over het organisme - en over de verschillende soorten organismen heeft - of als hij over de mens spreekt, en over de 'dialectiek' (in de zin van de relatie tussen een oorzaak en haar condities) tussen de verschillende niveaus of registers. Het gedrag is geen effect van de fysische wereld, het is een vorm, en daarom kan men niet aangeven wat afhangt van elk der interne of externe condities als men deze afzonderlijk beschouwt, want hun variaties worden vertaald door een ondeelbaar en globaal effect (SC 141). Merleau-Ponty bedoelt dat het organisme blijkbaar zelf de oorzaak van zijn talrijke externe en interne condities is. Het zorgt voor zijn eigen evenwicht en is zichzelf norm. Iets analoogs geldt voor de mens in zijn relaties tot zijn intern en extern milieu. Merleau-Ponty bedoelt in feite dat men niet vanuit de condities, afzonderlijke condities zowel als hun som, de vorm kan begrijpen, deduceren, verklaren, afleiden. Men moet eerst de Gestalt begrijpen, hoewel niet los van de condities, want de Gestalt bestaat niet zonder de condities, terwijl de Gestalt nochtans niet tot de som van de condities te herleiden valt. De Gestalt is een zin, een betekenis, een eigen eenheid. Men komt de betekenis niet op het spoor door slechts de condities te bekijken, als waren ze niet reeds zelf aan de Gestalt inherent.

Het komt erop aan de soorten vormen te typeren. Met de Gestalttheorie maakt Merleau-Ponty onderscheid tussen verschillende velden, dit van de kwantiteit, dit van de orde, en dit van de waarde, het fysische, het vitale en het menselijke niveau. We moeten hier niet op hun onderscheid ingaan. We menen dat ze elk op hun niveau als oorzaak - van hun specifieke condities - moeten worden beschouwd. De fout van de reële analyse bestaat erin te ontkennen dat er soorten oorzaken bestaan, en te bevestigen dat a priori slechts het geïsoleerde, het reële (zegt ze), de condities en de netwerken van noodzakelijke verbanden, oorzakmogen worden genoemd. Het is duidelijk dat de reductionistische methode bij voorbaat het onderzoek regelt, zodat, reeds vóór elk onderzoek, of vóór elke beschrijving de lichtvlek en het zien - om naar het uit-

gangsvoorbeeld van Merleau-Ponty terug te keren - reeds in hun delen, in hun condities, zijn ontbonden en als een som of een relatienet van condities weer worden gereconstrueerd. Maar dan heeft het begrip circulaire causaliteit blijkbaar geen andere betekenis dan aan te duiden dat de vorm, dat de Gestalt, dat het organisme zelf, oorzaak of voldoende reden is.

Keren we nog even terug naar de plaats waar Merleau-Ponty het begrip circulaire causaliteit invoert. Hij zegt daar dat het organisme wordt geconditioneerd door allerlei invloeden. Maar men kan - en men moet - het organisme beschouwen als de eerste oorzaak, zegt Merleau-Ponty (SC 11). Als de oorzaak, menen wij, want condities zijn nu eenmaal geen oorzaken. De vorm van de prikkel wordt door het organisme zelf gecreëerd, het organisme heeft een eigen manier om zich aan de actie van de buitenwereld aan te bieden. Er is inderdaad actie van de buitenwereld. En van hieruit kan men, zegt Merleau-Ponty, niet zeggen 'wie begonnen is'. Wel treft het organisme zijn milieu aan. Het kiest zijn Umwelt die in de wereld wordt uitgesneden. Het milieu moet adequaat zijn, anders kan het organisme niet bestaan. Deze relaties noemt Merleau-Ponty circulair oorzakelijk.

Een organisme, een vorm in het algemeen, zoals een mens, een dier, een plant, en reeds, zoals Merleau-Ponty in navolging van de Gestaltpsychologen aangeeft, talrijke - en misschien alle - fysische verschijnselen (SC 148), kunnen niet bestaan zonder talrijke externe en interne condities. Het is de definitie van een voorwaarde dat ze datgene is waarzonder iets anders - het organisme bijvoorbeeld - niet kan zijn. Het is zeker niet zo dat het organisme - we gebruiken dit woord hier verder als voorbeeld, en sluiten in dat ook de mens en de gedragingen van mens en dier onder de toepassing vallen - het gehele universum nodig heeft om te kunnen bestaan, een Umwelt volstaat - die in de wereld, door het organisme zelf, wordt uitgesneden. Wereld en Umwelt zijn niet gescheiden. Ze gaan dwars door elkaar. Het organisme snijdt, om zo te zeggen, continu zijn Umwelt uit, het is voortdurend met de omvorming bezig, of met de uitschakeling van of met het vluchten voor verschijnselen die niet in zijn Umwelt passen. De wereld, zoals de Umwelt, zijn werkzaam. Het organisme heeft onder zijn condities werkzame invloeden, fysische, scheikundige activiteiten, enzovoort. Misschien zeggen we beter dat het organisme deze acties op zich of op zijn Umwelt laat inwerken - precies omdat het deze werkzaamheden nodig heeft. Het organisme creëert zijn voorwaarden niet. Het heeft ze nodig. Het hangt er - precies hierdoor - vanaf. Maar externe en interne condities zijn daarom niet

negatief. Ze zijn immers de bestaansvoorwaarden in het organisme zelf. Het organisme is een Gestalt, een vorm, waartoe zijn milieu als condities hoort. Het is met de wereld vervlochten, omdat het met zijn interne en externe condities een enkele Gestalt vormt. De Gestalt zelf, zo moeten we zeggen, is de oorzaak van haar condities. De condities - ondermeer het stuk wereld dat de oorzaak nodig heeft - zijn niet gewaarborgd, door het feit dat het organisme bestaat. Als ze zich onttrekken - en voorbij de limiet die boven de mogelijkheden van de oorzaak om zichzelf in stand te houden uitstijgt - valt het organisme uiteen. Het is van zijn condities afhankelijk. Het is erop aangewezen - terwijl blijkbaar het tegendeel onjuist is. Want als de condities vervallen - of als reeds een enkele conditie vervalt, dat is reeds voldoende - valt het organisme uiteen. Als het organisme vervalt, hoeven de condities - die dan natuurlijk niet langer de condities van dit organisme blijven, vermits het organisme uiteengevallen is - daarom niet te vervallen, zeker niet. Als we zeggen dat het organisme zijn condities veroorzaakt, bedoelen we hiermee niet dat het ze creëert ; we bedoelen dat het organisme ze inlijft, tot zich trekt, omdat het ze nodig heeft. Het geeft ze een zin - voor het organisme. De betekenis van de condities wordt door het organisme bepaald. Merleau-Ponty zegt dat het organisme de vorm van de prikkels bepaalt. Er wordt niet gezegd dat het organisme - of elke andere oorzaak - altijd en overal de situatie de baas is, en nooit door de externe werkelijkheid - voor zover die geen conditie is - onder de voet wordt gelopen. Als het organisme geen meester blijft over zijn situatie ontstaan catastrofale gedragingen (SC 46), de eigen dialectiek van het organisme en zijn milieu kan worden onderbroken door 'catastrofale' gedragingen die het organisme voor een ogenblik tot een fysisch systeem herleiden (SC 163). Het organisme moet een adequaat milieu aantreffen (hoewel het binnen zekere grenzen hier iets kan aan doen).

Het is gemakkelijk uit te maken wat Merleau-Ponty eigenlijk bedoelt als hij over mechanische, lineaire oorzaken en condities spreekt (beide zijn voor hem vaak hetzelfde, in feite condities, waarin Merleau-Ponty zich naar het taalgebruik van de wetenschap voegt), ook als hij zich 'vrij' uitdrukt. Zo wanneer hij, in het leren, het effect (van leergedragingen) de oorzaak van zijn oorzaak noemt (SC 105). Merleau-Ponty zet zich af tegen het leren als een geval van fysische causaliteit. Het is prospectief, zegt Merleau-Ponty, en daarom kan een aankondiging, een voorbereiding, oorzaak worden van haar oorzaak. Als men echter aanvaardt dat het lerend organisme een werkelijke oorzaak is, die haar condities kan bijtrekken en ze kan onderscheiden, wat Merleau-Ponty

doet, spreekt men beter niet over de oorzakelijkheid van een aanleiding, maar noemt men deze wat ze is, een motief voor de eigenlijke oorzaak - het organisme zelf. Een motief is een gelegenheid - une occasion. Vaak noemt Merleau-Ponty de vermeende oorzaken dan ook des occasions. Ze zijn dan geen oorzaken, maar er wordt met het woord uitgedrukt dat ze de condities van een bedoeling zijn. "Wat noodzakelijk een zeker reflexantwoord losmaakt, is geen fysisch-scheikundige agens, het is een zekere excitatievorm, waarvan de fysisch-scheikundige agens veeleer de gelegenheid dan de oorzaak is (SC 31)."⁽¹⁾ Merleau-Ponty beschrijft de verhouding tussen bedoeling en gegeven uitstekend, zegen we. Dat valt nog eens op wanneer hij een voetbalveld als een geheel van krachtlijnen beschouwt. Het terrein is niet 'objectief' gegeven. Het is, anders voor de voetballer dan voor de toeschouwer, aanwezig als de immanente term van zijn praktische intenties (SC 183). Het bewustzijn is niets anders dan de 'dialectiek' van het milieu en de actie (SC 183). Merleau-Ponty beklemtoont het belang van la tâche, waarvoor het organisme zich geplaatst voelt, van het engagement van waaruit het organisme - of het bewustzijn - zijn objecten benadert (SC 159 e.v.). In deze zin moet men alle 'dialectische' uitspraken (dus niet in de zin van de hegeliaanse dialectiek) van Merleau-Ponty begrijpen. Zo wanneer hij zegt dat het organisme meerdere dialectieken integreert. Dan moeten we de ondergeschikte dialectieken als de condities van de integratie zelf opvatten, en dan is deze integratie zelf hier de oorzaak van. De condities echter blijven de specifieke onafhankelijkheid van een conditie behouden, zoals het milieu datgene is waarvan het organisme afhankelijk blijft, hoewel het zelf tegenover het organisme onverschillig staat.

Merleau-Ponty plaatst het begrip circulaire causaliteit - waarmee hij de relatie tussen een structuur, een vorm, een voldoende reden en de condities denkt - tegenover een mechanische oorzaak, of een fysische oorzaak zonder meer. Deze laatste vat hij op als een geïsoleerd verschijnsel, een element - in feite als een conditie, of als een geheel of als gehelen van objectieve condities. Als Merleau-Ponty vaststelt dat er in het gebied van het zuiver fysische bepaalde verschijnselen bestaan die blijkbaar zelf hun condities bij elkaar houden, spreekt hij ook hier van circulaire causaliteit. Er bestaan fysische systemen, zegt Merleau-Ponty, in navolging van de Gestaltpsychologen

(1) "Ce qui déclanche nécessairement une certaine réponse réflexe, ce n'est pas un agent physico-chimique, c'est une certaine forme d'excitation dont l'agent physico-chimique est l'occasion plutôt que la cause (SC 31)."

(SC 148). Het fysische systeem is een innerlijke eenheid, ingeschreven in een segment van de ruimte, die door haar circulaire causaliteit aan de vorming door uitwendige invloeden weerstand biedt (SC 148). In feite, zegt Merleau-Ponty, mag men de wereld niet behandelen als het elkaar kruisen van lineaire causale reeksen, waarbij elke reeks haar individualiteit bewaart, er bestaan - reeds in de fysische werkelijkheid - vormen. Het begrip van een causale reeks kan niet doorgaan als constitutief principe van het fysische universum (SC 150). We begrijpen wat Merleau-Ponty bedoelt als we - zoals we hebben uiteengezet - beseffen dat voor hem lineaire causaliteit erin bestaat dat men aan een ten onrechte geïsoleerd verschijnsel - een conditie - de werkzaamheid van een oorzaak (voldoende reden) toeschrijft. Ook in de natuur volstaat het niet voorop te zetten dat er niets anders dan sommen van afzonderlijke werkingen of verschijnselen zijn. Als dat zo is, verzet Merleau-Ponty zich ten onrechte tegen het begrip van het lineaire - want het is toch zo dat uit een oorzaak lijnrecht haar condities volgen, en ten onrechte tegen het gebruik van het woord oorzaak, want een verschijnsel dat oorzaak is, brengt toch zelf zijn condities mee, terwijl omgekeerd uit een conditie niet en dan zeker niet lijnrecht de oorzaak (de Gestalt) volgt. Tussen het organisme en zijn omgeving, zegt Merleau-Ponty (SC 174), zijn de verhoudingen dialectisch (opnieuw in niet-hegeliaanse zin) - niet mechanisch. Een mechanische actie is een actie waarbij het gevolg en de oorzaak ontbonden kunnen worden in reële elementen die elk met elk overeenstemmen. Bij de elementaire acties is de afhankelijkheid à sens unique. Merleau-Ponty bedoelt niet de wisselwerking uit te sluiten, alleen is de wisselwerking het resultaat van op zich, geïsoleerd te beschouwen condities. De oorzaak, zegt Merleau-Ponty (SC 174), is de noodzakelijke en voldoende voorwaarde van het effect beschouwd in zijn bestaan en in zijn natuur. Het is onmogelijk met deze zin een bevredigende uitleg te verbinden. Want de oorzaak is hier bedoeld als een mechanische, lineaire oorzaak, dit is als een conditie, en een conditie is steeds wel noodzakelijk maar niet voldoende. En hoe zou een mechanische, of lineaire oorzaak ook het effect (het concrete verschijnsel, wel te verstaan) in zijn bestaan, en in zijn natuur kunnen meebrengen? Merleau-Ponty gaat verder : zelfs als men van een wederzijdse actie tussen twee termen spreekt, kan men ze herleiden tot een reeks van bepalingen à sens unique. Merleau-Ponty beklemtoont nogmaals het noodzakelijke uitgangspunt dat de afzonderlijke condities opspoort, om ze achteraf te verbinden. De fysische stimuli werken op het organisme door een globaal antwoord op te wekken dat kwalitatief zal wijzigen wanneer de stimuli kwantitatief wijzigen. De stimuli zijn dus in feite des occasions, zegt Merleau-Ponty (SC 174), eer-

der dan oorzaken, ze zijn dus condities, maar condities van het organisme, en van dit organisme ontvangen ze hun zin. De reactie hangt namelijk af van de vitale betekenis, en niet zozeer van de materiële eigenschappen van de stimuli. Tussen het gedrag en de variabelen waarvan het gedrag effectief afhangt, is er een zinsbetrekking, een intrinsieke relatie. Men kan geen moment aangeven waarop de wereld op het organisme inwerkt, vermits het effect zelf van deze inwerking de innerlijke wet van het organisme uitdrukt (SC 174). De wederzijdse uitwendigheid van de prikkels evenals de wederzijdse uitwendigheid van het organisme en zijn milieu moet worden vervangen door de correlatieven milieu en geschiktheid (aptitude). De gedragingen kunnen niet worden opgevat als dingen die op zich bestaan. Ze zijn geïncarneerde dialectieken (in niet-hegeliaanse zin) die op een milieu uitstralen dat immanent aan deze dialectieken is (SC 174). Het is een correcte beschrijving van de 'dialectiek' tussen organisme en milieu. Wel moeten we beseffen dat het verschil tussen een mechanische en een 'dialectische' relatie er niet in kan liggen dat de eerste tussen oorzaak en gevolg een eenrichtingsverkeer vertoont. Want dat moet toch het geval zijn voor elke oorzaak (voldoende reden). Het organisme heeft toch zijn condities. En een conditie is geen oorzaak. Elke oorzaak is à sens unique. Als men een complex gebeuren kan ontbinden in elementen waarbij dan de oorzaak haar effect heeft, dan betekent dat niets anders dan dat we met even zoveel oorzaken te maken hebben die hun eigen gevolgen hebben. De vraag is alleen, of men dat kan, en wanneer men dat kan. De vraag is wat als oorzaak beschouwd moet worden. De beschrijvingen van Merleau-Ponty en van de Gestaltpsychologie tonen aan dat het niet opgaat een organisme als een som van oorzaken - met een som van effecten - te beschouwen, maar dat er hier slechts van één oorzaak - het organisme zelf - sprake kan zijn. Of anders gezegd : als men het begrip oorzaak wenst te eerbiedigen - een oorzaak is geen voorwaarde of geen effect - dan moet men op de eerste plaats erom bekommerd zijn na te gaan wat allemaal oorzaak is, en niet a priori wat mogelijk oorzaak is in zoveel geïsoleerde en zelfstandige delen ontbinden om dan vanuit het ontbondene de reconstruerende weg in te slaan. Op dit niveau is er geen verschil tussen een mechanische en een 'dialectische' oorzaak. Het verschil moet descriptief worden achterhaald. Het verschil zit blijkbaar in het feit dat het organisme een kwalitatieve norm heeft - zichzelf - zoals Merleau-Ponty aangeeft.

Als we zeggen dat het dier, dat de mens, een oorzaak, een vorm of een structuur is - die condities samenbundelt, waarzonder de vorm of de oorzaak niet kan zijn - dan bedoelen we hiermee niet dat een oorzaak een monolitisch blok

is. We zullen het dier kenmerken als een wezen dat over een norm beschikt. Ook al ligt die norm bij het dier a priori vast, dan is hij niet altijd op dezelfde manier werkzaam. Het oorzaak-zijn betreft het geheel en dit is een organisatie, een structuur, een idee (zoals Merleau-Ponty zegt). Het dier eet, bouwt zich een nest, zoekt een prooi, enzovoort. Zijn gedraging is steeds anders gestructureerd, en de oorzaak die het is bestaat in die structureringen - waarbij telkens andere condities waaruit het geheel bestaat op de achtergrond worden verdrongen, in slaap komen, maar in meer of mindere mate medewerken of samenwerken met de oorzakelijke werkzaamheid, met het centrum, met de structurering. Het dier is dit geheel van structureringen - en de wereld, zijn milieu, met zijn onvoorziene gebeurtenissen, is hierin inbegrepen. Het dier is een centrum, maar in wisselende mate, en in contact met de realiteit. Dat de mens oorzaak wordt genoemd betekent aanvankelijk niets anders. Hij is een geheel van condities - de werkelijkheid hoort hierbij. De mens is dit geheel zelf, en het geheel kent vele structureringen. Bij de mens staat niet eens de norm vast, zodat hij met zijn 'geheel' kan 'spelen', en dit zelfs tot afbraak kan brengen. In plaats van de mens of van het dier kunnen we dan ook evenzeer spreken van de menselijke wereld of de dierlijke wereld, als het geheel dat vanuit vele perspectieven georganiseerd of gestructureerd kan worden. De mens, het dier, bepalen dit geheel mede, ze zijn geen element van een wereld die zichzelf organiseert, en de mens of het dier hierin mede als conditie bevatten. We moeten die verhoudingen preciseren, als we beter toegerust zijn.

§ 23. Objectiviteit als reductie tot voorwaarden. Impliciete dialectiek.

Merleau-Ponty heeft nooit het verband gelegd tussen het opsporen van condities van wetenschap en objectieve filosofie, en het heersen van het objectiviteitsideaal sedert de moderne tijd - hoewel hij vaak genoeg naar Descartes en anderen verwijst. Merleau-Ponty neemt een gangbare opvatting van wetenschap over, en oefent er kritiek op uit. Het leidt een heel stuk verder als we zien hoe deze kritiek ook van toepassing is op de zuivere theorie van mensen zoals Descartes en Locke, Hume en Hegel, kortom op de moderne traditie. We ondernemen even het intermezzo dat dit aantoonst. We begrijpen op die manier beter de draagwijdte - de gegrondheid - van Merleau-Ponty's visie en haar belang voor de huidige wetenschapsfilosofie. Wat nu volgt is niet alleen de basis voor Merleau-Ponty's beschouwingen van La Structure du

0 | Comportement, maar het impliciete en niet eens zo impliciete steunpunt voor de gehele wetenschapskritiek en kritiek op het theoretisch weten bij Merleau-Ponty. Want voor Merleau-Ponty is de grondslag van onze tijd geen andere dan dat het ideaal van zuiver theoretisch weten er regeert.

Zuiver theoretisch weten echter is objectief, zeker weten. Objectief, zeker weten zoekt de dingen te bepalen zoals ze zelf zijn, zoals ze op zichzelf zijn. Hiervoor moet de mens zich als een subject - letterlijk (zie hoger) - op afstand houden. Hij moet de dingen louter vanuit henzelf op zich laten toekomen, zonder in te grijpen. Hij moet ze passief beschouwen, aanschouwen. Dat deze passiviteit met een grote activiteit gepaard gaat is niet eens paradoxaal. Want de activiteit bestaat erin het subjectieve of existentiële of natuurlijke bestaan af te breken - zodat de dingen dan op zich te voorschijn treden. Het streven naar de kennis van de werkelijkheid-op-zich is het a priori dat elke benadering van de werkelijkheid bepaalt. Het legt bij voorbaat de methode vast. De dingen worden zo benaderd dat ze op zich - als datgene wat ze zelf (lijken te) zijn - te voorschijn treden, niet zo dat ze vanuit praktische, subjectieve of andere niet-theoretische bedoelingen verschijnen. Slechts wat objectief kenbaar is - wat hierdoor tegelijk volstrekt zeker is - wordt opgezocht. Niet de (belangrijke) objecten richten de kennis, het streven naar objectiviteit, naar objectieve zekerheid, naar zuiver weten bepaalt welke objecten in aanmerking komen.

oh voor
losmaakt? || Hoe komt men positief tot de opsporing van wat op zich is? Negatief, zo weten we, komt de mens tot objectieve kennis door zich van elke ingreep te onthouden, door passief te zijn, een subject. De mens moet een zuivere geest worden, die zich aan het op zich onderwerpt, die de gehele werkelijkheid bij voorbaat als een werkelijkheid-op-zich viseert, zichzelf - als lichamelijk, gesitueerd, geconditioneerd wezen - inbegrepen. Maar de negatieve en de positieve pool horen onverbrekkelijk samen. Want het objectieve is datgene wat het correlaat is van een houding die zichzelf losmaakt van al het subjectieve, die het werkelijke als ab-soluut (logemaakt) en als abstract beschouwt. Maar niet alleen het subjectieve wordt losgemaakt, ontbonden. De subjectieve, natuurlijke dingen zelf - die steeds in een samenhang voorkomen, waarbij ze elkaar ondersteunen - worden van elkaar losgemaakt, uit elkaar gerukt. Dit uiteenvallen van de werkelijkheid ten overstaan van de natuurlijke, fenomenale werkelijkheid en haar verstrengelingen (zowel het uiteenvallen van het op zich

en het subjectieve, als het uiteenvallen van de dingen in afzonderlijke objectieve gegevens, het uit elkaar vallen van het op zich der dingen en hun eigen 'subjectiviteit' of 'perspectiviteit') is zelf niets anders dan het tot stand komen van de zekere, objectieve werkelijkheid. Dat de dingen op zich zijn, betekent juist niets anders dan dat ze worden 'verabsoluteerd', dat ze los worden gemaakt van de natuurlijke context, ook deze - en dit op de eerste plaats - die ze met de mens vormen ; dat alles wordt uitgeschakeld wat relatief aan de dingen is, relatief ten overstaan van de subjectieve mens in zijn subjectieve wereld - wat niet 'echt' aan de dingen zelf toekomt, maar hun slechts toekomt omdat ze in subjectieve verbanden staan. De werkelijkheid op zich is een abstracte werkelijkheid. Ze vormt zich om, vanuit door isolering verkregen factoren tot een eigen relationaliteit van objectieve condities die de concrete, subjectieve realiteit reconstrueren (vervangen). Er is geen plaats voor het menselijk-subjectieve dat slechts een hinder is om tot de dingen op zich door te stoten, noch is er plaats voor de menigvuldig, onoverzichtelijke, onzekere, subjectieve relaties die de dingen met elkaar onderhouden. De dingen die op zich zijn, worden vooreerst geïsoleerd, (of worden als geïsoleerde dingen opgevat). Ze worden geïsoleerd van elkaar en van de subjectieve mens. In een zelfde denkbeweging vallen de dingen uit elkaar, en valt het op zich en het menselijk-subjectieve uiteen. Vervolgens worden de geïsoleerde factoren verbonden om de realiteit eruit te verklaren - correlaties, netwerken, wisselwerkingen, invariabelen verdringen de concrete realiteit.

En inderdaad, hoe gaat de objectieve geest, in zijn streven naar absolute zekerheid te werk? Het objectief zekere is datgene wat clair et distinct is. Het is datgene wat simple of facile is, je savais déjà que c'était par [les pensées] les plus simples et les plus aisées à connaître, zegt Descartes dat ik de wetenschap moet aanvangen.⁽¹⁾ Locke vertrekt vanuit simple ideas. Dit vertrekpunt - les idées claires et distinctes ; simple ideas - is zo vanzelfsprekend, dat het in feite reeds ingenomen is vooraleer hun uiteenzetting begint. Het komt door het feit dat impliciet bij Descartes en Locke (om slechts deze twee 'pioniers' te noemen) het ideaal van objectief, zeker weten bij voorbaat heerst en hun denkstappen bepaalt. Het op zich is het eenvoudige, dit is duidelijke en heldere. Het eenvoudige, de simple ideas, zijn zowel bij Descartes als bij

(1) Discours de la Méthode, Oeuvres et Lettres, Deuxième partie, La Pléiade, Gallimard, blz. 138.

Locke datgene wat overblijft wanneer al het subjectieve en het natuurlijk-relationale van de dingen is afgekrabd, datgene wat onder dit subjectieve of subjectief-relationale steekt, als de objectieve structuur of onderbouw ervan, als datgene wat strikt noodzakelijk is. Als men de concrete relationele of subjectieve verschijnselen voor zich heeft, kan men er zeker van zijn dat hun substraat, in de zin van datgene waarzonder de verschijnselen niet kunnen bestaan, aanwezig is. Het zekere of het objectieve - zowel bij Locke als bij Descartes, zowel bij Hume als in de empirische wetenschap - zijn de noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden der concrete dingen⁽¹⁾. Reeds het je pense, donc je suis is een uitspraak die beoogt een relatie tot stand te brengen tussen een voorwaarde en datgene waarvan ze de voorwaarde is. Descartes zelf verwoordt de cogito als volgt : pour penser, il faut être, en dat betekent dat men niet kan denken zonder te zijn. Het zijn is de conditie, het fundament van het denken. De cogito echter is het model, het oerbeeld van objectieve kennis. Als men de dingen kan uiteenhalen, zoals in de cogito gebeurt, is de garantie aanwezig voor een analoge zekerheid als de cogito zelf. Naar het beeld van de cogito noemt Descartes elke andere denkverrichting - die zoals de cogito de 'voorwaardelijkheid' tussen verschijnselen vaststelt, die, met andere woorden, zegt dat het ene verschijnsel niet zonder het andere kan bestaan - absoluut zeker, en waar of werkelijk, objectief. De voorwaarden beschouwt hij als de dingen zelf, de constanten waaruit ze bestaan, kortom het objectieve op zich der dingen. Locke zet dezelfde toedracht misschien nog helderder uiteen, wanneer hij primary qualities en secondary qualities onderscheidt. De primaire kwaliteiten produceren simple ideas in ons, die de dingen uitdrukken zoals ze zelf zijn. Ze zijn werkelijk in de dingen. En dit omdat ze altijd blijven bestaan - hoe men de dingen ook 'aanpakt'. "Kwaliteiten op deze wijze in lichamen beschouwd, zijn vooreerst zulke die volstrekt onscheidbaar van het lichaam zijn, in welke toestand het ook is ; zulke die het in al de alteraties en wijzigingen die het ondergaat, bij al de kracht die erop wordt angewend, constant bewaart ; en zulke die de zintuigen constant in elk deeltje materie aantreffen, dat groot genoeg is om waargenomen te worden, en die de geest onscheidbaar van elk deeltje materie aantreft, [...]" Deze noem ik oorspronkelijke of primaire kwaliteiten van het lichaam, waarvan we kunnen observeren dat ze enkelvoudige ideeën in ons produceren, namelijk soliditeit, uitbreiding, figuur, beweging, of rust en getal"(J.Locke, Essay, Book II, Chap. VIII, § 9)⁽²⁾ Wat zijn secundaire kwa-

(1) Ik heb dit voor Descartes aangetoond in De la priorité du fondamental, Les Etudes philosophiques, nr. 4, 1978, blz. 481-494.

(2) "Qualities thus considered in Bodies are, First such as are utterly in-

liteiten? "Zulke kwaliteiten die in waarheid niets in de objecten zelf zijn dan vermogens om gevarieerde gewaarwordingen in ons te produceren, door middel van hun primaire kwaliteiten, dit is door middel van de omvang, de figuur, de textuur, en de beweging van hun onwaarneembare delen zoals kleuren, klanken, smaken, enz. Deze noem ik secondaire kwaliteiten."⁽¹⁾

"De particuliere omvang, getal, figuur, en beweging van de delen van vuur, of sneeuw, zijn werkelijk in hen, of onze zintuigen ze nu waarnemen of niet : en daarom kunnen ze werkelijke kwaliteiten worden genoemd, omdat ze werkelijk in deze lichamen bestaan. Maar licht, warmte, witheid of koude, zijn niet werkelijker in hen dan ziekte of pijn in manna is. Neem de gewaarwording ervan weg ; laat de ogen niet het licht of de kleuren zien, noch de oren klanken horen, laat het verhemelte niet smaken noch de neus ruiken, en alle kleuren, smaken, geuren en klanken, daar zij zulke particuliere ideeën zijn, verdwijnen en houden op en worden gereduceerd tot hun oorzaken, dit is tot omvang, figuur, en beweging van de delen."⁽²⁾ We wonen hier bij hoe het op zich der dingen wordt opgezocht, en we begrijpen de konsekwenties die eruit volgen. Het op zich der primaire kwaliteiten is datgene wat blijft, als men heeft gepoogd al de relaties met de subjectieve waarneming en hierlangs met de andere dingen, uit te bannen. Wat overblijft wordt het werkelijke genoemd, datgene wat in de dingen zelf is, wat de dingen zelf - op zich - zijn, de invarianties, de in-

(1) "Such Qualities, which in truth are nothing in the Objects themselves, but Powers to produce various Sensations in us by their primary Qualities, i.e. by the Bulk, Figure, Texture, and Motion of their insensible parts, such as Colours, Sounds, Tasts, etc. These I call secondary Qualities." (J.Locke, o.c. blz. 135).

(2) "The particular Bulk, Number, Figure, and Motion of the parts of Fire, or Snow, are really in them, wether any ones Senses perceive them or no : and therefore they may be called real Qualities, because they really exist in those Bodies. But Light, Heat, Whiteness, or Coldness, are no more really in them, than Sickness or Pain is in Manna. Take away the Sensation of them ; let not the Eyes see Light, or Colours, nor the Ears hear Sounds ; let the Palate not Taste, nor the Nose Smell, and all Colours, Tastes, Odors, and Sounds, as they are such particular Ideas, vanish and cease, and are reduced to their Causes, i.d. Bulk, Figure, and Motion of Parts." (J.Locke, o.c. blz. 137-138)

.../... separable from the Body, in what estate soever it be ; such as in all the alterations and changes it suffers, all the force can be used upon it, it constantly keeps ; and such as Sense constantly finds in every particle of Matter, which has bulk enough to be perceived, and the Mind finds inseparable from every particle of Matter ... These I call original or primary Qualities of Body, which I think we may observe to produce simple Ideas in us, viz. Solidity, Extension, Figure, Motion, or Rest, and Number." J. Locke, An Essay concerning Human Understanding, uitg. P.H. Nidditch, Oxford, 1975, blz. blz. 134-135.

variante relaties, die zeker en noodzakelijk zijn, maar die het subjectieve tot verdwijnen brengen. Het op zich is het constante, dat door een impliciete eidetische variatie wordt vastgesteld. Wat wegvalt is niet alleen het subjectieve (pijn bijvoorbeeld die niet bij het mes dat snijdt, hoort), maar is tegelijk het 'subjectieve' der dingen, licht, hitte, witheid of koude. Het resultaat is catastrofaal. Terwijl het subjectieve verval, onwerkelijk wordt, verval de concrete eenheid der dingen, hun verstrengeling, tot iets wat al even onwerkelijk is. De 'werkelijkheid' der dingen is hun op zich, dat verdwijnt achter hun zintuiglijke 'schijn'. Het werkelijke is datgene wat als substraat der dingen, als het constante eronder, als de constante betrekkingen, de voorwaarde is van en voor het concrete verschijnen. Locke spreekt van causes - terwijl hij over deze oorzaken nochtans niets anders weet te zeggen dan dat ze datgene zijn waarzonder de verschijnselen niet kunnen zijn.

999
v v

We moeten de dubbelzinnigheid ontwarren die erin bestaat dat - reeds vanaf de eerste schreden die het objectiviteitsideaal zet, bij Locke en Descartes, - oorzaken als voorwaarden worden behandeld, en voorwaarden als oorzaken worden beschouwd. Ze heeft te maken met de impliciete dialectiek die in het objectivisme van meet af aan aanwezig is. In het objectivisme worden de subjectieve dingen uit elkaar getrokken, ze worden geïsoleerd van de subjectiviteit, en dan, en pas dan, komt hun 'wezen' - zo meent men - bloot te liggen. Irrelevante factoren worden uitgeschakeld, en alle subjectieve factoren zijn a priori irrelevant. Men breekt het geheel in elementen - werkelijke delen of abstracte onderscheidingen, elementaire relaties en hun netwerken, enz., het maakt geen verschil. Als men een factor weglaat, en men ziet dat het verschijnsel behouden blijft, beschouwt men de factor als irrelevant, als een factor die geen deel uitmaakt van het op zich van de dingen. Vervalt het verschijnsel, dan weet men dat de geïsoleerde factor deel uitmaakt van het 'wezen' van het verschijnsel. Men trekt de verschijnselen uit elkaar, men ontbindt ze in factoren, waarvan men elk afzonderlijk de invloed nagaat, en vervolgens zoekt men de structuur te achterhalen die tussen de factoren of de elementen kan worden opgebouwd. Descartes en Locke beoefenen bewust-onbewust deze techniek die het op zich der dingen door dergelijke isolatie opspoort. Het morceau de cire wordt gereduceerd tot zijn 'wezen', tot datgene wat Locke zijn primaire kwaliteiten noemt, tot bulk, figure, number enz., tot wiskundige verhoudingen. Licht en hitte - die voor de natuurlijke perceptie tot de dingen zelf horen, omdat de natuurlijke perceptie tot de dingen zelf hun natuurlijke context, hun subjectief met elkaar verstrengeld zijn rekent, en

hun verstrengeld zijn met de perceptie, - worden (in de slechte zin) 'subjectieve' verschijnselen. Niet alleen pijn en ongemak zijn subjectief, ook de zintuiglijke kwaliteiten, die niet de strikte noodzakelijke voorwaarden van de objectiviteit van de dingen uitmaken - alsof de dingen louter op zichzelf bestaan - moeten worden uitgeschakeld, en zoveel mogelijk vervangen door en worden begrepen als combinaties van bulk, figure, motion of parts, zoals Locke zegt. Het motief van deze handelwijze is het streven naar objectief weten. Deze handelwijze beschouwt de dingen als op zich bestaande, en dat houdt in dat ze het constante en het vaste der dingen opspoor. Deze zijn niets anders dan de voorwaarden waarzonder de dingen niet kunnen bestaan. Het subjectieve van de menselijke gedragingen, het 'subjectieve' van de zintuiglijke dingen worden gereduceerd tot het onzichtbare van hun voorwaarden. Deze worden als de dingen zelf opgevat. Voor objectief weten moet de mens zich gedragen alsof de gehele concrete werkelijkheid en alsof hijzelf niets anders is dan een geheel van 'primaire kwaliteiten', bundels van objectieve condities, hij moet abstractie maken van zijn subjectiviteit, zichzelf als subjectum - letterlijk - beschouwen. Het betekent : zich onthouden van alle secundaire kwaliteiten, van elke inbreng, en in dezelfde denkbeweging, aan de dingen hetzelfde ontzeggen, hun ontzeggen dat ze op elkaar inwerken, zoals ze dit vóór de zintuigen doen.

Descartes en Locke beseffen impliciet dat hun objectiverende aanpak slechts voorwaarden opspoor, en dat men niet bij voorbaat kan poneren dat de voorwaarden de werkelijkheid zonder meer uitmaken. Descartes beseft dat de mathematische werkelijkheid - die een zekere, objectieve werkelijkheid is - misschien niet met de werkelijkheid zelf zou kunnen overeenstemmen. Hij maakt de veronderstelling van een malin génie dat ons zou kunnen voorspiegelen dat de mathematische werkelijkheid, en dat het correlaat van het procédé dat de cogito ergo sum volgt, objectieve werkelijkheid zijn. Uiteindelijk moet hij zich op de waarachtigheid van God steunen om de mogelijkheid van een slechts schijnbare objectiviteit uit te schakelen. Bij Locke staat het niet veel anders. De objectieve werkelijkheid van de primaire kwaliteiten onttrekt zich in feite aan de kennis, die de oorzaken van de ideas niet of nauwelijks vermag te kennen. Ook Locke moet op de wijze schepper beroep doen om geloofwaardig te maken dat wij de dingen objectief kennen. Ten slotte zal Hegel het dialectische procédé vooropstellen dat poogt een antwoord te geven op de twijfels die blijven rijzen als men de voorwaarden der werkelijkheid - die men objectief wil kennen - als oorzaken der werkelijkheid beschouwt. Maar eerst naar de

pioniers terug.

Het is duidelijk dat Locke en Descartes zich niet wensen te beperken tot het opsporen van niets dan voorwaarden - waarbij de zintuiglijke of concrete werkelijkheid haar recht zou behouden, waarbij dus zou worden erkend of toegestaan dat niet alle werkelijkheid tot voorwaarden herleid zou kunnen of mogen worden. Reeds van meet af aan wordt veeleer gesteld dat wij misschien niet of nog niet begrijpen hoe de secondaire kwaliteiten tot primaire kwaliteiten moeten worden herleid, maar het project bestaat er niettemin in deze herleiding principieel voor mogelijk te houden en zeker voor wenselijk te houden. Als Descartes zegt dat het morceau de cire essentieel uitbreiding is, bedoelt hij niet zonder meer het erbij te laten dat een stuk was nu eenmaal uitgebreid is, maar daarenboven nog veel meer en anders. Hij bedoelt te zeggen dat was niets anders dan uitgebreidheid is. Uitbreidheid is het wezen - en we weten dat dit betekent de voorwaarde - van het stuk was, en voor Descartes (zoals voor Locke, en het objectieve denken zonder meer) betekent dit dat dit wezen - de voorwaarde - tegelijk de oorzaak van het stuk was is. Het stuk was is niet alleen niet zonder uitbreiding - wat juist is -, het is ook - hoewel dit mysterieus blijft - door de uitbreiding, of het is niets anders dan uitbreiding. Voor Locke zijn de dingen niets anders dan combinaties van primaire kwaliteiten - ook al weten we meestal niet hoe deze combinaties er uit zien. Het morceau de cire is uitbreidheid, die zich doorzet ook al verandert de geur, het uitzicht van het stuk was, ook al maak ik abstractie van al de secondaire kwaliteiten. Ik denk het stuk was als uitbreidheid, zegt Descartes, ik imagineer het niet, dit is, de toegang tot de ware aard - het 'wezen' - van het stuk was loopt niet via de zintuigen die instrumenten van de imaginatie zijn, en die bedriegen. Descartes heeft niet de bedoeling de grote waarheid te verkondigen dat een stuk was of dat elk zintuiglijk gegeven nu eenmaal uitgebreid is. Hij bedoelt de werkelijkheid door middel van haar voorwaarden - de uitbreidheid - uit deze voorwaarden op te bouwen, te construeren of te reconstrueren. De voorwaarden zijn van meet af aan reeds oorzaken (waardoor de verschijnselen zijn). Het opsporen van voorwaarden heeft een verklarende betekenis. De werkelijkheid moet vanuit deze voorwaarden - die juist hierom van meet af aan oorzaken worden genoemd - worden opgebouwd en restloos verklaard (althans dit is het project).

Het is daarom me dunkt een totaal andere opdracht wanneer men vanuit praktische

of utilitaire bedoelingen de voorwaarden der verschijnselen op het spoor wenst te komen ; dan wanneer men hetzelfde doet vanuit een streven naar objectiviteit, dat uit de voorwaarden naar de verschijnselen wil opstijgen, de verschijnselen wil reconstrueren of verklaren. Wanneer men in een nood-situatie verkeert, spoort men misschien - dit opsporen kan impliciet blijven - het strikt noodzakelijke op om de nood te lenigen. Als het erop aan komt de mensen onderdak te geven, volstaat het tenten of barakken te bouwen, **men** hoeft geen villa's te construeren. In dit geval is de functie die ook aan een huis toevalt - beschutten - en die voor een huis een noodzakelijke functie is - gemakkelijk los te haken van wat een huis daarenboven nog allemaal voor de mens betekent. Wanneer men het noodzakelijke wil ontdekken, voert men in gedachten een soort eidetische variatie of een soort experimentele inductie door. Men voert het onderzoek slechts zo ver door als men het **voor** de doelstelling nodig heeft. Men zoekt niet naar de voorwaarden van de voorwaarden, enz... Men verklaart niet. Men beseft dat de voorwaarden deze der concrete verschijnselen zijn, terwijl het objectiviteitsproces de verschijnselen als de effecten - als in feite zelf de voorwaarden - van de voorwaarden beschouwt. Het is misschien een der gevaarlijkste illusies te geloven dat het geen verschil maakt als men met een verklarende, objectiverende bedoeling condities opzoekt, of integendeel vanuit praktische bedoelingen voorwaarden opspoort. Men mag niet menen dat de objectivist en de 'andere' elkaar op hun weg tegenkomen. Het opstijgen vanuit condities naar de verschijnselen, en het afdalen vanuit concrete verschijnselen wanneer een praktische bedoeling dit afdalen leidt, naar hun condities, verlopen op gescheiden wegen, die elkaar niet ontmoeten.

Hetzelfde moet gezegd worden over de rol die 'concrete verschijnselen' hierbij vervullen. Ook de objectivist vertrekt vanuit concrete verschijnselen. Noodgedwongen, zal hij zeggen. Men moet immers 'ergens' vertrekken. Het is alleen zo dat de concrete verschijnselen - vanwege de eindigheid van de menselijke kennis, zal men zeggen - slechts aanleiding zijn, en niet, zoals bij een praktische bedoeling, het doel zelf. De verschijnselen moeten als schepen achter zich worden verbrand. Ze moeten namelijk worden verklaard. Dit betekent dat ze moeten verdwijnen, en vervangen worden door hun condities (hun oorzaken, zegt men). Als het zo is, dat concrete verschijnselen niet verklaard hoeven te worden, omdat ze nog iets anders zijn dan (de som van hun) voorwaarden, zou dit betekenen dat ze én oorsprong én eindpunt van het opsporen van hun voorwaarden zijn (maar dan een opsporen dat niet langer het doel heeft te objectiveren). Wat de verschijnselen zijn, en wat hun oor-

zaken zijn, zou men slechts kunnen vaststellen, of beschrijven of voortbrengen, op de wijze waarop de gewone mens iets vaststelt, beschrijft of voortbrengt, namelijk door middel van zijn zintuiglijke en totale communicatie en bedoelingen t.o.v. de verschijnselen.

Het is essentieel voor het objectiviteitsstreven de verschijnselen tot hun voorwaarden terug te brengen, én ze, omgekeerd, uit hun voorwaarden te verklaren, ze uit deze condities af te leiden - of althans dit te pogen, en in ieder geval dit project voorop te stellen of voor wenselijk te houden. Ook al geeft men toe dat niet alles te verklaren is, toch is het verklaren de leidinggevende idee. Om te verklaren moet een voorwaarde echter reeds een oorzaak zijn (of omgekeerd moet een oorzaak zelf reeds tot condities zijn neergehaald). Het objectivisme spreekt daarom zeer vaak over voorwaarden als over oorzaken - hoewel het tegelijk beseft dat deze oorzaken in feite voorwaarden zijn. Het overbrugt de tegenstelling - die het impliciet kent - door oorzaken te beschouwen als een som van voorwaarden. De concrete verschijnselen ontstaan door de voorwaarden samen te voegen; als dat gebeurt ontspringen de verschijnselen. J.St. Mill spreekt over een oorzaak als over de som van de positieve en negatieve voorwaarden. Vaak vervangt men het woord oorzaak door dit van voorwaarde. Maar dat gebeurt op basis van hetzelfde uitgangspunt, dat meent de werkelijkheid tot condities te moeten herleiden, en de verschijnselen uit deze condities te kunnen opbouwen. De voorwaarden worden steeds beschouwd als de constituerende 'delen' of elementen of atomen of structuren van de verschijnselen zelf - waaruit ze verklaard moeten worden. Het opzoeken der voorwaarden is, binnen het objectivisme, altijd bedoeld als het opstijgen vanuit de voorwaarden-oorzaken (zo kunnen we zeggen, vermits beide functies 'dialectisch' verenigd moeten worden) naar de verschijnselen. De voorwaarden staan niet in dienst van de verschijnselen - van een of andere praktische bedoeling - ; het is omgekeerd : de verschijnselen staan in dienst van hun voorwaarden. We zouden objectieve voorwaarden zulke kunnen noemen die - vanuit een objectiverende bedoeling - de werkelijkheid verklaren (de werkelijkheid tot haar op zich brengen), terwijl de condities in een praktische intentie slechts zo ver worden opgezocht als voor de bedoeling gunstig is. Een lineaire oorzaak zoals Merleau-Ponty zegt, om hiermee de oorzakelijkheid van de objectieve wetenschap te typeren, betreft in feite een voorwaarde, die samen met andere voorwaarden (als een som) de verschijnselen moeten verklaren. Het is ongelukkig dat Merleau-Ponty de lineaire causaliteit afwijst door er een circulaire causaliteit tegenover te plaatsen (waarmee hij in feite een oorzaak of een voldoende reden denkt), want het begrip circulaire causaliteit is zeer

geschikt om een (echt) dialectische oplossing te insinueren.

De verschijnselen kunnen niet zijn zonder hun voorwaarden - zonder al hun voorwaarden. Het objectieve weten spoort die op (hoewel met de bedoeling die deze opsporing dubbelzinnig en misschien zonder meer voor praktische bedoelingen onbruikbaar maakt). De verschijnselen zijn niet zonder hun condities. Maar de condities kunnen toch zonder de verschijnselen bestaan. Als objectief weten wordt nagestreefd, moet men vroeg of laat bevestigen dat beide - verschijnsel en condities - niet zonder elkaar kunnen bestaan. In ieder geval is het een feit dat het objectiviteitsstreven deze identiteit vooropzet, en ook progressief doorvoert. De voorwaarden worden als oorzaken bestempeld, en dat betekent dat de concrete verschijnselen uit deze voorwaarden-oorzaken moeten volgen. Ze volgen eruit, dat betekent dat de voorwaarden-oorzaken niet zonder de concrete verschijnselen zijn.⁽¹⁾ Dat is dialectiek. Deze dialectiek zegt dat er geen verschil is tussen de voorwaarden (hun som) en de verschijnselen, of, wat hetzelfde is, dat oorzaker en voorwaarden identiek zijn. De dialectiek is de sluitsteen van het streven naar objectief weten. Men kan daarom onmogelijk een kritiek op het objectivisme uitspreken zonder tegelijk de dialectiek (die er impliciet of expliciet in vervat is) mede in de kritiek te betrekken. De kritiek op het objectivisme moet daarom ook over Hegel spreken - die trouwens slechts dialectisch denkt, en de dialectiek heeft 'uitgevonden', omdat hij zo scherp de eisen van het objectieve weten besepte.

Het ~~zo~~ een grote dwaling zijn te menen dat de reductie van de concrete verschijnselen tot hun voorwaarden een voorrecht en een liefhebberij van Descartes of Locke zijn. Descartes en Locke - om te zwijgen van Bacon en Spinoza, en anderen - hebben begrepen op welke wijze men objectief, zeker weten kan verwerven. In hun spoor treden allen die ditzelfde zuiver theoretisch weten beogen. Het dialectische spel dat voorwaarden tot oorzaken promoveert, en op deze wijze de werkelijkheid restloos verklaart, is (zelfs) bij Hume aan te treffen - en dit als een vanzelfsprekendheid die Hume niet eens tot commentaar aanzet. In Book 1, sect. XV van zijn Treatise geeft Hume enkele regels die moeten worden opgevolgd om over oorzaken en effecten te oordelen (Rules by which to judge of causes and effects). In regel 4 lezen we : "De-

(1) Er is een verschil tussen het concrete verschijnsel en zijn condities. Het concrete verschijnsel heeft eveneens zijn oorzaak (gehad). De oorzaak van het concrete verschijnsel, het concrete verschijnsel zelf, en de som van zijn voorwaarden - het concrete verschijnsel is de oorzaak van zijn condities - zijn drie onderscheiden zaken. In de volgende paragraaf gaan we hier nader op in.

zelfde oorzaak brengt altijd hetzelfde effect mee, en hetzelfde effect ontstaat altijd uit dezelfde oorzaak".⁽¹⁾ Deze regel is zonder meer een dialectische uitspraak. In welke zin, zullen we begrijpen als we beseffen dat de uitspraak dezelfde konsekwenties heeft als de bundeling van de uitspraken 'de voorwaarden zijn niet zonder hun effecten' en 'de effecten (de concrete verschijnselen of wat ervoor moet doorgaan) zijn niet zonder de voorwaarden'. Onmiddellijk begrijpen we trouwens dat voor Hume oorzaken de feitelijke betekenis van voorwaarden bezitten. Als een oorzaak haar effect met noodzaak meebrengt - wat we kunnen aanvaarden - maar als het effect met dezelfde noodzaak naar de oorzaak verwijst, dan verdwijnen de effecten in hun oorzaken. Als we kunnen begrijpen dat oorzaken met noodzaak hun effecten meebrengen, geldt het omgekeerde niet. Dat een stamp tegen mijn been door pijn wordt gevolgd, kunnen we begrijpen. Maar dat pijn altijd en noodzakelijk door een stamp wordt veroorzaakt (zoals de spreuk van Hume beweert) - niets is minder duidelijk. Dat begrijpt Hume natuurlijk. Hij moet daarom de uitspraken eerst nog waarmaken. En juist door ze te rechtvaardigen moet hij zijn toevlucht nemen tot de reductie van een oorzaak tot een voorwaarde, en tot de reductie van de gehele werkelijkheid tot niets dan een geheel van voorwaarden. Hij voert deze reductie door in de volgende regels. Regel 5 : "Er is een ander principe [...], namelijk dat waar meerdere verschillende objecten hetzelfde effect voortbrengen, het moet zijn door middel van een of andere kwaliteit, die we in hen ontdekken. Want daar gelijke effecten gelijke oorzaken impliceren, moeten we altijd de veroorzaking toeschrijven aan de omstandigheid waarin we de gelijkenis ontdekken."⁽²⁾ Opdat de regel 4 waar blijve - hij is inderdaad de regel die het dialectische streven naar identificatie van voorwaarden met de concrete werkelijkheid uitdrukt - moet men de vermeende oorzaak ontbinden (in de zin van Locke en Descartes) en het stuk eruit halen dat met andere 'oorzaken' gemeenschappelijk is (oorzaken die allemaal hetzelfde effect bewerken, zoals de oorzaak van de beweging van de boom kan zijn dat de wind erin waait, of dat ik aan de stam schud, enz...) Het stuk dat men op zulke wijze isoleert is datgene wat zeker tot elke vermeende oorzaak hoort, als de infrastructuur ervan, of als een onderdeel van deze

(1) D. Hume, A Treatise of Human Nature, Book 1, sect. XV (Pelican Classics, blz. 223) : "The same cause always produces the same effect, and the same effect never arises but from the same cause."

(2) ib. blz. 224 : "There is another principle, which hangs upon this, viz. that there where several different objects produce the same effect, it must be by means of some quality, which we discover to be common amongst them. For as like effects imply like causes, we must always ascribe the causation to the circumstance, wherein we discover the resemblance."

infrastructuur. Het is de voorwaarde van de oorzaak, van het concrete verschijnsel, dat hieruit (ondermeer) bestaat. Hume noemt deze voorwaarde oorzaak om het streven naar objectief weten te kunnen handhaven. Hume weet zeer goed dat de ervaring leert hoe de oorzaken van bepaalde effecten veelvuldig kunnen zijn. Hij weet ook omgekeerd hoe een oorzaak meerdere effecten heeft. Regel 6 : "Het volgende principe [...] Het verschil in de effecten van twee gelijkende objecten moet voortkomen uit het particuliere waarin ze verschillen. Want daar gelijke oorzaken altijd gelijke effecten produceren, moeten we, wanneer we in een geval vinden dat onze verwachting ontgoocheld wordt, concluderen dat deze onregelmatigheid voortkomt uit een verschil in de oorzaken."⁽¹⁾ Als een oorzaak datgene is waarvan een 'stuk' op iets anders overgaat, erin overgaat, dan is het inderdaad zo dat een oorzaak met noodzaak haar effect meebrengt, omdat zo'n effect blijkbaar niets anders is dan datgene waaruit de oorzaak zelf bestaat - een of meerdere voorwaarden.⁽²⁾

Onze kritiek gaat dus in de eerste plaats naar het ontbinden van datgene wat wij oorzaken noemen, in voorwaarden, die Hume dan zelf als oorzaken uitgeeft. En slechts op deze wijze kan hij vasthouden aan de identificatie van oorzaken en effecten (die niet zonder elkaar kunnen bestaan), omdat hij de oorzaken tot hun voorwaarden heeft herleid - die dan als effecten te voorschijn treden. In regel 7 zegt Hume dat een oorzaak vaak bestaat uit een reeks van oorzaken, en een effect uit een reeks van effecten. "Wanneer een object vermeerderd of vermindert met de vermeerdering of de vermindering van zijn oorzaak, moeten we het beschouwen als samengesteld effect, afgeleid uit de vereniging van de meerdere verschillende effecten, die oprijzen uit de meerdere verschillende delen van de oorzaak. De afwezigheid of aanwezigheid van een deel van de oorzaak wordt hier verondersteld gepaard te gaan met de afwezigheid of de aanwezigheid van een proportioneel deel van het effect. Deze constante conjunctie bewijst voldoende dat het ene deel de oorzaak van het andere is."⁽³⁾ De oorzaak

(1) "The following principle ... The difference in the effects of two resembling objects must proceed from that particular, in which they differ. For as like causes always produce like effects, when in any instance we find our expectation to be disappointed, we must conclude that this irregularity proceeds from some difference in the causes." (blz. 224)

(2) We komen uitdrukkelijk terug op deze identiteit tussen een voorwaarde en een effect, en op de preciese relatie die bestaat tussen een oorzaak en haar condities (die in zeker opzicht ook de effecten van de oorzaak zijn).

(3) "When any object encreases or diminishes with the encrease or diminution of its cause, 'tis to be regarded as a compounded effect, deriv'd from the union of the several different effects, which arise from the several different parts of the cause. The absence or presence of one part of the cause is here suppos'd to be always attended with the absence or presence of a proportionable part of the effect. This constant conjunction sufficiently proves, that the one part is the cause of the other." (blz. 224)

wordt ontbonden in 'oorzaken', we begrijpen, in feite zoveel voorwaarden van de oorspronkelijke oorzaak. Hetzelfde geldt voor het effect, waarbij het nochtans zo is dat een oorzaak kan of moet worden begrepen als een werking met meerdere effecten. Maar Hume doet met elk deel van de oorzaak - wij zeggen, met elke voorwaarde, terwijl Hume deze voorwaarde zelf nog weer een oorzaak noemt, en de ene oorzaak doet bestaan uit een som van 'oorzaken' - een deel van het effect overeenstemmen. Met elke oorzaak moet een welbepaald effect overeenstemmen, en omgekeerd. Hiervoor moet Hume van de veronderstelling uitgaan dat een oorzaak uit een som van oorzaken - wij zeggen voorwaarden - bestaat - en dat met elke voorwaarde punt voor punt een effect overeenkomt. Hume moet de oorzaken laten uiteenvallen in voorwaarden (in een som ervan), en tegelijk ook het gezamenlijke effect met elke voorwaarde doen overeenstemmen. Duidelijk is echter dat hij deze ontbinding en deze overeenstemming vooropzet, om aan de eis te kunnen voldoen van objectief weten, zoals deze aanwezig is in de dialectische zinnen waarmee hij vertrekt : "dezelfde oorzaken hebben dezelfde gevolgen" ; "dezelfde gevolgen hebben dezelfde oorzaken". De eerste zin heeft blijkbaar zijn recht, als men dan tenminste onder een oorzaak een oorzaak verstaat, en niet tersluiks toch ~~weer~~ niets anders dan een voorwaarde. De tweede zin gaat niet op, tenzij men reeds de oorzaak in een som van voorwaarden heeft ontbonden - die men met de oorzaak gelijkschakelt -, zodat elke voorwaarde inderdaad identiek is met haar effect, als het tenminste zo is dat het de voorwaarden zijn die als effecten in het 'veroorzaakte' bestaan. De wind is de oorzaak van de beweging van de boom, omdat de beweging zelf een constituerend deel van de wind is, een voorwaarde (de lucht is een andere voorwaarde, die niet op de boom overgaat, waarbij we reeds zien dat we niet zonder meer kunnen stellen dat het verschijnsel zelf - de wind - op de boom overgaat). Hume heeft het voor zijn streven naar objectief weten - zoals Descartes en Locke, enzovoort - nodig oorzaken als voorwaarden op te vatten, zodat deze identiek zijn met de effecten, hij moet, als vooropzetting, het onderscheid tussen oorzaken en voorwaarden uitwissen. Hij ziet er geen verschil tussen. En dat is de dialectiek.

Ook Hegel begrijpt wat de wetenschap doet. Hij ziet geen verschil tussen een oorzaak en een effect (of een voorwaarde). Hij identificeert beide. Hij doet precies hetzelfde als Descartes, Locke, Spinoza, en zelfs, zoals we gezien hebben, Hume. Hegel spreekt zich kritisch uit over de mechanische causaliteit. In feite echter ontkent hij niet zozeer dat een oorzaak gelijkstaat met de som van haar voorwaarden, dan dat hij beklemtoont dat "in de eindige causali-

teit het substanties zijn die zich werkend tot elkaar verhouden. Het mechanisme bestaat in deze uiterlijkheid van de causaliteit [...] ⁽¹⁾ Het heeft voor onze zaak echter niet veel belang of Hegel zelf de opvatting van de mechanische causaliteit tot de zijne maakt - ze is in ieder geval een noodzakelijke schakel in de ontplooiing van het begrip - in elk geval is duidelijk dat Hegel uitstekend de mechanische causaliteit begrijpt.

Voor Hegel is elke oorzaak causa sui ⁽²⁾. "De oorzaak is dus op en voor zich causa sui ... Ook in de eindige oorzaak en de voorstelling ervan is deze identiteit ten aanzien van de inhoud voorhanden ; de regen, de oorzaak, en de vochtigheid, de werking, zijn een en hetzelfde bestaande water." De regen, de oorzaak, en de vochtigheid, de werking, zijn hetzelfde. Dat kunnen we begrijpen, als namelijk de regen bij Hegel, zoals bij Hume, reeds gereduceerd is tot vochtigheid (die inderdaad een constituerende factor of voorwaarde van de regen is), en nu de voorwaarde inderdaad op het effect 'overgaat'. In zijn Logik verduidelijkt Hegel dezelfde toedracht met hetzelfde voorbeeld van de regen, maar ook aan de hand van het pigment als oorzaak van de kleur, en van de Gesinnung als oorzaak van de daad, en van een stoot als oorzaak van een beweging. "Zo is de oorzaak van deze kleur iets wat kleurt, een pigment, dat een en dezelfde werkelijkheid is, de ene keer in de uiterlijke vorm van iets actiefs, dit is, met iets verschillend uiterlijk verbonden, de andere keer echter in de evenzeer uiterlijke bepaling van een werking.- De oorzaak van een daad is de innerlijke gezindheid in een actief subject, die als uiterlijk bestaan, dat ze door de handeling bekomt, dezelfde inhoud en waarde is. Wanneer de beweging van een lichaam als werking wordt beschouwd, is de oorzaak ervan een stotende kracht ; maar het is hetzelfde quantum beweging dat voor en na de stoot voorhanden is, hetzelfde bestaan, dat het stotende lichaam bevatte en aan het gestotene mededeelde ; en zoveel het mededeelt, zoveel verliest het zelf." ⁽³⁾ Zoals Hume moet Hegel de z gezegde - totale - oorzaak ont-

(1) Logik II (uitg. Suhrkamp) blz. 237 : "Substanzen, die sich wirkend zueinander verhalten. Der Mechanismus besteht in diese Äusserlichkeit der Kausalität, dass ..."

(2) Enzyklopädie I (uitg. Suhrkamp) § 153 blz. 298 : "Die Ursache ist daher an und für sich causa sui [...] Auch in der endlichen Ursache und deren Vorstellung ist diese Identität in Ansehung des Inhalts vorhanden ; der Regen, die Ursache und die Nässe, die Wirkung, sind ein und dasselbe existierende Wasser."

(3) Logik II blz. 227 : "So ist die Ursache dieser Farbe ein Färbendes, ein Pigment, welches eine und dieselbe Wirklichkeit ist, das eine Mal in der ihm äusseren Form eines Tätigen, d.h. mit einem von ihm verschiedenen äusserlich verbunden, das andere Mal aber in der ihm ebenso äusserlichen Bestimmung einer Wirkung.- Die Ursache einer Tat ist die innere Gesinnung in einem tätigen Subjekt, die als äusseres Dasein, das sie durch die Handlung erhält, derselbe Inhalt und Wert ist. Wenn die Bewegung eines Körpers als Wirkung betrachtet wird, so ist die Ursache derselben eine stossende Kraft ; aber es ist dasselbe Quantum der Bewegung, das vor und nach dem Stoss vorhanden ist, dieselbe Existenz, welche der stossende Körper enthielt und dem gestossenen mitteilte ; und soviel er mitteilt, soviel verliert er selbst."

binden in een stuk dat werkelijk oorzaak van zijn effect moet worden genoemd, en een stuk dat hier tegenover irrelevant is, en dus geen oorzaak van dit effect is. Hij gaat verder : "De oorzaak, bv. de schilder of het stotende lichaam, heeft wel nog een andere inhoud, dan de kleuren en de ze tot schilderij verbindende vorm bij de eerste, dan een beweging van bepaalde sterkte en richting bij de tweede. Alleen, deze andere inhoud is een toevallig bijwezen, dat de oorzaak niet betreft ; wat de schilder voor andere kwaliteiten heeft, abstraheert van het feit dat hij schilder van dit schilderij is, - het gaat niet in dit schilderij over; slechts de eigenschappen van de schilder die in de werking te voorschijn treden, zijn er als oorzaak in voorhanden, volgens zijn overige eigenschappen is hij niet de oorzaak. Zo, of het stotende lichaam steen of hout, groen, geel is, enz. gaat niet in de stoot over ; inzover is het niet oorzaak."⁽¹⁾ Hetzelfde blijft gelden als een oorzaak meerdere tussenschakels lijkt nodig te hebben. "De vormverandering, die de te gronde liggende zaak in deze doorgang door meerdere tussenleden ondergaat, verbergt de identiteit die zich erin bewaart. Ze verbindt zich tegelijk in deze verveelvuldiging van de oorzaken, die tussen hen en de laatste werking ingetreden zijn, met andere dingen en omstandigheden, zodat niet het eerste wat als oorzaak wordt uitgesproken, maar slechts deze meerdere oorzaken samen de volledige werking bevatten."⁽²⁾ Zoals bij Hume (en zoals überhaupt in het objectieve weten) is een oorzaak een complex geheel van condities en elke conditie is identiek met zichzelf (in het effect).

Dat een oorzaak causa sui is, betekent dat oorzaak en effect inderdaad hetzelfde zijn, dat tussen oorzaak en gevolg in feite niets gebeurt - omdat ze hetzelfde zijn. De oorzaak veroorzaakt slechts zichzelf - als effect. Effect en oorzaak zijn verwisselbaar, of beter, er is geen verschil. Kunnen we echter beweren dat regen en vochtigheid hetzelfde zijn? De vloer wordt vochtig door vele, afwijkende oorzaken, door de regen, door de dauw, door een emmer water,

(1) Logik II blz. 226-227 : "Die Ursache, z.B. der Maler oder der stossende Körper, hat wohl noch einen anderen Inhalt, jener als die Farben und deren sie zum Gemälde verbindende Form, dieser als eine Bewegung von bestimmter Stärke und Richtung. Allein dieser weitere Inhalt ist ein zufälliges Beiwesen, das die Ursache nichts angeht ; was der Maler sonst für Qualitäten enthält, abstrahiert davon, dass er Maler dieses Gemäldes ist, - dies tritt nicht in dieses Gemälde ein; nur was von seinen Eigenschaften sich in der Wirkung darstellt, ist in ihm als Ursache vorhanden, nach seinen übrigen Eigenschaften ist er nicht Ursache. So, ob der stossende Körper Stein, oder Holz, grün, gelb ist usf., dies tritt nicht in seinen Stoss ein; insofern ist er nicht Ursache."

(2) Logik II blz. 227 : "Die Formveränderung, welche die zugrunde liegende Sache in diesem Durchgange durch mehrere Mittelglieder erleidet, versteckt die Identität die sie darin behält. Sie verknüpft sich zugleich in dieser Vervielfältigung der Ursachen, welche zwischen sie und die letzte Wirkung eingetreten sind, mit anderen Dingen und Umständen, so dass nicht jenes Erste, was als Ursache ausgesprochen wird, sondern nur diese mehreren Ursachen zusammen die vollständige Wirkung enthalten."

door water dat uit de grond opstijgt, enz... Als oorzaak en gevolg identiek zijn, moeten we konsekvent zeggen dat al deze oorzaken niets dan vochtigheid zijn. Er is slechts één oorzaak : vochtigheid. En er is geen verschil met het effect : vochtigheid. Het onderscheid tussen de concrete verschijnselen verdwijnt. Men kan niet meer begrijpen dat er überhaupt iets gebeurt, inderdaad, als de dialectiek moet bestaan, en als het zuiver theoretisch weten moet geldig zijn - dat de werkelijkheid uiteen-legt in objectieve voorwaarden, en de werkelijkheid door deze voorwaarden vervangt.

§ 24. Causaliteit en tijd.

Merleau-Ponty heeft slechts sporadisch over het begrip causaliteit zelf gehandeld. In zijn cursussen aan de Sorbonne handelt hij over de opvatting van Hume zoals die door de Gestaltpsychologie wordt bekritiseerd (kritiek die Merleau-Ponty tot de zijne maakt). Het is voor ons een gelegenheid om het verband te verduidelijken tussen het isoleren van condities (in het objectivisme) en de perceptie van de causaliteit. Hier komt de tijd tussen - vermits de relatie tussen een oorzaak en haar condities een tijdsrelatie insluit. Maar dan dringt zich het verband op tussen de begrippen conditie en effect. We hebben reeds enkele keren voorwaarden en effecten(gevolgen) met elkaar geïdentificeerd zonder de grond hiervan afdoende duidelijk te maken. Dat kan nu gebeuren. We doen het over een kleine omweg. Eerst tonen we aan waarom het objectieve denken niet kan antwoorden op de sceptische vragen van Hume als hij zegt dat causaliteit niet wordt waargenomen noch kan worden gedacht (en uitsluitend een kwestie is van habit of custom of belief). Vervolgens wijzen we erop dat de oorsprong hiervan te vinden is in het objectivistisch vooroordeel aangaande de aard van de waarneming of van de ervaring. Dat maakt het ons gemakkelijker om van hieruit het speciale geval te behandelen dat erin bestaat dat voorwaarden zich als het ware van hun oorzaak afsplitsen en als effecten in andere verschijnselen 'verderdwalen,' zoals wanneer de wind de boom doet bewegen, oorzaak is - zo zegt men - van de beweging van de boom, terwijl we toch niet kunnen handhaven dat de beweging van de boom in de echte zin van het woord een voorwaarde is van de wind. Het is namelijk niet zo dat de wind niet kan bestaan zonder de beweging van de boom. Het is veeleer zo dat de wind door zijn contact met de boom uiteenvalt. En de voorwaarde van de wind (dat hij beweegt) gaat als een effect op de boom over. We willen van de gelegenheid gebruik maken om een opmerking van Russell te beantwoorden, die zegt dat de uitspraak 'dezelfde oorzaken veroorzaken dezelfde gevolgen' in de wetenschap niet langer opgaat. Ten slotte weiden we even uit over de aanpak van Kwant - aan wie we voor punt drie het voorbeeld ontleen - die nog eens het

denken van Merleau-Ponty over circulaire causaliteit belicht.

1. Het scepticisme van Hume. Hume - zoals het objectivisme in zijn geheel - vertrekt van geïsoleerde verschijnselen die op zich geacht worden te bestaan. Deze elementaire verschijnselen - simple ideas, zegt Locke, impressions, zegt Hume - zijn de laatste condities van alles, en waaruit bijgevolg alles moet kunnen worden opgebouwd. Ze staan noodzakelijk los van elkaar, uit het verband met andere impressions, zonder relaties of context. De verbanden die de mens waarneemt zijn alle louter toevallig - niet-noodzakelijk. (De regels die we hebben aangehaald zijn voor Hume regels alsof er tussen de verschijnselen noodzakelijke verbanden - in de verschijnselen zelf - zouden bestaan). Duidelijk is echter dat Hume, met de voorstanders van het streven naar zuiver theoretisch weten, het uitgangspunt deelt van punctuele, losse, indrukken - die de bouwstenen zijn van het universum. En inderdaad, men kan - vanuit dit vooroordeel - nooit meer begrijpen dat er concrete verschijnselen bestaan, die meer zijn dan elementaire indrukken, die oorzaak zijn bijvoorbeeld, en die hiervoor andere verschijnselen 'onder zich' - als hun condities - houden. Misschien kan men zelfs de natuurlijke verschijnselen niet meer begrijpen. Want als de beweging uit elementen opgebouwd moet worden, als verplaatsing een aantal punten moet doorlopen - en uit de samenbundeling van deze punten moet worden opgebouwd en ervaren of begrepen - dan valt nauwelijks te begrijpen hoe men verplaatsing of beweging kan begrijpen. In feite nemen we de verplaatsing of de beweging als een totaliteit waar - in feite hebben we ze waargenomen - en vermits dit zo is, kunnen we pogen te bepalen welke punten de beweging allemaal heeft doorlopen. We nemen de globale verschijnselen waar, en van deze verschijnselen kunnen we - eventueel - de condities analyseren, en zeker is dat de condities - confuus - mede waargenomen zijn als we het concrete verschijnsel waarnemen. We nemen niet alle stadia waar tussen begin en einde van een door de lucht vliegende steen, we nemen de vliegende steen waar - en vermits dit vliegen als een totaal fenomeen wordt waargenomen kunnen we dan bepalen, en kunnen we er zeker van zijn, dat hij talrijke punten heeft doorlopen. Het is echter hopeloos - en fundamenteel verkeerd - de beweging te construeren, en als waargenomen te zien, uit de opbouw van de punten. Op zulke wijze verstart de werkelijkheid tot onbeweeglijkheid. Het blijft onmogelijk causale verschijnselen waar te nemen, misschien verdwijnen gewoon de verschijnselen, want deze zijn niet enkelvoudig, maar zijn gehelen, Gestalten, ze werken zich uit, ze heersen misschien als een oorzaak over een reeks voorwaarden, of ze vallen uiteen in voorwaarden die

op andere verschijnselen 'overgaan'.

Dat heeft de Gestaltpsychologie en iemand zoals Michotte goed gezien, zegt Merleau-Ponty (BP 185). Reeds Michotte heeft zich met succes tegen de hogere objectivistische vooropzetting verzet. Zijn onderzoekingen, zegt Merleau-Ponty (BP 185), hebben overtuigend aangetoond hoe de wereld als een totale organisatie wordt waargenomen, waarin oorzaken en gevolgen met elkaar verbonden zijn - en dit vóór elke intellectuele voorstelling, en, zo voegen we eraan toe, ook niet op basis van een belief dat het uitgangspunt van een conglomeraat van geïsoleerde impressions intact laat. In de klassieke analyse van de causaliteit - Hume en Malebranche - zegt Merleau-Ponty (BP 185), verdwijnt de relatie tussen oorzaak en gevolg. Als de objectieve psycholoog twee biljartballen ziet - waarbij de eerste de tweede raakt, en waarbij de tweede zich dan in beweging zet - zegt hij louter metaforisch dat de beweging van de eerste bal op de tweede is 'overgegaan'. De objectivist vertrekt van een werkelijkheid die uit geïsoleerde stukjes bestaat, hij stelt dus alleen vast dat de eerste bal stopt terwijl de tweede zich begint te verplaatsen. De band tussen de eerste en de tweede bal is louter 'subjectief' of 'imaginair'. Er is geen ervaring van de causaliteit. De analyse van Hume herleidt de ervaring van de causale band, of zelfs van de beweging, tot die van een eenvoudige verplaatsing (BP 185). De gestaltpsychologie werpt hiertegen op dat de klassieke analyse alleen onbetwistbaar lijkt, wanneer men het perceptieve veld bij voorbaat reduceert, door het te ontbinden, door het te analyseren. Wij zeggen, door te vertrekken vanuit het objectieve vooroordeel dat de realiteit opbouwt uit impressions, in plaats van ze eventueel als het laatste resultaat van de analyse van een geheel van op elkaar inwerkende verschijnselen te beschouwen. "Het perceptieve veld wordt bewoond door alle soorten betrekkingen, het wordt doorkruist door krachtlijnen 'vectoren' ...maar om ze te vatten, moet men de externe wereld nemen zoals hij gegeven is, en niet hem tot een som van geïsoleerde stimuli herleiden (BP 185)."⁽¹⁾ Het objectieve uitgangspunt van Hume en anderen ontbindt inderdaad het visuele veld tot een multiplicité décomposée point par point. En dan treedt een fictieve wereld in de plaats van de werkelijke wereld.

(1) "Le champ perceptif vécu est habité de toutes sortes de rapports, il est parcouru de lignes de forces, de 'vecteurs' ... mais pour les saisir, il faut prendre le monde extérieur tel qu'il est donné, et non le réduire à une somme de stimuli isolés (BP 185)."

Reeds bij het kind, zegt Merleau-Ponty, gaat het objectivistische vooroordeel niet meer op. Inderdaad, er bestaat geen enkele reden om te aanvaarden dat het kind een objectivist zou zijn. Het kind ervaart een totaal schouwspel waarbij de dingen op elkaar inwerken. Reeds voor het kind is de bal die beweegt geen fragment materie dat zich verplaatst, maar een zijnde dat op een ander zijnde inwerkt. "Het kind ziet het object A de beweging van B voortbrengen ; het neemt er de causaliteitsbetrekking van waar (BP 185)."⁽¹⁾ Michotte toont aan dat de causaliteit wordt waargenomen onder zeer preciese voorwaarden die altijd van zintuiglijke aard zijn en niet van intellectuele orde. Merleau-Ponty zegt dat de causaliteit die wordt waargenomen natuurlijk niet die is van de geleerde - een relatie van functie tot variabele -, waarmee hij bedoelt dat het niet om een objectiverende waarneming gaat, maar om datgene waarop ook de wetenschappelijke waarnemingen steunen. Het gaat om een produktieve causaliteit, zegt Merleau-Ponty, die quasi-magisch is (BP 186). Dit blijkt overtuigend uit de experimenten van Michotte. We vermelden er enkele. Doorheen de opening van een scherm ziet de proefpersoon een tweede scherm waarop twee vierkanten worden geprojecteerd, een vierkant A links en een vierkant B in het midden van het scherm. De proefpersoon ziet hoe A zich naar rechts verplaatst, bij B komt en stopt. B zet zich in beweging. Onder zekere condities zal de observator de indruk krijgen dat A zijn beweging aan B heeft medegedeeld. Al de voorwaarden zijn van zintuiglijke aard : het zijn ruimtelijke en temporele topografische condities. Zo moeten A en B op het scherm aanwezig zijn op het ogenblik van de choc, anders krijgt men de indruk dat een enkel vierkant zich van links naar rechts heeft verplaatst. De afstand van A naar B en de loop van B mogen niet te groot zijn : het lanceer-effect volgt slechts wanneer het verschijnsel in de stoot gecentreerd is. Voorbij een zekere limiet doet het lanceer-effect zich niet meer voor en 'reizen' de beide vierkanten elk voor zich. Het waargenomen verschijnsel wordt steeds als een globaal verschijnsel waargenomen, als een geheel dat aan een enkele kracht toebehoort, en nooit alsof het om twee bewegingen zou gaan. Het gaat veeleer om een metamorfose van de beweging A in de beweging B, om een transitieve causaliteit. De twee bewegingen horen tot een zelfde 'wereld-lijn', tot een zelfde krachtlijn. Door de twee bewegingen te ontbinden, komt Hume tot de ontkenning van de objectieve causaliteit en tot de reductie van de beweging tot een eenvoudige verplaatsing (BP 186). Michotte merkt immers een duidelijk verschil op tussen beweging en verplaatsing (BP 186). Wanneer het lanceer-ef-

⁽¹⁾ "L'enfant voit l'objet A produire le mouvement de B ; il en perçoit la relation de causalité (BP 185)."

fect - beweging - wordt vervangen door een vervoer-effect - een massieve verplaatsing - ,ziet men hoe A B vervoert : A beweegt zich, maar B wordt slechts verplaatst wanneer A B vervoegt en de twee samen verdergaan. Daarbij zien we de causaliteit. Het is niet de herinnering die het effect verklaart : herinnering aan voorbije ervaringen, aan andere lanceringen, enz. Want het effect (nu) moet de herinnering aan de voorbije ervaring kunnen opwekken, en zekere wijzigingen in de constellatie die blijkbaar onbeduidend zijn, kunnen de herinnering verhinderen zich voor te doen. Als Hume gelijk heeft en de causale relaties niet waargenomen kunnen worden - als ze zuiver intellectueel zijn -, zijn ze per definitie onwaarneembaar, en dit zowel in een ware, als in een pseudo-causaliteit (die van de experimenten van Michotte). Trouwens, als de causaliteit het effect van de herinnering is, moet toch steeds iets in de actuele perceptie deze herinnering mogelijk maken. Dit 'iets' is precies het verschijnsel der causaliteit, zegt Merleau-Ponty (BP 187). We nemen de causaliteit waar. We zien de werkelijke samenhang van de verschijnselen.

2. Het bewustzijn is de aanwezigheid bij het verleden. Volgens Hume (en in grote mate volgens elke objectivistische zienswijze op het bewustzijn) bestaat het bewustzijn uit de opname van louter punctuele indrukken. Memory speelt hierbij wel een rol, maar het herinnerde is en blijft een punctuele indruk met alleen het verschil dat de indruk afgezwakt en minder levendig is (vgl. Treatise, Book 1, sect. III). Hume kent de echte betekenis van de herinnering niet, noch deze van het bewustzijn. Hij legt geen enkel verband tussen het bewustzijn en de tijd. Het bewustzijn is een louter heden van punctuele indrukken. Hij kent het verschijnsel van de retentie (Husserl) niet, waardoor onophoudelijk de verschijnselen in het verleden wegzakken, maar tegelijk in hun identiteit worden ervaren. Bewustzijn is nochtans de tegenwoordigheid van het verleden. De ervaring herinnert zich in een oorspronkelijke zin de dingen. En alleen via zulke herinnering verschijnen de dingen als verbanden, als Gestalten, als gehelen. Ze zijn dan meer dan alleen een punctueel heden, een nu dat losgerukt is van elk ander nu. De waarneming is niet het contact van de geest met punctuele verschijnselen, met impressions (of met hun zwakkere broertjes, de ideas). Waarnemen betekent in feite dat we waargenomen hebben. In feite nemen we causale verschijnselen slechts waar als de oorzaak zich uitgewerkt heeft. Een melodie blijft verward, is slecht waargenomen, als ze nog klinkt. We ervaren de dingen, doordat we ze ervaren

hebben. De waarneming is de tegenwoordigheid van het verleden⁽¹⁾. We nemen oorspronkelijk de dingen waar in hun geschiedenis, die hun zijn is, we nemen de verschijnselen niet als een som van punten waar, maar als een configuratie - die we aftasten, of juist, afgetast hebben - en dit als verschijnselen die zich uitwerken, en sommige verschijnselen nemen we als oorzaken waar, in de zin dat ze hun condities bepalen, of in de - nog te bespreken zin - dat ze uiteenvallen in hun condities, die dan op andere verschijnselen overgaan. En sommige verschijnselen nemen we als toevallig-samen waar. In ieder geval we nemen gehelen waar, en binnen deze gehelen noodzakelijke of toevallige verbanden. Volgens Hume echter zijn alle verbanden toevallig. Alles is louter feitelijk van aard, alles kan slechts worden vastgesteld. Het is juist dat de werkelijkheid fundamenteel feitelijk van aard is - Merleau-Ponty spreekt van haar facticiteit en van haar contingentie -, maar het betekent niet dat er geen causaliteitsrelaties - zulke namelijk tussen oorzaken en voorwaarden - bestaan. Nog minder betekent het dat er slechts geïsoleerde verschijnselen bestaan.

We mogen de besproken oorspronkelijke herinnering - die de waarneming of de ervaring is - niet verwarren met de herinnering in de gewone zin van het woord. Deze laatste is een reflectie op de waarneming (die zelf het oorspronkelijk tegenwoordigstellen van het verleden is). Ook voorzien of voorspellen worden niet uitgesloten. Want deze zijn het anticiperen van een gebeurtenis als zijnde reeds verleden. Wanneer we de wind de boom zien bewegen, hebben we reeds waargenomen - en nu zeggen we dat de wind de oorzaak van de beweging is. Wanneer we - met de rug naar de boom - de wind op onze huid voelen, en hem in de richting van de boom voelen waaien - anticiperen we datgene wat we zullen waargenomen hebben, als we onszelf naar de boom toe gekeerd zouden hebben. Het onderscheid is belangrijk, omdat de idee van voorspellen erdoor wordt gepreciseerd. Het voorspellen steunt op ervaring, die slechts deze is van wat voorbij is. Slechts van wat voorbij is, kunnen we - als het een oorzaak is - de voorwaarden voorspellen, die datgene zijn waarzonder de oorzaak niet kan zijn, en die noodzakelijk uit de oorzaak 'volgen'. Als we de oorzaak hebben waargenomen - die slechts oorzaak is doordat ze haar condities vermag te verzamelen - dan kunnen we de condities afleiden - en deze 'volgen' met noodzakelijkheid. In feite doet de wetenschap niets anders dan uit de waarneming van feitelijke verschijnselen, in oorzaak-gevolg

(1) R. Boehm, Bewusstsein als Gegenwart des vergangenens, The Monist, januari 1975, vol. 59, nr. 1, blz. 21-39, in het bijzonder 34-35.

(= voorwaarde)-verband, de condities afleiden. Hierin is de wetenschap niet verkeerd. Alleen wordt dit werk kapot gemaakt doordat de wetenschappelijke bedoeling een nog dieperliggende is, namelijk, uit de opsporing van de condities de gehele werkelijkheid reconstrueren. Dat is haar dialectiek.

Russell verzet zich tegen het principe 'dezelfde oorzaken hebben dezelfde gevolgen'⁽¹⁾ - maar dit omdat men toch niet kan waarborgen dat in het tijdsinterval - dat essentieel is in de opvatting van Bergson waartegen Russell zich hier keert - tussen oorzaak en gevolg een factor treedt die verhindert dat de oorzaak zich in het gevolg uitwerkt. Met het voorbeeld van Russell (blz. 391) : "Ik steek mijn penny in de gleuf, maar vooraleer ik mijn ticket kan uit trekken is er een aardbeving die de machine en mijn berekeningen vernietigt. Om zeker te zijn van het verwachte effect, moeten we weten dat niets in de omgeving zal tussenkomen. Maar dat betekent dat de veronderstelde oorzaak niet uit zichzelf adequaat is om het effect te verzekeren."⁽²⁾ Russell doet beroep op de contingentie van alle gebeuren. Hij heeft in zijn voorbeeld gelijk. Het is inderdaad zo dat een oorzaak - om zich te kunnen uitwerken - haar condities bij zich moet hebben. Deze kunnen ontbreken. Want de condities trekken zich nu eenmaal het lot van deze oorzaak niet aan. Als de penny de hefboom (veronderstellen we) naar beneden heeft geduwd, moeten we echter zeggen dat de penny de oorzaak hiervan was. Het spreken over oorzaken wordt niet zinloos omdat hiervoor condities vereist zijn, die namelijk condities van die oorzaak zijn. Maar het ogenschijnlijk eenvoudige voorbeeld van Russell is in feite een zeer ingewikkeld geval, dat bij de mens bedoelingen veronderstelt, een plan, en een hiervoor ingericht, ingewikkeld mechanisme. Moeten we zeggen dat de penny de oorzaak is van het tevoorschijn komen van het ticket, of is het gehele mechanisme hiervan de oorzaak? Of is de menselijke bedoeling oorzaak? Het is zeker dat de penny - op zichzelf - dat niet kan. Maar de penny heeft zijn eigen effecten, die noodzakelijk volgen wanneer hij bestaat. Beter gezegd : zijn voorwaarden, die er zijn - met noodzaak - als de penny er is. De penny heeft zijn gewicht (maar ook hier rijst de vraag of de penny de oorzaak is, en niet veeleer de zwaarte van de aarde - in ieder geval heeft de samenwerking van penny en aardbol een noodzakelijke uitwer-

(1) B. Russell, 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, Inc., 1953, blz. 387-407, in het bijzonder 390-391. De andere bijdragen over het begrip causaliteit in deze Reading leveren niets op voor onze problematiek, omdat ze bij voorbaat vastzitten aan de vooroordelen van het objectieve weten - dit daarenboven veelal in de traditie van Hume. Ze kennen niet eens het verschil tussen een oorzaak en een conditie.

(2) "I put my penny in the slot, but before I can draw out my ticket there is an earthquake which upsets the machine and my calculations. In order to be sure of the expected effect, we must know that there is nothing in the

king), hij heeft een vorm, hij heeft zijn scheikundige samenstelling. En dit alles is noodzakelijk zo, als de penny bestaat. Wat volgt is in feite datgene waarzonder de penny niet kan zijn. En dat is het noodzakelijk 'effect' waar Russell ook altijd gebruik van zal maken, ook wanneer hij zegt dat uit de penny niets met noodzaak volgt. De uitwerking van de penny op andere dingen is contingent, inderdaad. Russell veralgemeent deze contingentie en houdt daarom geen enkel noodzakelijk verband tussen dingen over. Een verschijnsel dat bestaat, brengt het bestaan van zijn bestaanscondities mee. Dat is het enige legitieme begrip van oorzakelijkheid. De wetenschap maakt onophoudelijk van dit begrip gebruik. Haar interesseert niet wat met 'de penny gebeurt', ze is er echter op uit de condities van de dingen op te sporen. De condities van de dingen volgen uit de dingen. Maar uit de condities volgen de dingen - of de oorzaken - niet. De oorzaken moeten niet bestaan - als de condities bestaan. Maar als de oorzaken bestaan, bestaan hun condities. De oorzaken echter bestaan niet zelf noodzakelijk. De verschijnselen kunnen ophouden te bestaan, ondermeer omdat ze niet langer over hun condities kunnen beschikken. Er wordt alleen gezegd dat als ze bestaan, hun condities er tevens zijn - en dat kan men weten 'met de ogen toe'. Per slot van rekening steunt onze gehele wetenschap op het feit dat ze talrijke concrete - oorzakelijke - verschijnselen vaststelt, en er condities uit trekt. Iets vaststellen is een feit opmerken. De context van oorzaken en voorwaarden is daarom een feitelijke context. Want de oorzaken zijn van feitelijke aard, hun opkomen of blijven stellen we vast. Noodzakelijk is echter dat als de oorzaak bestaat, haar condities af te leiden vallen. De contingentie van de werkelijkheid is objectief, 'logisch' onachterhaalbaar, niet recupereerbaar. Dat is het gelijk van Hume en van Russell. Op deze feitelijke steunt onze gehele ervaring. Zo kunnen we, om te beginnen, niet het organische uit het anorganische afleiden - in die zin dat het organische zou moeten volgen. Vermoedelijk is het organische een toeval dat uit de vereniging van fysische elementen is ontstaan, en zo dat op geen enkele wijze uit deze elementen zelf het organische valt af te leiden. (Als we tenminste niet impliciet in het anorganische de wording van het organische hineininterpretieren, omdat we wat slechts condities zijn als oorzaken beschouwen. Dubbelzinnigheid waarop de wetenschappelijke objectiviteit is gebaseerd). Dat het organische niet uit het anorganische valt af te leiden, is vermoedelijk van dezelfde aard als het feit dat uit het waaien van de wind - op zich - niet valt af te leiden dat de boom deze wind moet opvangen, en hierdoor - en dit laatste inderdaad met noodzaak - in beweging moet treden. Ook hier weten we slechts dat als de wind

.../... environment to interfere with it. But this means that the supposed cause is not, by itself, adequate to insure the effect."

de boom treft, deze zal bewegen. Maar deze als zelf, kunnen we alleen vaststellen. Hij is een contingent feit.

We kunnen de toedracht preciseren door een voorbeeld van Kwant toe te lichten. Het brengt ons bij het derde punt : het verband tussen voorwaarden en gevolgen.

3. Over het verband tussen voorwaarden en gevolgen. Het is op zakelijke gronden dat we geen onderscheid maakten tussen gevolgen (effecten) en voorwaarden (condities). Want wat uit een verschijnsel - of uit een samenspel hiervan - volgt, is niets anders dan datgene wat zijn bestaanscondities uitmaakt. Kwant beschrijft het causale proces als volgt (wanneer hij in zijn boek over Merleau-Ponty het causale proces van het dialectische proces afgrenst)⁽¹⁾ : "Bij het causale proces vindt een werking plaats van twee kanten, maar de wijze waarop ieder ding kan werken ligt vast in zijn structuur. Bovendien is veelal de éne oorzaak niet de oorzaak van de oorzakelijkheid van de ander. Het ijswater koelt de fles champagne en omgekeerd doet de fles, vanwege zijn aanvankelijk hogere temperatuur, de ijsblokjes smelten ; maar de warmte van de fles is niet de oorzaak van de verkoelende werking van het ijswater. Dit soort causaal proces kan worden genalyseerd in twee processen die los van elkaar kunnen worden begrepen. Dit begrip van het causale proces is een denkmodel van de mechanistische natuuropvatting." De oorzaak dat de fles koelt ligt in het ijs. Het ijs zelf is koel. Het heeft zijn temperatuur op de fles overgedragen. Het ijs zelf heeft deze temperatuur tot bestaansconditie. Het bestaat (ondermeer) hieruit. Het ijs verandert : het staat namelijk koelte af aan de fles. Als we datgene wat met de fles gebeurt toeschrijven aan het ijs, dan veroorzaakt het ijs niets anders dan dat een conditie waaruit het bestaat overgaat op de fles. Veroorzaken betekent hier overdragen op. Een element waaruit het ijs bestaat - lage temperatuur - gaat over op, wordt verplaatst naar de fles. Zo zien we ook dat de beweging of de kracht van de biljartbal wordt overgedragen op de rustende biljartbal waartegen de bewegende stoot, die daarom op zijn beurt in gang schiet. Wat overgaat is niet steeds gemakkelijk te zeggen. Men kan dit ontdekken doordat men in het 'effect' nagaat wat verantwoordelijk is voor de wijziging, en datgene wat verantwoordelijk is, blijkt dan een conditie te zijn, waaruit de oorzaak is samengesteld. Op welke wijze ook de fles champagne

(1) R.C.Kwant, De wijsbegeerte van Merleau-Ponty, blz. 34.

wordt gekoeld - men kan ze naar de noordpool dragen, of in een koude kelderruimte onderbrengen, enzovoort - zoals het woord koelte zelf aangeeft, zal een lagere temperatuur de conditie zijn - lagere temperatuur die als conditie aanwezig moet zijn in het oorzakelijk verschijnsel. Door op deze wijze op zoek te gaan naar het gemeenschappelijke dat in meerdere oorzaken aanwezig is, oorzaken die hetzelfde effect - het koelen van de fles - bewerken, weet men meteen wat niet noodzakelijk is in de menigvuldigheid van de oorzaken. Zo bijvoorbeeld niet het water waaruit het ijs is ontstaan, noch de geografische ruimte - het noordpoolgebied - enzovoort. Dezelfde redenering moet men toepassen op de werking van de fles op het ijs. Het effect dat de fles op het ijs maakt bestaat uit warmte, die op het ijs overgaat, waardoor dit een lagere temperatuur gaat aannemen, en 'ontbindt' tot water. Het is niet steeds zo zichtbaar wat het effect is - de conditie in het oorzakelijk verschijnsel - dat met de oorzaak samengaat. De wind doet de boom bewegen. Welk element, in de wind, wordt op de boom overgedragen? Beweging blijktbaar, want de wind 'is' beweging (van lucht). De boom beweegt ook door eraan te schudden. Er zijn meerdere manieren om de boom tot beweging te brengen. Of het effect beweging moet worden genoemd, of druk of nog een ander verschijnsel is (dat misschien algemener is dan beweging - zodat in feite niet beweging het effect of de conditie is) is een open vraag. Een biljartbal komt in beweging door een stoot, of gewoon doordat ik de bal met de hand rol, of doordat ik hem door luchtverplaatsing 'wegblaas' enzovoort. De paal raakt in de grond op zeer veel verschillende manieren, waarbij datgene wat hiervoor noodzakelijk is, niet eenvoudig vast te stellen is : door een hamerslag, door een put te graven en de paal er te laten in glijden, enzovoort. Wat het effect is op de paal - wat noodzakelijk is, en hierdoor in ieder geval een 'onderdeel' is van de oorzaak, is moeilijk te zeggen : een som van krachten, een bepaalde energie? In ieder geval het effect is dat de paal in de grond terechtkomt. Het is datgene wat in de oorzaak aanwezig is als de paal in de grond gaat en wat op de paal overgaat.

? { Wat overgaat is niet de oorzaak zelf, maar een of meerdere condities van de oorzaak. De lucht gaat niet op de boom over, slechts de beweging. Het water gaat niet op de fles over, slechts de koelte, enzovoort. Een oorzaak is geen effect of conditie. De oorzaak bestaat uit condities. Condities echter bestaan niet uit oorzaken. Er is strikt eenrichtingsverkeer. De oorzaak bestaat uit haar condities. Maar de condities hebben deze oorzaak daarom niet nodig. We zien dit reeds duidelijk aan het feit dat een effect meerdere oorzaken kan

hebben. Terwijl tevens duidelijk is dat een bepaalde oorzaak niets anders kan bewerken dan de overdracht van haar condities. Welke van haar condities worden overgedragen, is niet bij voorbaat te zeggen. De wind draagt op de boom de beweging over, maar niet de lucht. Maar dat hangt blijkbaar van de boom af, die van die aard is dat hij onmogelijk in zich de wind kan opnemen. De verschijnselen gaan slechts op elkaar over in de mate waarin ze ontvankelijk voor elkaar zijn.

In deze ontvankelijkheid zit een merkwaardig verschil met het organisme. Een fysisch verschijnsel is blijkbaar heel receptief, ontvankelijk of passief, onderworpen aan wat het overkomt. Het ene verschijnsel is het andere niet, het heeft zijn eigenheid, in een zekere zin zijn persoonlijkheid. Maar het is niettemin zonder enige weerstand, wanneer het in aanraking komt met een 'verwant' verschijnsel. Een fysisch verschijnsel houdt zichzelf - en dit vanuit zichzelf - niet in stand. Het staat bloot aan elke invloed die er vat op heeft, en het kan zich niet verweren. Het verschijnsel recupereert niet, het houdt zijn evenwicht niet, of anders gezegd : het gedraagt zich niet volgens een norm, zoals een organisme dat doet. Dat brengt ons op het spoor van een belangrijk verschil tussen organische vormen en fysische verschijnselen. Ook als het fysische verschijnsel een samenspel vormt - met zelfs een specifieke coherentie, een structuur, bevat deze samenhang geen norm. Hij is geen streven naar het behouden van een evenwichtstoestand. Het evenwicht blijft louter toevallig behouden. In een geïsoleerd systeem blijft de temperatuur relatief constant - omdat de inwerking van buitenuit afgeschermd is -, maar daar heeft het systeem zelf niet voor gezorgd, in tegenstelling met een organisme dat zijn eigen temperatuur constant houdt, ook en precies daar waar het in aanraking komt met de buitenwereld. Het organisme behoudt niet slechts zijn specifieke temperatuur door isolatie en op een toevallige manier.

Het is een merkwaardig verschil met de fles champagne. De fles champagne heeft haar condities, waarzonder ze niet datgene is wat ze is, haar samenstelling uit glas en een bepaalde temperatuur die ze heeft opgenomen. Ook het organisme heeft zijn condities. De fles champagne doet echter niets om een norm na te leven. Ze heeft geen norm. Ze blijft - en zo ook haar temperatuur - slechts op louter toevallige wijze behouden. Het organisme echter behoudt zichzelf. Het schommelt omheen een norm, in een continue strijd met de omgeving. Het brengt ons op het spoor van een belangrijk verschil in de betekenis van het begrip veroorzaken. Het organisme veroorzaakt zijn eigen condities, dat betekent dat het zijn - evenwel toevallig - 'verworven' condities be-

houdt, afschermt, of bij teloorgaan opzoekt, selecteert. Een fysisch verschijnsel daarentegen veroorzaakt blijkbaar in een andere zin, namelijk door te vervallen. Het valt uiteen in zijn condities. Het verdwijnt, en door het samentreffen van het verschijnsel met een ander verschijnsel treffen condities samen, die een nieuw verschijnsel tot stand brengen. Het nieuwe verschijnsel kan worden voorzien of voorspeld als men weet welke oorzaken (met welke condities) - en dit dan noodzakelijk - op elkaar inwerken.

We kunnen daarom slechts in een oneigenlijke zin van veroorzaken spreken, als we zien hoe de wind de boom tot beweging brengt. Want wat de wind in feite meebrengt, zijn zijn eigen condities, die hier echter uiteenvallen, omdat de wind zich niet tegen de boom kan verzetten, noch trouwens de boom tegen de wind. Wat de wind strikt genomen veroorzaakt, zijn zijn eigen condities. Het staat met hem hierin niet anders dan met het organisme, dat zijn eigen condities samenhoudt. Ook de wind houdt zijn condities samen - maar op een inerte, krachteloze wijze. Hij houdt ze slechts zolang samen, als niets in de weg komt. Het organisme echter houdt zijn condities ook samen, en verruimt ze misschien zelfs, als hindernissen rijzen. Het past zich aan - niet in de zin van de onderwerping, maar in die zin dat het ernaar streeft zijn zijn norm te behouden, ondanks invloeden van buitenuit, en hiervoor initiatieven neemt. De wind neemt geen initiatief. Hij gaat onherroepelijk verloren wanneer hij wordt 'beïnvloed'. Wanneer het organisme in een warme omgeving komt, neemt het wel warmte op, maar staat die op verschillende manieren af (door te transpireren bijvoorbeeld). Het heeft een bepaalde temperatuur nodig. Alleen deze temperatuur is zijn bestaansconditie. Het organisme is in voortdurende activiteit om deze conditie te houden. Het valt niet uiteen, maar zoekt de wegen om zijn norm te houden. Het slaagt daar slechts uitzonderlijk niet in. Pas dan vervalt het en wordt het een verschijnsel zoals de wind en de fles. Pas dan veroorzaakt de hogere of lagere temperatuur (buiten) in het organisme bepaalde effecten. Het organisme vriest bijvoorbeeld dood, ondergaat de koude als een 'fysische oorzaak'. De koude is in de andere gevallen vaak een op zich zin-loos verschijnsel, een stuk wereld die binnen de Umwelt - het geheel der condities voor het organisme - het organisme bedreigt. Het organisme is niet alleen op de wereld, het verkeert te midden talrijke verschijnselen, sommige hiervan zijn noodzakelijke voorwaarden, andere moeten worden geweerd, en als dit niet langer kan, 'ontaarden' ze tot fysische oorzaken van het organisme (dat vervalt).

Dat effecten en voorwaarden hetzelfde zijn, wordt bevestigd door de wetenschappelijke praxis zelf, die erop uit is de condities der verschijnselen te kennen. Men wil weten waaruit de verschijnselen bestaan, en dat kan men met zekerheid uit de verschijnselen afleiden. De voorwaarden zijn de effecten. Een conditie is datgene waarzonder een verschijnsel niet kan bestaan.

Dat is het effect ook, als het waar is dat een hypothese H toelaat de gevolgen a en b af te leiden en de structuur van een hypothese is deze dat indien ze waar is, de gevolgen a en b dan moeten volgen - als datgene waarzonder de hypothese niet waar kan zijn. De hypothese 'bestaat' uit de feiten a en b, als ze tenminste waar is.

HOOFDSTUK 2

DE KRITIEK OP HET OBJECTIVISME IN LA PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION

7
b

We hebben er - met De Waelhens - op gewezen dat La Structure du Comportement en La Phénoménologie de la Perception op hetzelfde standpunt staan, dit van de existentie of van de perceptie (begrip dat zo moet worden uitgebreid dat het dezelfde zin als het begrip existentie ontvangt). De oorspronkelijke communicatie tussen de mens en de realiteit - de perceptie - en alleen deze toegang - leert ons de dingen kennen. Alle andere ken- en ontmoetingswijzen zijn afgeleid, secundair, en verwijzen - voor hun eigen zin - naar de perceptieve ontmoeting. Het betekent dat de ontmoeting van de mens met de dingen oorspronkelijk is, en dat niet verder kan worden gevraagd (dan deze ontmoeting te begrijpen, door ze te beschrijven en te expliciteren). De perceptie is de oorsprong - en hierbij moet het blijven. Het is niet de taak van het weten achter de perceptie terug te vragen, naar de oorzaken van wat in deze ontmoeting zelf tot stand komt. De perceptie kan niet herleid worden tot haar objectieve oorzaken (= condities), bijvoorbeeld haar fysiologische condities. Het waargenomen ding kan niet herleid worden tot zijn fysische condities. Het ding verschijnt ons, het moet niet pas in de fysische wetenschap tot stand worden gebracht. Dat de typische wijze van verschijnen van de dingen aan een existentie het ultieme gegeven is, kunnen we 'deduceren' uit wat Merleau-Ponty over de lineaire causaliteit zegt. Want als de realiteit niet tot haar (causale) elementen te herleiden valt - waarmee bedoeld is dat men ze niet uit die elementen, uit die condities kan opbouwen - moet men de verschijnselen nemen zoals ze verschijnen, in hun eigen aard. Dan blijkt dat reeds de fysische verschijnselen geen bundel condities zijn. Het levende manifesteert zichzelf als het verschijnsel dat een intrinsieke norm bezit. Vervolgens verschijnt de mens als een specifiek levend wezen. Dat de Phénoménologie de la Perception de beleving

centraal stelt, betekent niets anders dan dat Merleau-Ponty zich nu uitdrukkelijk op het standpunt stelt van de eigen oorzakelijkheid van de mens - nadat in La Structure du Comportement gebleken was dat de dingen zelf om een beschrijving van hun eigen aard vragen, en niet vragen om tot lineaire oorzaken herleid te worden. Reeds in La Structure du Comportement is de perceptie de oorsprong van de werkelijkheid. Maar dan moet de oorzaak mens bij voorkeur aan een onderzoek worden onderworpen. Dat gebeurt reeds in Merleau-Ponty's eerste boek, maar toch grootscheeps in zijn hoofdwerk. Daarom valt de kritiek van Merleau-Ponty op de lineaire causaliteit en op de reductie tot voorwaarden in de Phénoménologie de la Perception op het tweede vlak terug, hoewel zij aanwezig is (zoals we straks aantonen). In de Phénoménologie de la Perception stoot Merleau-Ponty op een correct begrip van condities - of maakt hij gebruik van dit juiste begrip - in die zin dat hij het belang beklemtoont dat de existentie (ook als een specifieke beleving) op velerlei wijze geconditioneerd is (niet zonder een groot aantal 'factoren' kan bestaan). Deze condities zijn dan niet langer de verabsoluteerde objectieve condities die de objectieve wetenschap vooropstelt, maar ze zijn de fundamente (en niets dan de fundamente) van de existentie (in haar relatie tot de werkelijkheid). Merleau-Ponty beklemtoont het geconditioneerdzijn en het gesitueerdzijn van de menselijke existentie. Hij doet dat reeds in La Structure du Comportement, maar veel uitdrukkelijker in zijn hoofdwerk. Op dit aspect van de zaak gaan we in het volgende deel (Deel III) dat de 'dialectiek' van de existentie en (of met) haar condities bespreekt, uitvoerig in. Hier wijzen we slechts op de hernieuwde kritiek van Merleau-Ponty op het objectieve gebruik van condities. Het is uiteraard zeer belangrijk de objectieve condities niet met de condities van de existentie te verwarren. Eerst moeten we aantonen dat Merleau-Ponty volgens de principes van zijn eersteling verder denkt. Vervolgens tonen we aan dat in de Phénoménologie de la Perception de oorzakelijkheid van de mens centraal staat. We tonen aan op welke wijze Merleau-Ponty positief de relatie tussen de mens als oorzaak en zijn motieven beschrijft. Deze anticipatie van elementen uit Deel III is noodzakelijk voor een goed begrip van hoofdstuk 2 van Deel II. Ten derde tonen we aan wat dit alles te maken heeft met de kritiek op het objectieve denken zelf. Tenslotte dringt zich een belangrijke verheldering aan gaande de betekenis van het ambigue, het confuse, enz. We eindigen met enkele kritische opmerkingen aan het adres van Merleau-Ponty's wetenschapsopvatting.

§ 25. Causaliteit in de Phénoménologie de la Perception.

Als Merleau-Ponty in zijn hoofdwerk tot de eerste uitvoering overgaat : Le corps comme objet et la physiologie mécaniste (na het achteraf geschreven Avant-Propos, en de Introduction waarin hij uitvoerig les préjugés classiques et le retour aux phénomènes heeft besproken), legt hij onmiddellijk het verband met La Structure du Comportement. De definitie van het object, zegt hij, is deze van partes extra partes, waarmee bedoeld is dat tussen de dingen of tussen de delen ervan slechts externe en mechanische relaties te vinden zijn, ofwel in de zin van een ontvangen en doorgegeven beweging, of in de ruimere zin van een relatie tussen functie en variabele (PP 87). Als men het organisme tot dit niveau zou reduceren, zegt Merleau-Ponty, als men het in het universum van de dingen zou willen inschakelen, en dit universum sluiten (met het organisme erin begrepen of opgesloten), dan zou men het functioneren van het lichaam in de taal van het op zich - van de objectiviteit - moeten omzetten, en zou men onder het gedrag de lineaire afhankelijkheid van de stimulus en van de receptor, van de receptor en van de Empfänder moeten ontdekken (PP 87). Men moet de gedraging herleiden tot een 'mondaine' causaliteit (PP 87). Volgens Merleau-Ponty gaat echter de huidige psychologie nieuwe wegen. "Het 'psychofysisch gebeuren' is niet meer van het type van de 'mondaine' causaliteit, de hersenen worden de plaats van een 'mise en forme' die zelfs vóór de corticale etappe tussenkomt, en vanaf het binnentreden in het zenuwstelsel, de relaties tussen de stimulus en het organisme, door elkaar haalt (PP 89)."⁽¹⁾ De prikkeling wordt gevat en gereorganiseerd door transversale functies die ze doen gelijken op de perceptie die ze zal opwekken (PP 89). Hier is geen proces in de derde persoon werkzaam. "Ik kan er niet op afstand kennis van nemen" (PP 90).⁽²⁾ Ik moet beroep doen op actuele ervaring. "Ik kan de functie van het levende lichaam niet begrijpen tenzij door ze te voltrekken en in de mate waarin ik een lichaam ben dat zich naar de wereld opricht (PP 90)."⁽³⁾ Merleau-Ponty knoopt aan bij de resultaten van zijn eerste boek (dat hij hier vooreerst terug opneemt). Maar nu wil hij de gedraging zelf begrijpen - in haar gesitueerd en geconditioneerd bestaan. De kritiek op de lineaire causaliteit blijft een verworvenheid. Merleau-Ponty ontkent echter de condities niet. Wat hij nu wil

(1) "L'événement psychophysique' n'est donc plus du type de la causalité 'mondaine', le cerveau devient le lieu d'une 'mise en forme' qui intervient même avant l'étape corticale, et qui brouille, dès l'entrée du système nerveux, les relations du stimulus et de l'organisme (PP 89)."

(2) "Je n'en peux prendre une connaissance distante (PP 90)."

(3) "Je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde (PP 90)."

begrijpen is "hoe de psychische determinanten en de fysiologische condities op elkaar inhaken (s'engrènent les uns sur les autres)(PP 91)."⁽¹⁾ Maar de determinanten en de condities zijn geen lineaire oorzaken - wat zou betekenen dat ze factoren zijn (in feite condities) die het verschijnsel zouden verklaren, doordat het er uit op te bouwen valt. De genoemde condities zijn slechts condities, geen oorzaken. Dat wil Merleau-Ponty duidelijk maken en begrijpen. Het spooklidmaat is geen effect van een causaliteit in de derde persoon, zegt Merleau-Ponty (PP 91). Het is niet het eenvoudige effect van een objectieve causaliteit, ook niet van een cogitatio (PP 92).

Merleau-Ponty wil de gedraging begrijpen, en hiervoor keert hij zich zowel tegen een mechanistische als tegen een finalistische verklaring (PP 92). De mens is geen zuiver op zich, noch een zuiver voor zich (PP 92). Merleau-Ponty wijst erop dat zelfs de reflexen nooit blinde processen zijn, en dat ze zich aan de 'zin' van een situatie aanpassen (PP 94). Ze drukken onze oriëntering naar een gedragsmilieu uit evenzeer als ze de actie van het 'geografisch milieu' uitdrukken (PP 94). De mens reageert zinvol op een situatie. Hij is geen som van reflexen. Kortom hij is zelf werkzaam, oorzakelijk. Maar Merleau-Ponty keert zich tegelijk tegen de opvatting dat de mens een zuiver bewustzijn, een geest, zou zijn. We zullen in het volgende deel de specifieke bestaanswijze van de mens uitdiepen. Nu beperken we er ons toe erop te wijzen dat Merleau-Ponty op de verworvenheden van zijn eerste boek blijft steunen, dat hij zich keert tegen een lineaire causaliteit (waarbij causaliteit voor hem met lineaire causaliteit of objectieve causaliteit gelijkstaat). Een lineaire oorzaak is een objectieve conditie, zegt Merleau-Ponty (PP 13). Hij verzet zich tegen een objectieve genesis (PP 13), waarbij niets anders bedoeld is dan dat uit (objectieve) condities de verschijnselen moeten worden opgebouwd (zodat de condities in feite oorzaken zijn). De objectieve oorzaken (of condities) zijn het elementaire. "Het elementaire is niet meer [in Merleau-Ponty's eigen visie] datgene wat door optelling het geheel zal constitueren noch trouwens een eenvoudige gelegenheid voor het geheel om zich te constitueren. Het elementaire gebeuren is reeds met een zin bekleed en de hogere functie realiseert slechts een bestaanswijze die meer geïntegreerd is of een adaptatie die waardevoller is, door de ondergeschikte operaties te gebruiken of te sublimeren (PP 16)."⁽²⁾

(1) "...comment les déterminants psychiques et les conditions physiologiques s'engrènent les uns sur les autres (PP 91)."

(2) "L'élémentaire n'est plus ce qui par addition constituera le tout ni d'ailleurs une simple occasion pour le tout de se constituer, L'événement élémentaire est déjà revêtu d'un sens, et la fonction supérieure ne réalisera qu'un mode d'existence plus intégré ou une adaptation plus valable, en utilisant et en sublimant les opérations subordonnés (PP 16)."

De externe condities determineren het gedrag niet (PP 18), en komen slechts tussen om een autochtone organisatie mogelijk te maken. De stimuli zijn geen objectieve condities die de constitutie van een geheel bepalen (PP 23). In feite is de perceptie de oorsprong, ze fundeert en inaugureert de kennis, en we moeten ze niet doorheen of door middel van haar resultaten begrijpen - objectieve stimuli bijvoorbeeld die we door middel van de perceptie leren kennen (PP 24). Het objectivistische postulaat bestaat er altijd in, zegt Merleau-Ponty, het gegeven te deduceren uit datgene wat door de zintuiglijke organen geleverd wordt. Omdat we door middel van onze ogen, van een netvlies en zenuwbanen, enzovoort, zien, moet het zien uit deze 'middelen' - als een som van oorzaken (= condities) - worden samengesteld. "Men construeert de perceptie door middel van bewustzijnstoestanden zoals men een huis bouwt met stenen en men beeldt zich een mentale scheikunde in die deze materialen in een compact geheel doet samenvloeien. Zoals elke empiristische theorie beschrijft deze slechts blinde processen die nooit het equivalent van een kennis kunnen zijn, omdat er, in deze massa sensaties en herinneringen, niemand is die ziet, die de overeenstemming van het gegevene en het opgeroepene kan ondervinden - en correlatief geen stevig object is, door een zin beschermd tegen het gekrioel van de herinneringen. Men moet dus het postulaat verwerpen dat alles versluiert. De splitsing tussen het gegevene en het opgeroepene volgens de objectieve oorzaken is arbitrair. Als we naar de verschijnselen terugkeren, vinden we als fundamentele laag een geheel dat reeds zwanger is van een onherleidbare zin : geen lacunaire gewaarwordingen, waartussen de herinneringen gevoegd zouden moeten worden, maar de fysionomie, de structuur van het landschap of van het woord, spontaan in overeenstemming met de intenties van het ogenblik zoals met de vroegere ervaringen (PP 29-30)." We moeten de perceptie niet construeren, zegt Merleau-Ponty (PP 43), maar er het eigen functioneren van onthullen, de primordiale operatie die het zintuiglijke door-

(1) "On construit la perception avec des états de conscience comme on construit une maison avec des pierres et l'on imagine une chimie mentale qui fasse fusionner ces matériaux en un tout compact. Comme toute théorie empiriste, celle-ci ne décrit que d'aveugles processus qui ne peuvent jamais être l'équivalent d'une connaissance, parce qu'il n'y a, dans cet amas de sensations et de souvenirs, personne qui voie, qui puisse éprouver l'accord du donné et de l'évoqué - et corrélativement aucun objet ferme défendu par un sens contre le pullulement des souvenirs. Il faut donc rejeter le postulat qui obscurcit tout. Le clivage du donné et de l'évoqué d'après les causes objectives est arbitraire. En revenant aux phénomènes on trouve comme couche fondamentale un ensemble déjà prégnant d'un sens irréductible : non pas des sensations lacunaires, entre lesquelles des souvenirs devraient s'enchaîner, mais la physionomie, la structure du paysage ou du mot, spontanément conforme aux intentions du moment comme aux expériences antérieures (PP 29-30)."

dringt met een zin en die elke logische mediatie zowel als elke psychologische causaliteit vooronderstellen (PP 43). Merleau-Ponty verzet zich - de gehele Phénoménologie door - tegen een mechanistische fysiologie (PP 67) die alles tot causale relaties (= condities) reduceert (PP 67). Merleau-Ponty is niet op zoek naar oorzaken (PP 131) - waarbij oorzaken nooit anders zijn dan lineaire oorzaken (= condities). In één adem verwerpt hij het causale denken, het realisme, het naturalisme, en de objectieve causaliteit (PP 206). Hij keert zich tegen la pensée causale en la méthode inductive (PP 138, vgl. PP 130-140). Hij wenst niet te spreken in termen van oorzaak en gevolg (PP 267), die objectieve relaties zijn (PP 297). Merleau-Ponty spreekt over een oorzaak als een antécédent constant et inconditionné (PP 134), of als een condition séparée (PP 138). Merleau-Ponty zegt : oorzaken of condities (PP 298), waardoor hij te kennen geeft dat hij de ware toedracht wel degelijk begrijpt, en het begrip oorzaak tot de objectieve wetenschap rekent waar het een geheel van condities is (vgl. PP 356). Als Merleau-Ponty de causaliteit van het werkelijke op het lichaam afwijst, wijst hij de objectieve condities af (PP 321).

§26. De oorzakelijke werkzaamheid van de mens en de conditionerende motieven.

Merleau-Ponty loochent niet, integendeel beklemtoont het feit dat de existentie geconditioneerd of gesitueerd is. Alleen is het zo dat we de eigen aard van de condities vanuit de existentie moeten begrijpen - als datgene waarzonder de menselijke existentie niet kan zijn. We moeten niet, omgekeerd, de existentie construeren vanuit een geheel van condities die op zich zouden zijn wat ze zijn - objectieve condities, die hierdoor reeds oorzaken worden. Condities worden daarom motieven, als het geheel waarvan wordt uitgegaan het organisme of de existentie is. Condities motiveren, zoals een smakelijk gerecht mij motiveert om aan te zitten, of zelfs mijn eetlust opwekt. De condities determineren niet - in de fysische zin van het woord. Ze motiveren, zegt Merleau-Ponty. "De psycho-analyse is niet gemaakt om ons, zoals de wetenschappen van de natuur, noodzakelijke relaties van oorzaak en gevolg te geven, maar motivatiebetrekkingen, die, principieel, slechts mogelijk zijn (SNS 42)."⁽¹⁾ Er zijn

(1) "La psychanalyse n'est pas faite pour nous donner, comme les sciences de la nature, des rapports nécessaires de cause à effets, mais pour nous indiquer des rapports de motivation, qui, par principe, sont simplement possibles (SNS 42)."

altijd banden - dat beklemtoont Merleau-Ponty (SNS 37), maar het zijn motivationele banden. Oorzaken - objectieve condities - worden motieven, als men aan de beschrijving van het gedrag trouw blijft (PP 58). Er is een motief wanneer een verschijnsel een ander losmaakt (déclanche), niet door een objectieve efficaciteit, maar door een doeltreffendheid die deze is van de zin (le sens) die het verschijnsel biedt (PP 61). De schijnbare grootte en de convergentie zijn geen oorzaken of condities van de diepte, zegt Merleau-Ponty (PP 298). De Gestaltpsycholoog herinnert er ons aan dat we de schijnbare grootte en de convergentie van de ogen niet als objectieve feiten beleven, en hij verwijst ons daarom naar de zuivere beschrijving van de verschijnselen. Maar dan onderbreekt hij de beschrijving om zich in de (objectieve) wereld terug te plaatsen en de diepte-organisatie af te leiden uit een aaneenschakeling van objectieve feiten. "Kan men zo de beschrijving begrenzen, als men eenmaal de fenomenale orde heeft erkend als een oorspronkelijke orde, kan men het totstandkomen van de fenomenale diepte overdragen naar een cerebrale alchimie waarvan de ervaring slechts het resultaat zou enregistreren (PP 298)?"⁽¹⁾ Ofwel, zo zegt Merleau-Ponty, moet men zoals het behaviorisme weigeren elke zin toe te kennen aan het woord ervaring, en de perceptie construeren als een produkt van de wereld van de wetenschap, ofwel moet men de ervaring aanvaarden als een toegang tot het zijn, en dan kan men ze niet als een bijprodukt van het zijn (Merleau-Ponty bedoelt het objectieve zijn) behandelen (PP 298-299). Laat ons pogen te begrijpen wat een diepteorganisatie zou kunnen zijn, volgens een cerebrale fysiologie, zegt Merleau-Ponty. "Voor een gegeven schijnbare grootte en convergentie, op de een of andere plaats van de hersenen zou een functionele structuur verschijnen overeenstemmend met de diepteorganisatie. Maar dat zou in ieder geval slechts een gegeven diepte zijn, een feitelijke diepte, en we zouden ze bewust moeten worden. De ervaring opdoen van een structuur, is niet ze passief in zich ontvangen : we moeten ze beleven, ze hernemen, ze assumeren, er de immanente zin van vinden. Een ervaring kan dus nooit met zekere feitelijke condities worden verbonden, als met haar oorzaak, en als het bewustzijn van de afstand zich voor een bepaalde waarde van de convergentie en voor een bepaalde grootte van het netvliesbeeld voordoet, kan ze slechts van deze factoren afhangen voor zover ze erin voorkomen. Vermits we er geen enkele uitdrukkelijke

(1) "Peut-on ainsi limiter la description, et, une fois qu'on a reconnu l'ordre phénoménal comme un ordre original, remettre à une alchimie cérébrale dont l'expérience n'enregistrerait que le résultat la production de la profondeur phénoménale (PP 298)."

ervaring van hebben, moeten we besluiten dat we er een niet thetische ervaring van hebben. Convergentie en schijnbare grootte zijn noch de tekenen noch de oorzaken van de diepte : ze zijn aanwezig in de ervaring van de diepte zoals het motief, zelfs als het niet gearticuleerd en posé à part is, in de beslissing aanwezig is (PP 299)."⁽¹⁾ Merleau-Ponty verduidelijkt wat een motief is door middel van het voorbeeld van een gemotiveerde reis. Een reis is gemotiveerd wanneer hij zijn oorsprong heeft in zekere gegeven feiten, hoewel het niet zo is dat deze feiten op zichzelf de fysische kracht bezitten om de reis te 'produceren', maar wel zo dat ze redenen bieden om de reis te ondernemen (PP 299). "Het motief is een antecedent dat slechts door zijn zin werkt, en zelfs moet men eraan toevoegen dat het de beslissing is die deze zin bevestigt als geldige zijn en hem zijn kracht en zijn doeltreffendheid geeft. Motief en beslissing zijn twee elementen van een situatie : de eerste is de situatie als feit, de tweede de geassumeerde situatie. Zo motiveert een rouw mijn reis omdat hij een situatie is waarbij mijn aanwezigheid vereist is, hetzij om een bedroefde familie te troosten, hetzij om de dode de 'laatste eer' te bewijzen, en door te beslissen deze reis te doen, valideer ik het motief dat wordt voorgesteld en assumeer deze situatie. De relatie tussen het motiverende en het gemotiveerde is dus wederkerig (réciproque). Welnu van die aard is de relatie die bestaat tussen de ervaring van de convergentie, of van de schijnbare grootte en deze van de diepte. Ze doen niet op miraculeuze wijze, als 'oorzaken' (à titre de 'causes') de diepteorganisatie verschijnen, maar ze motiveren ze stilzwijgend, voor zover ze ze reeds in hun zin insluiten en zij beide reeds een zekere manier van op afstand kijken zijn (PP 300)."⁽²⁾ De bepaling van

(1) "Pour une grandeur apparente et une convergence données, en quelque endroit du cerveau apparaîtrait une structure fonctionnelle homologue à l'organisation en profondeur. Mais ce ne serait en tout cas qu'une profondeur donnée, une profondeur de fait, et il resterait à en prendre conscience. Avoir l'expérience d'une structure, ce n'est pas le recevoir passivement en soi : c'est la vivre, la reprendre, l'assumer, en retrouver le sens immanent. Une expérience ne peut donc jamais être rattachée comme à sa cause à certaines conditions de fait, et, si la conscience de la distance se produit pour telle valeur de la convergence et pour telle grandeur de l'image rétinienne, elle ne peut dépendre de ces facteurs qu'autant qu'ils figurent en elle. Puisque nous n'en avons aucune expérience expresse, il faut conclure que nous en avons une expérience non thétique. Convergence et grandeur apparente ne sont ni signes ni causes de la profondeur : elles sont présentes dans l'expérience de la profondeur comme le motif, même lorsqu'il n'est pas articulé et posé à part, est présent dans la décision (PP 299)."

(2) "Le motif est un antécédent qui n'agit que par son sens, et même il faut ajouter que c'est la décision qui affirme ce sens comme valable et qui lui donne sa force et son efficacité. Motif et décision sont deux éléments d'une situation : le premier est la situation comme fait, le second la situation assumée. Ainsi un deuil motive mon voyage parce qu'il est une situation où ma présence est requise, soit pour reconforter une famille affligée, soit

het motief is een mooie verwoording van de funderingsrelatie tussen een oorzaak en haar noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Het motief werkt door zijn zin - voor de existentie. Het motief is conditionerend. De beslissing echter is de oorzaak of de voldoende reden, die, als ze wordt gemaakt, met zich de dwingende kracht van het motief meebrengt. De wederkerigheid waarover Merleau-Ponty hier spreekt is echter de specifieke wederkerigheid van een oorzaak en haar condities - in beide richtingen anders. Want het motief krijgt pas zijn echte geldigheid en doeltreffendheid vanuit de beslissing, die de oorzaak moet worden genoemd, en die, in zekere zin, de existentie zelf is in haar oorzakelijke werkzaamheid. De oorzakelijke werkzaamheid steunt zich echter op motieven (die ze niet creëert, maar veeleer aantreft). De motieven beperken de beslissing en deze laatste is niet eens zonder motieven in het algemeen en zonder dit specifieke motief denkbaar of mogelijk. De motieven maken echter de beslissing mogelijk (hoewel ze ze beperken). De beslissing is slechts reëel met haar motieven, niet ertegen in, en hoewel het motief een bepaalde inhoud aan de beslissing geeft. De beslissing kan niet bestaan zonder motief - hoewel ze niet door het motief bestaat. Het motief is geen oorzaak, geen objectieve oorzaak (die in feite een objectieve conditie is), maar ook geen oorzaak zonder meer. Het motief is een conditie - in haar eigen aard die er hier in bestaat zich als een zin of betekenis aan te bieden. Het betekent niet dat hiermee de eigen aard van alle condities voor menszijn gekenmerkt worden. Er bestaan fysiologische of fysische condities die buiten elke betekenis om werkzaam zijn - ook reeds in de levenloze realiteit. Merleau-Ponty zoekt echter naar condities zoals deze zich voordoen vanuit de verschijnselen zelf, in casu de menselijke existentie. Hij construeert de condities niet, alsof ze oorzaken zijn en door samenvatting het verschijnsel opleveren, of zonder meer produceren. De eigen aard van de conditie hangt van de verschijnselen zelf af (omdat ze de condities van die verschijnselen zijn). We willen er hier slechts op wijzen dat Merleau-Ponty de objectieve oorzaken (= conditie-oorzaken of lineaire oorzaken) afwijst. Maar dat sluit niet uit - integendeel - dat hij scherp het belang van condities voor de verschijnselen inziет. We kunnen de werkelijkheid niet begrijpen of er op ingrijpen als we deze vorm

.../... pour rendre au mort les 'derniers devoirs', et, en décidant de faire ce voyage, je valide ce motif qui se propose et j'assume cette situation. La relation du motivant et du motivé est donc réciproque. Or tel est bien le rapport qui existe entre l'expérience de la convergence, ou de la grandeur apparente et celle de la profondeur. Elles ne font pas apparaître miraculeusement à titre de 'causes' l'organisation en profondeur, mais elles la motivent tacitement en tant qu'elles la renferment déjà dans leur sens et qu'elles sont déjà l'une et l'autre une certaine manière de regarder à distance (PP 300)."

van 'dualisme' niet aanvaarden : dat de werkelijkheid oorzaken en condities (van deze oorzaken) bevat, en dat de oorzaken slechts met hun condities werkelijk zijn. Merleau-Ponty wijst op het gesitueerd- en geconditioneerdzijn van de mens. De situatie en de condities maken menszijn mogelijk - hoe feitelijk hun aard ook eventueel is - maar beperken het menszijn tegelijk (wat de positieve manier van bestaan van de mens en van de dingen is). Dat de mens geconditioneerd en gesitueerd is, sluit zijn oorzakelijke werkzaamheid niet uit, integendeel, ze maakt ze pas mogelijk, en met of in deze condities ook werkelijk. De oorzakelijkheid is dan echter een eindige, een beperkte, een relatieve causaliteit. Hierop wijst Merleau-Ponty op de eerste plaats als hij in zijn voorwoord zich tegen de objectieve wetenschap opstelt, en van een désaveu de la science spreekt (PP II). De zaken zelf die aan het licht komen wanneer men de wetenschappelijke objectiviteit afwijst, zijn geen andere dan de verstrengeling van oorzaken en condities (die men alleen kan beschrijven).

"Het komt er op aan te beschrijven, en niet te verklaren of te ontleden", zegt Merleau-Ponty (PP II)⁽¹⁾. De zaken zelf moeten aan het licht komen en dit op descriptieve wijze. Wat kan dit beschrijven betekenen? Het is op de eerste plaats een afwijzing - van het verklaren. Ik ben niet, zegt Merleau-Ponty (PP II), het resultaat of het kruispunt (l'entrecroisement) van menigvuldige causaliteiten die mijn lichaam of mijn 'psychisme' bepalen. Tegen dit objectivisme stelt Merleau-Ponty dat de mens zichzelf niet kan denken als een deel van de wereld, als het object van de biologie, de psychologie of de sociologie (PP II). Ik kan het universum van de wetenschap niet over mij sluiten (PP II). Merleau-Ponty bedoelt dat de existentie en reeds de levende wezens en de dingen zelf werkzaam zijn, oorzakelijk werkzaam zijn en niet tot een som van lineaire (oorzaken-)condities te reduceren zijn, zodat ze niet zelf, als een eigenheid (in en met de condities) bestaan. Merleau-Ponty wijst, door de klemtoon op het beschrijven, tegen het verklaren in, te leggen, op het feit dat de mens als een eigensoortige oorzaak bestaat. Daarom zegt hij dat ik une vue mienne ben of heb (PP II). Ik ervaar de wereld, vanuit een eigen visie. De wereld hangt aan mijn ervaring vast. Het is dit vasthangen dat de wetenschap wil afbreken en tot een geheel van condities reduceren, condities die de werkelijkheid zelf zouden zijn. Merleau-Ponty wijst erop dat de werkelijkheid zelf deze is van mijn eigen existentie, in vervlochtenheid met de andere existenties en met de dingen, die oorspronkelijk - en hier openbaart zich hun eigen aard - door de perceptie (die existentieel en historisch en praktisch is) worden bemiddeld. Le monde vécu is de wereld die aan een oorzake-

(1) "Il s'agit de décrire, et non pas d'expliquer ni d'analyser (PP II)."

lijk werkzaam mens aanwezig is. De wereld wordt een objectieve wereld - een som van lineaire oorzaken of condities-oorzaken - als de oorzakelijke eigensoortige werkzaamheid van de mens wordt afgebroken. Merleau-Ponty wijst er daarom in zijn avant-propos op dat de existentie de absolute bron is. De betekenis hiervan kunnen we slechts vatten als we - opnieuw - begrijpen dat Merleau-Ponty zich tegen het objectivisme van de causale verbanden afzet, dat geen enkele bron, laat staan een 'absolute bron' zal aanvaarden. "Ik ben niet een 'levend wezen' of zelfs een 'mens' of zelfs een 'bewustzijn' met al de kenmerken die de zoölogie, de sociale anatomie of de inductieve psychologie aan deze produkten van de natuur of van de geschiedenis ~~toekennen~~, - ik ben de absolute bron, mijn bestaan komt niet van mijn antecedenten, van mijn fysische of sociale omgeving, het gaat ernaar toe en ondersteunt ze, want ik ben het die voor mij deze traditie doe zijn (en dus zijn in de enige zin die het woord voor mij zou kunnen hebben) die ik kies op mij te nemen (reprendre) of deze horizon waarvan de afstand tot mij zou instorten, vermits hij er niet bij hoort als een eigenschap, indien ik er niet was om hem met de blik te doorkruisen. De wetenschappelijke visies volgens dewelke ik een moment van de wereld ben, zijn altijd naïef en hypocriet, omdat ze, zonder ze te vermelden, deze andere visie veronderstellen, deze van mijn bewustzijn, waardoor vooreerst een wereld zich rondom mij schikt en voor mij begint te bestaan."⁽¹⁾ Dat ik een absolute bron ben, betekent voor Merleau-Ponty dat ik een oorzaak ben, waarvan de eigen aard op descriptieve wijze te achterhalen valt, en beleving en bewustzijn insluit, en een relatieve zingeving van de wereld betekent, die hierdoor een menselijke wereld wordt, anders dan wanneer geen mensen zouden bestaan. Dat de existentie of de perceptie een absolute bron is, mag niet als een tegenstelling worden opgevat tot de eveneens in het centrum staande bevestiging dat de mens geconditioneerd en gesitueerd is. Mijn existentie komt niet van mijn antecedenten - mijn talrijke fysiologische, sociale en psychische condities - zegt Merleau-Ponty. Maar dat wijst slechts

(1) "Je suis non pas 'un être vivant' ou même un 'homme' ou même 'une conscience' avec tous les caractères que la zoologie, l'anatomie sociale ou la psychologie inductive reconnaissent à ces produits de la nature ou de l'histoire, - je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique ou social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi (et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais là pour la parcourir du regard. Les vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde sont toujours naïves et hypocrites, parce qu'elles sous-entendent, sans la mentionner, cette autre vue, celle de la conscience, par laquelle d'abord un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi (PP III)."

(op het feit dat een oorzaak geen conditie is noch een som van condities. Dat sluit het feit niet uit (maar sluit het precies in) dat de existentie op deze antecedenten of condities steunt, dat ze ze nodig heeft, om überhaupt te kunnen bestaan en te kunnen bestaan zoals ze bestaat of wenst te bestaan. Merleau-Ponty reageert tegen de opvatting als zou de mens een object van een of andere objectieve wetenschap zijn, en zich tot een geheel van objectieve condities zou herleiden. Het zijn-voor-mij is het enige zijn dat betekenis kan hebben, zegt Merleau-Ponty. Hiermee wijst hij op dezelfde zaak. Hij zijn-voor-mij is de menselijke realiteit die in een zekere zin tot in de sterren reikt. Hij wijst de mogelijkheid af dat de mens, de levende wezens en zelfs de dingen in feite niets dan objectief zijn zouden zijn, op zich, los van de andere realiteit, en vrij van elke zelfstandigheid en eigen werkzaamheid. De werkelijkheid is hierin echter met mijn perceptie en existentie verstrengeld, en deze verstrengeling is het oorspronkelijke gebeuren. Slechts vanuit deze subjectieve verstrengeling kunnen we de relatieve zelfstandigheid en verstrengeling van de dingen met elkaar en met de mensen (en met mezelf) opmerken, hun verstrengeling in oorzaken en condities. Dat de mens een absolute bron is, betekent niet dat hij een causa sui is. Het betekent dat hij een eigen werkingsvermogen heeft. Een oorzaak is uiteraard op haar condities aangewezen. Dat ontkent Merleau-Ponty niet. Integendeel hij bevestigt het tegen allen in. De mens is gesitueerd en geconditioneerd - maar hier juist moet men zijn oorzakelijk zijn situeren. De mens is geen absolute geest - ook dat niet - wat zou impliceren dat - zo interpreteert men de zaak - hij als geest helemaal niet geconditioneerd of gesitueerd is. Voor Merleau-Ponty is de existentie vrij of zingevend, maar op basis van (steunend op) een gegeven of feitelijke situatie. Dat hebben we reeds kunnen opmerken als we de relatie tussen een motief en de beslissing hebben belicht. De mens is voor Merleau-Ponty dan ook niet de absoluut vrije, zingevende mens (Sartre). Hierop gaan we in als we de existentie volgens Merleau-Ponty aan een onderzoek onderwerpen (deel III).

§ 27. Het wetenschappelijke universum in de Phénoménologie de la Perception.

De reductie van de mens (of zelfs van de levende wezens en de natuurlijke dingen) tot een geheel van lineaire oorzaken, heeft alles te maken met het poneren van een objectieve wereld, met le préjugé du monde objectif (PP 12, PP 296). De objectieve wereld is deze waarin alles als op zich wordt bekeken en bepaald is - in de zin van causaal-bepaald en in de zin van helder en dui-

delijk. Het confuse of het onbepaalde hebben er geen plaats, zegt Merleau-Ponty (PP 12). In de context waarin Merleau-Ponty zijn kritiek op de reductie tot 'objectieve condities' uitspreekt, handelt hij over de werkwijze van het objectieve denken om een wereld op zich - déterminé en helder - te poneren, en knoopt hij aan bij de resultaten van zijn eerste boek (PP 13). Het verband ligt voor de hand. De geleerde, zegt Merleau-Ponty, moet leren de idee van een externe wereld op zich onder kritiek te brengen (PP 17). De wetenschap, voegt Merleau-Ponty hieraan toe (PP 17), stelt het menselijk organisme voor als een fysisch systeem tegenover bepaalde stimuli die zelf door middel van hun fysisch-scheikundige eigenschappen worden bepaald, en ze zoekt op deze basis de effectieve perceptie te reconstrueren en de cyclus van de wetenschappelijke kennis te sluiten, door de wetten te ontdekken volgens dewelke de kennis zelf zich voordoet, en door een objectieve wetenschap van de subjectiviteit te funderen (PP 18-19). Het objectieve universum is datgene wat alle subjectiviteit uit zich heeft geweerd, alle eigen inbreng of oorzakelijke werkzaamheid heeft geëlimineerd, en zich daarom reduceert tot een causaal-lineair proces, dat zeker, bepaald, exact is. In de wetenschap komt de mens - de existentie, de subjectiviteit - niet voor. De wetenschap beschrijft slechts blinde processen, die nooit het equivalent van een kennis kunnen zijn. De wetenschappelijke geest echter meent dat hij dit schouwspel - waarbij er slechts een mechanisch proces wordt bekeken, waarbij de subjectiviteit juist niet werkzaam wordt geacht - beschouwt, er zelf buiten staande, neutraal, op afstand, en dat hij op deze wijze de waarheid erover ontdekt. Hij grijpt niet in, werkt niet op het schouwspel in - zo meent hij. Hij is een zuivere geest, een niets aan effectieve realiteit. Hij kijkt louter toe. En inderdaad dit toekijken is ook wel een voorwaarde om over de werkelijkheid te kunnen spreken alsof die op zich, zuiver objectief zou zijn. We zullen - in een afzonderlijk hoofdstuk - aantonen dat het standpunt van het intellectualisme of spiritualisme of reflexieve analyse (zoals Merleau-Ponty schrijft) geen ander is. Reeds in het hoofdstuk over de aandacht en het oordeel toont Merleau-Ponty aan dat de aandacht zich als een zuivere geest, als een zuiver niets op de objectieve werkelijkheid richt (waarbij het geen verschil maakt of deze realiteit als een gedachte of als een materiële wordt opgevat, in volstrekte neutraliteit en ongeïnteresseerdheid, zonder enige ingreep of impact. De objectieve wereld is zowel het vooroordeel van het empirisme als van het intellectualisme, zegt Merleau-Ponty (PP 34). Het algemene vooroordeel is dit van l'être déterminé of van de wereld, zegt Merleau-Ponty (PP 62). De wetenschap zoekt de wereld te bepalen, in de beide beteke-

nissen van reductie tot condities, en van de reductie tot het heldere en zekere. En de beide betekenissen coïncideren omdat het heldere en zekere de condities zijn. De wetenschap en het objectieve denken in het algemeen zetten voorop dat er een bepaald en bepaalbaar universum bestaat, dat datgene wat heden onbepaald is, morgen bepaald zal zijn (PP 66). De wetenschap beschouwt het ding als de invariant van al de zintuiglijke velden en van al de individuele perceptieve velden, en het wetenschappelijk begrip is het middel om de verschijnselen te fixeren en te objectiveren (PP 66). De wetenschap meent op deze manier - door deze reductie tot condities - "tenir le plan même de la création ou en tous cas retrouver une raison immanente au monde (PP 66)". In feite zoekt de wetenschap condities, en meent in deze condities het objectieve universum zelf te bezitten. Het is een vooroordeel, zegt Merleau-Ponty (PP 67). De wetenschap en het objectieve denken in zijn geheel, moeten we zeggen, stelt er zich mee tevreden "de rechercher les conditions qui le [het zijn] rendent possible"(PP 67). Dat geldt voor alle zuiver theoretisch weten, ook voor de reflexieve analyse. Ook zij zoekt de noodzakelijke mogelijksvoorwaarden van het absoluut bepaalde zijn op, zegt Merleau-Ponty (PP 55), waarbij ze zich laat leiden door de pseudo-evidentie van de theologie dat het niets niet bestaat. Misschien ziet Merleau-Ponty onvolledig in dat het objectieve zijn, het op zich der dingen en de tot condities gereduceerde realiteit hetzelfde zijn en dat ze hun oorsprong vinden in het zuiver theoretisch weten in het algemeen dat zijn idee van zuiver - dit is zeker, exact, methodisch - weten vooropzet. Wat Merleau-Ponty niettemin principieel in vraag stelt is de vooropzetting van een objectief universum - waarvan men - omdat men zich hiertoe dan kan beperken - de conditions de possibilité opspoort. De fenomenologie - zoals Merleau-Ponty die wil begrepen zien - vertrekt vanuit een ervaring van de wereld (in verstrengeling met de existentie). "Alles verandert wanneer een fenomenologische of existentiële filosofie zichzelf tot taak stelt, niet de wereld te verklaren of er de 'noodzakelijke mogelijksvoorwaarden' van te ontdekken, maar om een ervaring van de wereld te formuleren, een contact met de wereld dat aan elk denken over de wereld voorafgaat (SNS 48)."⁽¹⁾

(1) "Tout change lorsqu'une philosophie phénoménologique ou existentielle se donne pour tâche, non pas d'expliquer le monde ou d'en découvrir les 'conditions de possibilité', mais de formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée sur le monde (SNS 48)."

§ 28. De positieve zin van de ambiguïteit. Verheldering aangaande de betekenis van het ambigue, het verwarde, het onbepaalde.

Merleau-Ponty zet zich af tegen het objectieve, zekere, exacte weten - dat tot lineaire oorzaken de concrete, subjectieve verschijnselen zoekt te herleiden. Merleau-Ponty beklemtoont integendeel het ambigue, het confuse, het equivoque, het voor-objectieve en niet-thematische, het prereflexieve of onbereflecteerde. De termen zetten zich af tegen de zekerheid die het objectieve denken meent te bereiken. Ik meen dat ze op de eerste plaats als afwijzingen begrepen moeten worden. We moeten ze hun plaats geven binnen het denken van Merleau-Ponty - over de funderingsverhoudingen. Hier wijzen ze er dan op dat 'tussen' de gronden een conflict of zelfs een contradictie (zoals Merleau-Ponty zegt) - een onoplosbaar conflict - werkzaam is. Het confuse, het dubbelzinnige, is het gevolg van dit conflict. De oorzaken zijn niet tot condities te reduceren, noch omgekeerd. De condities bekommeren zich niet om de oorzaak, hoewel de oorzaak er moet op steunen, en haar zin er mede van ontvangt. Het is juist dat Merleau-Ponty zegt dat het kennen en het handelen ambigu en confuus zijn - en dit onophefbaar. Dat betekent echter dat het conflict, dat de strijd, tussen de gronden elke verzoening van de gronden (met elkaar) in de weg staat. Dat is niet negatief, zoals we reeds hebben aangetoond, en zoals we nog duidelijker zullen maken. Er is een dubbelzinnige strijd aan de gang tussen het feitelijke, het gesitueerde, het geconditioneerde, en zijn oorzaak, of het engagement en het kennen, tussen het voerpersoonlijke en anonieme (van de fysiologische en psychische condities, of van de traditie en van het verleden) en het persoonlijke en bewuste, tussen het habituele lichaam en het actuele lichaam. De strijd is onophefbaar, en toch tegelijk de mogelijksvoorwaarde van de verschijnselen zelf. Kwant legt wel terecht de klemtoon op het schemerduister waarnaar het denken van Merleau-Ponty wijst, maar hij ziet dit teveel als een 'gegeven' en plaatst dit niet in het kader van de funderingsrelaties, en dus in het kader van Merleau-Ponty's reactie op het objectieve denken (dat de gronden verzoent door ze gelijk te schakelen, en dus tot condities te herleiden). De funderingsproblematiek wijst erop dat de werkelijkheid niet in het (objectieve) denken kan worden opgelost, en dat de werkelijkheid en het (objectieve) denken uit elkaar gaan. Het objectieve denken construeert ten onrechte de werkelijkheid, lost ze in begrippen op. Het objectieve denken poneert de realiteit, en ziet voorbij aan de eigen aard van de reflectie die de werkelijkheid wel thematiseert of expliciet maakt, maar die hiermee niet bedoelt ze met dit thema of expliciete te identificeren.

De mens is gesitueerd en geconditioneerd. Hij is een eindige werkzaamheid of oorzakelijkheid. In verstrengeling met de werkelijkheid verspreidt hij een zin rondom zich. De elementairste en oorspronkelijkste vorm van zulke zin is dat zich tegenover de menselijke existentie een figuur op een fond aftekent (PP 9). De mens heeft steeds een of andere zin voor zich, en niet een geheel van punctuele gewaarwordingen. Een figuur op een achtergrond is de definitie van het perceptief gebeuren (PP 10). Het menselijke uitgangspunt is reeds niet-objectief, eindig, een figuur op de achtergrond van een onbepaald veld (PP 10). De structuur figuur-achtergrond bestaat niet op zich. Het gezichtsveld wisselt met het zien en bezit steeds een eigen onbepaaldheid (PP 12). Het meest elementaire gebeuren is reeds met een zin bekleed - vanuit fysiologische of biologische behoeften. De hogere functies realiseren een meer geïntegreerde bestaanswijze door de ondergeschikte werkingen te gebruiken en te sublimeren (PP 16). De onbepaaldheid of ambiguïteit sluit het bessliste of vitaal-zekere van behoeften of doelstellingen of visies niet uit. Hoewel de interessen of de behoeften steeds in vraag gesteld kunnen worden, bezitten ze hun eigen praktische of existentiële zekerheid. We moeten alleen geen objectieve maatstaf aanleggen, die de elementen optelt en samentelt en hieruit de verschijnselen construeert. We kijken geïnteresseerd (PP 34). We schenken aandacht die schept, die ontdekt en structureert of integreert. Een perceptie wekt soms de aandacht, die zich vervolgens ontplooit en zich verrijkt (PP 34). De existentie neemt initiatief of gaat op initiatief in. De aandacht schept zich een veld, een nieuwe dimensie (PP 38), ontvouwt een a priori, en verandert de structuur van het bewustzijn, realiseert in de gegevens een nieuwe articulatie door ze als figuren (en niet langer als fond) te grijpen. De verschijnselen zijn als horizonten gepreformeerd. De gegevens constitueren werkelijk nieuwe streken in de totale wereld (PP 38). Juist doordat een horizont figuur wordt, verschijnt het nieuwe object als identiek met het voorafgaande. Het voorafgaande verschijnt zelfs als de voorbereiding van het nieuwe object. De aandacht constitueert actief het nieuwe object door datgene wat slechts als een onbepaalde horizont verscheen, te thematiseren en te expliciteren (PP 39). De onbepaalde horizont, zegt Merleau-Ponty (PP 39), is het motief, niet de oorzaak van de aandacht, die als aandacht verworteld is in het leven van het bewustzijn, van de totale existentie. Dat alles is niet-objectief, niet-bepaald. Een objectief verstand is niet gesitueerd noch lichamelijk. Het is een zuivere geest voor dewelke het geen verschil zou mogen maken of een landschap op zijn kop wordt gezien of rechtop staat (PP 57). Hoog en laag zijn slechts betrekkelijk voor het objectieve ver-

stand en zouden geen absolute hinderpaal mogen zijn bij de oriëntatie van het landschap. Er bestaat, zegt Merleau-Ponty (PP 58), een subjectieve, perceptieve betekenis die zonder equivalent is in het universum van het objectieve denken, een nog niet bepaald zijn (PP 58). Er bestaat een niet-objectieve logica, zegt Merleau-Ponty, een niet-thetisch bewustzijn (PP 61) dat niet de volle determinatie van zijn objecten bezit, een geleefde logica die immanente betekenissen in de dingen ziet, die niet klaar voor zichzelf zijn en slechts door natuurlijke tekenen (zoals bij het totstandkomen van diepte de dispaartheid van de beelden op het netvlies of de tussengeplaatste voorwerpen) gekend zijn (PP 61). De existentie neemt plaats in het rijk van de motivaties, niet in dit van de objectieve oorzaken. Ze kent het verschijnsel van le bougé (PP 62), van krachten die het schouwspel bewonen en met elkaar strijd leveren, en "die evenwicht zoeken en die het [schouwspel] naar het meer bepaalde leiden (PP 62)."⁽¹⁾ Het zien is reeds door een zin bewoond, zegt Merleau-Ponty (PP 64), het is een vitale communicatie met de dingen, het verwijst naar ons lichaam en naar het totale intentionele leven. In de perceptie - doorheen alles wat we over het onbepaalde, het wankelende en het dubbelzinnige hebben gezegd - ontspringt un monde vrai et exact, zegt Merleau-Ponty (PP 65). Dat alles wijst er op dat Merleau-Ponty slechts de objectiviteit afwijst, maar geenszins een existentiële of praktische zekerheid zowel van doelstellingen of intenties als van condities. Merleau-Ponty noemt de dingen onbepaald, niet omdat ze verward zouden zijn, maar omdat ze met elkaar te maken hebben, op elkaar - en op de mens - inwerken, en dit op de eerste plaats in funderingsverhoudingen van oorzaak en condities. Natuurlijke tekenen motiveren de diepte, zegt Merleau-Ponty. Hij denkt er geen ogenblik aan de diepte haar eigen praktische, niet-objectieve zekerheid te ontzeggen, noch aan de natuurlijke tekenen - in de meeste gevallen - hun massieve en onbetwifelbare doeltreffendheid. Het is in de objectieve werkelijkheid dat de mens zich niet weet te oriënteren, dat hoog en laag 'hetzelfde' zijn. In een existentiële werkelijkheid, in een voorobjectieve, voorreflexieve of niet-thetische werkelijkheid ontspringen of bevinden zich reeds altijd talrijke krachtlijnen en spanningen. Wat Merleau-Ponty onder ambigüiteit verstaat is de genoemde verstrengeling (van oorzaken en condities). Merleau-Ponty noemt het engagement ambigu (SNS 125). Daar het engagement naar de eigen werkzaamheid of de oorzakelijkheid van de existentie verwijst, duidt Merleau-Ponty met de ambigüiteit uitdrukkelijk de funderingspro-

(1) ... "qui cherchent l'équilibre et qui la mènent au plus déterminé (PP 62)."

blematiek aan. "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 om deze mogelijkheid uit te sluiten. Zo is ook mijn engagement in de natuur en in de geschiedenis [- in de existentie zelf -] tegelijk een begrenzing van mijn zicht [mes vues] op de wereld en mijn enige manier om toegang tot de wereld te hebben en iets te kennen of te doen (SNS 125)."⁽¹⁾ Merleau-Ponty wijst met het dubbelzinnige of het onbepaalde, met datgene wat aveuglement wordt gekend (o.a. PP 183, PP 247), enzovoort, het gebied van de existentie aan die niet onwetend hoeft te zijn, hoewel ze ook niet alleswetend is (wat de pretentie van het objectieve weten is), die haar weg zoekt of vindt, met eigen zekerheden en bepaaldheden. Merleau-Ponty wijst op de eigen waarheid, betrouwbaarheid en exactheid van een praktisch weten, op de eigen rationaliteit van de existentie. Wel is het zo dat ook op het conflict tussen oorzaken en condities de dwaling, de onwaarheid, de hallucinaties, en zo verder, steunen. Ze zijn een eigen vorm van onbepaaldheid en eventueel onzekerheid. Dat dit zo is, dat Merleau-Ponty in een positieve zin op de doeltreffendheid, de eigen bepaaldheid en gerichtheid van de existentie wijst - tegen een bepaalde opvatting van bepaaldheid, exactheid en zekerheid in - blijkt uit reflecties die over zijn gehele oeuvre verspreid zijn. We wijzen op een aantal punten uit de Phénoménologie. Dezelfde problematiek komt onrechtstreeks in het volgende deel III ter sprake. De ambiguïteit is een grondwoord van het denken van Merleau-Ponty. De Waelhens heeft terecht zijn werk Een filosofie van de ambiguïteit betiteld.

Het onbepaalde sluit het bezitten van een norm niet uit. Reeds het dier heeft zijn vitale normen. Het heeft geen bewustzijn van een doel, maar zijn gehele kracht gaat naar de wereld zoals het die bezat vooraleer het bijvoorbeeld een poot verloor, die nu door een reorganisatie van zijn bewegingen vervangen wordt (PP 92). Het dier heeft zijn normen, het kent zijn probleem, Het gaat hier echter om een praktische betekenis, die niet volledig gearticuleerd en bepaald is, zegt Merleau-Ponty, en die als een open situatie wordt

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

beleefd (PP 93). Er is niettemin een taak die als evident wordt ervaren

(PP 93). Hetzelfde geldt voor de reflexen, die zich aan een 'zin' van de situatie aanpassen en niet blind zijn. "De reflex, voor zover hij zich opstelt voor de zin van een situatie, en de perceptie, voor zover zij niet op de eerste plaats een kennisobject poneert en ze een intentie van ons totale wezen is, zijn modaliteiten van een preobjectief zicht dat datgene is wat wij het aan-de-wereld-zijn noemen (PP 94-95)."⁽¹⁾ Dit aan-de-wereld-zijn is geen zuiver (objectief) bewustzijn, maar evenmin iets louter mechanisch. De man met de spookarm, de man met de verlamde arm, negeren hun arm niet. In zekere zin rekenen ze er op. En juist zo kan de man met de verlamde arm er zich van afwenden, zoals de afwezigheid van een dode wordt ondervonden op het ogenblik dat we een antwoord verwachten (PP 96). In het objectieve zekerheidsdenken is iets ofwel aanwezig of afwezig. Niet zo hier. Het bewustzijn van de spookarm blijft een dubbelzinnig bewustzijn (une conscience équivoque), zegt Merleau-Ponty (PP 96). De man voelt zijn arm, zoals wij levendig het bestaan van een vriend kunnen aanvoelen die nochtans afwezig is. De arm wordt niet voorgesteld, maar is op ambivalente wijze aanwezig. Er is geen thetisch bewustzijn dat expliciet stelling neemt na verschillende mogelijkheden overwogen te hebben. De wil om een gezond lichaam te bezitten of de weigering van het zieke lichaam worden niet voor zichzelf geformuleerd (PP 96). We moeten begrijpen dat wat in ons de verminking weigert een Ik is, zegt Merleau-Ponty (PP 97), dat in een zekere fysische en tussenmenselijke wereld geëngageerd is, dat ermee verdergaat zich naar de wereld uit te strekken spijs de deficiënties, en ze daarom niet de jure erkent. Opnieuw identificeert Merleau-Ponty de afwijzing van de (objectieve) voorstelling, of van het streven naar helderheid en aanwezige zekerheid met de funderingsrelaties tussen een engagement en (of in) een fysische en intersubjectieve werkelijkheid van condities. Weigeren de deficiëntie te aanvaarden, zegt hij (PP 97), is de achterkant van ons aan-de-wereld-zijn, de impliciete negatie van wat zich stelt tegen de natuurlijke beweging die ons naar onze taken, onze zorgen, onze situatie, onze vertrouwde horizonten richt. Men behoudt een praktisch veld. Het lichaam is het voertuig van het aan-de-wereld-zijn, een lichaam bezitten is zich in een bepaald milieu voegen, zich met zekere taken, projecten, vereenzelvigen (se confondre) en er zich onophoudelijk in engageren (PP 97). Het lichaam steekt vol habituele intenties die de zieke nog wil realiseren, hij rekent

(1) "Le réflexe, en tant qu'il s'ouvre au sens d'une situation et la perception en tant qu'elle ne pose pas d'abord un objet de connaissance et qu'elle est une intention de notre être total sont des modalités d'une vue préobjectif qui est ce que nous appelons l'être au monde (PP 94-95)."

er op en dat maakt het verschijnsel spookarm begrijpelijk. De zieke kent zijn gebrek voor zover hij het ignoreert en ignoreert het precies in de mate dat hij het kent (PP 97). Dat is de paradox van het gehele aan-de-wereld-zijn (PP 97). De paradox moet men derhalve op alle niveaus, op alle vlakken van de existentie aantreffen. De paradox is de ambiguïteit zelf (PP 97). Hij is de paradox van een wezen dat oorzakelijk, dat zelf werkzaam is, maar in een situatie, met condities van allerlei aard. Het is de conflictrelatie tussen het habituele en het actuele lichaam, tussen het anonieme en het persoonlijke, tussen het persoonlijke en het intersubjectieve of het sociale, enzoverder. Op een aantal aspecten zullen we rechtstreeks of onrechtstreeks betrekking nemen, als we de relatie van de existentie en haar condities grondig bespreken.

§ 29. Kritische opmerking ten overstaan van Merleau-Ponty's visie op de objectieve wetenschap.

Merleau-Ponty begrijpt uitstekend het wezen van het objectivisme - dat zou uit het voorgaande moeten gebleken zijn. Als we nu een kritische overweging inschakelen, betekent dit niet dat we het voorgaande intrekken. We wijzen Merleau-Ponty er veeleer op dat hij zijn eigen principes min of meer ontrouw wordt, en zijn eigen kritiek ten onrechte afzwakt. Merleau-Ponty ziet nauwelijks het verband met wat Boehm de antropo-theo-logische motivering van het objectivisme noemt. Het betekent dat hij de oorsprong van het objectivisme elders moet zoeken dan in een 'historisch' (filosofische) beslissing. Hij zoekt de oorsprong in een zekere zin in de perceptie zelf.

Onjuist lijkt de opvatting van Merleau-Ponty dat de objectieve wetenschap in zekere zin een uitvloeisel van de perceptie is. We treffen deze stelling doorheen de gehele Phénoménologie, en daarbuiten, aan. We schetsen de gedachte, zoals die in het hoofdwerk voorkomt. We moeten aanknopen bij de opvatting van le préjugé du monde. Meestal spreekt Merleau-Ponty over het vooroordeel van de wereld, slechts zelden over dit van de objectieve wereld. Het fundamentele onderscheid vervaagt. "We menen zeer goed te weten wat 'zien', 'horen', 'voelen' is, omdat de perceptie ons sedert lang reeds gekleurde of klinkende objecten heeft gegeven [...] we veronderstellen [...] in ons bewustzijn van de dingen datgene wat we in de dingen weten te zijn. We doen perceptie met het gepercipieerde (nous faisons de la perception avec du perçu)[...] We worden

in de wereld gevat (pris dans le monde) en komen er niet toe ons ervan los te maken om tot het bewustzijn van de wereld over te gaan (PP 11)."⁽¹⁾ We vergissen ons op twee manieren, zegt Merleau-Ponty. We maken van de zintuiglijke kwaliteiten elementen van het bewustzijn, of we geloven dat deze zin en dit object vol en bepaald zijn (PP 11). Beide bepalingen ontspringen uit het vooroordeel van de wereld. "We construeren door middel van de optica en de meetkunde het fragment van de wereld waarvan het beeld zich op elk ogenblik op de retina kan vormen (PP 11)."⁽²⁾ Hierin doen we zoals de sens commun die ook het zintuiglijke afgrenst door middel van de objectieve condities, waarvan het afhangt (PP 13). Het zichtbare is datgene wat we zien met de ogen. En op deze opvatting steunend, construeren we de perceptie. "De fysioloog moet zich van zijn kant ontdoen van het realistisch vooroordeel dat al de wetenschappen aan de sens commun ontlene en dat ze in hun ontwikkeling hindert (PP 17)."⁽³⁾ Maar deze gang van zaken vindt Merleau-Ponty onvermijdelijk. "Het is onvermijdelijk dat in haar algemene inspanning tot objectivering de wetenschap ertoe komt zich het menselijk organisme als een fysisch systeem voor te stellen ...(PP 17)."⁽⁴⁾

Het valt zeer te betwijfelen of de wetenschap als in het verlengde van de perceptieve ervaring moet worden beoordeeld. "De wetenschap en de filosofie zijn gedurende eeuwen gedragen geworden door het oorspronkelijke geloof van de perceptie (la foi originaire de la perception). De perceptie stelt zich voor de dingen open. Dat betekent dat zij zich, zoals naar een doel (une fin), naar een waarheid op zich richt waar zich de reden van al de verschijningen bevindt. De stilzwijgende stelling van de perceptie is dat de ervaring op elk ogenblik gecoördonneerd kan worden met de ervaring van het voorafgaande ogenblik en met deze van het volgende ogenblik, mijn perspectief met deze van de anderen, - dat al de contradicties opgeheven kunnen worden, dat de monadische en intersubjectieve ervaring een enkele tekst is zonder lacune, - dat datgene wat nu, voor mij, onbepaald is, bepaald zou worden voor een vollediger kennis, en als het ware bij voorbaat in het ding gerealiseerd is of veel-

(1) "Nous croyons très bien savoir ce que c'est que 'voir', 'entendre', 'sentir', parce que depuis longtemps la perception nous a donné des objets colorés ou sonores.[...] nous supposons [...] dans notre conscience des choses ce que nous savons être dans les choses. Nous faisons de la perception avec du perçu[...] Nous sommes pris dans le monde et nous n'arrivons pas à nous en détacher pour passer à la conscience du monde." (PP 11)

(2) "Nous construisons par l'optique et la géométrie le fragment du monde dont l'image à chaque moment peut se former sur notre rétine (PP 11)."

(3) "Le physiologiste a pour son compte à se débarrasser du préjugé réaliste que toutes les sciences empruntent au sens commun et qui les gêne dans leur développement.(PP 17)"

(4) "Il est inévitable que dans son effort général d'objectivation, la science en vienne à se représenter l'organisme humain comme un système physique [...]" (PP 17)."

eer het ding zelf is. De wetenschap is vooreerst niets anders geweest dan het vervolg of dan de amplificatie van de constitutieve beweging van de waargenomen dingen (PP 66)."⁽¹⁾ Het is de essentie van het bewustzijn, zegt Merleau-Ponty, zijn eigen oorsprong te vergeten, en op deze wijze de constitutie van 'dingen' mogelijk te maken (PP 71).

Merleau-Ponty schrijft aan de perceptie zelf precies datgene toe wat de westerse cultuur reeds tweeduizend jaar cultiveert : het ideaal van zuiver theoretisch of objectief weten. Wel is juist dat de perceptie de oorsprong van de waarheid en de werkelijkheid is. Het objectieve denken echter beperkt er zich niet toe 'dingen' te denken. Volgens Merleau-Ponty's eigen bijdrage noemt zij de condities reëel - wat in feite naar een volstreekte irrealiteit voert, als men de perceptie als norm stelt - en wil ze uit de condities de verschijnselen opbouwen. Dat doet de perceptie niet. Het is volstrekt onbegrijpelijk dit te stellen, zeker als we zien hoe in de objectieve wetenschap de dingen zelf tot hun elementen - hun voorwaarden - worden herleid. De voorwaarden worden echter tot oorzaken gepromoveerd. Wat Merleau-Ponty de perceptie toedicht, is in feite het filosofische ideaal dat vanaf de moderne wijsbegeerte (en vervolgens wetenschap) tot realisatie werd gebracht. Aan de basis ligt het objectiviteitsideaal dat de dingen op zich beschouwt, ze tot wat er zeker en exact aan is, reduceert, dat betekent tot hun condities. Daarenboven houdt de wetenschap hier principieel geen halt. De condities zijn de lineaire 'oorzaken' waaruit de concrete (perceptieve) verschijnselen worden samengesteld. Merleau-Ponty heeft geen aandacht voor de (subjectieve) bedoeling die hier achter steekt, en die Boehm aanwijst. Het zuiver theoretisch ideaal is antro-po-theo-logisch gemotiveerd, zegt Boehm. Het bedoelt in deze vorm van weten het middel te bezitten om de mens tot heerschappij en macht over de natuur te brengen, en het ziet hier meteen een ideaal van onbegrensde vooruitgang en ontwikkeling. De natuurlijke perceptie echter weet beter. Ze weet dat ze eindig is, perspectivisch is, dat ze medebe-

(1) "La science et la philosophie ont été portées pendant des siècles par la foi originaire de la perception. La perception s'ouvre sur les choses. Cela veut dire qu'elle s'oriente comme vers sa fin vers une vérité en soi où se trouve la raison de toutes les apparences. La thèse muette de la perception, c'est que l'expérience à chaque instant peut être coordonnée avec celle de l'instant précédent et avec celle de l'instant suivant, mais perspective avec celles des autres consciences, - que toutes les contradictions peuvent être levées, que l'expérience monadique et intersubjective est un seul texte sans lacune, - que ce qui, maintenant, pour moi, est indéterminé deviendrait déterminé pour une connaissance plus complète qui est comme réalisée d'avance dans la chose ou plutôt qui est la chose même. La science n'a d'abord été que la suite et l'amplification du mouvement constitutif des choses perçues (PP 66)."

paalt, beïnvloedt, actief is, maar steeds beperkt is. Slechts de filosoof of de wetenschapsmens stelt als een ideaal dat de geest overal aanwezig zou moeten zijn. De wetenschap gaat tegen de zinvolheid van de perceptie in, dat weet Merleau-Ponty. Maar Merleau-Ponty ziet de objectivering van of in de wetenschap al te onschuldig. Dat de existentie of de perceptie zich in de dingen 'vergeet' is juist, en het drukt uit dat de existentie of de perceptie zelf niet werkelijk kunnen zijn tenzij ze zich in of via een situatie realiseren. Een totaal andere zaak is het echter als dit vergeten van de subjectiviteit als een opheffing ervan wordt gezien en beoefend. Dat doet de wetenschap. De perceptie is zeer ding-gericht. Maar de wetenschap reduceert de mens tot de dingen (zonder de mens). Het is twijfelachtig of we de perceptie hier aan de oorsprong kunnen stellen. Merleau-Ponty valt terug achter zijn kritiek op het op zich, op de reductie tot lineaire oorzaken. Een belangrijke implicatie is dat Merleau-Ponty meent dat de wetenschap tenslotte een bruikbaar instrument kan worden. De perceptie en de existentie staan borg voor een zakelijke inhoud van de kennis. Als objectiviteit zich tot deze zakelijkheid en inhoudelijkheid zou beperken, zou Merleau-Ponty gelijk hebben. Alleen is het Merleau-Ponty zelf die er heel speciaal op wijst dat het objectiviteitsideaal extreem onzakelijk is, dat in de mate waarin men objectief weten bekomt zelfs het onderscheid tussen mens en dier en plant en steen dreigt te verdwijnen, omdat ze alle in feite gelijkaardige combinaties van condities zijn.

Merleau-Ponty spreekt over le droit et les limites du monde objectif (PP 69), die we kunnen bepalen door de objectieve op de perceptieve wereld te funderen. Er valt te vrezen dat Merleau-Ponty dit recht en deze grenzen verkeerd zal bepalen als hij meent dat de objectieve wereld steunt op de perceptieve werkelijkheid. In Sens et Non-Sens (SNS 162) zegt Merleau-Ponty dat de wetenschap het kennistype van de natuurlijke houding vergeet. De wetenschap herneemt en systematiseert de natuurlijke houding, en ze is hierin - zoals de natuurlijke houding - spontaan objectivistisch. Merleau-Ponty ziet dus in de wetenschap, in de filosofie, in de natuurlijke houding een zelfde objectivatie aan het werk (SNS 170-171). Er is geen rivaliteit tussen wetenschap en filosofie, zegt Merleau-Ponty. Merleau-Ponty schiet naast het probleem van de reductie van de werkelijkheid tot condities (en de reconstructie uit condities). "Een wetenschap zonder filosofie zou, à la lettre, niet weten wat ze doet, waarover ze spreekt. Een filosofie zonder methodische exploratie van de verschijnselen zou slechts uitlopen op formele waarheden, dit is op dwalingen (SNS 171)."⁽¹⁾ Evenwel, de tegen-

(1) "Une science sans philosophie ne saurait, à la lettre, de quoi elle parle. Une philosophie sans exploration méthodique des phénomènes n'aboutirait qu'à des vérités formelles, c'est-à-dire à des erreurs (SNS 171)."

stelling ligt niet zoals Merleau-Ponty ze hier beschrijft, en dit vanuit zijn eigen intuïties. De tegenstelling is die tussen twee filosofieën, een wetenschappelijke (de wetenschap zelf) en een existentiële of praktische, of kritische. Deze laatste kan natuurlijk al evenmin zonder feiten uit de voeten, maar de feiten zijn niet het privilege van de objectieve wetenschap. In het volgende hoofdstuk moeten we onze kritische opmerking preciseren.

HOOFDSTUK 3

DE KRITIEK OP HET OBJECTIVISME IN DE LATE FILOSOFIE

Bij onze voorgaande beschouwingen sluiten logisch een aantal teksten uit Le Visible et l'Invisible en uit Signes (uit dezelfde periode) aan. We plaatsen de teksten hier, hoewel het volgende hoofdstuk chronologisch achteruit ligt en zich met de kritiek van Merleau-Ponty op de objectieve wetenschap in de gedaante van de wetenschap over mens en maatschappij bezig houdt. Het standpunt van Merleau-Ponty is niet gewijzigd ten overstaan van zijn eerste twee werken. Het is wel explicieter geworden en het maakt een grotere tegenstelling tussen filosofie en wetenschap duidelijk. Het is niet de bedoeling dezelfde kritiek nog eens over te doen, wel tot een beter en ruimer begrip te komen, ook al zien we onmiddellijk dat Merleau-Ponty in grote mate dezelfde paden stukloopt. Dat Merleau-Ponty's houding tegenover de objectieve wetenschap dezelfde is gebleven, houdt niet in dat hij in tegenspraak zou verkeren ten overstaan van zijn - door ons in deel I aangeklaagde - poging tot dialectiseren van de realiteit. Het is in het algemeen zo dat ook het laatste denken van Merleau-Ponty - ondanks de reversibiliteit - positieve elementen bevat, die in het kader van een niet-dialectische en niet-objectieve filosofie bruikbaar zouden kunnen worden. Achtereenvolgens handelen we over de objectieve fysica en over de objectieve psychologie.

§30. Contra de objectieve fysica. Precisering van de kritische opmerking.

In de belangrijke tekst La science suppose la foi originale et ne l'éclaire pas (VI 31 e.v.) maakt Merleau-Ponty onmiddellijk duidelijk dat de wetenschap alle problemen wil oplossen door condities op te sporen en van buitenaf (VI 31). We weten dat objectieve condities inderdaad datgene zijn wat de wetenschap opzoekt, en dat ze - door het feit zelf dat ze objectieve voorwaarden zijn - louter extern zijn, een som, en hierdoor losgemaakt van de beleefde ervaring die deze is van een geheel of een structuur. "Het ware is het objectieve, datgene wat ik heb kunnen bepalen door middel van de maat of algemener van de bewerkingen die de variabelen toestaan of de entiteiten door mij gedefinieerd naar aanleiding van een feitelijke orde. Zulke bepalingen danken niets aan ons contact met de dingen[...] Zo is de wetenschap begonnen met de uitsluiting van al de predikaten die de dingen krijgen door onze ontmoeting ermee. De uitsluiting is trouwens maar voorlopig⁽¹⁾ (VI 31)." Men zal het uitgeslotene later - wanneer de wetenschap ver genoeg gevorderd zal zijn - als bijzonder geval in de objectieve wereld integreren. "Dan zal de wereld zich over zichzelf sluiten, en, uitgezonderd door middel van datgene in ons wat denkt, en de wetenschap maakt, deze onpartijdige toeschouwer die ons bewoont, zullen we delen of momenten geworden zijn van het Grote Object (VI 31)." ⁽²⁾ Het is onmiddellijk duidelijk dat 'datgene in ons wat denkt' wel toekijkt, maar zoals Boehm het zegt, in feite een zuivere onbepaaldheid, een niets aan realiteit en werkzaamheid of impact op de realiteit, een zuiver subject (in de letterlijke zin van subjectum) is. De objectiviteit - de werkelijkheid die een enkel Groot Object is - regeert. De onpartijdige toeschouwer moet niet te hoog oplopen met allusies op macht (en zelfs niet met onpartijdigheid en neutraliteit), want het is niet in te zien hoe deze toekijkende geest machtig zou zijn. In feite beschouwt de wetenschapsmens zichzelf - voor zover hij lichamelijk en sociaal is, voor zover hij alles is op dit ene geestelijke puntje na - als een element van mechanische of objectieve procesmatigheid. Voor zover de zuivere geest echter bestaat, is hij al evenmin iets anders dan een louter vermogen om na te voltrekken, om passief te ontvangen. De kosmotheoros (VI 32) gedraagt zich als een slaafse

(1) "Le vrai, c'est l'objectif, ce que j'ai réussi à déterminer par la mesure ou plus généralement par les opérations qu'autorisent les variables ou les entités par moi définies à propos d'un ordre de faits. De telles déterminations ne doivent rien à notre contact avec les choses [...] Ainsi la science a commencé par exclure tous les prédicats qui viennent aux choses de notre rencontre avec elles. L'exclusion n'est d'ailleurs que provisoire [...] (VI 31)."

(2) "Alors le monde se fermera sur lui-même et, sauf par ce qui, en nous, pense, et fait la science, par ce spectateur impartial qui nous habite, nous serons devenus parties ou moments du Grand Objet (VI 31)."

1 | ziel, hij onderwerpt zich en past zich aan. Hij buigt zich voor de objectieve wetten die hij - paradox die de kosmotheoros niet kan begrijpen - niettemin zelf opstelt.

0 | Merleau-Ponty herhaalt zijn opvatting van de oorsprong van de kosmotheoros. Hij is de meest dogmatische uitdrukking van ons naïef geloof in de wereld, zegt Merleau-Ponty (VI 32). De wetenschap expliciteert slechts deze naïeve houding, meent Merleau-Ponty. Merleau-Ponty ziet voorbij aan de specifieke bedoeling van het streven naar objectief weten. Boehm wijst erop dat het ideaal van zuiver theoretisch weten - inderdaad een ideaal - een vlucht is voor het eindige, in de richting van het poneren van een absolute vrijheid, van godgelijkheid en onsterfelijkheid (zoals reeds Aristoteles het zegt).

0 | Het besef sterfelijk te zijn - het subjectieve bij uitstek - kan de mens wel verdringen of vergeten, zoals hij de perspectieven van het ding kan 'vergeten', maar dat verdringen houdt nog des te meer in dat hij weet heeft van zijn eindigheid (zonder dit weet hebben, zou hij niets te verdringen hebben). Niemand beter dan Merleau-Ponty heeft op dit weten dat een niet-weten is, geweest. Wanneer we nu het verschijnsel van de dood als leidraad nemen (in feite is de vlucht voor de dood de zaak zelf waar het in het objectieve weten om draait), dan verschijnt Merleau-Ponty's visie op het ontstaan van het objectief weten pas als ontoereikend. De mens bezit altijd het perspectief op de dood. Hieraan ontsnapt hij niet. Hij kan zichzelf slechts als een levenloos ding beschouwen, wanneer hij de bedoeling koestert, zo aan de dood te ontkomen (paradoxaal dus, door de bestaanswijze van datgene wat nooit heeft geleefd, op zich te nemen). Dat gebeurt niet 'spontaan' of 'naïef', zoals Merleau-Ponty het zegt. Het wetenschappelijke denken ontspringt niet aan de perceptie. Het objectieve denken is een existentieel project. Het is de vlucht voor de dood die de wetenschap tot de realisatie van een visie heeft aangezet waarbij niets dan dingen onder de dingen zijn - objectieve gegevens - de mens inbegrepen. Toch begrijpt Merleau-Ponty de kenmerken van het objectieve weten.

Gedurende twee eeuwen, zegt Merleau-Ponty (VI 32), heeft de fysica kunnen geloven dat ze zich beperkte tot het volgen van de articulaties van de wereld en dat het fysisch object op zichzelf bestond vóór elke wetenschap. Nu moet de fysica zelf erkennen dat de ultieme zijnden relaties zijn tussen de observator en het geobserveerde, determinaties die maar zin hebben voor een zekere situatie van de observator. De wetenschapsmens begint te ontdekken dat

hij gesitueerd en geïncarneerd is, dat hij een perspectief op de werkelijkheid is, een werkelijkheid die zelf perspectivisch is. Maar de ontologie van de kosmotheoros, zo gaat Merleau-Ponty verder (VI 32), is niettemin zo natuurlijk dat de fysicus er verder mee doorgaat zichzelf als de Absolute Geest te denken die tegenover het zuivere object staat, en dat hij verder tot het getal van de waarheden op zich de uitspraken rekent die de solidariteit van al het geobserveerde met een gesitueerde en geïncarneerde fysicus uitdrukken. Zulke ontologie is helemaal niet natuurlijk - zo hebben we betoogd. We kunnen daarom beter dan Merleau-Ponty zelf begrijpen waarom de klassieke wetenschap ten overstaan van zulke gesitueerde wetenschap niet vóórwetenschappelijk aandoet (VI 32), waarom het niet gedaan is met de idee en de realisatiepogingen van een objectief universum - op het ogenblik dat de fysicus zijn relatie met het op zich beseft. Het einde van het objectiviteitsideaal zou slechts in zicht komen als men de motivatie die erachter steekt - en die niet natuurlijk noch naïef is, veeleer historisch, hoewel een eeuwenoud project - zou opgeven. De wetenschap is inderdaad een ontologie of filosofie : de ontologie van een Absolute Geest die een objectief universum poneert, om hiermee aan de dood en de eindigheid te ontkomen.

De wetenschap stort daarom nog niet bij de eerste crisisverschijnselen in elkaar. Wanneer de wetenschap het gesitueerdzijn opmerkt, vat zij dit dan ook zelf op objectieve wijze op. Ze rangschikt de eigen subjectiviteit op vanzelfsprekende wijze onder de andere, objectieve verschijnselen (als zelf zulk verschijnsel). Het is ongerijmd, zoals Merleau-Ponty zelf aangeeft : "Nochtans, de formule die toelaat over te stappen van een werkelijk perspectief op de astronomische ruimten naar een ander, en die, daar ze waar is voor alle [perspectieven] de feitelijke situatie van de fysicus die spreekt, overstijgt, overstijgt ze niet in de richting van een absolute kennis : want ze heeft maar fysische betekenis door in verband te staan met observaties en door ingeschakeld te zijn in een leven van kennis die altijd gesitueerd is. Er is hier geen kijk op het universum, er is slechts de methodische praktijk die toelaat gezichtspunten(des vues) met elkaar te verbinden, gezichtspunten die allemaal perspectieven zijn (VI 32)."⁽¹⁾ Er komt geen Absoluut Weten tot stand, we komen niet de ultieme en uitputtende zin van de

(1) "Pourtant, la formule qui permet de passer d'une perspective réelle sur les espaces astronomiques à l'autre, et qui, étant vraie d'elles toutes, dépasse la situation de fait du physicien qui parle, ne la dépasse pas vers une connaissance absolue : car elle n'a de signification physique que rapportée à des observations et insérée dans une vie de connaissances, qui, elles, sont toujours situées. Ce n'est pas une vue d'univers, ce n'est que la pratique méthodique qui permet de relier l'une à l'autre des vues qui sont toutes perspectives (VI 32)."

tijd of van de ruimte op het spoor. We overvliegen misschien wel alle gebeurtenissen en alle perspectieven, maar slechts in de zin van een formule, van een weten dat, op zich genomen, slechts weten is, en geen realiteit bevat.

Het perspectivisme dat de wetenschapsbeoefening binnendringt, zegt Merleau-Ponty, zou de idee van een objectief universum niet onaangeraakt mogen laten (VI 32). Het perspectivisme echter, zegt Merleau-Ponty, wordt terugvertaald in de begrippen van de objectieve ontologie, alsof het voor de wetenschap nodig was een uitzondering te zijn op de relativiteiten die ze zelf opstelt, alsof ze zichzelf buiten spel moest zetten (VI 32). Wij weten dat deze noodzaak zich opdringt - vanuit haar innerlijkste motieven, dat ze de levenskwestie van het objectieve weten is. Schaalbeschouwingen (zowel micro- als macrobeschouwingen), zegt Merleau-Ponty, zouden, als ze ernstig werden opgenomen, niet al de waarheden van de fysica langs de kant van het 'subjectieve' plaatsen - wat de rechten van een ontoegankelijke objectiviteit handhaaft. Ze zouden veeleer het principe van de kloof tussen het subjectieve en het objectieve in opspraak brengen, en in de definitie van het 'werkelijke' het contact tussen de observator en het geobserveerde opnemen (VI 33). Men ziet integendeel, hoe veel fysici nu eens in de gedrongen structuur en in de dichtheid van de macroscopische verschijnselen, dan weer in de losse of lacunaire structuur van sommige microfysische gebieden argumenten zoeken ten gunste van het determinisme of daarentegen ten gunste van een 'mentale' of 'acausale' realiteit - in plaats van het gesitueerdzijn van de observator in het geobserveerde en van het geobserveerde tegenover de observator mede in de definitie van de werkelijkheid te betrekken (VI 33). Men ziet, zegt Merleau-Ponty (VI 33), hoe vreemd de wetenschap blijft ten overstaan van de vraag naar de zin van het zijn.

Het universum van de maten en van de bewerkingen wordt, zegt Merleau-Ponty (VI 35), geconstitueerd vanuit de geleefde wereld - die van onze perspectieven, behoeften en vooroordelen, die van ons fysisch en sociaal gesitueerd bestaan - die als bron, eventueel als universele bron moet worden beschouwd. Dat kan juist zijn. Merleau-Ponty spreekt in dit verband van het relatieve recht en van de grenzen van de klassieke objectivering (VI 35). De wetenschap vraagt in feite geen ontologie, meent Merleau-Ponty (VI 34), waarmee hij bedoelt dat la pensée physique au travail, dat een zekere pratique de connaissance is, geen uitspraken over de realiteit doet of kan doen. De

filosofie krijgt die taak. Dat kan juist zijn. Een vraag echter die niet beantwoord wordt, is die naar de eigen aard van de praktijk - die niet neutraal tegenover de werkelijkheid staat. Wel ziet Merleau-Ponty dat het ideaal van objectiviteit een vierkante cirkel is. Einstein declassificeert als 'psychologie' de ervaring die we, door middel van de perceptie van de andere, van het gelijktijdige bezitten, en het snijden van onze perceptieve horizonten met die van de anderen (VI 35). Alleen bewerkingen en effectieve metingen zijn van tel (VI 35). Einstein - en het objectivisme in zijn geheel - postuleert een universum waarin alleen datgene is wat meetbaar is - niet een wereld waarnaar we openstaan, waarop we een gezichtspunt bezitten (VI 35). Einstein verhuult zelfs niet dat zijn idee van objectiviteit - de zekerheid van de adequatie tussen de wetenschappelijke bewerkingen en de werkelijkheid - aan de wetenschappelijke praktijk voorafgaat (VI 38).

§ 31. Contra de objectieve psychologie.

De kritiek op het objectivisme verscherpt nog wanneer de objectieve houding tegenover het 'subjectieve' op de korrel wordt genomen (VI 36 e.v.). Het subjectieve is in de wetenschap het noodzakelijk tegendeel van het objectieve. Maar het wordt opgevat vanuit de maatgevende objectiviteit. Men heeft terecht de introspectie verbannen, zegt Merleau-Ponty. Want hoe zou er inderdaad een visie van binnenuit zijn? Er is wel een leven 'dicht bij zichzelf', een openheid op zichzelf, die echter niet uitgaat op een andere dan de gemeenschappelijke wereld, en die niet noodzakelijk voor de andere afsluit (VI 36). "De kritiek op de introspectie keert te vaak de blik af van deze onvervangbare manier om toegang te hebben tot de andere, zoals hij geïmpliceerd is in ons (VI 36)."⁽¹⁾ Maar het beroep doen op het 'buiten' waarborgt niet tegen de illusies van de introspectie. Voor de psychologen is het 'psychisme' vaak een soort diepe geologische laag, een onzichtbaar 'ding' (VI 37). Ook hier werkt het geloof in de objectiviteit zoals dit volgens Merleau-Ponty - op betwistbare manier, naar we menen, - door de perceptie als een eigen geloof in de dingen en de wereld wordt gemotiveerd. "De overtuiging [...] datgene wat is door een absoluut overvliegen (survol) te bereiken, passen we toe op de mens, zoals op de dingen, en daardoor

(1) "La critique de l'introspection détourne trop souvent de cette manière irremplaçable d'accéder à autrui, tel qu'il est impliqué en nous (VI 36)."

komt het dat we het onzichtbare van de mens als een ding denken (VI 37)."⁽¹⁾
De psycholoog wordt een onpartijdige toeschouwer. Hij schakelt het spel der relativiteiten uit door een absoluut subject te veronderstellen (VI 37).
Hoewel er een kloof is tussen het subjectieve en het objectieve, eist de objectiviteit niettemin dat beide dezelfde structuur hebben. Het denken benadert ze als twee ordes die op zich bestaan (VI 38). Principieel is er geen onderscheid.

Hier grijpt de kritiek van Merleau-Ponty in. Het psychisme is namelijk ook dit van de psycholoog. Hier kondigt zich aan dat het objectzijn niet het zijn zonder meer is. Objectiviteit en subjectiviteit, zegt Merleau-Ponty (VI 38), zijn begrippen die al te haastig zijn geconstrueerd geworden. Zo wordt in de Gestaltpsychologie het psychisme objectief bestudeerd, volgens de methoden van de fysica. Men zoekt functionele verbanden. Wel begint men descriptief, maar dat moet naar functionele verbanden leiden. En inderdaad, men heeft de condities kunnen bepalen of preciseren waarvan die of die perceptieve realisatie afhangt, die of die perceptie van een ambigue figuur, dit of dat ruimtelijk niveau, enz. (VI 38). Toch is het enthousiasme voor de Gestaltpsychologie bekoeld. De reden is dat de relaties die men gevonden heeft, alleen onweerstaanbaar meespelen in het kunstmatige laboratorium. Ze zijn geen eerste laag (VI 39). van het gedrag, van waaruit men, stap voor stap, naar een totale bepaling kan overgaan. Ze zijn eerder een eerste vorm van integratie, geprivilegieerde gevallen van eenvoudige structuratie, ten overstaan waarvan 'complexere' structuraties in werkelijkheid kwalitatief verschillen. Ze leveren geen objectieve verklaring voor de hogere niveaus. Men ontdekt geen wederzijdse kruising van elementaire 'causaliteiten', maar stoot veeleer op heterogene en discontinue structuraties (VI 39). "Naarmate men te maken heeft met meer geïntegreerde structuren, merkt men dat de condities minder rekenschap afleggen van het geconditioneerde, dat ze maar een gelegenheid zijn om in te zetten (se déclencher). Zo werd het gepostuleerde parallelisme tussen het descriptieve en het functionele tegengesproken (VI 39)."⁽²⁾ De totale determinatie van het waarnemingsveld is onmogelijk en on-

(1) "La conviction qu'elle nous donne d'atteindre ce qui est par un survol absolu, nous l'appliquons à l'homme comme aux choses, et c'est par là que nous en venons à penser l'invisible de l'homme comme une chose (VI 37)."

(2) "A mesure qu'on a affaire à des structures plus intégrées, on s'aperçoit que les conditions rendent moins compte du conditionné, qu'elles ne sont pour lui l'occasion de se déclencher. Ainsi le parallélisme postulé du descriptif et du fonctionnel était démenti (VI 39)."

zinnig, omdat het structuren bezit die zelfs zonder naam zijn in het objectieve universum van de gescheiden en scheidbare 'condities' (VI 39-40). De condities die 'scheidbaar' en 'gescheiden' zijn, zijn de lineaire condities, hoewel Merleau-Ponty hier een enigszins afwijkende terminologie hanteert (die we nog onderzoeken). Zo kan ik, zegt Merleau-Ponty (VI 40), de 'schijnbare grootte' van een weg in verband brengen met de afstand - een functionele afhankelijkheid ten overstaan van de variabele 'schijnbare grootte' opstellen. Maar het waarnemingsveld zoals ik het heb wanneer ik spontaan kijk, buiten elke isolerende houding om, kan onmogelijk uit de conditioneringen worden verklaard. De conditioneringen ontgaan me niet, ze blijven niet verborgen, maar het 'geconditioneerde' houdt op van zulke orde te zijn dat men het objectief kan beschrijven. Wat Merleau-Ponty hier het geconditioneerde noemt, is het verschijnsel zelf (in verstrengeling met mezelf, en als deze verstrengeling), dat op zijn condities oorzakelijk inwerkt. Men kan het inderdaad niet objectief beschrijven. Voor de natuurlijke blik, zegt Merleau-Ponty (VI 40), heeft de weg in de verte geen berekenbare breedte. Hij is even breed als op korte afstand, vermits hij dezelfde weg is, en hij is het toch niet, vermits ik niet kan ontkennen dat er een soort perspectivische verschrompeling gebeurt (VI 40). Tussen de weg op afstand en de weg dichtbij is er identiteit en nochtans metabasis eis alle genos, overgang van het schijnbare naar het werkelijke. Ze zijn incommensurabel. Maar het schijnbare (l'apparent) is geen sluier tussen mij en het werkelijke. De perspectivische inkrimping is geen vervorming. De dichtbijge weg is niet plus vrai. Het dichtbijge, het verre, de horizon, in hun onbeschrijfbaar contrast, vormen een systeem. De waarnemingswaarheid is hun relatie in het totale veld. We bevinden ons in de ambigue orde van het waargenomene waarop de functionele afhankelijkheid geen pak heeft (VI 40). De condities van de diepte - de dispaartheid van de beelden - zijn niet echt de condities, zegt Merleau-Ponty (VI 40-41), vermits de beelden maar als dispaar te definiëren vallen ten overstaan van een waarnemingsapparaat dat zijn evenwicht zoekt in de fusie van analoge beelden, en vermits het 'geconditioneerde' hier de conditie conditioneert. De waargenomen wereld, zegt Merleau-Ponty verder (VI 41), zou wel niet verschijnen als de condities in het lichaam niet gegeven waren. Maar ze verklaren de waargenomen wereld niet. De waargenomen wereld heeft zijn veldwetten en zijn intrinsieke organisatie. Zij is geen object volgens de eisen van een causalité 'bord à bord' (VI 41).

We begrijpen wat Merleau-Ponty bedoelt. Zijn begrip (hij schrijft zelf aan-

halingstekens) van het geconditioneerde slaat in feite op wat wij een oorzaak of een voldoende reden noemen. De condities moeten inderdaad vanuit deze oorzaak worden opgezocht en begrepen. Ze zijn immers de condities van het oorzakelijk verschijnsel, met de aard van conditie die door dat verschijnsel wordt opgeëist. Ze zijn niet gescheiden of scheidbaar, zegt Merleau-Ponty, waarmee hij naar objectieve condities verwijst. Merleau-Ponty beschrijft dus volkomen de funderingsverhouding tussen een oorzaak en een conditie (hoewel hij een onaangepaste begrippentaal hanteert). Het organisme of het zien hebben hun condities nodig. Anders komt geen verschijnsel tot stand. Maar terecht merkt Merleau-Ponty op dat deze noodzakelijke voorwaarden geen objectieve condities zijn. De verklaring of de reconstructie uit de condities gaat niet op. Er loopt geen weg - ter verklaring - van de condities naar de oorzaak, weg die het objectieve denken principieel voor begaanbaar houdt. De condities zijn wel degelijk echt, als men tenminste het begrip streng opvat - zoals Merleau-Ponty het toch impliciet bedoelt - en dat betekent dus niet in de zin van condities met oorzaakspretenties. De weg om bij de condities te geraken, loopt van het oorzakelijk verschijnsel (zoals het zien) naar zijn voorwaarden, niet omgekeerd. Het psychisme is geen object, zegt Merleau-Ponty (VI 41). Hiermee wijst hij een objectivistische verklaring af. Maar vermits het psychisme op zijn (talrijke) condities steunt, en ervan afhangt, is het ook geen spirituele realiteit, waartegen Merleau-Ponty zich met dezelfde argumenten keert, als waarmee hij zich tegen de reductie tot objectieve materialiteit verzet. Een spirituele realiteit wordt immers als een werkelijkheid zonder voorwaarden opgevat. Twijfelachtiger is dat Merleau-Ponty, hierbij aansluitend, beweert dat het niet zo moet zijn dat zekere realiteiten aan de wetenschappelijke bepaling 'ontsnappen' (VI 41). Men moet niet vluchten in een anti-wetenschap die aan de wetenschap vast blijft zitten (VI 41). De conclusie (de laatste zin) is juist, maar het is volgens Merleau-Ponty's zelfbegrip volstrekt onjuist dat de concrete werkelijkheid niet aan het objectivisme zou ontsnappen. Het objectivisme begrijpt weinig of niets van de concrete verschijnselen, en reduceert ze tot een som van voorwaarden. Men moet dus, zoals Merleau-Ponty zegt (VI 41), het ontologische kader ondergraven. Men moet het object- en het subject-zijn in vraag stellen. Het ideaal van streven naar objectief weten is problematisch. De perceptie is geen ding, maar ook geen bewustzijnsfeit - beide begrippen zijn de expressie van het objectieve denken. Er is noch objectieve kennis noch immanente zekerheid. Voor de perceptie is de wereld daar, en vanuit de wereld kent ze zichzelf als de

anonieme titularis naar dewelke de perspectieven van het landschap lopen (VI 42). De 'tekenen' van de diepte zijn daarom ook geen schijn, geen sluier tussen mij en de dingen. Ze zijn namelijk mijn toegangsweg. Ik zou door ze te elimineren het waarnemen onmogelijk maken. Ze zijn positieve mogelijkheidsvoorwaarden.

De perceptie is geen functie van uitwendige variabelen. De mens is geen objectief zijnde in een objectieve wereld. Daarom is de filosofie ook geen wetenschap (VI 47). Want de wetenschap meent het object te kunnen overvliegen. Ze houdt de correlatie van weten en zijn voor verworven, terwijl de filosofie het geheel der vragen is waarbij diegene die vragen stelt bij de vraag betrokken is (VI 47). Merleau-Ponty voegt eraan toe : een fysica die heeft geleerd de fysicus te situeren, een psychologie die heeft geleerd de psycholoog in de socio-historische wereld te situeren, hebben de illusie van le survol absolu verloren. Ze dulden niet alleen, ze eisen het radikale onderzoek naar ons toebehoren tot de wereld vóór alle wetenschap (VI 47-48). Wat zulke wetenschap kan zijn, moeten we aan Merleau-Ponty vragen. Zou dergelijke wetenschap ophouden een verdraaide filosofie te zijn? Zou ze ophouden objectief te zijn?

Merleau-Ponty worstelt met de vraag welke de waarde van de wetenschap kan zijn. Dat blijkt in de passage die we tot nu gevolgd hebben een laatste keer, als hij de wetenschap als een sociale structuur bekijkt. "Heel zeker moet men niet bij de aanvang postulieren dat het objectieve denken slechts een effect of een produkt van zekere sociale structuren is en geen rechten heeft op de andere : het zou stellen zijn dat de menselijke wereld op een onbegrijpelijk fundament steunt, en dit irrationalisme zou op zijn beurt willekeurig zijn. De enige houding die voor een sociale psychologie past is het 'objectieve' denken nemen voor wat het is : dit is als een methode die de wetenschap heeft gefundeerd en die zonder beperking gebruikt moet worden, tot aan de grens van het mogelijke, maar die, voor wat de natuur betreft, en nog sterker voor wat de geschiedenis betreft, veeleer een eerste fase van eliminatie voorstelt dan een middel tot totale verklaring⁽¹⁾ (VI 44)."

(1) "Bien entendu, il n'y a pas lieu non plus de postuler au départ que la pensée objective n'est qu'un effet ou produit de certaines structures sociales, et n'a pas de droits sur les autres : ce serait poser que le monde repose sur un fondement incompréhensible, et cet irrationalisme serait lui aussi arbitraire. La seule attitude qui convienne à une psychologie sociale est de prendre la pensée 'objective' pour ce qu'elle est : c'est-à-dire comme une méthode qui a fondé la science et doit être employée sans restriction, jusqu'à la limite du possible, mais qui, en ce qui concerne la nature, et à plus forte raison l'histoire, représente plutôt une première phase d'élimination qu'un moyen d'explication totale (VI 44)."

Wat Merleau-Ponty zegt is zeer betwistbaar, als datgene wat hij elders over de wetenschap zegt, juist is. Hoe zou de wetenschap een eerste eliminatie (van het irrationele) zijn, als in deze methode de verklaring - het herleiden tot condities - is ingebouwd? Er is ook volgens Merleau-Ponty zelf een alternatieve aanpak mogelijk en wenselijk. De rechten van de wetenschap op de andere aspecten van het leven kunnen niet deze reductie betreffen. Heeft de wetenschap iets op de andere wijzen van kennen en handelen voor? Het is niet in te zien, als men tenminste het opsporen van condities in functie van bepaalde concrete taken en praktische projecten - waartoe streng genomen de wetenschap zich zou moeten beperken, maar waardoor ze in feite zou ophouden wetenschap te zijn - de methode noemt die de mens voor de noodzaak (en slechts in deze zin voor de werkelijkheid) plaatst. Het is niet het privilege van de wetenschap de condities op te zoeken. Het is slechts het twijfelachtige voorrecht van de wetenschap (en van elk vorm van zuiver theoretisch weten) de condities tot oorzaken te verabsoluteren, waardoor de echte betekenis van het opsporen van condities verloren gaat.

HOOFDSTUK 4

DE KRITIEK OP HET OBJECTIVISME IN DE WETENSCHAPPEN OVER DE MENS
EN DE MAATSCHAPPIJ

Na zijn hoofdwerk Phénoménologie de la Perception heeft Merleau-Ponty zich uitvoerig met taal, kunst, sociologie en andere cultuuruitingen beziggehouden. Ook hier neemt hij stelling tegen het objectivisme. Twee markante (methodische) teksten zijn Le philosophe et la sociologie uit 1951 (Signes blz. 123 e.v.). Een andere tekst, De Mauss à Claude Lévi-Strauss, dateert uit 1959, de periode waarin Merleau-Ponty zijn filosofie aan het reviseren is. Zoals de tekst uit het voorgaande hoofdstuk kunnen we deze late tekst uit Signes (blz. 143 e.v.) voor ons doel gebruiken. Hij blijft ongeraakt door Merleau-Ponty's poging tot het centraal stellen van de dialectische reversibiliteit. De bedoeling van beide teksten is aan te tonen dat het objectieve denken het uitgangspunt van alle weten : de perspectivische ervaring, mijn en onze ervaring, 'vergeet'. Eerst bespreken we Le philosophe et la sociologie. Zoals in de voorgaande hoofdstukken moeten we ook hier enkele kritische bedenkingen bijvoegen (in het belang van een goed begrip van Merleau-Ponty's eigen kritiek).

§ 32. Situatie en perspectief.

De objectivist zal veinzen het sociale feit te benaderen alsof het hem vreemd was, alsof zijn studie niets te danken had aan de ervaring die hij als sociaal wezen van de intersubjectiviteit bezit (S 125). Onder het voorwendsel dat inderdaad de sociologie nog niet is gemaakt wanneer men deze geleefde ervaring bezit, dat ze er de analyse, de explicitatie, de objectivatie van is, dat ze ons initiaal bewustzijn van de sociale betrekkingen on-

der de voet loopt en de sociale betrekkingen die we beleven leert zien als de zeer particuliere variante van een vooreerst onvermoede dynamiek die men maar leert kennen door het contact met andere culturele vormen, - gooit het objectivisme het kind met het badwater weg (S 125). Het vergeet de andere evidentie : dat we onze ervaring van de sociale relaties maar kunnen verruimen door analogie of door contrast met de ervaringen die we hebben beleefd, kortom door een imaginaire variatie van onze eigen sociale relaties - ten opzichte waarvan ze zonder twijfel een nieuwe betekenis zullen verwerven. Maar onze eigen ervaringen zullen aan de nieuwe betekenis alles geven wat ze als sociologische zin kan hebben (S 125). Er gebeurt een decentratie en een recentratie van de eigen ervaring. Een tabel van verwantschapsbetrekkingen (Lévi-Strauss), van sexuele mogelijkheden (Freud), is een uitnodiging om zich, vanuit de eigen ervaring, andere technieken van het lichaam, een ander functioneren van de instituties, in te beelden (S 126). De actuele ervaring kan nooit worden herleid tot de voorwaarde van een simpele mogelijkheid onder andere, vermits het tegen de achtergrond van deze geprivilegieerde ervaring is, dat we andere 'mogelijkheden' zien, hoe verschillend ze ook van de onze zijn (S 127). We mogen het sociologisch onderzoek nooit afsnijden van onze ervaring als sociale subjecten (ervaring die niet alleen datgene bevat wat we voor eigen rekening hebben ervaren, maar ook datgene wat we ervaren doorheen gebaren, geschriften, enz...). Want de vergelijkingen van de socioloog beginnen maar een voorstelling van het sociale gebeuren te geven, op het moment waarop de correlaties die de vergelijkingen resumeren, bij elkaar worden gebracht in de unieke visie op het sociale en op de eigen aard van de beschouwde maatschappij (S 127) (wat niet inhoudt dat die kijk niet grondig kan afwijken van de 'officiële' opvattingen). Vergelijkingen of formules zeggen nog niets of kunnen tot verschillende wetenschappen behoren, zolang als we de zin ervan niet begrijpen. "Als het objectivisme of het scientisme er ooit zou in slagen de sociologie van elk beroep op betekenissen te beroven, zou dat haar slechts tegen de 'filosofie' beschermen door elk begrip van haar object onmogelijk te maken (S 127)⁽¹⁾." Op dit begrijpen komt het aan. En op het moment van de interpretatie is de socioloog reeds filosoof. "De socioloog beoefent de filosofie in de mate waarin hij ermee belast is, niet alleen om de feiten te noteren, maar om ze te begrijpen (S 127)."⁽²⁾

(1) "Si l'objectivisme ou le scientisme réussissait jamais à priver la sociologie de tout recours aux significations, il ne la préserverait de la 'philosophie' qu'en lui fermant l'intelligence de son objet (S 127)."

(2) "Le sociologue fait de la philosophie dans toute mesure où il est chargé, non seulement de noter les faits, mais de les comprendre (S 127)."

De filosoof heeft zijn ervaring die alle ervaring - ook de wetenschappelijke - kan insluiten. Hij mag niet vergeten wat de wetenschap over de wereld zegt. Onder de collectieve naam van de wetenschap, zegt Merleau-Ponty, is niets anders te verstaan dan een systematische schikking, een methodische oefening, van dezelfde ervaring die met onze eerste waarneming begint. De wetenschap is een geheel van middelen om waar te nemen, zich te verbeelden, ten slotte, te leven, georiënteerd naar dezelfde waarheid waarvan onze eerste ervaringen in ons de eis hebben gesteld. Het kan zijn dat de wetenschap haar juistheid koopt tegen de prijs van een schematisatie. Maar de remedie bestaat er dan in ze te confronteren met een integrale ervaring, en niet er een filosofisch weten tegenover te plaatsen dat van men weet niet waar komt (S 128).

We moeten even halt houden. Merleau-Ponty geeft een correcte beschrijving van een objectivistische sociologie. Maar dan wordt hij zeer verzoenend. Eerst vernietigt hij het objectivisme, maar dan schakelt hij de objectieve ervaring in de totale menselijke ervaring in - als een bijna gelijkbepaalde. Eerst beschrijft hij uitstekend hoe het uitgangspunt van een niet-objectief weten het onvergelijkbare perspectief is van mijn en onze eigen ervaring. Maar dan spreekt hij alsof het objectieve perspectief - inderdaad een perspectief - zonder schade en probleemloos in de perspectivische, geleefde ervaring geïncorporeerd kan worden. Het is duidelijk dat we onze eigen ervaring kunnen verruimen. Dat levert nog geen ervaring van de dingen op zoals ze op zichzelf bestaan. We kunnen de 'schematische ervaring' van de wetenschap niet confronteren met de integrale ervaring. Want de wetenschap zoekt een andere, strijdige ervaring. Er is geen brug van de ene naar de andere. De geleefde ervaring en de wetenschappelijke zijn niet naar dezelfde waarheid gericht. Het is alsof Merleau-Ponty zijn kritiek op het objectivisme vergeet. Het objectivisme reduceert de geleefde ervaring systematisch tot objectieve werkelijkheid - tot tabellen, schema's, vergelijkingen, formules, cijfers - maar er bestaat helaas geen weg terug. De concrete werkelijkheid verdwijnt (meer en meer), vervluchtigt. Dat ziet Merleau-Ponty, maar tegelijk meent hij dat wetenschap en filosofie zusters zijn. Hij meent niet het filosofische weten tegenover het wetenschappelijke weten te moeten plaatsen. En toch zegt hij dat de socioloog filosofisch wordt, wanneer hij wil begrijpen. Maar dan moet de socioloog reeds altijd filosoof zijn, en geen wetenschapsmens. De sociologie is dan reeds zelf de (kritische)

↳ dat negatief ???

(filosofie. Dan heeft de socioloog de objectieve methode reeds opgegeven, omdat ze met kritisch denken onverzoebaar is.

De filosoof - zoals ieder mens - is gesitueerd. Hij is geen geest in het algemeen, geen zuiver subject. Hij ziet zichzelf in de dialoog van de geesten - intersubjectief. Zijn gesitueerde facticiteit hoort tot - is geïntegreerd in - zijn subjectiviteit, zodat ook datgene wat de andere van hem waarneemt of ervaart, tot zijn definitie gaat behoren. De filosoof heeft niet de onvoorwaardelijke macht die ten onrechte aan het objectieve denken wordt toegeschreven, om zijn eigen denken totaal te doordenken. Hij is altijd enigszins 'naïef' (S 136). Al zijn evidenties zijn gevat in het weefsel van de cultuur waartoe hij behoort. Om de waarheid te kennen, volstaat het niet de eigen opvattingen te onderzoeken, ze in gedachten te variëren (om tot de essentie door te stoten). De filosoof moet ze confronteren met andere culturele formaties, ze zien tegen de achtergrond van andere vooroordelen. Hij ziet daarbij niet af van zijn rechten - ten voordele van positieve disciplines (S 136). "Dezelfde historische afhankelijkheden die aan de filosoof verbieden zich een onmiddellijke toegang tot het universele of eeuwige aan te matigen, verbieden de socioloog zich in deze functie op de plaats van de filosoof te zetten, en aan de wetenschappelijke objectivatie van het sociale ontologische waarde toe te kennen (S 136)."⁽¹⁾ Er is geen absoluut denken. Men moet de conceptie van de relatie van de geest tot zijn object herzien - in een niet-objectieve zin. "Maar juist de verworteling van mijn denken in een zekere historische situatie die de mijne is, en doorheen deze, in andere historische situaties die mij interesseren[...] maakt van de kennis van het sociale een kennis van mezelf, vraagt en wettigt een kijk op de intersubjectiviteit als de mijne, die de wetenschap vergeet terwijl ze er gebruik van maakt, en die het eigene van de filosofie is. Als de geschiedenis ons allen omvat, is het aan ons om te begrijpen dat datgene wat we als waarheid kunnen hebben, niet wordt bekomen tegen de historische inherentie in, maar door middel van deze verworteling. Oppervlakkig gedacht vernietigt deze verworteling alle waarheid, radikaal gedacht, fundeert ze een nieuwe idee van waarheid (S 137)."⁽²⁾ Als ik het ideaal van een absolute toeschouwer,

(1) "Les mêmes dépendances historiques qui interdisent au philosophe de s'arroger un accès immédiat à l'universel ou à l'éternel interdisent au sociologue de se substituer à lui dans cette fonction et de donner valeur d'ontologie à l'objectivation scientifique du social (S 136)."

(2) "Justement, l'inhérence de ma pensée à une certaine situation historique sienne et, à travers elle, à d'autres situations historiques qui l'intéressent, -[...] fait de la connaissance du social une connaissance de moi-même,

van een kennis zonder standpunt trouw blijf, zegt Merleau-Ponty (S 137), kan ik in mijn situatie niets anders dan een principe d'erreur zien. Maar als ik integendeel heb erkend dat ik door middel van mijn situatie geënt ben op elke actie en elke kennis die voor mij een zin kan hebben, dat mijn situatie, van stap tot stap alles bevat wat voor mij kan zijn, dan openbaart mijn contact met het sociale in de eindigheid van mijn situatie zich aan mij als het oorsprongspunt van elke waarheid, inbegrepen deze van de wetenschap, en vermits we een idee van de waarheid hebben, vermits we in de waarheid zijn en er niet uit kunnen vertrekken (en sortir), blijft mij slechts over, zegt Merleau-Ponty (S 137), een waarheid in de situatie te definiëren. Het weten zal gefundeerd worden op het feit dat de situatie voor ons principe van nieuwgierigheid, van onderzoek, van belangstelling (intérêt) voor de andere situaties is, als varianten van de onze, vervolgens voor ons eigen leven, belicht door de andere, en deze keer als variëte van de andere beschouwd ; de situatie is ten slotte datgene wat ons met de totaliteit van de menselijke ervaring verbindt, niet minder dan datgene wat er ons van scheidt (S 138).

De bovenstaande passages zijn diepzinnig en belangrijk. Ze verwijzen ons naar de kern van zijn denken - de funderingsproblematiek - hier speciaal op het probleem van de waarheid toegespitst. Rudolf Boehm heeft de aandacht op deze belangrijke uitspraken van Merleau-Ponty gevestigd - en ze tegelijk als uitgangspunt van een kritische bedenking genomen⁽¹⁾. Merleau-Ponty wijst erop dat onze situatie - datgene wat ons in de realiteit vestigt, maar ook ons zicht beperkt - de (positieve) mogelijkheidsvoorwaarde tot kennen en handelen, tot het uitspreken van waarheid, is. Het is precies onze verworteling in de geschiedenis, onze situatie, die ons tot de realiteit, en tot de waarheid toegang verleent. Merleau-Ponty wijst het objectiviteitsideaal van de zich buiten de realiteit plaatsende neutrale toeschouwer af en dit met de belangrijke implicatie dat zo de situatie, de conditioneringen, enz. slechts als principe van dwaling opgevat kunnen worden. We zitten volop

(1) R. Boehm, Phänomenologie und Wahrheit bei Merleau-Ponty, blz. 73-74.

.../... appelle et autorise une vue de l'intersubjectivité comme mienne que la science oublie tout en l'utilisant, et qui est le propre de la philosophie. Si l'histoire nous enveloppe tous, c'est à nous de comprendre que ce que nous pouvons avoir de vérité ne s'obtient pas contre l'inhérence, mais par elle. Superficiellement pensée, elle détruit toute vérité ; pensée radicalement, elle fonde une nouvelle idée de vérité (S 137)."

in de funderingsverhoudingen, en in de poging om tot een begrip van waarheid te komen vanuit de eis om de funderingsverhoudingen ernstig te nemen.

En toch lijkt er iets mis te lopen, zoals R.Boehm terecht opmerkt. Waar Merleau-Ponty in zijn beschouwing naartoe wil, is tot de definitie van een waarheid in de situatie te komen. Boehm merkt op : "Maar juist daarom gaat het niet om een nieuwe theorie van de historiciteit, beginnend met een nieuwe definitie van de waarheid en haar wezen als 'waarheid-in-de-situatie', maar om een zich-inlaten met datgene, zich-'engageren' in datgene wat in onze historische situatie datgene is waarom het 'in waarheid' gaat, voor ons, die nu leven en die nu moeten sterven, en voor diegenen die na ons geboren worden." Merleau-Ponty ziet het belang van het gesitueerd-zijn, maar blijkbaar dan toch weer niet, want hij wil tot een waarheid-in-de-situatie komen, die zich in feite weer van de situatie - als datgene wat op de eerste plaats, omwille van die situatie zelf, moet worden opgehelderd - losmaakt. Het zou dus kunnen zijn dat Merleau-Ponty hier, ondanks zijn uitstekende aanzet, theoretisch en dit betekent objectief blijft. Merleau-Ponty stoot niet door naar de waarheid-van-onze-tijd, naar de waarheid-voor-ons, naar de waarheid-in-de-situatie. Dat zou hem er hebben moeten toe brengen op de situatie in te gaan, en de waarheid van deze situatie te overdenken, niet vanuit de waarheid-in-de-situatie tot een waarheid-zonder-meer te komen.

Boehm zegt terecht dat Merleau-Ponty er niet in slaagt werkelijk historisch te denken, namelijk "te denken in het perspectief van onze 'feitelijke' Europese en wereldgeschiedenis en vanuit het gezichtspunt van haar tegenwoordig resultaat - niet slechts te reflecteren over het wezen of ook het 'factum' van de historiciteit in het algemeen en als zodanig. Daarbij kan een filosofie van de eindigheid volgens haar meest eigen zin zich tenslotte slechts funderen in onze gefundeerde historische interesse om het gezichtspunt van de waarheid in de overgeleverde zin ondergeschikt te maken aan de 'fenomenologie van de waarneming' : niet slechts omdat we nu eenmaal 'eindige wezens' zijn - dat is geenszins voldoende, want het zou zeker in ons belang kunnen zijn onze eindigheid in de mate van het mogelijke te proberen te overwinnen, zoals dat juist de leer van Plato en Aristoteles was ; maar op grond van de feitelijke historische situatie, waarin zich de mensheid heden op deze aarde bevindt." ⁽²⁾ Merleau-Ponty merkt op dat alles subjectief

(1) "Aber eben gerade darum handelt es sich nicht, nicht um eine neue Theorie der Geschichtlichkeit, beginnend mit einer neuen Definition der Wahrheit und ihres Wesens als 'Wahrheit-in-der-Situation', sondern um ein Sich-einlassen auf das, Sich-'engagieren' in dem, was in unserer geschichtlichen Situation dasjenige ist, worum es sich 'in Wahrheit' handelt, für uns, die
.../...

dat
belangrijk

oef hij
niet

is, dat de ene historische of subjectieve variante tegenover de andere staat. Toch wil hij blijkbaar tot een soort a-historische of boven-historische subjectiviteit doorstoten, tot een waarheid van alle situaties. Terwijl ondertussen alles in zijn eigen denken hem in feite in de richting duwt van de expliciteatie en van het ontdekken van de waarheid van de eigen situatie, waarbij het evident is dat de ervaringen - de varianten - van andere historische of culturele groepen zeer van nut kunnen zijn. Merleau-Ponty zelf beklemtoont het feit dat de Amerikaanse maatschappij zich voor etnologisch onderzoek heeft opengesteld op het ogenblik dat ze haar zelfbewustzijn verliest en zich van haar eigen problemen bewust wordt (S 150-151). Ook Lévi-Strauss wordt etnoloog niet het laatst omwille van zijn afwijzing van de westerse idee. Het wijst in de goede richting : dat vanuit een fundamenteel onbehagen met gedachten en gebeurtenissen de filosofie op zoek gaat naar de eigen waarheid-in-de-situatie. In feite stoot Merleau-Ponty niet door tot de 'nieuwe idee van waarheid' - in de subjectieve situatie. Hij gaat niet in op de interessen en belangen van en in onze eigen situatie om die op te helderen - in het belang van onze subjectieve situatie zelf. Boehm zou zeggen dat de taak van de filosofische kritiek erin bestaat de vraag te stellen naar datgene wat de vraag moet zijn, naar het thema. De waarheid moet 'interessant' zijn - dit is ze moet de waarheid van onze subjectieve situatie zelf zijn. Het staat met Merleau-Ponty enigszins anders. Hij legt de klemtoon op het feit dat wij in de waarheid zijn, en dat wij de waarheid niet kunnen verlaten. Zouden we dan niet in de onwaarheid van de eigen situatie kunnen zijn? Betekent het feit dat we altijd in de waarheid zijn, iets meer dan dat wij altijd in het algemeen iets denken, iets bevestigen, en dat wij altijd - in het algemeen - gesitueerd en geconditioneerd zijn? Een situatie is niet uiteraard waar - Merleau-Ponty lijkt het tegendeel te beweren. We zullen in deel IV uitvoerig op deze hou-

.../... wir jetzt leben und die wir werden sterben müssen, und die, die nach uns geboren werden."

(2) ..."zu denken in der Perspektive unserer 'tatsächlichen europäischen und Welt-Geschichte und vom Gesichtspunkt ihres gegenwärtigen Resultats her - nicht lediglich zu reflektieren über das Wesen oder auch das 'Faktum' der Geschichtlichkeit überhaupt und als solcher. Dabei kann eine Philosophie der Endlichkeit ihrem eigensten Sinne nach auch sich selbst letztlich nur begründen in unserem begründeten historischen Interesse, den Gesichtspunkt der Wahrheit im überlieferten Sinne demjenigen der 'Phänomenologie der Wahrnehmung' unterzuordnen : nicht etwa nur, weil wir nun einmal 'endliche Wesen' sind - das reicht keineswegs hin, denn es könnte ja durchaus in unserem Interesse liegen, unsere Endlichkeit im Masse des Möglichen zu trachten zu überwinden, wie eben die Lehre Platons und Aristoteles' war ; sondern auf Grund der faktischen historischen Situation, in der sich die Menschheit heute auf dieser Erde befindet."

ding van Merleau-Ponty ingaan. Ze heeft mede een rol gespeeld bij de overgang van zijn denken naar een denken van de reversibiliteit. We zien de reversibiliteit hier in zekere zin aan het werk, als we namelijk alle subjectieve varianten van menszijn als uitingen van een zelfde waarheid opvatten, als situaties die in elkaar overgaan, en in die zin dezelfde zijn, en waarbij in feite niet meer naar de eigen aard van deze, van onze situatie, gevraagd moet worden. De belangstelling van Merleau-Ponty wordt dan een soort loutere nieuwsgierigheid naar andere situaties, en het uitgangspunt waarom alles begonnen is, dat de eigen situatie namelijk de oorsprong is, wordt niet naar waarde geschat. De 'geleefde' ervaring wordt een 'geleefde' ervaring 'zonder meer' - wat een contradictie is. Misschien richt Merleau-Ponty zich tegen het standpuntloze van het objectivisme om ruimte te scheppen voor de vele standpunten. Paradoxaal echter leidt deze weg naar dezelfde objectiviteit. Want de vele standpunten verwijzen ofwel naar mijn eigen standpunt, en hebben vooreerst slechts vanuit mijn eigen - historisch, hedendaags - standpunt belang, ofwel zijn ze zoveel varianten van eenzelfde grondsituatie, van een zelfde 'essentiële' waarheid. Maar waar staat Merleau-Ponty, waar staat de filosoof dan? We hebben in ons eerste deel reeds op het feit gewezen dat ook de reversibiliteit - in de eindeloze wisseling van de standpunten - in feite vereist dat de filosoof zich buiten de standpunten plaatst.

Merleau-Ponty noemt de filosofie een eigen wijze van bewustzijn - hij noemt ze niet een instrument om tot de waarheid van onze tijd door te dringen. Ze is voor Merleau-Ponty blijkbaar niet de kritiek die de vraag stelt naar datgene waarover het (hier en nu) moet gaan. Dat leest men uit de beschouwing die Merleau-Ponty op de laatst vermelde passages laat volgen, over de relatie tussen wetenschappen en filosofie. Uit de implicaties van wat Merleau-Ponty zelf schrijft, zou moeten volgen dat de filosofie niet de bedoeling kan hebben om met alle werkelijkheid, met alle culturen en volkeren en ervaringen contact op te nemen - om zo tot een soort totaal overzicht en inzicht te geraken. De filosofie zou niet de opvatting mogen koesteren dat ze slechts zichzelf en de anderen begrepen heeft op het ogenblik dat ze alles met alles heeft vergeleken. Ze zou geen nieuwe theorie mogen zijn. Ze moet vertrekken van de situatie - omwille van de situatie. De situatie is het gezichtspunt dat de kennis en het inzicht beperkt, maar zo ook mogelijk maakt. De 'nieuwsgierigheid' ontspringt aan de situatie. Ze is bepaald. Ze is geen nieuwsgierigheid in het algemeen. We vermoeden dat de belangstellende nieuwsgierigheid in feite ontspringt aan het onbehagen, aan

de negatieve ervaringen die men aangaande de eigen tijd opdoet, aan het feit dat dan blijkt dat de funderingen van de eigen tijd slecht werken, ondoelmatig of ondoeltreffend zijn. De nieuwsgierigheid is niet vrijblijvend. Ze is geen objectivisme. Het is een feit dat men deze drang naar objectief weten - naar onderzoek van om het even wat - kan cultiveren. We kunnen zelfs stellen dat hij het allesbeheersende motief van de huidige cultuurperiode is. Vanuit deze vrijblijvende nieuwsgierigheid wordt de negativiteit in de eigen tijd toegedekt, om slechts een onbehagen in het algemeen (dat nu eenmaal bij elke tijd hoort) te worden. Een kritische filosofie zoekt vanuit de negativiteit door te dringen tot de grondslag ervan, om tot veranderingen te komen. Merleau-Ponty lijkt echter slechts oog te hebben voor de filosofie als waakzaamheid die erop uit is veilig te stellen dat de talrijke varianten van subjectief leven aan bod blijven komen. De filosofie zou zulke wijsheid zijn. Ze is, zoals Boehm terecht opmerkt, bij Merleau-Ponty, ondanks al zijn principiële bedoelingen, verregaand onhistorisch. Mede hierdoor slaagt Merleau-Ponty er niet in zich als filosoof tegen de wetenschapsmens af te zetten - zoals nu blijkt.

99 ("Men zal wetenschap en sociologie de poging noemen om ideale variabelen te construeren die het functioneren van de effectieve communicatie objectiveren en schematiseren. Men zal filosofie het bewustzijn noemen dat we moeten bewaren van de open en opeenvolgende gemeenschap der levende, sprekende en denkende alter ego's, het ene in tegenwoordigheid van het andere, en allen in relatie met de natuur [...] (S 138)."⁽¹⁾ De filosofie heeft geen eigen gebied. Ze heeft een eigen wijze van bewustzijn (S 138). De filosofie is niet alleen verenigbaar met de sociologie, ze is er noodzakelijk voor als de bestendige herinnering aan haar taken (S 138). "De filosofie is niet een zeker weten, ze is de waakzaamheid die ons niet de bron van alle weten doet vergeten (S 138)."⁽²⁾ Merleau-Ponty beseft misschien te weinig dat de filosofie zelf weten is - niet slechts de waakzaamheid. Als we het weten aan de wetenschap zouden overlaten, zou het in een vorm terugkeren die niet meer bruikbaar is (en dit is in feite met het huidige weten het geval).

(1) "On appellera science et sociologie la tentative de construire des variables idéales qui objectivent et schématisent le fonctionnement de cette communication effective. On appellera philosophie la conscience qu'il faut garder de la communauté ouverte et successive des alter ego vivant, parlant, et pensant, l'un en présence de l'autre et tous en rapport avec la nature ... (S 138)."

(2) "La philosophie n'est pas un certain savoir, elle est la vigilance qui ne nous laisse pas oublier la source de tout savoir (S 138)."

9

Waar de wetenschap konsekvent objectief is (wat niet steeds zo is, omdat ze zich impliciet min of meer door vragen en problemen van praktische aard laat leiden) en deze objectiviteit doordrijft, is het resultaat volstrekte irrealiteit en onbruikbaarheid. De ideale variabelen schieten de realiteit voorbij. De werkelijkheid wordt niet 'verklaard'. Het objectiveren en schematiseren vernietigt de concrete, perspectivische werkelijkheid. Ten hoogste spoort ze algemene, noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden op (die de concrete realiteit vervangen). Merleau-Ponty weet dit als geen ander. In de tekst die we bespreken, luidt het ; "De filosofie is wel, en altijd, breuk met het objectivisme, terugkeer van de constructa naar het geleefde, van de wereld naar onszelf (S 141)."⁽¹⁾ Het universele der structuren en der invarianten, schrijft Merleau-Ponty in De Mauss à Claude Lévi-Strauss (waarover onmiddellijk) kan niet de plaats van het particuliere innemen. Maar misschien gaat Merleau-Ponty niettemin onweerstaanbaar in die richting. Hij zegt dat het sociale feit ons altijd als variante van een enkel leven verschijnt waarvan het onze deel uitmaakt, en dat elk ander [mens] voor ons een andere onszelf is (S 141). Men kan dat juist begrijpen, als tenminste ons eigen leven - onze eigen historische situatie - niet gelijkgeschakeld hoort te worden met het invariante leven van de mensheid. Als het de bedoeling blijft om ons eigen leven te verruimen door middel van andere ervaringen, en niet omgekeerd zo is dat onze eigen ervaring slechts als een uitdrukking van het 'wezen' van de mensheid aan bod komt. Dat de filosofie als waakzaamheid bestaat, wijst erop dat Merleau-Ponty meer belang stelt in de mogelijkheid om onze situatie te verruimen in de zin dat ze als een wijze van mensheidservaring wordt begrepen, dan dat hij omgekeerd de huidige situatie door middel van de mogelijkheid om over het muurtje te gaan zien, centraal stelt.

§33. De structuren en het concrete.

In zijn De Mauss à Claude Lévi-Strauss staat Merleau-Ponty niet verder maar ook niet minder ver dan in Le Philosophe et la sociologie. Als we in de tekst toch een bijdrage zien, is dit omdat we hem interpreteren in de hierboven geschetste richting, die Merleau-Ponty - ondanks zijn blijven steken - in feite bewandelt. Impliciet en niet eens zeer impliciet ziet Merleau-

(1) "La philosophie est bien, est toujours, rupture avec l'objectivisme, retour des constructa au vécu, du monde à nous-mêmes (S 141)."

Ponty in het structuralisme het probleem van de reductie van de subjectieve, perspectivische realiteit tot algemene structuren. In de tekst uit 1959 verzet hij zich hiertegen. We zien de tekst niet zozeer als een onderdeel van de 'hervorming' waarmee Merleau-Ponty bezig was, dan wel als een bijdrage tot een niet-objectieve, concrete, praktische filosofie.

Volgens Merleau-Ponty aanvaardt de sociologie dat het sociale een innerlijk heeft en dus geen louter proces is. Valt het niet zeer te betwijfelen of dit het zelfbewustzijn en nog meer de realiteit van de sociologie is? Het is veeleer de eigen opvatting van Merleau-Ponty over sociologie en sociale wetenschappen, waarbij de wetenschap niet langer objectief zou zijn. Het sociale heeft twee polen, zegt Merleau-Ponty. Het is "betekenisvol (signifiant), men kan het begrijpen van binnenuit, en tegelijk is de persoonlijke intentie er veralgemeend, geamortisseerd, ze is, volgens het beroemde woord, gemediatiseerd door de dingen⁽¹⁾ (S 143)." De socioloog is geen onpartijdige toeschouwer meer. Wat de objectieve socioloog ontbreekt is de geduldige penetratie van het object, de communicatie ermee (S 144).

Van hieruit moet men de confrontatie met het structuurbegrip van Lévi-Strauss begrijpen. De structuur heeft een sens lourd, zegt Merleau-Ponty (S 147). Het model van de (structuralistische) geleerde kan niet in de plaats ervan komen. Want men mag niet vergeten dat dezelfde fysionomische trekken een verschillende zin hebben naargelang de maatschappij en het systeem waarin ze zijn gevat. De mythische structuur die de Amerikaanse maatschappij terugvindt in andere culturen, biedt een weg voor de oplossing van een locale en actuele spanning. We kunnen dezelfde mythes elders terugvinden, maar de mythe wordt herschapen in de dynamiek van het heden (S 147). Ze is geen transcendent archetype dat verschillende incarnaties krijgt. "De structuur ontnemt aan de maatschappij niets van haar dichtheid en haar zwaarte. Ze is zelf een structuur van structuren : hoe zou er geen enkel verband bestaan tussen het taalsysteem, het economisch systeem en het verwantschapsysteem (S 147-148)."⁽²⁾ Maar deze relatie is subtiel en veranderlijk. Soms corresponderen de systemen. Soms is een structuur het tegendeel en de antago-

(1) ... "il est signifiant, on peut le comprendre du dedans et en même temps l'intention personnelle y est généralisée, amortie, elle tend vers le processus, elle est, selon le mot célèbre, médiatisée par des choses (S 143)."

(2) "La structure n'ôte rien à la société de son épaisseur ou de sa pesanteur. Elle est elle-même une structure des structures : comment n'y aurait-il aucun rapport entre le système linguistique, le système économique et le système de parenté qu'elle pratique (S 1'7-1'8)."

nist van een andere. "De maatschappij als structuur blijft een werkelijkheid met facetten, die recht kan krijgen vanuit meerdere perspectieven (S 148)."⁽¹⁾ Tot waar kunnen de vergelijkingen gaan? Kan men universele invarianten vinden? Het is nog te zien, schrijft Merleau-Ponty. Moet men een universele code opsporen (S 149), of een formele infrastructuur of een onbewust denken? We merken dat het streven naar objectiviteit alleszins onweerstaanbaar die weg optrekt. Het onderwerpt al het particuliere en concrete aan een reductie. Het spoort steeds algemenere vormen op, die dan voor de werkelijkheid - de gehele - moeten doorgaan. De universele code moet de bijzondere verschijnselen verklaren. Maar ze doet dit, zoals we weten, door de concrete verschijnselen te vervangen. Maar zelfs als die universele invarianten bestonden, zegt Merleau-Ponty, (en we moeten ons de vraag stellen inderdaad of ze bestaan, en als ze binnen de objectieve wetenschap voorkomen, of ze niet veeleer de produktie van de methodische aanpak zelf zijn) dan nog kan dit universele niet in de plaats van het particuliere worden geschoven (S 149). We mogen in een niet-objectieve filosofie niet vanuit dit universele vertrekken - alsof het particuliere een rest zou zijn, nadat de invarianten zijn opgezocht. Het is redeneren vanuit het structuralistische denken zelf.

"De implicaties van een formele structuur kunnen wel de innerlijke noodzaak van een zekere genetische sekwentie doen verschijnen (S 149)"⁽²⁾, meent Merleau-Ponty. Maar zij zijn het niet die maken dat er mensen, dat er een maatschappij en een geschiedenis zijn (S 149). Zulk formeel portret van de maatschappij of van de algemene articulaties van elke maatschappij is geen metafysica (S 149-150). De zuivere modellen, de diagrammen die een zuivere objectieve methode trekt, zijn kennisinstrumenten, zegt Merleau-Ponty. In feite wordt daarmee gezegd dat de objectieve werkelijkheid wordt gecreëerd - dat ze in feite ondanks de kennisinstrumenten, niet eens kennis oplevert, want ze zou kennis moeten opleveren - objectieve kennis - over wezens (de mensen) die niet objectief bestaan.

Merleau-Ponty gaat misschien te ver mee met het structuralisme door de logische operaties ervan te aanvaarden als realiteiten in de concrete leefwereld. Merleau-Ponty spreekt alsof het in het structuralisme niet zozeer om reducties gaat, alsof de constructies waardevol zijn. Hij zegt : de lo-

(1) "La société comme structure reste une réalité à facettes, justiciables de plusieurs visées (S 148)."

(2) "Les implications d'une structure formelle peuvent bien faire apparaître la nécessité interne de telle séquence génétique (S 149)."

gische bewerkingen die de formele structuur van de maatschappijen be-
tuigt, moeten wel op de een of andere manier door de bevolkingen die deze
verwantschapssystemen beleven, worden voltrokken. Er moet een soort geleefd
equivalent van bestaan (S 149). Misschien trapt Merleau-Ponty hier in de
val van het structuralistische, objectieve denken dat de structuren als het
primaire ziet, waaraan het beleefde moet beantwoorden, terwijl het omgekeer-
de de waarheid zou kunnen zijn. De concrete beleving zou in de zogenoemde
formele structuren haar noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden kunnen heb-
ben. De concrete beleving zou zelf de oorzaak of de voldoende reden kunnen
zijn. De beleving zou op de structuren aangewezen zijn, wanneer ze zich rea-
liseert. Het overall of veelvuldig aantreffen van gelijkaardige formele struc-
turen zou niets anders betekenen dan dat eventueel de grootst mogelijke ver-
scheidenheid van concrete belevingen en maatschappijvormen steun vindt in
een veel kleiner aantal structuren, of in misschien slechts één algemene
structuur, die het noodzakelijke fundament moet worden genoemd, waarop het
concrete zich plaatst. Het zou zijn zoals met de meest uiteenlopende eetcul-
turen en gewoontes, die zich plaatsen op de fysiologische verrichtingen van
voedselopname. Deze laatste verklaart de eerste niet, hoewel ze de algemene
onderliggende structuur is. Het 'particuliere' zou dan geen rest zijn, maar
de gehele zaak zelf. Het zou de eigen taak van de antropologie zijn, meent
Merleau-Ponty (S 150), om dit beleefde equivalent op te sporen. De waarde,
de rentabiliteit, de produktiviteit of de maximumbevolking zijn objecten van
een (objectief) denken dat het sociale omvat (embrasse). In de antropologie
echter gaat het om de ervaring van onze verworteling in het geheel (S 150).
Hier gaat het niet om objectiviteit, zouden we zeggen. Maar ook de objectivi-
teit moet worden gedefinieerd als het opsporen en het exclusief bezig zijn
met noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden (van onze ervaring). We moeten
niet vooropzetten dat alle implicaties van deze voorwaarden bewust of gekend
zijn. Maar belangrijk is, dat ze bepaald worden door doelstellingen uit de
concrete wereld. Ze hangen er aan vast - relatief in die zin dat ze zelf
werkzaam zijn en verderwerken, relatief onafhankelijk van de doelstellingen.
De geboortecijfers worden bepaald vanuit een complex van doelstellingen. Maar
wanneer de doelstellingen wijzigen, werken de vroegere opties nog een tijd-
lang door. In die zin kan men 'objectieve' berekeningen maken die hun nut
afwerpen (ook in de zin van de precisering van een gewijzigde doelstelling).
Merleau-Ponty spreekt van waarde en rentabiliteit. Ook dat zijn geen objec-
tieve processen. Het kapitalisme is een existentiële zingeving. Het jaagt
een doel na. Het impliceert eigen gevolgen. De gevolgen werken door en ook

de doelstelling. Er ontstaat een soort 'objectieve' procesmatigheid die men kan bepalen, berekenen - tenminste wanneer men ervan kan uitgaan dat de doelstelling zich niet wijzigt.

We leven in de eenheid van een enkel leven, zegt Merleau-Ponty (S 150). Hiertoe behoren al de systemen waaruit onze cultuur is gemaakt. Maar we zijn hierop niet vastgelegd. Door bijvoorbeeld te reizen veroveren we een laterale universaliteit (S 150), die niet zoals de strikt objectieve methode op de verschijnselen als het ware neerploft. We kunnen rekening houden met het gezichtspunt van de ene en van de andere, en met de wederzijdse dwalingen (S 150). De etnologie is de manier van denken die zich opdringt, zegt Merleau-Ponty (S 150), wanneer het object 'een ander' is, wanneer het vreemd is, en van onszelf eist dat we onszelf veranderen. Maar is dit niet geldig voor het denken in het algemeen dat kritisch en daardoor filosofisch is? Ook worden we etnologen van onze eigen maatschappij, wanneer we op afstand gaan staan. We kunnen onszelf als vreemden zien. Maar we kunnen zelfs geen vertrouwen schenken aan onze visie van ontheemden (S 151). Want de wil om te vertrekken heeft zijn eigen, persoonlijke motieven, die het getuigenis wijzigen (S 151). Ook deze motieven moeten worden uitgesproken. Het gaat echter niet om objectieve kennis, niet om de poging om onze afwijkingen af te trekken, en op deze wijze een objectief universum te creëren. "Waarheid en dwaling wonen samen op de snijding van twee culturen, hetzij dat onze vorming ons verbergt wat er te kennen is, hetzij dat ze integendeel in het leven ter plaatse, een middel wordt om de verschillen met de andere te begrijpen ... (S 151)."⁽¹⁾ Het gaat er niet om "gelijk te hebben tegen de primitieve of hem gelijk te geven tegen onszelf, het gaat er om zich in te richten op een terrein waarop we voor elkaar begrijpelijk zijn, zonder reductie noch stoutmoedige transpositie (S 153)."⁽²⁾ Dit alles is echter niet alleen geldig voor de etnoloog, maar altijd wanneer het 'andere' aan bod komt : de andere mens, onszelf (als de andere), het kind, de vrouw, de geschiedenis, de tijd, enz. Begrijpen is nooit : streven naar objectief weten, naar een theorie der dingen zoals ze op zichzelf bestaan, in abstractie van al het subjectieve, van alle indivi-

(1) "Vérité et erreur habitent ensemble à l'intersection de deux cultures, soit que notre formation nous cache ce qu'il y a à connaître, soit qu'au contraire elle devienne, dans la vie sur le terrain, un moyen de cerner les différences de l'autre (S 151)."

(2) "...il ne s'agit pas pour une anthropologie d'avoir raison du primitif. ou de lui donner raison contre nous, il s'agit de s'installer sur un terrain où nous soyons l'un et l'autre intelligibles, sans réduction ni transposition téméraire (S 153)."

duele en intersubjectieve ervaring, eventueel zo dat men alle culturen met alle andere culturen confronteert, om na aftrek van het 'individuele' door te stoten tot het algemeen geldige. Niet zo denkt Merleau-Ponty er over. Ook voor hem is begrijpen op de eerste plaats zelfbegrip en daarom kritiek als zelfkritiek. We begrijpen vanuit ontevredenheid met onszelf of met de anderen (of beide). We begrijpen vanuit onze 'negatieve' belangstelling. Zelfs wanneer we een cultuur 'positief' begrijpen, doen we dit nog. Het denken is steeds gesitueerd en perspectivisch. En zelfs de bewustwording van het eigen perspectief is nog geen benadering van de werkelijkheid buiten elk perspectief om. We zijn nooit zonder perspectief - ook al verlaten we (soms) het ene voor het andere.

HOOFDSTUK 5

DE KRITIEK OP HET OBJECTIVISME VAN DE REFLEXIEVE ANALYSE

In het voorgaande hebben we uitsluitend het objectivisme van de wetenschap geïllustreerd. Nu moeten we de reflexieve analyse als exponent van het zuiver theoretisch weten belichten. We zullen zien dat de reflexieve analyse de tegenhanger, en tegelijk de noodzakelijke filosofische aanvulling van het wetenschapsgeloof is. De relatie is deze zoals we ze geschetst hebben tussen de wetenschap en het hegelianisme. Het hegelianisme is de filosofie van de wetenschap, zo hebben we gezegd. Merleau-Ponty plaatst de reflexieve analyse in feite in dezelfde positie. We zullen trouwens begrijpen dat Merleau-Ponty zijn (door hem niet beseft) anti-hegelianisme in feite uitspreekt als hij de reflexieve analyse onder kritiek brengt. Hier begrijpt hij wat Hegel in feite betekent. Hier beseft hij dat de wetenschappelijke objectiviteit een filosofische uitdrukking hoort te vinden, in een denken dat de gehele werkelijkheid tot een onpersoonlijk, boventijdelijk denken reduceert, en dat zo meent de gehele wetenschap te kunnen incorporeren, en de wetenschap een filosofisch statuut te kunnen geven. De reflexieve analyse kan niet bestaan zonder de wetenschappelijke gegevens in te lijven, die ze zo tegelijk ook verantwoordt. De wetenschappen blijven naïef, onfilosofisch, als ze niet tot aan het overdenken van hun eigen oorsprong komen, dat is de vooropzetting van een objectief universum, dat wordt voorgesteld als Universele Geest. Maar de vooropzetting moet waar gemaakt worden, moet worden geverifieerd, en de reflexieve analyse leidt uit de idee van een zuiver objectief universum de gehele 'concrete' realiteit af, als noodzakelijke mogelijksvoorwaarden van de werkelijkheid op zich. Maar laten we Merleau-Ponty het parallel-

lisme - dat erin bestaat dat de realiteit moet worden herleid tot condities - en de wederzijdse aanvulling die reflexieve analyse en wetenschappelijke objectiviteit zijn, beschrijven.

Als Merleau-Ponty zegt dat het erop moet aankomen te beschrijven, niet te verklaren, maar naar de zaken zelf terug te keren, wijst hij niet alleen de wetenschap af, maar elke vorm van idealisme of spiritualisme of intellectualisme of criticisme, enz. Hij spreekt van reflexieve analyse, en denkt hierbij aan Descartes, aan een zekere Kant (in feite de Kant zoals die te voorschijn treedt uit het neo-kantianisme, in het bijzonder het Franse, en zoals hij bekend staat bij mensen zoals Lachelier, Alain, Lagneau, Lachièze-Rey, Brunschvicg. In het bijzonder het Franse intellectualisme wordt geïmagineerd."Deze beweging [naar de dingen zelf teruggaan] is absoluut verschillend van de idealistische terugkeer naar het bewustzijn en de eis van een zuivere beschrijving sluit zowel het procédé van de reflexieve analyse als dit van de wetenschappelijke verklaring uit (PP III)."⁽¹⁾ Of Merleau-Ponty dan uitsluitend de objectieve wetenschap langs de kant van het empirisme of van het positivisme en neo-positivisme of zoals hij ook zegt het realisme, en ook het nominalisme, plaatst, is niet altijd duidelijk. Alleen is het voor onze zaak niet relevant. De reden is dat er in principe geen verschil is tussen zowel idealisme als materialisme en dat de objectieve kennis in beide gevallen de dominerende aanpak is. In beide gevallen is de mens een zuiver subjectum. In de wetenschappelijke (of) materialistische optiek is men zich nauwelijks van het feit bewust dat de geest op de wijze van een neutrale, onpartijdige toeschouwer - een onbepaald en nietig subject - bestaat. In het intellectualisme is men zich hiervan bewust. Men reduceert de werkelijkheid tot die van een absolute geest die vóór zich in de vorm van (denk)-wetten de gehele werkelijkheid ontvouwt, of nog juister, die zelf deze gehele werkelijkheid is. Op de een of andere manier komt men tot hegeliaanse bevestigingen van dialectische aard. Wel verbindt men het begrip absolute geest met macht en heerschappij. Ook de wetenschappelijke geest verwacht van zijn kennis macht en heerschappij. In beide gevallen gaat het om een illusie van macht, omdat in beide gevallen de macht erop neerkomt dat de mens zich aan objectieve processen (geestelijke of materiële, het maakt geen verschil) onderwerpt of er zich bij aanpast. Hoe het precies staat met dit Ego dat kent,

(1) "Ce mouvement est absolument distinct du retour idéaliste à la conscience et l'exigence d'une description pure exclut aussi bien le procédé de l'analyse réflexive que celui de l'explication scientifique (PP III)."

komt bij Merleau-Ponty misschien niet honderd procent aan het licht.

In de reflexieve analyse treffen we de kritiek op de hegeliaanse dialectiek aan. Want, zoals we weten, wordt Hegel door Merleau-Ponty op essentiële punten vrijgesproken. Merleau-Ponty beschrijft de reflexieve analyse als een soort hegeliaanse dialectiek - zonder dit in feite te beseffen. Het kan niet anders, als Merleau-Ponty tenminste de implicaties van het zuiver theoretisch weten heeft begrepen. Eerst bespreken we Merleau-Ponty's houding tegenover de reflexieve analyse in zijn hoofdwerk. Vervolgens zien we wat zijn visie is op de reflexieve analyse in zijn laatste werk.

§ 34. De reflexieve analyse in de Phénoménologie de la Perception.

Wat is het project van de reflexieve analyse? "De reflexieve analyse stijgt op tot het subject, vanuit onze ervaring van de wereld, als tot een van haar onderscheiden mogelijkheidsvoorwaarde en laat de universele synthese zien als datgene waarzonder er geen wereld zou zijn. In deze mate houdt zij op vast te kleven aan onze ervaring, ze stelt een reconstructie in de plaats van een verslag (compte-rendu)(PP IV)."⁽¹⁾ Doet de reflexieve analyse iets anders dan de objectieve wetenschap? Ook deze zoekt de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden van de ervaring van de wereld. Ook deze verabsoluteert de condities. Ook de wetenschap construeert of reconstrueert, en dit met de bedoeling een wereld in de kennis tot stand te brengen zoals hij reeds vóór elke kennis op zich bestaat. De reflexieve analyse wenst samen te vallen met deze realiteit zelf. De werkelijkheid wordt in de geest zelf gelegd - dat is het verschilpunt met de objectieve wetenschap. De reflexieve analyse slaat in feite de hegeliaanse - meer bewuste - weg in van een reductie van de objectieve werkelijkheid tot de werkelijkheid van de geest zelf, in aansluiting met het ideaal van kennis en waarheid dat geen onderscheid wenst te zien tussen de realiteit en de kennis. Op welke wijze poogt de reflexieve analyse tot deze identificatie te komen?

Dat heldert Merleau-Ponty bondig op in zijn Avant-Propos. In het hoofdstuk De 'aandacht' en het 'oordeel' is hij explicieter. Eerst de grote lijnen.

(1) "L'analyse réflexive, à partir de notre expérience du monde, remonte au sujet comme à une condition de possibilité distincte d'elle et fait voir la synthèse universelle comme ce sans quoi il n'y aurait pas de monde. Dans cette mesure, elle cesse d'adhérer à notre expérience, elle substitue à un compte-rendu une reconstruction (PP IV)."

Voor Merleau-Ponty is de wereld daar vóór elke analyse die ik ervan maak. Ik kan de wereld niet afleiden uit een reeks van syntheses die de gewaarwordingen zouden verbinden, vervolgens de perspectivische aspecten van de dingen. De syntheses zijn slechts het produkt zelf van de analyse, zegt Merleau-Ponty (PP IV), en moeten niet vóór de analyse worden gerealiseerd. "De reflexieve analyse meent in omgekeerde zin de weg te volgen van een voorafgaande constitutie en in de 'innerlijke mens', zoals de heilige Augustinus zegt, een constituerend vermogen te vervoegen dat hij [de mens] altijd geweest is. Op deze wijze slaat de reflectie op hol en verplaatst zich in een onkwetsbare subjectiviteit, aan deze kant van het zijn en de tijd. Maar dat is een naïviteit, of als men wil, een onvolledige reflectie die het bewustzijn van haar eigen begin verliest. Ik ben begonnen met reflecteren, mijn reflectie is reflectie op een onbereflecteerde, ze kan zichzelf niet negeren als gebeurtenis, vandaar dat ze aan zichzelf verschijnt als een echte creatie, als een verandering van de structuur van het bewustzijn, en het hoort de reflectie toe aan deze kant van haar eigen bewerkingen de wereld te erkennen die aan het subject is gegeven, omdat het subject aan zichzelf is gegeven (PP IV)?"⁽¹⁾ Er zijn niets dan voorstellingen. "Een konsekvent transcendentiaal idealisme berooft de wereld van haar dichtheid en van haar transcendentie. De wereld is datgene wat wij ons voorstellen, niet als mensen of als empirische subjecten, maar voor zover we alle een zelfde licht zijn en wij aan het Ene deelnemen zonder het te verdelen. De reflexieve analyse ignoreert het probleem van de andere zoals het probleem van de wereld omdat ze in mij, met de eerste lichtstraal van het bewustzijn, het vermogen doet verschijnen om naar een in rechte universele waarheid te gaan, en vermits de andere zonder daar-zijn (eccéité), zonder plaats en zonder lichaam bestaat, zijn de Andere en Ik dezelfde (un seul) in de ware wereld, band van de geesten (PP VI)."⁽²⁾

(1) "L'analyse réflexive croit suivre en sens inverse le chemin d'une constitution préalable et rejoindre dans 'l'homme intérieur', comme dit saint Augustin, un pouvoir constituant qui a toujours été lui. Ainsi la réflexion s'emporte elle-même et se replace dans une subjectivité invulnérable, en deça de l'être et du temps. Mais c'est là une naïveté, ou, si l'on préfère, une réflexion incomplète qui perd conscience de son propre commencement. J'ai commencé de réfléchir, ma réflexion est réflexion sur un irréfléchi, elle ne peut pas s'ignorer comme un changement de structure de la conscience, et il lui appartient de reconnaître en deça de ses propres opérations le monde qui est donné au sujet parce que le sujet est donné à lui-même (PP IV)."

(2) "Un idéalisme transcendantal conséquent dépouille le monde de son opacité et de sa transcendance. Le monde est cela même que nous nous représentons, non pas comme hommes ou comme sujets empiriques, mais en tant que nous sommes tous une seule lumière et que nous participons à l'Un sans le diviser. L'analyse réflexive ignore le problème d'autrui comme le problème du monde parce qu'elle fait paraître en moi, avec la première lueur de conscience, le pouvoir d'aller à une vérité universelle en droit, et que l'autre étant lui aussi sans eccéité, sans place et sans corps, l'Alter et l'Ego sont un seul dans le monde vrai, lien des esprits (PP VI)."

De reflexieve analyse plaatst zich dus bij voorbaat in een helder universum van zekerheid en objectiviteit, in een objectieve werkelijkheid (al is die werkelijkheid een geheel van voorstellingen of gedachten). De reflexieve analyse poneert - zoals Hegel - dit objectieve universum, en zoekt hiervan de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden, zegt Merleau-Ponty. De reflexieve weet reeds dat de werkelijkheid objectief is. Ze moet ze niet meer ondervragen. Ik zoek "wat ze mogelijk maakt in plaats van te zoeken wat ze is (PP XI)" (je chercherais ce qui la rend possible au lieu de chercher ce qu'elle est). De evidentie van de perceptie, zegt Merleau-Ponty, is echter niet het adekwate denken of de apodictische evidentie (PP XI).

Zowel het empirisme als het intellectualisme, zegt Merleau-Ponty (PP 34), nemen de objectieve wereld als object van analyse, de objectieve wereld "die niet het eerst is noch volgens de tijd noch volgens zijn zin (PP 34)." ⁽¹⁾ Beide zijn niet in staat om de bijzondere manier te begrijpen waarop het perceptieve bewustzijn zijn object constitueert (PP 34). We kunnen dat bestuderen aan de hand van het intellectualistische begrip van de aandacht. Voor het empirisme is de aandacht een algemeen en onvoorwaardelijk vermogen dat op elk ogenblik op al de bewustzijnsinhouden betrekking kan nemen (PP 34). "Partout stérile, elle ne saurait être nulle part intéressée (PP 34)." De aandacht is inderdaad het objectieve denkvermogen zelf. Zo ziet het empirisme de zaak. Het subject ontplooit geen enkel initiatief. "Het intellectualisme vertrekt integendeel van de vruchtbaarheid van de aandacht : vermits ik het bewustzijn heb door hem [de aandacht] de waarheid van het object te bekomen, doet hij niet toevallig het ene tableau [voorstelling] op het andere volgen. Het nieuwe aspect van het object schikt het oude onder zich en drukt alles uit wat het wilde zeggen. Het stuk was is sedert de aanvang een buigzaam en beweeglijk fragment uitgebreidheid, ~~alleen~~ alleen weet ik dit helder of confuus 'volgens dat mijn aandacht zich meer of minder op de dingen richt' [Descartes] (PP 35)." ⁽²⁾ We begrijpen onmiddellijk dat - zoals we gezegd hebben in het hoofdstuk over het opsporen van condities - de aandacht of

(1) ... "qui n'est premier ni selon le temps ni selon son sens (PP 34)."

(2) "L'intellectualisme part au contraire de la fécondité de l'attention : puisque j'ai conscience d'obtenir par elle la vérité de l'objet, elle ne fait pas succéder fortuitement un tableau à un autre tableau. Le nouvel aspect de l'objet se subordonne l'ancien et exprime tout ce qu'il voulait dire. La cire est depuis le début un fragment d'étendue flexible et muable, simplement je le sais clairement ou confusément 'selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle et dont elle est composée' (PP 35)."

het denken niets doen, geen enkele inbreng hebben, of dat anders gezegd, de menselijke existentie in feite een zuiver onbepaald geestelijk vermogen is dat de objectieve werkelijkheid viseert. "Vermits ik in de aandacht een verheldering van het object ervaar, moet het zo zijn dat het waargenomen object reeds de intelligibele structuur die hij [de aandacht] vrijmaakt, insluit (PP 35)."⁽¹⁾ De geest moet alleen tot zichzelf komen. De dingen zijn wat ze zijn. De geest kan alleen verstrooid zijn, onaanachtig zijn. "Maar ons lichaam heeft niet het vermogen om ons te doen zien wat niet is ; het kan ons slechts doen geloven dat wij het zien (PP 35)."⁽²⁾ De filosoof moet zich niet met de schijn van de lichamelijke gebeurtenissen ophouden. Het bewustzijn heeft een zuivere, objectieve werkelijkheid voor zich - als het ook maar wil. Het bewustzijn is niet particulier. Het vervoegt hierin het empiristische bewustzijn. Merleau-Ponty zegt : "Maar, in een bewustzijn dat alles constitueert, of liever dat eeuwig de intelligibele structuur van al zijn objecten bezit, zoals in het empiristische bewustzijn dat niets constitueert, blijft de aandacht een abstract, ondoeltreffend (inefficace) vermogen, omdat hij niets te doen heeft (PP 36)."⁽³⁾ De aandacht doet niets, hij scheidt niets, hij is neutraal en onverschillig, hij is een zuivere onbepaaldheid - tegenover een objectieve wereld, waardoor hij zich laat bepalen. "Ondanks de bedoelingen van het intellectualisme, hebben de beide doctrines de gedachte gemeenschappelijk dat de aandacht niets scheidt vermits een wereld van indrukken op zich of een universum van determinerend denken gelijkelijk aan de actie van de geest onttrokken zijn (PP 36-37)."⁽⁴⁾ Men merkt de waarheid van het intellectualisme (in al zijn vormen) op : de geest is niets, doet niets. Hij ondergaat, hij past zich aan. Hij is ondanks al de beweringen de machteloosheid zelf. De aandacht viseert een exacte, volkomen gedetermineerde of bepaalde wereld, zowel wanneer deze wereld als oorzaak van onze waarnemingen als wanneer hij als het immanente doel ervan wordt beschouwd, in het empirisme zo goed als in het intellectualisme (PP 39). De verschillen vervagen, omdat beide een objectieve wereld vooropzetten.

(1) "Puisque j'éprouve dans l'attention un éclaircissement de l'objet, il faut que l'objet perçu renferme déjà la structure intelligible qu'elle dégage (PP 36)."

(2) "Mais notre corps n'a pas le pouvoir de nous faire voir ce qui n'est pas ; il peut seulement nous faire croire que nous le voyons (PP 35)."

(3) "Mais, dans une conscience qui constitue tout, ou plutôt qui éternellement possède la structure intelligible de tous ses objets, comme dans la conscience empiriste qui ne constitue rien, l'attention reste un pouvoir abstrait, inefficace, parce qu'elle n'y a rien à faire (PP 36)."

(4) "Malgré les intentions de l'intellectualisme, les deux doctrines ont donc en commun cette idée que l'attention ne crée rien puisqu'un monde d'impressions en soi ou un univers de pensée déterminante sont également soustraits à l'action de l'esprit (PP 36-37)."

Merleau-Ponty reserveert het begrip op zich voor het empirisme. Maar ook het intellectualisme poneert een op zich. Beide poneren de eenheid van denken en zijn. Het empirisme veeleer het samenvallen (dus verdwijnen) van de geest met de wereld. Het intellectualisme het samenvallen van de werkelijkheid met de geest, (dus het verdwijnen van de werkelijkheid). Wat het intellectualisme over het oordeel zegt, bevestigt deze objectivistische optie. Het oordeel wordt vaak geïntroduceerd, zegt Merleau-Ponty (PP 41), als datgene wat aan de gewaarwording ontbreekt om een perceptie mogelijk te maken. De gewaarwording wordt op een empiristische wijze beschouwd, als een som van elementen die gebundeld moeten worden. Wel is het bewustzijn een puissance de liaison (PP 40) die in tegenstelling tot de afzonderlijke gewaarwordingen staat. Het is mogelijk dat het oordeel slechts een algemene functie van verbinden is dat onverschillig staat tegenover zijn objecten (PP 41). En inderdaad Merleau-Ponty merkt op dat het stuk was een geheel van mathematische 'eigenschappen' - uitgebreidheid - is dat aan gene zijde van de subjectieve perceptie staat. Het stuk was houdt op een waargenomen of waarneembaar stuk was te zijn, en is nog slechts een bundel begrippen.

Een konsekwent intellectualisme echter, zegt Merleau-Ponty (PP 46), overstijgt de gewaarwording (la sensation). Het vangt wel aan in de natuurlijke houding - bij de zintuiglijke mens, met zijn perspectieven en vooroordelen - maar het zal beweren hier niet bij te blijven of te kunnen blijven. De gewaarwording wordt in het intellectualisme niet sentie, niet ervaren. Ze wordt begrepen. Het bewustzijn is steeds reeds bewustzijn van een (begrepen) object, dit is van objectieve werkelijkheid. De gewaarwording is een illusie, een laatste effect, geen begin. Ze gaat niet aan de kennis vooraf. Ze behoort tot het gebied van het geconstitueerde en niet tot dit van de constituerende geest. Ik meen dat ik een lichaam ben, maar in feite ben ik een geest. Ik verblijf nergens. De perceptie is niet gesitueerd (PP 47). De gewaarwording is in werkelijkheid, meent het intellectualisme, pensée de percevoir (PP 47). Haar incarnatie is niets positiefs en haar ergens-zijn is onwetendheid over de plaats waar ze in feite is (PP 48). "De reflexieve analyse wordt een zuiver regressieve analyse volgens dewelke elke perceptie een confuse intellectie is (PP 48)."⁽¹⁾ Haar taak luidt dan ook als volgt : ze moet

(1) "L'analyse réflexive devient une doctrine purement régressive, selon laquelle toute perception est une intellection confuse, toute détermination une négation (PP 48)."

uit het vooropgezette bewustzijn, uit de constituerende geest, alle werkelijkheid afleiden, achteruitgaan tot aan de perceptie - het schijnbare begin - en deze laatste uit het constituerende bewustzijn verklaren, als een confuse intellectie of als een pensée de percevoir. "Op deze wijze elimineert ze alle problemen uitgenomen één : dit van haar eigen begin (PP 48)."⁽¹⁾ Want de perceptie is geen denken. En de regressieve of reflexieve analyse moet alleszins de schijn van de werkelijkheid en eigengeaardheid der perceptie afleiden of verklaren. Want hoe is het gesitueerdzijn, hoe is de onwetendheid zelf mogelijk? Hiervan moet ze rekenschap afleggen. Men kan de perceptie niet over het hoofd zien. Ze doet zich als een oorspronkelijk verschijnsel voor. We moeten de beweging, de overgang van het ene naar het andere - van perceptie naar geest, of omgekeerd - begrijpen. En het intellectualisme, zegt Merleau-Ponty, levert dit begrip niet op. "De intellectualistische bewustwording gaat niet tot aan dit levende bosje der waarneming omdat ze de voorwaarden zoekt die ze mogelijk maakt of zonder dewelke ze niet zou zijn, in plaats van de werkzaamheid te onthullen die ze actueel maakt of waardoor zij wordt geconstitueerd (PP 48)."⁽²⁾ De regressieve analyse gaat voorbij aan de perception effective, neemt die niet à l'état naissant (PP 48). Wie inderdaad de constituerende geest poneert of als vanzelfsprekend vooropzet, moet nog alleen de gehele werkelijkheid (evenwel de gehele werkelijkheid) uit de geest afleiden, dit is op zoek gaan naar noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden. Er moet geen ernstig onderzoek van de zintuiglijke werkelijkheid (om maar iets te zeggen, want de gehele aan de mens verschijnende realiteit is bedoeld) ondernomen worden. De zintuiglijke werkelijkheid en de noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden worden impliciet geïdentificeerd. Hoewel ze - vanuit een standpunt dat het uitgangspunt begrijpt - best totaal uit elkaar kunnen gaan. De regressieve analyse komt dit aan elkaar vreemd zijn van beide niet gauw op het spoor. De zintuiglijkheid wordt in feite niet afgeleid. Wat de filosofie volgens Merleau-Ponty - terecht - moet doen, is de perceptie beschrijven als de eigensoortige activiteit zoals ze ons verschijnt. Er kan geen sprake zijn de waarneming uit de constituerende geest af te leiden. Men moet veeleer de geboorte van de perceptie meemaken en beschrijven.

(1) "Elle supprime ainsi tous les problèmes sauf un : celui de son propre commencement (PP 48)."

(2) "La prise de conscience intellectualiste ne va pas jusqu'à cette touffe vivante de la perception parce qu'elle cherche les conditions qui la rendent possible ou sans lesquelles elle ne serait pas, au lieu de dévoiler l'opération qui la rend actuelle ou par laquelle elle se constitue (PP 48)."

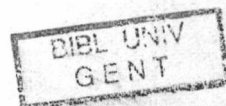
Want in de perceptie zijn er geen zuivere objecten, is er geen objectiviteit zoals die in het intellectualisme wordt vooropgezet. Het vertrekt van een wereld 'op zich' (PP 49). Het poneert die, waarbij het tekort schiet ten overstaan van het perceptieve leven. Het vertrekt niet van dit perceptieve leven, maar van een objectieve wereld, en het komt tot een pensée du monde (PP 49) - de wereld opgeslorpt in de geest - maar het gaat altijd over een zuiver theoretische wereld, die als op zichzelf wordt gedacht. Men gaat van een absolute objectiviteit, zegt Merleau-Ponty, naar een absolute subjectiviteit (PP 49). Het empirisme is al even objectief. Beide vertrekken van de gedachte van een zuiver objectieve wereld, een wereld 'op zich'. "Het intellectualisme aanvaardt als absoluut gefundeerd de idee van het ware en de idee van het zijn waarin het constitutieve werk van het bewustzijn wordt voltooid en wordt samengevat ... (PP 49)."⁽¹⁾ En men veronderstelt als vermogens van het subject - hier inderdaad in de letterlijke zin zoals Boehm die weer in ere herstelt - al datgene wat noodzakelijk is om bij dit objectief ware en werkelijke te eindigen. De 'waarde' van de begrippen 'waar' en 'werkelijk' wordt nooit in vraag gesteld. Men gaat gewoon uit van een natu- rant universel (PP 49) waaraan men het vermogen toekent om de waarheid te herkennen die het naieve realisme in een gegeven natuur plaatst (een realisme dat dus op dezelfde manier objectivistisch is). Het intellectualisme fundeert zijn analyse op de evidentie van de mathematische waarheid en niet op de naieve evidentie van de wereld. (Dit is een verschilpunt van ondergeschikt belang met Hegel, die niet statisch, maar dynamisch de totale werkelijkheid afleidt en meer dan de reflexieve analyse geconfronteerd wordt met de concrete, 'gebeurende' werkelijkheid, met de geschiedenis. Hegel is radikaler en konsekwenter in zijn reductie, juist omdat hij verder uithaalt.) Maar de evidentie van het perceptieve leven blijft (noodgedwongen) voorondersteld. Ze wordt niet afgeleid. De reflexieve analyse blijft er steeds op steunen. Ze kan niet uitsluiten, zegt Merleau-Ponty, dat voor de mathematische zekerheid geheugen en taal en waarneming nodig zijn (PP 49-50). De reflexieve analyse staat zichzelf de idee van (objectieve) waarheid toe (PP 50). Dat betekent in feite, zegt Merleau-Ponty, dat ze kritiekloos in de perceptie gelooft. Het constituerende bewustzijn wordt zo geconstrueerd dat de idee van een absoluut gedetermineerd (objectief) zijn mogelijk is (PP 50). Het

(1) "L'intellectualisme accepte comme absolument fondée l'idée du vrai et l'idée de l'être dans lesquelles s'achève et se résume le travail constitutif de la conscience (PP 49)..."

is het correlaat van een (objectief) universum. Het subject bezit absoluut voltooid al de kennis waarvan onze effectieve kennis de schets is. Men veronderstelt dus ergens als werkelijk datgene wat voor ons slechts in intentie bestaat : een systeem van absoluut ware gedachten, een goddelijk subject (PP 50). Slechts zo ontkomt men aan het probleem van le malin génie, zegt Merleau-Ponty (PP 50). Er moet een objet pur zijn of een goddelijk subject (beide zijn in feite dezelfde zaak), zegt Merleau-Ponty, dat de waarborg is van de waarheid. Merleau-Ponty beklemtoont niet dat hierdoor de menselijke geest in feite tot de status van een zuiver, onbepaald en door het absolute object bepaald nietig subject moet worden herleid. In feite, zegt Merleau-Ponty, levert de perceptie de zekerheid, waarvan het intellectualisme zich zwijgend bedient, maar dan een perceptie die niet van haar 'facticiteit' mag worden afgesneden (PP 51). Het intellectualisme vertrekt van het vooroordeel van een op zich volkomen expliciet - objectief - universum. Zoals Hegel poneert het dit in de geest opgenomen universum omdat het de enige manier is die konsekwent is om het objectieve weten te 'redden'. In feite mislukt de reductie of de afleiding of opslorping.

Merleau-Ponty toont aan hoe de reflectie steeds de reflectie is van een irréfléchi, van een onbereflecteerde werkelijkheid - die niet die is van de waarneming alleen, maar van het totale perspectivische, bevooroordeelde leven - die nooit wordt opgeslorpt. De reflectie wordt nooit situatieloos (PP 53). De analyse van de perceptie doet de perceptie niet verdwijnen, ook niet het daar-zijn (eccéité) van het waargenomene, en het in-zich van het perceptieve bewustzijn in een temporaliteit en een localiteit (PP 53). De reflectie is daarom niet transparant voor zichzelf (PP 53). Merleau-Ponty loochent niet dat de reflectie eigensoortig en oorspronkelijk is. Maar ze is wel vastgeknoopt aan het voorreflexieve leven, dat ze uitspreekt. Ze is, op haar wijze, scheppend, maar geen activiteit van een subject dat - in feite passief - het op zich van de werkelijkheid zou vaststellen. De reflectie wordt veeleer een reconstitutie van het ervarene maar een reconstitutie die niet in het voorbije of het reeds ervarene gepreformeerd is. De reflectie staat in dienst van het concrete leven.

Naar dit concrete leven doet de reflexieve analyse ons niet terugkeren. Ze verbergt ons, zegt Merleau-Ponty (PP 55 voetnoot 2), de vitale knoop van het perceptieve bewustzijn omdat ze de mogelijksvoorwaarden van het absoluut bepaalde zijn opzoekt en zich laat verleiden door de pseudo-evidentie van de theologie dat het niets niets is (le néant n'est rien).



*als
Boekm
servant
dat de
wit.
doet*

Het intellectualisme ignoreert de eindigheid, en wil die ignoreren, zegt Merleau-Ponty (PP 48). Het annuleert het verschijnsel van de eindigheid (PP 52). Het absolute bewustzijn zou langs de kant van het subject niets meer mogen laten bestaan dan een naturant universel (PP 55) waarvoor het systeem van de ervaring bestaat, in dit systeem begrepen mijn lichaam en mijn empirisch ik, verbonden met de wereld door de wetten van de fysica en van de psychofysica. Elke idee van een genesis is onmogelijk vermits ze de geest in de tijd plaatst en de twee ikken (de constituerende geest en het empirische - lichamelijke - ik) vermengt. Het probleem hoe opaciteit en dwaling mogelijk zijn, blijft onoplosbaar. De perceptie staat bij Merleau-Ponty voor de eindige, zintuiglijke mens die niet 'ervaart' volgens het zuiver theoretisch ideaal, die niet in het op zich van de dingen geïnteresseerd is, zoals ze helemaal positief - voor god zelf bestaan, die veeleer eindig is, met de specifieke volmaaktheid van het menszijn, waarbij zelfs het niets niet zonder meer negatief is. Merleau-Ponty gaat daarom uit van de positieve beschrijving van de perceptie, van de zintuiglijkheid, van de eindige mens met zijn behoeften, verlangens, vooroordelen en perspectieven.

Zowel de wetenschap als de reflexieve analyse gaan uit van een (objectief) zijn, dat ze moeten 'fixeren' (PP 67). Zowel het wetenschappelijk denken als de filosofie beseffen niet dat ze van een vooropzetting uitgaan (PP 67). De reflectie meent niet te maken te hebben met een genealogie van het zijn, en, zo zegt Merleau-Ponty, stelt "er zich tevreden mee de condities op te sporen die het mogelijk maken (PP 67)."⁽¹⁾ Zelfs als men aanvaardt dat de constitutie van het object nooit voltooid is, valt er niets van het object te zeggen buiten wat de wetenschap ervan zegt. Het object is een unité idéale, en volgens Lachelier, een entrelacement de propriétés générales (PP 67). Het enige zijn dat in aanmerking komt, is het door de wetenschap bepaalde zijn, of, zo zeggen wij, het zijn-op-zich. Merleau-Ponty verzet zich terecht tegen de vooropzetting van elke vorm van objectiviteit, en tegen de omzetting van het fenomenale veld in een idealistisch transcendentiaal veld (PP 73), dat de werkelijkheid - de objectieve - constitueert. Het bewustzijn wordt de universele haard van de kennis, houdt op een particuliere streek van het zijn te zijn, alles staat voor het bewustzijn, want het bewustzijn consti-

(1) ... "se contentait de rechercher les conditions qui le rendent possibles (PP 67)."

tueert het. Het fenomenale veld echter, waarover Merleau-Ponty spreekt, verzet zich tegen dergelijke direkte en totale explicietatie - en dit principieel.

Het verband tussen een Gestalt en een interne wet moet worden verduidelijkt. De wet mag namelijk niet worden beschouwd als een model volgens hetwelk de structuurverschijnselen zich zouden realiseren. "Hun verschijning is niet de ontplooiing naar buiten van een preëxistente rede. Het is niet omdat de 'vorm' een zekere evenwichtstoestand realiseert, een probleem van een maximum oplost, en in de kantiaanse zin, een wereld mogelijk maakt, dat hij in onze perceptie geprivilegieerd wordt, hij is het verschijnen zelf van de wereld en niet haar mogelijksvoorwaarde, hij is de geboorte van een norm en realiseert zich niet volgens een norm, hij is de identiteit van het uitwendige en het inwendige en niet de projectie van het inwendige in het uitwendige (PP 74)."⁽¹⁾ De Gestalt van de cirkel resulteert niet uit een circulatie van psychische toestanden op zich. Maar ze is ook geen idee. Ze is geen wiskundige wet, maar een fysiognomie. Er is geen universeel constituerend bewustzijn want dan zou de opaciteit van de wereld moeten verdwijnen, zegt Merleau-Ponty (PP 74). De reflectie is geen terugkeer naar een universele rede. Ze is een scheppende operatie die zelf participeert aan het onbereflecteerde (PP 74). Daarom spreekt alleen de fenomenologie van een transcendentiaal veld, zegt Merleau-Ponty (PP 74). De reflectie heeft nooit de gehele wereld en de pluraliteit van de ontvouwde en geobjectiveerde monaden vóór haar blik. Ze is altijd beperkt. Het is vreemd, zegt Merleau-Ponty (PP 74), dat de transcendentale filosofieën van het klassieke type zich nooit ondervragen over de mogelijkheid om de totale explicietatie te effectueren, en ze altijd als ergens gedaan veronderstellen (PP 74). De transcendentale dimensie wordt als eeuwig gegeven verondersteld (PP 77). Het volstaat hun dat ze noodzakelijk is en dus "oordelen ze op deze wijze over wat is door middel van datgene wat moet zijn, door middel van wat de idee van het weten opeist (PP 74)."⁽²⁾ Inderdaad het objectivisme zet zijn idee

(1) "Leur apparition n'est pas le déploiement au dehors d'une raison pré-existante. Ce n'est pas parce que la 'forme' réalise un certain état d'équilibre, résout un problème de maximum, et, au sens kantien, rend possible un monde, qu'elle est privilégiée dans notre perception, elle est l'apparition même du monde et non sa condition de possibilité, elle est la naissance d'une norme et ne se réalise pas d'après une norme, elle est l'identité de l'extérieur et de l'intérieur et non pas la projection de l'intérieur dans l'extérieur (PP 74)."

(2) "... " et elles jugent ainsi de ce qui est par ce qui doit être, par ce qu'exige l'idée du savoir (PP 74)."

van een objectief universum voorop, de adekwatie van denken en zijn, zoals we hebben geleerd bij Hegel en bij de wetenschap. In feite, zegt Merleau-Ponty (PP 74), kan het mediterende Ego nooit zijn inherentie in een individueel subject opheffen, en zijn particulier perspectief opzij schuiven. De reflectie kan nooit maken dat ik ophou de zon waar te nemen op twee honderd stappen, en dat ik de zon zie 'opgaan' en 'ondergaan', en dat ik denk door middel van de culturele instrumenten die mijn opvoeding hebben voorbereid, door middel van mijn voorafgaande inspanningen en mijn geschiedenis (PP 75). Ik vervoeg nooit effectief al de originele gedachten die met mijn perceptie medewerken of met mijn huidige overtuiging. Het criticisme hecht geen enkele betekenis aan deze weerstand van de passiviteit "alsof het niet noodzakelijk was het transcendentale subject te worden om het recht te bezitten het te bevestigen (PP 75)."⁽¹⁾ Het veronderstelt dus dat de filosoof aan geen enkele situatie onderworpen is. Het zoekt de mogelijkheden voorwaarde van deze unieke wereld, en vindt die in het transcendentale subject. Het meent alleen de algemene condities te moeten opsporen die een wereld voor een Ik mogelijk maken (PP 75). Het stelt nooit de vraag : wie mediteert. Uit het bovenstaande lezen we dat Merleau-Ponty de perceptie niet tot de 'zuivere waarneming' beperkt, maar in feite tot de existentie uitbreidt, die historisch en cultureel is, en waardoor ik de werkelijkheid benader. De perceptie gaat wel degelijk uit van een ik, maar niet van een onpersoonlijk, buiten-cultureel, niet-gesitueerd wezen. De filosofie moet het feit, zo gaat Merleau-Ponty verder (PP 75), tot voornaamste thema nemen. Alleen zo, zegt Merleau-Ponty, komt men tot een radikaler bewustwording.

"De reflectie kan niet vol(pleine) zijn, ze kan niet een totale verheldering van haar object zijn, als ze niet tegelijk van zichzelf en van haar resultaten bewust wordt. Het is niet alleen noodzakelijk ons in een reflexieve houding te installeren ; we moeten ook nadenken over deze reflectie, de natuurlijke situatie begrijpen waarop ze het bewustzijn heeft te volgen en die dus van haar definitie deel uitmaakt, niet alleen de filosofie beoefenen, maar ook nog rekenschap afleggen van de wijziging die ze met zich meebrengt.

?? ? (Alleen op deze voorwaarde kan het filosofisch weten een absoluut weten worden en ophouden een specialiteit of een techniek te zijn (PP 75)."⁽²⁾ We heb-

(1) ... "comme s'il n'était pas nécessaire de devenir le sujet transcendantal pour avoir le droit de l'affirmer (PP 75)."

(2) "La réflexion ne peut être pleine, elle ne peut être un éclaircissement total de son objet, si elle ne prend conscience d'elle-même en même temps que de ses résultats. Il nous faut non seulement nous installer dans une attitude réflexive, dans un Cogito inattaquable, mais encore réfléchir sur cette

ben het citaat weergegeven, omdat het uiterst vreemd is Merleau-Ponty te horen opkomen voor 'een absoluut weten'. Misschien blijkt dat Merleau-Ponty uiteindelijk niet helemaal loskomt van een 'absoluut' objectief weten - ook al is het uitgangspunt een perceptie, en ook al is deze perceptie cultureel en historisch bepaald, en dus gesitueerd. Het centrum, zo gaat Merleau-Ponty verder (PP 75-76), is niet meer een transcendentale subjectiviteit, maar het wordt aangetroffen in het perpetuele begin van de reflectie, op dit punt waarop een individueel leven begint over zichzelf na te denken. "De reflectie is slechts echt reflectie als ze [...] zichzelf kent als reflectie-over-een-onbereflecteerde, en bijgevolg als een structuurwijziging van onze existentie (PP 76)."⁽¹⁾ Het is niet goed in te zien hoe deze structuurwijziging toch nog kan mogelijk maken een of andere perceptieve objectiviteit - een absoluut weten - op te stellen. Ons zijn is niet ons weten, we kunnen niet geheel bewustzijn worden (PP 76). Een filosofie wordt transcendentaal, zegt Merleau-Ponty (PP 76), dit is radikaal, als ze zichzelf als een probleem beschouwt, en als het fundamentele filosofische probleem deze presumptie (verwaandheid) van de rede erkent (PP 76). Merleau-Ponty blijft bij de vaststelling dat er hier een filosofisch probleem oprijst. Ziet hij echter dat als de reflectie die van een onbereflecteerde is, alles subjectief wordt, en dat in deze subjectiviteit post gevat moet worden, om het thema ervan te bepalen? Het valt te vrezen dat hij geen absolute duidelijkheid bezit.

§35. De reflexieve analyse in Le Visible et l'Invisible.

De kritiek op het objectivisme van de reflexieve analyse is een constante in het denken van Merleau-Ponty. In zijn laatste onvoltooide werk Le Visible et l'Invisible (VI 54 e.v.) onderwerpt hij de reflexieve analyse aan een vernietigende kritiek. We zijn niet op een loutere herhaling uit. In het bijzonder de verhouding réfléchi-irréfléchi wordt in het laatste

(1) "La réflexion n'est vraiment réflexion que si elle ne s'emporte pas hors d'elle-même, se connaît comme réflexion-sur-un-irréfléchi, et par conséquent comme un changement de structure de notre existence (PP 76)."

.../... réflexion, comprendre la situation naturelle à laquelle elle a conscience de succéder et qui fait donc partie de sa définition, non seulement pratiquer la philosophie, mais encore nous rendre compte de la transformation qu'elle entraîne avec elle dans le spectacle du monde et dans notre existence? A cette condition seulement le savoir philosophique peut devenir un savoir absolu et cesser d'être une spécialité ou une technique (PP 75)."

werk scherper ontleed. Het geeft aanleiding tot een kritische bedenking aan het adres van Merleau-Ponty's eigen interpretatie van zijn denken - de reversibiliteit.

De reflexieve analyse, zegt Merleau-Ponty (VI 54), slaagt er niet in onze lien natal met de wereld te begrijpen. Ze meent hem te moeten ontbinden, om hem te reconstrueren, ze meent hem te moeten constitueren, te fabriceren. Ze denkt door analyse helderheid te vinden, analyse die erin bestaat naar eenvoudiger elementen te gaan of toch naar fundamenteelere condities die in het produit brut zijn geïmpliceerd, naar de premissen waaruit het voortkomt, naar een bron van zin waaruit het is afgeleid. De reflexieve filosofie wil ons terugvoeren naar een centrum der dingen, aan deze kant van onze feitelijke situatie, een centrum waaruit we voortkomen, maar ten opzichte waarvan we gedecentreerd waren (VI 54). Ze wil de weg terug aanvatten, vanuit onszelf, een weg die in ons is aangelegd. Ze spant zich in om tot een innerlijke adekwatie te komen. Ze wil expliciet alles heroveren wat we impliciet zijn. Wat we als naturé zijn, wil ze als actieve naturant laten verschijnen. Ze wil duidelijk maken dat de wereld slechts onze geboorteplaats is omdat we vooreerst als geest de wieg van de wereld zijn (VI 54). Hier schiet de reflexieve analyse principieel te kort. Want de beweging van reprise, van recuperatie, van terugkeer tot zichzelf, de weg naar de innerlijke adekwatie, de inspanning om met een naturant samen te vallen die we reeds zijn, en waarvan men meent dat hij de dingen en de wereld voor zich ontplooit, kan precies als terugkeer en herovering, als secundaire werkzaamheid van re-constitutie of van restauratie, niet het spiegelbeeld zijn van zijn innerlijke constitutie en van zijn instauratie (VI 55). De reflectie recupereert alles uitgezonderd zichzelf als recupererende inspanning. Ze verheldert alles uitgenomen haar eigen rol. Het appèl en de zekerheid een universele naturant te vervoegen, kunnen niet komen van een voorafgaand contact ermee, vermits de reflectie precies vertrekt vanuit een toestand van onwetendheid erover (VI 55). Aan de reflectie gaat de wereld vooraf (of mijn gedachten voor zover ze een wereld vormen), en de reflexieve analyse slaagt er niet in die te recupereren. De reflectie is slechts de secundaire uitdrukking van het feit dat ik ervaring heb. De wereld is reeds geconstitueerd wanneer de reflectie aanvangt.

Misschien zal men opwerpen, zegt Merleau-Ponty (VI 56), dat de grote filosofieën wisten dat men een begrip van de wereld als een gepreconstitueerde

wereld moet hebben, wil de reflectie kunnen starten, en dat op die wijze de onderneming principieel achternaht. De cirkel van het irréfléchi en van de reflectie zou bewust zijn, omdat men wel moet beginnen, maar het universum der gedachte zou alles bevatten wat hoort om rekenschap af te leggen van het verminkte denken van het begin (VI 56). Maar, zegt Merleau-Ponty, wanneer het zo is, is er geen oorspronkelijke en geen afgeleide werkelijkheid meer, alleen une pensée en cercle waarbij de conditie en het geconditioneerde, de reflectie en het onbereflecteerde zich in een wederzijdse betrekking (indien niet een symmetrische betrekking) bevinden, en waarbij het einde in het begin is, evenzeer als het begin in het einde. Nous ne disons pas autre chose (VI 57). De reflectie moet niet worden gediskwalificeerd ten gunste van het irréfléchi of van het onmiddellijke (dat we slechts kennen doorheen de reflectie). Het gaat om de totale situatie die van het ene naar het andere verwijst (VI 57). "Wat gegeven is, is geen massieve en ondoorgrondelijke wereld, of een universum van adequaat denken, het is een reflectie die zich richt naar, die terugkeert naar, de dichtheid van de wereld om ze op te helderen, maar die deze wereld après coup slechts haar eigen licht terugstuurt (VI 57)." ⁽¹⁾ Er is een andere denkwijze nodig dan de reflexieve analyse, zegt Merleau-Ponty (VI 61), een soort surr  flexion die rekening houdt met zichzelf en met de wijzigingen die ze in het schouwspel binnenbrengt, die niet het brute ding en de brute perceptie uit het oog verliest en die de organische banden tussen de perceptie en het waargenomen ding niet doorsnijdt, die ze integendeel denkt, die nadenkt over de transcendentie van de wereld, die ons stilzwijgende contact met de dingen uitdrukt wanneer ze nog geen uitgesproken dingen zijn. Deze reflectie ondervraagt de dingen (VI 61). "We weten nog niet wat deze orde exact is en deze concordantie van de wereld waaraan we ons overgeven, noch waarop de onderneming zal uitlopen, noch zelfs of ze waarlijk mogelijk is. Maar de keuze is tussen haar en een dogmatisme van de reflectie [...]" (VI 61-62)." ⁽²⁾

(1) "Ce qui est donné ce n'est pas un monde massif et opaque, ou un univers de pensée adéquate, c'est une réflexion qui se retourne sur l'épaisseur du monde pour l'éclairer, mais qui ne lui renvoie après coup que sa propre lumière (VI 57)."

(2) "Nous ne savons pas, ni ce que c'est exactement que cet ordre et cette concordance du monde auxquels nous nous livrons ainsi, ni donc à quoi l'entreprise aboutira, ni même si elle est vraiment possible. Mais le choix est entre elle et un dogmatisme de la réflexion [...]" (VI 61-62)."

Hoe?
Hoe?

Merleau-Ponty verzet zich tegen de reflexieve analyse die de werkelijkheid tot het denken herleidt, en geen recht doet aan de perceptie, of aan het onbereflecteerde leven, of aan de existentie. Uitgangspunt zou de existentie zelf moeten zijn - waartoe de reflectie als een eigen vermogen, met eigen uitwerkingen en implicaties hoort. Uitgangspunt zou moeten zijn dat de gehele werkelijkheid in die zin subjectief is, dat binnen de existentie alles met alles (subjectief) vervlochten is - en vaak volgens funderingsverhoudingen van oorzaak en condities, van doel en middelen, en dat de realiteit met de menselijke existentie vervlochten is. De reflectie zou de rol kunnen toebedeeld worden om in dit vlechtwerk lijnen te trekken, structuren te onderkennen of te creëren, die zich vanuit de situatie (en zoals we vermoeden, op de eerste plaats vanuit een onbehagen ermee) opdringen. De reflectie zou kritiek kunnen zijn, en interrogation, zoals Merleau-Ponty zegt. In zijn hoofdwerk ziet het er soms uit alsof Merleau-Ponty de reflectie of het denken op de perceptie wil funderen, in een zin van funderen die een andere is dan wij die opvatten, in de zin namelijk dat de perceptie oorzakelijke kenmerken begint te vertonen ten overstaan van de andere niveaus van existentie. In feite breidt Merleau-Ponty ook reeds in de Phénoménologie de la Perception de perceptie tot de existentie zelf uit, en bevat ze zowel het onbereflecteerde, gesedimenteerde, historische leven van de existentie, als de reflectie zelf. Er bestaat zo iets als een cirkel van het onbereflecteerde en het bereflecteerde. Er is in zekere zin geen begin en geen einde, vermits ook het onbereflecteerde altijd reeds zelf door de reflectie 'beïnvloed' is, en het niet de bedoeling kan zijn tot het 'zuivere' onbereflecteerde door te stoten. Dat haalt de relaties tussen doel en middel, tussen oorzaak en condities niet door elkaar. Want er zijn vooreerst min of meer vaste structuurverhoudingen. En vervolgens is het zo dat een doel als doel geen middel, en een oorzaak als oorzaak geen conditie is, hoewel een middel op zijn beurt, een conditie op haar beurt, respectievelijk doel of oorzaak (van iets anders dan van datgene waarvan ze zelf middel of conditie zijn) kunnen zijn. Wat doel en wat oorzaak, wat middel en wat conditie moet of kan worden, wordt mede door de reflectie bepaald, door de kritiek en de filosofie, die tot de menselijke existentie horen. Slechts met noodzaak dringen zich de middelen en de condities op als men de oorzaak en de doelstelling heeft bepaald.

Dat alles lijkt Merleau-Ponty in de bovenstaande passages te zeggen. Er is geen oorspronkelijke noch een afgeleide werkelijkheid, zegt hij. De conditie en het geconditioneerde, de reflectie en het onbereflecteerde, onderhouden

wederzijdse betrekkingen, indien niet symmetrische betrekkingen, zegt Merleau-Ponty. In de totale situatie verwijst alles naar alles. Alleen, wij weten dat Merleau-Ponty hier zijn revisie 'voorbereidt' (inderdaad, in de echte zin van het woord, zelfs zo dat hij uitdrukkelijk meedeelt dat hij nog niet weet waar het allemaal naartoe moet). We kunnen de reversibiliteit binnen de subjectiviteit denken - waarbij het ook dan zo is dat een oorzaak geen conditie is, noch omgekeerd - maar we kunnen ze ook ontologisch of metafysisch interpreteren, en dan noodzakelijk zo dat de omkeerbaarheid van de gronden wordt geponeerd (wat niet anders kan, vermits anders de eenheid van alle werkelijkheid uitblijft, en het project mislukt). Dat Merleau-Ponty een symmetrische relatie tussen reflectie en onbereflecteerde vermoedt, gaat in die richting. Er is geen massieve of ondoorgrondelijke wereld, zegt Merleau-Ponty, ook geen universum van adekwaat denken. Maar een implicatie van de funderingsproblematiek is niettemin dat ook de kennis eindig is, en deze is (eventueel) kennis van de condities van bepaalde (eindige) oorzaken. De condities staan tegenover de oorzaken onverschillig. De natuur op zich trekt zich de mens (als oorzaak) niet aan. Dat betekent niet een absolute ondoorzichtigheid. Het betekent echter wel dat het absolute inzicht geen ideaal is. Dat Merleau-Ponty toch vast blijft zitten aan een ideaal van kennis en waarheid - en dat ideaal kan onmogelijk een ander zijn dan dat werkelijkheid en kennis (of waarheid) met elkaar overeenstemmen, in de mate van het mogelijke, en ideaal in volstreekte zin - blijkt uit het feit dat hij meent dat de reflectie de wereld opheldert, maar dan zo dat in feite de wereld haar eigen licht terugstuurt. Er is dus geen verschil tussen wereld (het onbereflecteerde), en de reflectie, en de reflectie heeft geen andere taak dan de opheldering van de wereld. Reeds hier dus spreekt de reversibiliteit. De surreflectie waarvoor Merleau-Ponty opkomt, geeft aan dezelfde gedachte uitdrukking. Ze is trouwens zeer vervant met de waakzaamheid die de taak van het denken is in Le philosophe et la sociologie. Ze moet met zichzelf rekening houden en met de wijzigingen die ze in het schouwspel binnenbrengt. Zou het de bedoeling zijn om, door dit in-rekening-brengen, door te dringen tot de dingen zelf, de varianten van menszijn of van werkelijkheid zo tegenover elkaar te plaatsen, dat doorheen hun afwijkingen de werkelijkheid zelf (op zich?) te voorschijn treedt? Ook al zou de poging uiteindelijk altijd mislukken - en reeds omdat de reflectie nu eenmaal reflectie is, afstand, breuk - het samenvallen met de werkelijkheid zou het ideaal kunnen zijn. Maar dan is het gedaan met de subjectiviteit, en met de conflictuele funderingsrelaties, en met de opdracht van de filosofie (zoals van elk men-

selijk leven) om hier vragen te stellen, op zoek te gaan naar de juiste aanpak, om de relaties tussen oorzaak en condities, tussen doelstellingen en middelen te bedenken. Dat de reflectie interrogation is, zou niet op haar kritische vraagfunctie wijzen, maar zou slechts op de waakzaamheid wijzen die erin bestaat dat men zich van de problemen bewust is, van de onmogelijkheid tot adekwatie, en van het ideaal dat nochtans dit van zulke adekwatie blijft. Hoewel alles in zijn denken Merleau-Ponty aanspoort om de menselijke subjectiviteit als oorzakelijk te kenmerken, en om de werkelijkheid in die zin subjectief te noemen, zou hij aan het theoretisch weten verplicht gebleven zijn. Zijn interrogation is blijkbaar niet het vragen stellen in de zin van de kritiek. Misschien blijft hij in zijn latere denken - met reeds aanwijzingen in zijn vroegere denken - geobsedeerd door het verlangen naar coïncidentie tussen reflectie en onbereflecteerde, tussen denken en werkelijkheid, tussen het zien en het geziene (enz.). Zou de reflectie met de wijzigingen door haarzelf in het schouwspel aangebracht, rekening moeten houden om de werkelijkheid op zich voor ogen te krijgen? In feite gaat Merleau-Ponty's filosofie in de richting van het vragen stellen die het leven betreffen, die binnen het menselijke leven blijven, binnen onze geschiedenis. Het zijn geen vragen waarop de antwoorden beetje na beetje alle lacunes moeten dichten (VI 142). Het zijn aan de tijd, aan de problemen aangepaste vragen, die telkens weer opnieuw - en anders - gesteld moeten worden. Merleau-Ponty zegt zelf : "De vragen zijn aan het leven, aan onze geschiedenis intern : ze worden er geboren, ze sterven er, als ze een antwoord hebben gevonden, het vaakst veranderen ze, in ieder geval, is het een verleden van ervaring en van weten dat op zekere dag op deze gaping uitloopt. De filosofie neemt niet de context als gegeven, ze keert er zich naar om de oorsprong en de zin van de vragen te zoeken en deze van de antwoorden en de identiteit van diegene die vraagt, en, hierdoor, krijgt ze toegang tot de interrogatie, die al de kennisvragen bezielt maar die van een andere soort is dan hen [de vragen] (VI 142)." ⁽¹⁾ We zouden dit citaat als een houding van filosofische kritiek - die op de eerste plaats de vraag stelt naar wat de vraag is (Boehm) - kunnen interpreteren. De toedracht - in de latere filosofie van Merleau-Ponty - wordt verduisterd door zijn denken over de reversibiliteit, door zijn hyperdialectiek.

(1) "Les questions sont intérieures à notre vie, à notre histoire : elles y naissent, elles y meurent, si elles ont trouvé réponse, le plus souvent elles s'y transforment, en tout cas, c'est un passé d'expérience et de savoir qui aboutit un jour à cette béance. La philosophie ne prend pas pour donné le contexte, elle se retourne sur lui pour chercher l'origine et le sens des questions et celle des réponses et l'identité de celui qui questionne, et, par là, elle accède à l'interrogation, qui anime toutes les questions de connaissance mais qui est d'autre sorte qu'elles (VI 142)."

HOOFDSTUK 6

NAAR EEN NIET-OBJECTIEVE FILOSOFISCHE METHODE

Merleau-Ponty vertrekt vanuit een snijdende kritiek op alle vormen van objectief denken. Zowel het idealisme als het materialisme gaan ervan uit dat de dingen op zich moeten worden beschouwd, vanuit een positie die alle 'subjectieve' inmenging of inbreng bij voorbaat uitschakelt. Men poneert een monde pris en soi waarin alles déterminé is (PP 12). Men vertrekt vanuit le préjugé du monde objectif (PP 12). Het gaat inderdaad om een vooropzetting - een subjectieve vooropzetting. Ook het objectieve denken is subjectief. Het objectieve is slechts op zich voor ons. Merleau-Ponty wijst niet - zoals we reeds uiteengezet hebben - op het historische en culturele (of filosofische) project dat met eigen motieven (subjectieve) naar een kennis der dingen streeft, zoals die op zich bestaan. Toch maakt hij duidelijk dat het streven naar objectief weten zelf subjectief is. Een concrete, praktische filosofie zou zich in de subjectiviteit moeten vestigen, hier haar vragen en thema's opsporen, en niet - omwille van ook subjectieve motieven - naar kennis der dingen streven zoals ze op zich bestaan. Als het objectieve denken subjectief is, dan staan naast elkaar: een subjectief project van objectieve kennis en een subjectief project dat zich in de concrete feiten vestigt, en vanuit de individuele en sociale existentie zijn vragen stelt. Zowel het subjectieve als het objectieve denken (en handelen) zijn zonder (objectieve) 'fundering'. Als dat zo is, komt het erop aan in de subjectiviteit post te vatten en deze zelf als thema te nemen. We willen nu eerst (§ 36) aantonen dat Merleau-Ponty inderdaad meent dat het objectieve denken, zowel als de existentiële fenomenologie zelf, zichzelf niet in de feiten, in de objectieve gegevens, en door middel van deze laatste kan waarmaken of funderen. Dat de toedracht Merleau-Ponty niet volstrekt duidelijk is, blijkt

reeds uit het - in de voorgaande hoofdstukken aangestipte - feit dat hij zich niet helemaal van de traditionele bepaling van de objectieve waarheid als overeenstemming van denken en ding weet los te maken. Er dringt zich een nieuwe aanpak van de verschijnselen op. In § 37 zet ik uiteen hoe Merleau-Ponty die typeert. Alles leidt naar het cruciale probleem hoe men 'in' en 'doorheen' de (subjectieve) perspectieven tot een rationele, niet-willekeurige, filosofische bepaling van het thema kan komen. Merleau-Ponty is hier schaars met zijn gegevens. We hebben ze verzameld. Ze zijn belangrijk. Merleau-Ponty gaat hier tot het uiterste van wat hij vermag te bieden, gezien het feit dat hij niet helemaal los komt van het nawerkende ideaal van objectief weten.

§ 36. Er zijn geen cruciale ervaringen noch weerleggingen.⁽¹⁾

Het objectieve denken is onweerlegbaar, zegt Merleau-Ponty herhaaldelijk. Dat betekent echter niet dat het waar is. Het betekent dat zijn poging tot verificatie door middel van feiten of gegevens te gemakkelijk is, altijd bij voorbaat slaagt, en slechts in die zin onweerlegbaar is. Het objectieve denken, voor zover het er van uitgaat dat het zich door middel van onbewezen, vooropgestelde hypothesen nog eerst in de feiten moet verifiëren, slaagt daar wel in, maar veel te goed. Er komen geen feiten voor die de hypothesen in diskrediet brengen. Het gaat zoals met de hegeliase dialectiek, die meent alle concrete gegevens af te leiden, in het denken op te slorpen, maar hierin slaagt, omdat het alle strijdige gegevens onontvankelijk verklaart, loochent, ontkent, of reduceert tot gegevens die wel afleidbaar zijn. Het objectieve denken zelf aanvaardt de willekeur bij het vooropstellen der hypothesen of theorieën. Als nu blijkt dat er geen onafhankelijke objectieve feiten bestaan (die de theorie moeten verifiëren), staat in feite subjectief project tegenover subjectief project, en komt het erop aan dat men vooreerst het belang van de hypothesen beredeneert, en dat men dus de vraag stelt naar de hypothesen zelf.

Het objectieve denken, zegt Merleau-Ponty (PP 13), zal altijd de oorspron-

(1) Vgl. ook mijn: Merleau-Ponty als criticus van het zuiver theoretisch weten, in Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, 72e jg., 1980.

kelijke gegevens van het 'bewustzijn' ontkennen of weerleggen als simpele verschijnselen (apparences) of als complexe produkten van een genesis. Als moeilijkheden rijzen kan het zich steeds door middel van hulphypothesen redden. Maar in de psychologie is zelfs dat nog niet eens nodig - zoals we zullen begrijpen. Als men meent van onbewezen hypothesen of theorieën te moeten vertrekken, slaagt men in de verificatie of afleiding, maar al te lichtzinnig, want misschien door 'interpretatie'. Wat men voorafgaandelijk onder kritiek zou moeten brengen is de hypothesen zelf - het uitgangspunt. Merleau-Ponty zegt : de descriptieve methode kan slechts een eigen recht verwerven vanuit transcendentiaal gezichtspunt (PP 13). Hij bedoelt hiermee dat de beschrijving slechts haar recht kan opeisen wanneer de willekeur van het vooropzetten van een objectief universum is gebleken. Slechts dan komt een niet-objectieve of descriptieve, of subjectieve benaderingswijze in aanmerking. Maar ook dan blijft waar dat men het causale denken (of elk objectief denken) niet weerlegt (PP 13). Men kan alleen pogen de eigen moeilijkheden ervan te begrijpen, zegt Merleau-Ponty (PP 13). Het uitgangspunt van een beschrijving is 'subjectief', ook dit van een objectivisme is subjectief, het is namelijk het uitgangspunt dat erin bestaat een objectief universum voorop te zetten, waardevol te achten, noodzakelijk te vinden. Ook het objectivisme is gemotiveerd vanuit subjectieve 'noden'. Hierover zegt Merleau-Ponty nauwelijks iets. Het is nochtans in zijn methodische en filosofische houding geïmpliceerd.

De uitdrukking : er is geen cruciale ervaring, komt bij Merleau-Ponty herhaaldelijk voor (o.a. PP 15, PP 252, VI 68). Dat zegt Merleau-Ponty onder andere aangaande de wet van de constantie, die steeds in een objectieve psychologie wordt vooropgezet. De wet is niet op het gebied van de inductie zelf te weerleggen. Hij komt alleen in diskrediet, zegt Merleau-Ponty (PP 15), omdat hij de feiten ignoreert en niet toelaat de fenomenen te begrijpen. De geïgnoreerde of niet begrepen feiten horen echter in een andere visie, die reeds verworven moet zijn, vooraleer de feiten als belangrijk kunnen worden erkend. Daarom zegt Merleau-Ponty dat het objectivisme de verschijnselen niettemin steeds kan loochenen of in het uiterste geval als onbelangrijk kan beschouwen, of als gegevens die in de toekomst opgeruimd zullen worden. Alleen wie niet bereid is de subjectieve gegevens te ontkennen, omdat hij ze belangrijk acht, en ze de realisatie van zijn behoeften en belangen dienen (enzovoort), die met andere woorden heeft ingezien dat het objectivisme niet het middel lijkt om hieraan te voldoen, krijgt oog voor een rijkdom en verscheidenheid van fenomenen die binnen het objectivisme niet aan bod komen.

Binnen de fenomenologie ziet men dat de verschijnselen steeds als een structuur van figuur en horizont verschijnen. We kunnen ons, als natuurlijke wezens, de verschijnselen niet anders voorstellen. Maar, zo zegt Merleau-Ponty (PP 30), ook hier heeft het empirisme (bijvoorbeeld) de vrijheid om dit a priori als het resultaat van een soort mentale scheikunde te behandelen. Het empirisme houdt zich gewoon niet aan het getuigenis van het bewustzijn. Het construeert theoretisch, het weigert het getuigenis van de reflectie. Het is onweerlegbaar, omdat er geen enkel cruciaal fenomeen valt aan te halen (PP 31) - wat inderdaad zo is. Over het algemeen, zo voegt Merleau-Ponty eraan toe (PP 31), kan men door de fenomenen te beschrijven geen denken weerleggen dat zichzelf ignoreert en zich in de dingen installeert (PP 31). De atomen van de fysicus zullen altijd werkelijker verschijnen dan het historische en kwalitatieve beeld van de wereld, zolang als men zal pogen de wereld te construeren, in plaats van te erkennen dat onze ervaring de bron en de laatste instantie is die we hebben. De omkering van de blik, die de relaties van helder en duister omkeert, moet door iedereen worden voltrokken en vervolgens justifyeert zij zich door een overvloed van verschijnselen die begrepen kunnen worden. Maar voordien waren ze ontoegankelijk, en het empirisme kan altijd de beschrijving ervan ontkrachten, door te zeggen dat het niet begrijpt (PP 31, vgl. PP 33). De filosofie is dus subjectief, en blijft dit. Ze bezit geen fundering, geen objectieve fundering, in de feiten, in de werkelijkheid op zich. Alleen kan men hopen dat ook de objectieve geest nooit helemaal ophoudt natuurlijk te zijn, mens te zijn, en dit is, subjectief te zijn. Zodat van hieruit de mogelijkheid tot gesprek rijst. Het fenomenale veld, zegt Merleau-Ponty, wordt nooit absoluut geïgnoreerd door het objectieve weten. En dat is wel juist, als het zo is dat de wereld uiteindelijk subjectief is. De objectieve geest moet er tegenin denken, en daardoor 'kent' hij de subjectieve wereld ook. Hetzelfde geldt voor elke vorm van idealisme of intellectualisme. Ook dit gaat uit van een objectieve wereld, die uiteindelijk 'geest' is. Het gaat om een transparante, zuivere, onpersoonlijke werkelijkheid, die volstrekt eenduidig en bepaald is, die men denkt. Ook het intellectualisme vertrekt van de idee van een objectieve, volle, objectief-ware werkelijkheid. Het zet de idee voorop. Het is de tweelingbroer van elke vorm van empirisme of positivisme. Ook het intellectualisme construeert, in plaats van te begrijpen. Ook het intellectualisme zal het getuigenis van de fenomenen loochenen (PP 43). We hebben gezien hoe de reflexieve analyse alle problemen oplost uitgenomen dit ene : het probleem van haar eigen begin (PP 48). De perceptie is eindig, en hoe kan dat? Ook hier is alleen te zeggen dat het intellectualisme vertrekt van de idee van een objectief universum, terwijl

het dit vertrekpunt bij voorbaat aanneembaar zou moeten maken. Alleen kan men het intellectualisme erop wijzen dat het de gevolgen van zijn uitgangspunt moet nemen, en deze gaan nogal ver. Het geheel van de subjectiviteit wordt schijn, illusie, onbestaande. Het intellectualisme kan er geen rekenschap van geven, en wil dit ook niet, juist niet. En toch zou een filosofie die kritisch wil zijn, niet zonder discussie de idee van een objectief universum mogen vooropzetten, dus zonder navraag te doen naar de subjectieve doelstellingen, en hun realisatiemogelijkheden, die aan de basis van het objectieve project liggen. Vanuit een niet-objectieve visie legt men dan ook het intellectualisme de taak op om van de subjectieve werkelijkheid rekenschap af te leggen. Vanuit deze gedachtengang wordt het fenomenale veld een transcendentiaal veld (PP 77). Als de werkelijkheid in haar geheel subjectief is, moet men zich in de fenomenen als de bron en het eindpunt van de werkelijkheid vestigen. Dan ontspringt een geheel gebied - rijk en verscheiden - van verschijnselen, dat filosofische waarde krijgt.

De implicaties van een niet-objectieve methode en filosofie komen nog duidelijker aan het licht wanneer Merleau-Ponty de moeilijkheden van het inductieve denken belicht. De ware inductieve methode, zegt hij, is niet een 'methode van de verschillen', maar bestaat erin de verschijnselen correct te lezen, er de zin van te vatten, dit is, ze te behandelen als modaliteiten en variaties van het totale zijn van het subject (PP 125). Zo kan men bij de normale en de zieke, bij het kind en de volwassene, niet dezelfde afzonderlijke mechanismen veronderstellen. De zieke zoekt misschien uitdrukkelijk een vervangmiddel voor zijn gebrek, dat we dan echter niet als een onderliggend mechanisme ook bij de normale moeten poneren (PP 125). Ziek zijn, normaal zijn, kind zijn enz. zijn totale configuraties, die een geheel vormen, die nieuw zijn ten overstaan van de andere vormen. Bij zijn behandeling van het onderscheid tussen grijpen en tonen wijst Merleau-Ponty nogmaals op de ontoereikendheid van de inductie. Volgens de methodes van Mill zouden de abstracte bewegingen en het tonen, van de visuele voorstelling afhangen, en de concrete bewegingen van de tastzin. Maar in feite treft men de stoornissen van de abstracte beweging en van het tonen ook bij andere gevallen aan als dit van Schneider (die in het hersenstreek van het visuele getroffen is). Onder al de concordanties is er geen enkele die beslissend is en die de act van het tonen kan 'verklaren' (PP 132). Tegenover de ambiguïteit van de feiten moet men afzien van de simpele statistische notitie van de coïncidenties en moet men pogen de door deze coïncidenties gemanifesteerde relatie te 'begrijpen' (PP 132). Het gaat, zegt Merleau-Ponty, bij de stoornissen steeds om een zekere manier

om de omgeving vorm te geven of te structureren (PP 132). We moeten de feiten begrijpen door middel van ideeën die er niet in vervat zijn, zegt Merleau-Ponty (PP 134).

Merleau-Ponty preciseert. Zo is de 'oorzaak' van een 'psychisch feit' nooit een ander 'psychisch feit' dat men door simpele observatie kan ontdekken. Zo verklaart de visuele voorstelling - in het geval Schneider - de abstracte beweging niet, want ze wordt zelf bewoond door dezelfde macht om een schouwspel te projecteren die zich in de abstracte beweging en in het wijzen vertoont. Dit vermogen valt niet onder de zintuigen, en zelfs niet onder de sens intime, zegt Merleau-Ponty (PP 134). Men ontdekt het slechts door middel van een bepaalde reflectie. De psychologie waar Merleau-Ponty zou achterstaan, vat de feiten op (conçoit les faits) of begrijpt ze, ze zoekt geen constante of onvoorwaardelijke antecedenten, dit is condities. Er kan geen sprake zijn van een cruciale ervaring, zegt Merleau-Ponty. Het gaat om een soort uitvinding (invention), eerder dan om een ontdekking. Ze is nooit met de feiten gegeven, ze is een interpretatie. De psychologie kan niets doen met de inductieve methode en met het causale denken in het algemeen. Het voorwerp van de psychologie mag niet worden bepaald door middel van relaties van functie tot variabele (PP 134).

Om het recht te hebben te beweren dat de stoornis van de beweging met de visuele stoornis verbonden moet worden en bij de normale mens de projectiefunctie met het zien, verbonden moet worden als met een constant en onvoorwaardelijk antecedent (een conditie), zou men zeker moeten kunnen zijn dat alleen de visuele gegevens door de ziekte geraakt zijn geworden en dat alle andere condities gelijk zijn gebleven, in het bijzonder de tastzin. Hier - in deze onmogelijkheid tot zekerheid - ziet men duidelijk hoe ambigu de feiten zijn en er geen cruciale ervaring en geen definitieve verklaring is (PP 135). Men kan steeds - en er zijn redenen voor - handhaven dat bij de zieke zelfs de tastzin gewijzigd is. Maar strikt inductief geredeneerd, kan men de interpretatie blijven afwijzen. Er bestaat geen enkel feit dat er - op beslissende manier - op wijst dat de tastervaring van de zieken identiek of niet identiek is met die van normale mensen, en men kan steeds de overeenstemming met de feiten bewerken, door middel van een of andere hulp-hypothese. In de psychologie, zoals in de fysica, zegt Merleau-Ponty, bestaat er geen streng exclusieve interpretatie (PP 137). De onmogelijkheid om een cruciale ervaring te hebben, houdt verband met de specifieke natuur van het

gedrag. In de psychologie is een hulphypothese niet eens noodzakelijk (PP 137). In de voorbeelden van interpretatie die Merleau-Ponty geeft, zijn ze niet vereist. De interpretaties zijn gelijkelijk waarschijnlijk (PP 137). De reden is dat 'visuele voorstellingen', abstracte beweging en 'virtueel tasten' slechts verschillende namen zijn voor een zelfde centrale verschijnsel. Het ene is hier niet de oorzaak van het andere. Men kan de termen niet van buitenaf bekijken en er de correlatieve variaties van aanduiden (PP 137). De termen zijn niet isoleerbaar. Iedere term veronderstelt de andere.

Vervolgens is het niet zeker dat het tasten voor een normale en voor een zieke hetzelfde betekenen. Het is mogelijk dat de ziekte de gehele ervaring van de zieke wijzigt, zodat het geen zin heeft om van een 'zuiver tasten' te spreken, dat er dus een integrale ervaring is, waarbij het onmogelijk wordt de verschillende sensoriële bijdragen te doseren. De tastzin is dan geen gescheiden conditie die men constant zou kunnen houden terwijl men de 'visuele' ervaring zou wijzigen, om de eigen causaliteit van elk vast te stellen. Het gedrag is geen functie met variabelen, het wordt voorondersteld in hun definitie (PP 138). In de fysica is er geen cruciale ervaring, maar het gaat nog over causale verbanden in de zin van een relatie van functie tot variabele (PP 139), zegt Merleau-Ponty. Het gaat over processen in de derde persoon. Het gedrag echter is, wanneer het niet causaal is, slechts vatbaar doorheen een ander soort denken - een denken dat begrijpt, dat, zegt Merleau-Ponty, zijn object neemt à l'état naissant, zoals het verschijnt aan diegene die het beleeft, met de atmosfeer van zin waarin het gewikkeld is (PP 140). Het is een denken dat zich in die atmosfeer binnenglijdt om, achter de feiten en de symptomen, het totale leven van het subject te vatten. Het betekent dat we het subjectieve ernstig moeten nemen - onze eigen subjectiviteit en die van ons 'object'. We moeten ons resoluut in de subjectiviteit vestigen. Alles is interpretatie - ook het objectiveren - maar juist daarom is interpretatie niet noodzakelijk willekeurig die naar een niet-willekeurigheid (van objectieve aard) verwijst. Er is geen (objectieve) fundering voor de interpretatie. Maar er is de concrete existentie die reeds gekozen heeft, die haar wensen, haar verlangens, haar noden heeft, en die alleen vraagt ernstig genomen te worden. Op basis van deze ernst - waarbij we geen enkel ogenblik het subjectieve hoeven te verlaten - kan het gesprek over de 'juiste' interpretatie aanvatten. Het is de vraag of, zoals we reeds duidelijk hebben gemaakt, bij Merleau-Ponty dit gesprek wel tenvolle wordt aangevat, en of niet nog eens een theorie wordt opgezocht. Het is dus de vraag of Merleau-Ponty niet halt houdt met het bevestigen dat alles subjectief is, en dat we

dat moeten 'weten' of 'beseffen'.

§ 37 . Een niet-objectieve methode benadert de verschijnselen als gehelen.

De uitvoerigste beschouwingen over de wijze waarop de concrete verschijnselen tot ons komen en wij tot hen naderen, vindt men - vreemd genoeg - in Merleau-Ponty's eerste werk, waar het beleefde in zekere zin niet centraal staat. De beschouwingen worden in nauw verband met de Gestaltpsychologie opgesteld. Dat geldt zelfs voor de reflecties over wat een fenomenologische benadering is in de Phénoménologie de la Perception (blz. 69 e.v.) en voor een passage uit Sens et Non-Sens (blz. 146 e.v.), waar Merleau-Ponty de methode van Koehler bespreekt. In La Structure du Comportement vindt men talrijke, verspreide opmerkingen over de wijze van benaderen eigen aan de Gestaltpsychologie. Merleau-Ponty eigent zich in feite de gestaltpsychologische aanpak toe. Het is ondertussen wel zo dat hij slechts 'het goede' overneemt. Maar we moeten ons niet inlaten met een poging om fenomenologische en gestaltpsychologische elementen te scheiden. De methode die Merleau-Ponty gebruikt, rijst blijkbaar in de loop van het onderzoek op. Ze gaat niet aan dit onderzoek vooraf. Anders dan in het objectivisme dat vanuit een vooropgezette methode vertrekt. In feite gaat het objectivisme uit van zijn idee van objectiviteit, maar deze idee poneert van meet af aan een methode. Met het in vraag stellen van het objectiviteitsideaal, wordt tegelijk de methode ervan onbruikbaar. Welke methode Merleau-Ponty gebruikt, moet blijken uit het nieuwe object dat als het ware oprijst, als men aan gene zijde van het ideaal van zuiver theoretisch weten gaat staan. Dat alles is Merleau-Ponty zich sterk bewust. De methode gaat niet aan het object vooraf, zodat het de methode is die het object zou selecteren en bepalen. Omgekeerd is het, de methode moet zich aan de objecten, aan hun eigen betekenis en belang, aanpassen. Het kan dus zelfs best dat verschillende soorten objecten verschillende methoden vereisen.

Merleau-Ponty richt zich tegen het objectivisme dat de realiteit tot haar objectief substraat reduceert, en ze hiervoor uit elkaar haalt, ze in elementen - in feite noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden - ontbindt, isoleert, en deze elementen als objectieve oorzaken uitgeeft. De werkelijkheid wordt gereconstrueerd of geconstrueerd. De observaties, de feiten, moeten met het ideaal van objectief weten stroken. De subjectieve perceptieve en existentiële gegevens worden niet toegelaten. De eigen zijswijze - in onze ervaring gegeven - van een dier, van een cultuurobject, enzovoort - wordt niet aanvaard. Hun specificiteit is slechts schijn. Als men de beschrijving zou toelaten,

bijvoorbeeld de descriptie van een ziekte (SC 18), zou een wijziging van de vorm van de reflex opvallen (wat de objectieve benadering niet opmerkt). De allure of de structuur van het antwoord is anders als het gehele systeem meewerkt of als slechts een deel van het systeem meewerkt (SC 18). Ook als het objectivisme het onderscheid zou opmerken, zou het weigeren er aandacht aan te besteden, gewoon omdat het objectivisme eist het geheel te ontbinden, en door middel van objectieve principes te verklaren (zoals in het voorbeeld door middel van controle, automatisme en inhibitie) (SC 18). De kwalitatieve verandering is voor de klassieke (objectieve) opvatting slechts schijn (SC 18). Ze herleidt de wijziging tot de substitutie van een voorafbepaald circuit door een ander. De zieke gedraging, zegt Merleau-Ponty (SC 18), wordt in de objectieve psychologie begrepen door aftrekking - te vertrekken vanuit de normale gedraging. Alleen zegt Merleau-Ponty er hier niet bij dat in de objectieve wetenschap ook de normaliteit zelf reeds verkeerd wordt aangepakt. Het is niet zo dat Merleau-Ponty zou menen dat het objectivisme wel het normale, maar niet het zieke gedrag zou begrijpen. De hypothese van een gehinhibeerde uitspreidingsreflex - over deze gaat het in het voorbeeld - bij de normale mens, is een ware constructie.

Merleau-Ponty komt zo tot de volgende belangrijke methodische stellingname. Men mag de 'abnormale' gedragingen niet vanuit de normale - als de ontbinding ervan - begrijpen. En deze methodische stellingname overleeft de objectivistische benadering van het normale gedrag. Ze is geldig voor een gestaltpsychologische of fenomenologische aanpak. Ook een correcte aanpak of beschrijving van de normaliteit laat niet toe het abnormale te begrijpen als hetzelfde als het normale maar met aftrek van een aantal elementen. Hetzelfde geldt voor alle verschijnselen die men zou willen begrijpen door ze tot andere terug te voeren, vanuit de veronderstelling dat ze geen kwalitatieve eigenheid bezitten, geen Gestalten of structuren zijn. Ook de vrouw is geen 'mindere' man, noch het kind een volwassene in zakformaat, of de primitieve een minderwaardige westerse intellectueel. Ook de perceptie is geen denken (een minderwaardige vorm), noch het denken perceptie, enzovoort, zo moeten we met de Phénoménologie de la Perception zeggen. Men moet de kwalitatieve verandering in het oog houden (SC 18). De objectieve constructie wil de gedragingen vanuit de afzonderlijke vervolgens samengevoegde elementen begrijpen. Het is dan meer dan normaal dat men ontkent dat zieke of kinderlijke, of primitieve gedragingen een specifieke eenheid of een specifiek geheel vormen, waarbij de elementen een andere werking in het geheel vertonen dan wanneer deze zelfde elementen in het normale gedrag te vinden zijn (SC 18, vgl. PP 125). Merleau-

Ponty beklemtoont dus het structuur- of het Gestaltbegrip, dat in feite het oorzaakbegrip is (het begrip, zoals we hebben geleerd, van een oorzaak die haar condities samenhoudt). Het is zowel in gestaltpsychologisch als in fenomenologisch opzicht belangrijk. Ook de zieke gedraging is een zinvolle (eventueel zeer gedesintegreerde) eenheid - in een specifieke situatie. Merleau-Ponty gaat uit van de zin van de verschijnselen. De verschijnselen zijn structuren of oorzaken, als het geheel van hun elementen of hun condities, in hun situatie. Ze zijn de voldoende reden van de condities. Met het woord zin of betekenis bedoelt Merleau-Ponty vooreerst niets anders dan af te wijzen dat een gedraging of een structuur of een oorzaak tot een som van geïsoleerde, objectieve elementen zou moeten worden herleid om ze te begrijpen of te verklaren. Wat een geheel gebied van verschijnselen betreft, moeten we onze analyse op de biologische zin van de gedragingen afstemmen en dit zowel in de psychologie als in de fysiologie (SC 19). Onze aanpak, zegt Merleau-Ponty (SC 20), is op de feiten afgestemd. Dat kan zijn - en het is zeker waar dat een niet-objectivistische visie talrijke feiten opmerkt die anders verloren gaan - maar het voorrecht of de voorrang van een niet-objectieve aanpak kan niet zo worden gefundeerd. Want de nieuwe feiten en ervaringen blijken slechts belangrijk te zijn als men reeds op een andere - niet-objectieve - bodem staat. Merleau-Ponty bedoelt de uitspraak polemisch. Niet als een punt dat toelaat een beslissing te nemen of men al of niet een objectieve of niet-objectieve aanpak moet verkiezen.

Wanneer Merleau-Ponty de gestaltpsychologische aanpak typeert (SC 45), wijst hij op de manier waarop gehelen worden benaderd - vooreerst negatief. De gehelen die Koehler beschrijft, zegt hij, laten wel een innerlijke verdeeldheid (un clivage intérieur) toe, en de Gestalpsychologie staat even ver af van een filosofie van de zuivere coördinatie (Und-Verbindungen) als van een filosofie van de absolute eenheid van de natuur. "Maar ze wil de ware analyse, die de natuurlijke articulaties van de verschijnselen volgt, onderscheiden van een analyse die ze alle als dingen behandelt, dit is, als gehelen begiftigd met absolute eigenschappen, een analyse die de gedeeltelijke structuren waarin ze zijn ingeschakeld, niet eerbiedigt (SC 45)."⁽¹⁾ Dingen zijn hier, zoals in de taal van Merleau-Ponty zo vaak het geval, dingen op zich, geïsoleerd, die

(1) "Mais elle veut distinguer l'analyse vraie, qui suit les articulations naturelles des phénomènes, d'une analyse qui les traite tous comme des choses, c'est-à-dire comme des ensembles doués de propriétés absolues, et ne respecte pas les structures partielles dans lesquelles ils sont insérés (SC 45)."

zijn wat ze zijn, onafhankelijk van hun context. Het schoolvoorbeeld - in de fysiologie en de psychologie - is de reflex. De reflex is bij uitstek zulk geïsoleerd 'ding'. Hij is niet de normale activiteit van een dier, maar de reactie van een organisme dat gedwongen wordt in afzonderlijke stukken te werken, in plaats van op complexe gehelen, of situaties, te reageren. De reflex hoort bij het gedesintegreerde dier, bij een ziek organisme, in het laboratorium. In het laboratorium wordt het dier in een antropomorfe situatie geplaatst. Het is ons nu om dit antropomorfisme te doen. Dit verwijt men meestal aan een niet-objectieve, fenomenologische aanpak. Hoe zit de zaak? De reflex is een antropomorfe illusie, zegt Merleau-Ponty. Hij is een preparaat (in zekere zin althans) van de objectivistische benadering, die het organisme uit-een-legt in geïsoleerde 'laatste' elementen en deze samenbundet - wat de dialectiek is - tot de gedragingen waaruit het organisme bestaat. Dat de (zuivere) reflex bestaat, is duidelijk. Het objectivisme beperkt zich echter niet tot deze vaststelling. Het objectivisme zit in de dialectiek die uit de zuivere reflexen - die wel kunnen voorkomen, maar vanuit het objectivistische vooroordeel dan ook overall worden geponeerd, als de bouwsteen waaruit de gehelen bestaan - het organisme opbouwt, construeert, als een som van reflexen. De uitspraak dat men in alle gedragingen reflexen aantreft, is niet op zich verkeerd. De constructie echter van de gedragingen uit de (zuivere) reflexen is minder onschuldig. De reflex bestaat, zegt Merleau-Ponty, hij is een zeer particulier geval van gedraging observeerbaar in bepaalde condities. "Maar hij is niet het voornaamste object van de fysiologie, het is niet door de reflex dat men de rest kan begrijpen (SC 48)."⁽¹⁾ Reflexen zijn geen oorzaken. Ze zijn ten hoogste voorwaarden. Vanuit de gedraging (de oorzaak) moet men het specifieke conditioneringskarakter van de reflexen en dus hun specifieke aard, nagaan, en niet omgekeerd uit een vooropgezette (en inderdaad in uitzonderlijke gevallen voorkomende) reflex het gedrag opbouwen. Het gedrag is een geheel, en onder zijn condities treft men reflexen aan. Deze reflexen zijn echter niet de zuivere laboratorium-reflexen. Het zijn reflexen die zich aan het geheel aanpassen en hier op reageren. Reflex en (objectieve, zuivere) reflex zijn niet tweemaal hetzelfde.

Als dat alles waar is, dan is ook de volgende methodologische bedenking, waaruit blijkt dat de Gestaltpsychologie en de fenomenologie zich door de verschijnselen laten leiden, zeer belangrijk. Niet elke reactie in het labo-

(1) "Mais il n'est pas l'objet principal de la physiologie, ce n'est pas par lui que l'on peut comprendre le reste(SC 48)."

ratorium mag als een biologische werkelijkheid worden beschouwd. En dat betekent dat men op de eerste plaats de zin van de verschijnselen moet beschrijven, tegen de vooropzetting van het ideaal van objectief weten in, dat zich niet om die zin bekommert, maar de verschijnselen uit hun objectieve voorwaarden opbouwt. Hetzelfde moet voor alle verschijnselen gelden, zowel psychologische als culturele of economische fenomenen. Ze moeten worden begrepen. Dat betekent niet dat hun talrijke condities, hun fundamente, terzijde geschoven moeten worden, het houdt integendeel in dat men vanuit een begrip van de verschijnselen zelf zich altijd ook met de talrijke fundamente bezig houdt. Ja zelfs het begrip van het concrete verschijnsel zelf wordt niet bekomen los van een kijk op de condities. Het thema van de biologie, zegt Merleau-Ponty (SC 48), is datgene te begrijpen wat van een levend wezen een levend wezen maakt, niet het boven elkaar plaatsen van elementaire reflexen. Het is ook niet het poneren van een 'force vitale' - waartoe men komt wanneer men aan het objectieve standpunt vasthoudt dat meent van elementen te moeten vertrekken en de realiteit te moeten construeren, en men tegelijk de noodzaak onderkent om het eigene van het levende niet te verwaarlozen, en dan zichzelf verplicht ziet een vitale kracht te poneren die hiervan rekenschap moet afleggen, waarbij men ondertussen aan het begrip oorzaak of structuur - met fundamente - voorbijschiet. Het leven is een niet te ontleden, een onlosmakelijke, onontbindbare structuur van gedragingen (SC 48). "Het is door de geordende reacties, dat we, als degradaties, de automatische reacties kunnen begrijpen (SC 48)."⁽¹⁾ Dat betekent niet dat de automatische reacties geen eigenheid bezitten. Het is op het niveau van de zin - de biologische betekenis - dat de automatische reacties degradaties zijn. Het zieke organisme probeert de normale zin te handhaven, echter op een specifieke wijze, die aan de elementen waaruit het gedrag bestaat, een eigenheid schenkt. De anatomie, zegt Merleau-Ponty (SC 48), verwijst naar de fysiologie, en deze naar de biologie. Het is duidelijk dat deze uitspraak het dier betreft, want het vitale niveau van de mens verwijst naar de cultuur en naar de existentie (en kan pas van hieruit begrepen worden). In een voetnota verwijst Merleau-Ponty trouwens naar de menselijke perceptie. Want ook hier - vermits het objectivistische vooroordeel zich niet tot de biologie of de fysiologie en anatomie beperkt - bestaat hetzelfde conflict, zegt Merleau-Ponty (SC 48), tussen de eisen van de reële analyse (het objectivisme) en de eisen die de bestudeerde verschijnselen opdringen. Zo is de gewaarwording (sensation) geen primitieve en elementaire bewustzijns-

(1) "C'est par les réactions ordonnées que nous pouvons comprendre, à titre de dégradations, les réactions automatiques (SC 48)."

inhoud - waaruit, op objectieve wijze, dus vanuit geïsoleerde elementen, met strikt gelocaliseerde en bepaalde werkingen, de waarneming van gehelen zou moeten worden opgebouwd. De apperceptie van een zuivere kwaliteit is een laattijdige en uitzonderlijke organisatie van het menselijk bewustzijn, zegt Merleau-Ponty. De theorieën die het bewustzijn samenstellen uit ge-
waarwordingen vallen in antropocentrische illusies (SC 48). Wat chronologisch het eerst is in de gedraging zowel als in de perceptie, is geen mozaïek van uitwendige delen, noch de preciese eenheid die de analyse réelle oplevert, maar het syncretisme (SC 48).

Het behaviorisme, zegt Merleau-Ponty (SC 111), zal opwerpen dat al het voorgaande - de gestaltpsychologische en fenomenologische beschrijvingen - onze menselijke manier is om de feiten te interpreteren en te zien. De ene verwijt de andere antropocentrisme. Het gelijk zou kunnen liggen in een overstijging van het probleem, en misschien doordat men een welbegrepen antropocentrisme helemaal niet schuwt. We zullen zien wat dit inhoudt. Het zou kunnen - en dit zou Merleau-Ponty's bedoeling zijn - dat er helemaal geen tegenstelling bestaat tussen een bepaald soort antropocentrisme (dat niet objectivistisch is) en de waarheid of de objectiviteit (zoals Merleau-Ponty soms zegt, en die hij opvat als zakelijkheid, inhoudelijke belangrijkheid). Zo komen we bij het moeilijkste punt wat de methodologische en filosofische aanpak van een niet-objectieve filosofie betreft. Eerst echter moeten we verder ingaan op de opwerping van het behaviorisme.

Objectief gesproken, zegt het behaviorisme (SC 111), zijn er slechts - ogenblik na ogenblik en in het kader van de werkelijke stimuli die het gedrag losslaan - particuliere bewegingen die op particuliere prikkels antwoorden (SC 112). Maar, zo vraagt Merleau-Ponty, waarom is deze 'antropomorfe' interpretatie mogelijk ten overstaan van zekere gedragingen, onmogelijk ten overstaan van andere? Statistisch is er namelijk een verschil tussen een organisme dat na dressuur het vermogen heeft verworven om op een bepaalde stimulus te antwoorden en een organisme dat, na leren, slaagt in gevarieerde aanpassingen aan gevarieerde situaties (SC 112). Het behaviorisme aanvaardt slechts geïsoleerde afzonderlijke gebeurtenissen en hun relaties, slechts verschijnselen die strikt objectief vaststelbaar zijn door middel van een analyse van de gevarieerde concordanties en door middel van een statistische lectuur. Hiermee, zegt Merleau-Ponty, sluit men niet het antropomorfisme uit, maar elke vorm van weten (SC 112). Want de wetenschappelijke wet wordt niet in de feiten gegeven, men vindt hem in de feiten uitgedrukt (SC 112). Het bete-

kent dat men reeds het objectief gegevene overstijgt. Wanneer men van de structuur van de situatie en van de zin ervan spreekt, duiden de woorden zeker sommige gegevens van de menselijke ervaring aan. Maar 'kleuren', 'druk', 'licht' of hun uitdrukking in fysische taal doen dat evenzeer. Het is duidelijk dat al de termen die we kunnen gebruiken naar de verschijnselen van de - naïeve of geleerde - menselijke ervaring verwijzen (SC 112). De gehele vraag is, zegt Merleau-Ponty (SC 112), of de termen werkelijk constitutief zijn voor de in een intersubjectieve ervaring geïndiceerde objecten en noodzakelijk voor hun definitie. De gestaltpsychologische en fenomenologische analyses tonen aan dat men de reacties op de structuur van de situatie niet als afgeleid kan beschouwen en dat men evenmin een privilege kan toekennen aan de reacties die van elementaire prikkels afhangen (SC 112). Zo blijkt bijvoorbeeld dat de reële delen van de stimulus niet noodzakelijk de reële delen van de situatie zijn (SC 113). De doeltreffendheid van een gedeeltelijke stimulus bijvoorbeeld is niet gebonden aan de loutere objectieve aanwezigheid van die prikkel (SC 113). Men moet een onderscheid maken tussen de aanwezigheid 'op zich' van de stimulus en zijn tegenwoordigheid 'voor het organisme' dat reageert (SC 113). De objectivistische aanpak veronderstelt echter altijd dat deze prikkels - de fysisch-meetkundige (objectieve) eigenschappen van de dingen bijvoorbeeld - er zijn, en werkzaam zijn (SC 124). De werkelijkheid is niet in 'reële' delen te ontbinden, of beter, deze ontbinding levert niet veel op. De prikkels staan reeds in een structureel verband. De gedragingen moet men niet klasseren in elementaire en complexe, maar men moet het verband bekijken dat bestaat tussen de structuur en de inhoud, men moet nagaan in welke mate de structuur in de inhoud verzonken is of er integendeel uit oprijst, om, à la limite, het eigen thema van de activiteit (zoals Merleau-Ponty hier zegt over het symbolische gedrag) te worden (SC 113). Hiermee - aan de hand van dit voorbeeld - geeft Merleau-Ponty aan dat het de feiten zelf zijn die hun specifieke zin openbaren, hoe dan verder ook de menselijke ervaring daarbij werkzaam is. In de menselijke ervaring blijkt de specificiteit van de verschillende vormen of structuren en hun interacties. In de menselijke ervaring blijkt wat al of niet constitutief is voor de verschijnselen. In de perceptie, in de perceptieve existentie (zo zeggen we beter), blijkt wat de verschijnselen zijn. Hier rijzen nog allerlei problemen, die om opheldering vragen. In Sens et Non-Sens, in de reeds vermelde methodologische tekst uit de Phénoménologie, in een nota uit de Bulletin de Psychologie geeft Merleau-Ponty nog verdere preciseringen. We moeten de teksten even ter hand nemen.

In een passage uit Sens et Non-Sens (SNS 146-147) zet Merleau-Ponty uitvoeriger dan in zijn eerste werk uiteen hoe de Gestaltpsychologie het dier benadert. Volgens Koehler moet men par delà l'univers de notre perception het universum van het dier reconstitueren in wat er oorspronkelijk aan is - met zijn 'irrationele' verbanden, zijn kortsluitingen, zijn lacunes. En als we dat kunnen, kan het slechts zijn vanuit onze menselijke ervaring van het dier, en dit door de curve van zijn gedrag te beschrijven, zoals het ons verschijnt, met zijn kwalitatieve onderscheidingen van 'frisheid' en 'vermoeidheid', van 'goede oplossing' en 'slechte oplossing', 'continuïteit' en 'discontinuïteit', 'optisch contact' en 'mechanische connectie'. Men komt aldus niet tot kwantitatieve wetten van het type stimulus-respons, toepasselijk op al de soorten, maar tot een tableau van de bewerkingen die de chimpansee de gegeven stimuli doet ondergaan, en men komt zo tot het gedringsuniversum van de chimpansee zoals men het kan lezen in zijn methodisch geïnterpreteerd gedrag. De psychologie moet dus niet de menselijke ervaring van het dier als antropomorf verwerpen, om ze alleen aan de vragen van de fysica te onderwerpen. Het dier is een zekere structuur of a priori van de soort en de psychologie moet dit a priori beschrijven. In feite ziet Merleau-Ponty geen verschil tussen een gestaltpsychologische en een fenomenologische methode. In Bulletin de Psychologie (BP 227-228) zegt Merleau-Ponty dat we met de feiten contact moeten opnemen. We moeten ze in zichzelf begrijpen, ze ontcijferen op een manier die een zin geeft. We zullen het verschijnsel moeten doen variëren om een gemeenschappelijke betekenis eruit los te maken - een element van eidetische variatie dat Merleau-Ponty hier niet onder die naam vermeldt. Het criterium zal niet de menigvuldigheid van de feiten zijn die als bewijzen dienen voor de vooropgezette hypothese (zoals in het objectivisme). Het bewijs zal in de getrouwheid aan de verschijnselen steken, zegt Merleau-Ponty, in de prise étroite die we op de gebruikte materialen krijgen, en in een zekere zin in de 'nabijheid' van de beschrijving. Een voorbeeld hiervan, zegt Merleau-Ponty, vindt men in de dierpsychologie. Koehler verzet zich tegen het meten van wat berekenbaar is - dit is onvoldoende om het gehele verschijnsel te begrijpen. Hij gebruikt 'antropomorfe' termen zoals 'de oplossing per toeval vinden', of 'door een gelukkige fout' vinden - termen die een kwalitatieve differentiatie uitdrukken. Daar het objectieve (kwantitatieve) resultaat hetzelfde is wanneer de aap de oplossing vindt door begrip of door toeval, kan men zich niet op het louter kwantitatieve verlaten. Door te zeggen dat de aap het probleem oplost, brengt Koehler een soort antropomorfisme binnen - dat onmisbaar is. Er zijn werkelijk constateerbare verschillen van gedrag. De gedraging bij een juiste oplossing

hol?

is een continue melodische beweging. Die bij een toevallige oplossing is hortend, discontinu. We moeten dus subjectief zijn, zegt Merleau-Ponty, vermits de subjectiviteit in de situatie zelf zit. Maar dat is nog geen willekeur. We moeten de gedraging beleven, we kunnen geen abstractie maken van het schouwspel dat het dier ons biedt, we kunnen onze menselijke perspectieven niet opzij schuiven. We moeten beroep doen op een kwalitatieve beschrijving. Dit kwalitatieve weten is niet subjectief, zegt Merleau-Ponty, het is intersubjectief. We moeten doen zoals Bergson heeft gezegd (maar niet zelf heeft gedaan) : de filosofie moet de zin van de door de geleerde beschreven feiten ontdekken. De rol van de filosoof bestaat erin de wereld te reconstitueren zoals de fysicus hem ziet, maar met deze 'franje' die de geleerde niet vermeldt, en die wordt geleverd door het contact van de fysicus met de kwalitatieve wereld. Maar we weten dat de kwalitatieve wereld niet slechts een franje is. En het is ook zeer de vraag of de wetenschap zelf niet reeds filosofisch moet zijn, ook reeds bij de ontdekking of opsporing van de feiten.

De Phénoménologie de la Perception gaat niet boven het standpunt van La Structure du Comportement uit, ze past de verworven methodische visie op de beleefde werkelijkheid toe. Reeds het Avant-Propos zegt dat het begrijpen - volledig in de lijn van het bovenstaande - is ressaisir l'intention totale (PP XIII). Het begrijpen vat "de unieke manier van bestaan die zich uitdrukt in de eigenschappen van een kei, van het glas of van het stuk was, in al de feiten van een revolutie, in al de gedachten van een filosoof (PP XIII)."⁽¹⁾ Het begrijpen vat "de formule van een unieke gedraging ten overstaan van de andere, van de Natuur, van de tijd en de dood, een zekere manier om de wereld vorm te geven (mettre en forme) die de historicus in staat moet zijn te hernemen en te assumeren (PP XIII)."⁽²⁾ Alles heeft zin - zelfs de onzin. Het is duidelijk dat de fenomenologische methode niet die van de introspectie is, dat het fenomenale veld geen 'monde intérieur' is en het 'fenomeen' geen bewustzijnstoestand of een 'psychisch feit' (PP 69-70). Het bewustzijn is niet het onmiddellijke in de zin van een som van indrukken. Het fenomenale is de zintuiglijke gestalte, die we begrijpen door een soort toeëigening (PP 70). Wat onmiddellijk is, is niet 'het onmiddellijke' maar de zin, de structuur, de spontane schikking van de delen (PP 70). Ook mijn eigen psychisme is me niet anders gegeven (PP 70). Ook de introspectie of de intuïtie bestaat erin - als we ze een positieve zin willen geven - de immanente zin van een gedraging te expliciteren (PP 71). De Gestalt wordt dus erkend als originair, zegt Merleau-Ponty (PP 74). De structuur bezit een interne wet. Maar

(1) ... "l'unique manière d'exister qui s'exprime dans les propriétés du caillou, du verre ou du morceau de cire, dans tous les faits d'une révolution, dans toutes les pensées d'un philosophe (PP XIII)."

(2) ... "la formule d'un unique comportement à l'égard d'autrui, de la Nature, du temps et de la mort, une certaine manière de mettre en forme le monde que l'historien doit être capable de reprendre et d'assumer (PP XIII)."

deze wet mag niet worden beschouwd als een model volgens hetwelk de structuurverschijnselen zich zouden realiseren (PP 74). "Hun verschijnen is niet het naar buiten ontplooiën van een preëxistente rede (PP 74)."⁽¹⁾ Het is niet omdat de 'vorm' een zekere evenwichtstoestand realiseert dat hij geprivilegieerd wordt in onze perceptie, het is omgekeerd, de vorm is het verschijnen zelf van de wereld en niet haar mogelijkhedenvoorwaarde, ze is de geboorte van een norm en realiseert zich niet volgens een norm, ze is de identiteit van het uitwendige en het inwendige, en niet de projectie van het inwendige in het uitwendige (PP 74). De Gestalt van een cirkel is er niet de mathematische wet van, maar de fysionomie (PP 74). De in de perceptie en in de existentie verschijnende objecten zijn de oorspronkelijke objecten, de werkelijkheid zelf.

§ 38. Explicitatie van het thema 'in' en 'doorheen' de perspectieven.

De wetenschap, de kennis, wortelt in een perceptieve en existentiële omgang met de verschijnselen, in een aftasten, een contact ermee, in een soort lichamelijke aanwezigheid - die in feite zelf reeds kennen en handelen is (en ononderscheiden, want elke kennis is ook reeds een handelen, en het handelen maakt van kennis gebruik. Er is geen zuivere perceptie. De perceptie is geïncarneerd, ze is gesitueerd, en altijd reeds historisch en cultureel geïnteresseerd. De perceptie - die reeds de existentie is - is de interactie tussen mezelf, de anderen en de dingen. Merleau-Ponty wijst het objectivisme af dat de gehelen of de structuren tot hun elementen reduceert. We nemen oorspronkelijk gehelen waar, en de gehelen zijn oorspronkelijk, maar ze komen tot stand in wisselwerking met onszelf (via de perceptieve existentie).

at naturalisme dat?

Misschien wenst Merleau-Ponty via de bovenstaande reflecties wel tot de bevestiging van een twijfelachtig eigensoortig perceptief objectivisme te komen, dat beweert dat de gehelen op zich, als perceptieve gehelen, bestaan? Zou dat mogelijk zijn zonder opnieuw de subjectieve inbreng van mezelf en van de anderen af te trekken? In ieder geval zou de objectieve wereld dan de gepercipieerde wereld van de dieren, de stenen, de planten en de mensen

(1) "Leur apparition n'est pas le déploiement au dehors d'une raison préexistante (PP 74)."

zijn, van die in de perceptie gestructureerde gehelen. Misschien gaat Merleau-Ponty in de richting van de bevestiging van zulk perceptief universum, dat hij afzet tegen het objectieve universum dat de dingen slechts kan denken, maar ze niet vermag waar te nemen (zoals ze op zich zijn). In ieder geval is daar zijn late filosofie, die gemakkelijk kan worden begrepen als een dergelijk perceptief objectivisme van zien, en tasten, en horen. Het is duidelijk dat elke niet-perceptieve visie op de een of andere manier op de perceptie steunt, als op haar condities. De taal is niet tot de waarneming te herleiden, maar ze sluit altijd een of andere vorm van waarneming in. De gepercipieerde wereld is dus wel een oorspronkelijke wereld, maar in de zin dat hij een geheel van condities betekent voor de historische, culturele, individuele en persoonlijke wereld. De werkelijke en de oorspronkelijke wereld is de existentiële, historische, culturele wereld, deze verstrengeling van mezelf met de anderen, en met de dingen, van mijn denken en handelen met dit van de anderen. Zou Merleau-Ponty over het hoofd zien dat de waarnemingscondities de eigen condities van het concrete geheel zijn, dat aan mijn bestaan vasthangt? Natuurlijk kan ik wel pogen - en hierin ook verregaand slagen - om een zuivere waarnemingswereld te percipiëren, door middel van de afbraak van al het individuele en historische en culturele. Het resultaat is dan een eigen, een andere werkelijkheid, dan de concrete, natuurlijke, en tegelijkertijd persoonlijke en culturele werkelijkheid.

De dingen hebben onmiddellijk reeds betekenis - voor het kind dat geboren wordt en voor de volwassene die wetenschappelijk onderzoek begint, of voor de filosoof die kritische vragen stelt, aan de anderen, aan zijn tijd, dus ook aan zichzelf. Aan deze zin laboreert het kind, de volwassene, en iedereen. De menselijke existentie expliciteert deze zin, assumeert hem, transformeert hem. De nieuw ontdekte zin vindt in de aangetroffen zin zijn fundament. Hij breidt zich uit of verengt zich - door de confrontatie met de anderen en met de wereld. De zin is niet definitief, hoewel het belang van de zin niet van zijn veranderbaarheid of van een soort nieuwheid op zich afhangt. Onze kennis, de betekenis van het levende voor ons bijvoorbeeld, kan relatief vaststaan. Deze kennis wordt hierdoor geen objectieve kennis. Ze blijft de subjectieve kennis die ontspringt in de 'vaste' verhoudingen van mijn subjectief leven met het leven van de diersoorten bijvoorbeeld. Het 'wezen' van het leven dat wij op niet-objectieve wijze door middel van ons contact met het levende uitspreken, kan relatief duurzaam blijven, onveranderlijk en stevig, betrouwbaar en zeker - zo bezitten we heel veel kennis die subjectief is, maar volstrekt betrouwbaar en zeker is - dit 'wezen' is daarom niet objectief, hoewel

het op de zaken zelf betrokken is.) Het is objectief als men hieronder zakelijkheid, betrouwbare inhoud en belangrijke betekenis zou verstaan. Het is in deze zin dat Merleau-Ponty het woord objectiviteit soms hanteert. Maar soms wordt onze kennis onbetrouwbaar, helpt ze ons geen zier, kennen we niet wat we graag zouden kennen. Dan komt het erop aan het juiste perspectief en de juiste kennis via dit perspectief te bemachtigen. Maar altijd is de zin zin-voor-ons. Deze zin-voor-ons kunnen we en moeten we (als de noodzaak zich opdringt) preciseren, De zin is zin-voor-het-kind, en zin-voor-het-kind-gevisieerd-door-de-volwassene, zin-voor-de-vrouw en zin-voor-de-vrouw-gevisieerd-door-de-man, enzovoort. De zin is nooit op zich. Dat ware absurd. (Het is wel mogelijk, dat wel, om te pogen zich progressief van de zin-voor-ons te ontdoen, een zin op te zoeken van een werkelijkheid zoals ze er zonder mensen moet uitzien, zonder dat wij ze medebepalen.) Uit de verstrengeling van de zin-voor-mij met die van de anderen moeten we niet pogen te geraken. Het is niet wenselijk en het zou fataal zijn. Het is de objectivistische reductie. We moeten de zin in de dialoog veroveren, er niet tegen in. We moeten onze interesses en onze vooroordelen uitspreken, niet om alle 'vooroordelen' af te schaffen, maar om de belangrijkste en de interessantste eruit te kiezen. Over de methodiek die hier kan worden gebruikt, zegt Merleau-Ponty slechts terloops een en ander. We hebben gezien dat hij geen oog lijkt te hebben voor de historische taak die hier ligt en die erin bestaat, niet bij de vaststelling van de variaties van zin te blijven, maar deze variaties te gebruiken om tot de belangrijkste zin door te stoten. Merleau-Ponty heeft weinig oog voor de 'dialectiek' van oorzaken en condities, van doelstellingen en middelen - die gebruikt kan worden om na te gaan wat we in feite in onze feitelijke situatie weten of willen weten en welke de konsekventies van dit weten of willen zijn.

Merleau-Ponty heeft niettemin een zekere blik voor de verstrengeling van het 'subjectieve' - als dit op de doelstellingen en de oorzakelijke werkingen slaat - en het 'objectieve' - waarmee de condities of de middelen bedoeld zijn. Onze perceptieve kennis - onze intuïtie, zegt Merleau-Ponty - is voor uitbreiding vatbaar, ze is onvolmaakt. Door middel van een weten dat hier vragen stelt naar de oorzaken en de condities, naar de doelstellingen en de middelen, en naar hun relaties, kan men de kennis verruimen. Zo is de feitelijke praxis van de biologie volgens Merleau-Ponty de volgende. De biologie, vertrekkende vanuit de onvolmaakte intuïties van de perceptie, reorganiseert en corrigeert deze perceptie (SC 170). Er is uitwisseling van diensten, zegt Merleau-Ponty (SC 170), tussen de beschrijving van het fenomenale lichaam - waarmee de verschijnende werkelijkheid, het dier, de bewe-

ging, enzovoort, bedoeld is - en de causale verklaring. Merleau-Ponty zegt hier niet wat een causale verklaring is, en we weten dat hij de objectieve verklaring te lichtzinnig beoordeelt. Als ze echter het opsporen van de condities van concrete verschijnselen zou zijn, zou deze opsporing inderdaad tot een uitbreiding van bruikbare kennis kunnen leiden (indien kennis in functie van een belangrijk geacht probleem). In deze zin is de uitwisseling van diensten zinvol. Merleau-Ponty ziet ze als volgt. We bezitten bijvoorbeeld alle een rijk maar verward begrip van het mannelijke en het vrouwelijke. Het is zeer onwaarschijnlijk, zegt Merleau-Ponty (SC 171), dat dit begrip zich in de ervaring heeft geconstitueerd door middel van een inductieve benadering van een groot aantal geïsoleerde gevallen. Het begrip is integendeel in één slag gelezen en geopenbaard geworden in een gelaatsuitdrukking, in een gebaar (SC 171). De ontdekking van causale (!) correlaties, van de endocriene invloeden bijvoorbeeld, die het geheel der sexuele kenmerken onderspannen - het woord onderspannen wijst op condities, op steunpunten - 'vult' niet alleen het gewone begrip, het kan er ook toe leiden ons idee van het mannelijke en het vrouwelijke te wijzigen om er zekere partiële houdingen die aan de gewone kennis ontsnapt waren in te integreren (SC 171). Maar in ieder geval is het begrijpen van deze biologische entiteiten niet de notering van een reeks empirische coincidenties. We moeten, zegt Merleau-Ponty, integendeel het geheel van de gekende feiten verbinden door middel van hun betekenis, in alle een kenmerkend ritme herkennen, een algemene houding tegenover zekere categorieën van voorwerpen, misschien zelfs tegenover al de dingen (SC 171). De betekenis van het mannelijke en het vrouwelijke is vatbaar voor wijziging, althans partieel, zo zegt Merleau-Ponty zelf, de 'perceptie' van man en vrouw kan worden verfijnd, verrijkt, uitgebreid, gereorganiseerd, vanuit een betere kennis van de condities, en vanuit vraagstellingen (die echter de 'feitelijke' betekenissen niet zonder meer schrappen).

Er is 'uitwisseling van diensten' tussen doelstellingen en doelstellingen, tussen doelstellingen en middelen, tussen oorzaken en condities, tussen oorzaken en oorzaken, enzovoort. Als er echter dienstverlening gebeurt, dan gebeurt ze vanuit een feitelijke situatie van doelstellingen en middelen, die in vraag wordt gesteld. De feitelijke situatie heeft haar doelstellingen en middelen, haar oorzaken en (gekende of onbekende) condities. Maar misschien worden hun relaties als onbevredigend bevonden, en misschien weten we vooreerst niet heel precies welke doelstellingen en in verhouding hiertoe welke condities (implicaties) we moeten bevestigen. Over de wijze waarop men zulk onderzoek kan aanvangen, zegt Merleau-Ponty iets in zijn cursusteksten

aan de Sorbonne, waar hij het 'object' van de kinderpsychologie bespreekt. We komen zo de verstrengeling van perspectieven - houdingen, visies, inzichten - op het spoor. Het objectivisme verhindert de uitwisseling van de perspectieven en het bepalen van het thema van onderzoek.

De moeilijkheid is, zegt Merleau-Ponty (BP 109), dat het object - het kind, of de vrouw, of de primitieve - in een zeer van de observator verschillende situatie vertoeven. Als we een kind observeren is het zeer moeilijk om wat van onze aanwezigheid als volwassene komt van zijn gedraging af te trekken. In feite beschrijven we een relatie tussen ons en het kind - en geen natuur van het kind. Merleau-Ponty verduidelijkt de moeilijkheid aan de hand van voorbeelden die aan zijn analyses uit zijn eerste werk herinneren. Hij beschrijft dat wat voor de etnoloog gegeven is, het beeld van de zwarte is gezien in een kolonisatieverband. Van de kant van de blanke kan er van een idealisatie of van een misprijzen sprake zijn. In beide gevallen voelt de zwarte zich miskend. Wat ontbreekt, zegt Merleau-Ponty (BP 109), is de gelijkheid tussen de observator en de geobserveerde. "Le jugement manque de naturel, il n'est pas de plain-pied (BP 109)." Als er ongelijkheid is tussen observator en geobserveerde loopt de psychologie groot gevaar evenzeer het portret van de eerste te leveren als dit van de tweede. Zo wordt - in onze cultuur - de vrouw als het complement van de man beschouwd, met de beide vermelde polen, depreciatie en idealisatie. Ook hier is het zo dat de vrouw vindt dat ze geen van beide kwalificaties verdient. Bij het onderzoek van het kind is het verschil tussen observator en geobserveerde nog groter. Het kind reageert zo spontaan dat we er ons moeilijk rekenschap van geven dat onze aanwezigheid zijn reacties heeft gewijzigd. Er bestaat geen zuivere observatie (BP 260). Elke observatie is reeds een interventie. Men kan niet observeren of experimenteren zonder iets in het subject te wijzigen. Elke theorie, zegt Merleau-Ponty, is tegelijk praktijk (BP 260). "De betrekkingen tussen de opvoeder en het kind zijn niet bijkomstig, maar essentieel voor de situatie (BP 260)."⁽¹⁾ Maar hetzelfde geldt voor elke relatie tussen een observator of een denkende geest en een object. Reeds onze kijk - die niet neutraal is - bepaalt de zijswijze van de objecten mede. Dat zou Merleau-Ponty grif toegeven. "We zullen dus zeggen dat de betrekkingen tussen de theorie en de praktijk geen lineaire afhankelijkheid vertonen, maar circulair zijn, of elkaar wederzijds omvatten : elke praktijk

(1) "Les rapports entre éducateur et enfant ne sont pas accessoires, mais essentiels à la situation (BP 260)."

veronderstelt een oordeel en brengt er een voort ; elke pedagogie is tegelijk psychologie, tenminste impliciet (BP 260)."⁽¹⁾ Bij theorie denkt Merleau-Ponty hier aan de psychologie. De pedagogie is psychologie, zegt Merleau-Ponty (BP 260). "Het probleem van de pedagoog is dit van de psychoanalyst en in het algemeen van elke experimentator : hij wijzigt zijn subject. Maar dat is slechts een nadeel als hij de zin van zijn eigen interventie ignoreert. Het ernstigste is dat hij hem soms slechts kan kennen doorheen de reactie van het kind. De volwassene leert dus gelijktijdig zichzelf kennen en het kind (BP 260)."⁽²⁾ In onze relaties met het kind maken wij het tot wat het is (BP 260). In elk antwoord van het kind moeten we een reactie op de vraag van de volwassene zien. Deze circulaire relatie kan niet worden vermeden. "We moeten beetje bij beetje vrijmaken (dégager) wat van ons komt en wat van het kind is. Over het geheel is de relatie tussen observatie en actie, tussen theorie en praktijk, nooit een relatie van zuivere kennis, maar een bestaansbetrekking (un rapport d'existence); met een voldoende kritiek kan men hopen een werkelijk weten te constitueren (BP 261)."⁽³⁾ Vooraleer er met Merleau-Ponty op te wijzen dat we geen standpunt tegenover het kind en een standpunt van het kind kunnen veroveren zonder de geschiedenis - hier de geschiedenis van de pedagogie - erbij te betrekken, moeten we enkele kritische opmerkingen inlassen.

Waar Merleau-Ponty op de eerste plaats voor opkomt, is dat de werkelijkheid een verstrengeling van perspectieven is, die elk een relatieve eigenheid - een structuur, een vorm, een oorzakelijkheid - bezitten. Ook reeds het kind is zulk perspectief - hoe onzelfstandig het ook is. (Het jonge kind houdt bijvoorbeeld niet op met wenen, als het zich niet goed voelt. We kunnen er alleen voor zorgen dat het zich behaaglijk voelt.) Het is het objectivisme dat geen oog heeft voor de menigvuldigheid van de perspectieven, van de structuren met hun relaties (bij het kind zijn relatie tot de volwassenen, met datgene wat de volwassenen het 'aandoen' in het kinderlijke perspectief in-

(1) "Nous dirons donc que les rapports entre la théorie et la pratique ne sont pas de dépendance linéaire, mais circulaires, ou d'enveloppement réciproque : toute pratique suppose un jugement et en produit un ; toute pédagogie est en même temps psychologie, au moins implicite (BP 260)."

(2) "Le problème du pédagogue est celui du psychanalyste, et en général de tout expérimentateur : il modifie son sujet. Mais ce n'est un inconvénient que s'il ignore le sens de sa propre intervention. Le plus grave est qu'il ne peut quelquefois le connaître qu'à travers la réaction de l'enfant. C'est donc simultanément que l'adulte apprend à se connaître et à connaître l'enfant (BP 260)."

(3) "Il faut savoir peu à peu dégager ce qui vient de nous et ce qui est de lui. En somme, le rapport observation et action, théorie et pratique, n'est jamais un rapport de pure connaissance, mais un rapport d'existence ; avec une critique suffisante, on peut espérer constituer un savoir réel (BP 261)."

begrepen). Het objectivisme - met zijn zogezegd onpartijdige, neutrale toeschouwer, die niets doet - werkt op de dingen en de andere mensen in op een verraderlijke manier. Niet het inwerken is op zich ontoelaatbaar ; maar de illusie die dit niet beseft, en meent met de dingen zelf te doen te hebben, bederft alles. De observator gedraagt zich als niemand, als een zuiver subject, als een onbepaald wezen - hoezeer ook het tegendeel waar is. In feite immers erkent de observator niet eens zijn eigen perspectief op de realiteit, laat staan het perspectief van de anderen, en reduceert hij de werkelijkheid tot een geheel van objectieve gegevens. Dat dit aan niemand recht doet, en in feite een destructieve machtsuitoefening is, verwondert alleen de objectieve geest zelf. Immers de werkelijkheid bestaat niet als vanzelf op zich, het objectieve perspectief is een perspectief - met eigen gevolgen.

Wat kan Merleau-Ponty dan bedoelen als hij zegt dat wij van de kinderlijke gedraging datgene moeten aftrekken wat van onze aanwezigheid komt, en als hij zegt dat we datgene wat van het kind en wat van ons komt moeten scheiden? Niet dat we het kind op zich zouden moeten benaderen (een contradictie - wat Merleau-Ponty uitdrukkelijk zegt). Niet dat we dus in feite het kind zouden moeten isoleren, of zo opvatten dat we zijn reacties begrijpen zoals ze zouden zijn, als de volwassene niet aanwezig zou zijn. Bedoeld is dat we oog blijven hebben voor het perspectief van het kind zelf, voor het feit dat het zijn eigen wijze van reageren heeft - op al datgene wat zich aan het kind aanbiedt ; dat het een centrum van zin is, een zin die zoals altijd, niet losstaat van de omgeving. J'ai l'idée d'autrui comme d'un centre de perspectives, zegt Merleau-Ponty (PP 389, in een analoge passage PP 388-389). De gelijkheid die Merleau-Ponty op het oog heeft is, de gelijkheid van perspectief, of recht op perspectief. We moeten ons object au sérieux nemen, zegt Merleau-Ponty. Het betekent dat het object een eigenheid, een relatieve zelfstandigheid is. Merleau-Ponty wijst er heel speciaal op dat de beste manier om het kind tot volwassenheid te brengen erin bestaat aan dit eigen perspectief verder te werken, erop te bouwen, het als uitgangspunt te nemen. Wel is het zo dat we door het kind in een menigvuldigheid van situaties te plaatsen, beter en beter te weten zouden komen wat in het kind 'gelijkblijft', wat het vaste stramien, het fundament is, waarop al zijn reacties zich aftekenen. Maar het kan niet de bedoeling van Merleau-Ponty zijn uitsluitend zulk weten te bereiken, want hij beklemtoont dat een structuur een geheel is, en niet een zin op een vast stramien geplakt. Het kind wordt niet begrepen wanneer we zijn algemeenste laatste condities begrijpen, hoewel het zin kan hebben deze condities

te kennen, als we namelijk de structuur 'kind' (die niet op zich bestaat, maar altijd reeds structuur-in-een-situatie is) begrijpen. De situatie van het kind is zeer verschillend van deze van de observator, zegt Merleau-Ponty. Hij maant hiermee aan om de eigen situatie van het kind niet over het hoofd te zien. Hij wenst gelijkheid - en dat betekent dat hij erop staat dat iedereen zijn eigen perspectief heeft. Soms protesteert het 'object'. Het is natuurlijk een veeg teken. Maar misschien protesteert het 'object' niet meer, als het in gesprek tot een andere mening komt. Dat geldt ook voor de observator - die slechts met zijn 'object' een gesprek voert, als hij zelf overtuigd is dat zijn eigen visie onder kritiek kan worden gebracht. De toedracht is misschien moeilijker dan Merleau-Ponty voorwendt. Wat 'de vrouw', wat 'de man' is, wordt blijkbaar gelijktijdig door beide bepaald. Het protest van zowel man als vrouw is een slecht teken, maar geen ultiem criterium, als het ook nog onder rationele kritiek zou worden gebracht, als zou blijken dat bijvoorbeeld datgene waarop het protest slaat, het effect is van een kenmerk waarop men mordicus blijft staan, en dit blijven staan dus het effect noodzakelijk insluit. Het kind protesteert ook als het gestraft wordt, maar de volwassene weet misschien beter (vgl. BP 110, BP 268). Misschien onderschat Merleau-Ponty in het algemeen het kritische element, dat erin bestaat dat men met alle betrokkenen een gesprek aangaat over wat hen bezielt, over de perspectieven en hun middelen of gevolgen. Ook het eigen perspectief staat niet zonder meer vast, maar is wijzigbaar - onder invloed van rationele kritiek. Alleen is het hier zeer belangrijk in te zien dat in ieder geval de kritiek uitgaat van, steunt op een feitelijke situatie van doelstellingen en middelen, van perspectief en situatie, dat hier zeker nooit alles in vraag wordt gesteld, dat de gedachte hieraan zelfs niet eens opkomt, en dat vanuit de feitelijke doelstellingen en perspectieven - als op de een of andere manier een onbehagen rijst - het gesprek op gang komt, dat erin bestaat dat men 'het ene' met 'het andere' confronteert, ze tegen elkaar afweegt. Dat het kind hier niet zelf afweegt, hangt samen met zijn grote onzelfstandigheid en onmondigheid. In zijn plaats weegt de volwassene af - en wel zo dat hij met de bestaande, maar geringe zelfstandigheid van het kind, met zijn geringe mogelijkheden rekening houdt. De volwassene leert zichzelf en het kind kennen. Dat is blijkbaar de basissituatie die altijd geldt. Het werkelijke weten dat Merleau-Ponty nastreeft, bestaat er blijkbaar in een (inhoudelijk) perspectief - of meerdere, namelijk dit van het kind, en dit van de volwassene - te veroveren. Het werkelijk weten slaat niet op de een of andere 'natuur' - noch die van het kind noch die van de observator. Een

natuur zou slechts een aantal objectieve condities kunnen inhouden, die men overal, in alle situaties aantreft, als het substraat ervan.

We beschrijven geen natuur, maar een relatie met het kind, zegt Merleau-Ponty (BP 109). Wat we kunnen doen is deze relatie uitdiepen, de verstrengeling van de perspectieven - met de eigen reactiewijze van elk der perspectieven - ophelderen, vooreerst zoals ze feitelijk werkzaam is, vervolgens misschien, op zoek naar een transformatie van de perspectieven, misschien omdat ze volgens de subjecten zelf op rationele gronden best gewijzigd worden. Het gaat bij deze beoordeling om het doorlichten en wijzigen van een vooreerst feitelijke situatie van perspectieven en hun implicaties. Het gaat om een inhoud, om een historische situatie. Dat begrijpt Merleau-Ponty uitstekend. Hij weet dat men ervaring naast ervaring moet plaatsen, en dat ervaringen ontstaan zijn. De geschiedenis kan ons dit leren. "Zij is het die ons zal inlichten over de verschillende gedragingen van de volwassene tegenover het kind, hetzij in feite, hetzij als leer. De geschiedenis helpt ons dit spiegel-fenomeen begrijpen dat tussenkomt tussen de volwassene en het kind : ze weerspiegelen elkaar (se réfléchissent) zoals twee spiegels de ene vóór de andere elkaar eindeloos weerspiegelen. Het kind is datgene wat we menen dat het is, de weerkaatsing van datgene wat we willen dat het is (BP 261)."⁽¹⁾ We zijn allen met elkaar verbonden. Wat de andere ten overstaan van ons is, zijn wij ten overstaan van de andere. De geschiedenis leert ons in welke mate we de scheppers van de 'kinderlijke mentaliteit' zijn. We leren bijvoorbeeld dat de betrekking van répression die we menen te moeten funderen op een biologische noodzakelijkheid in feite de uitdrukking van een zekere opvatting van de intersubjectiviteit is (BP 261). "Nergens is de bewustwording zo moeilijk dan wanneer ze onszelf betreft en het verschijnsel ontsnapt bijna altijd als we direct in de situatie geïmpliceerd zijn. Door de Geschiedenis en de Etnografie begrijpen we de druk die we op het kind doen wegen (BP 261)."⁽²⁾ Maar toch zou een onderzoek niet eens van start gaan als niet reeds in onze situatie zelf de gedachte en het gevoel leefden dat niet alles koek en ei is - ook al

(1) "C'est elle qui nous renseignera sur les différentes conduites de l'adulte en face de l'enfant, soit en fait, soit en doctrine. L'histoire nous aide à comprendre ce phénomène de miroirs qui interviennent entre adulte et enfant : ils se réfléchissent comme deux miroirs posés l'un en face de l'autre indéfiniment. L'enfant est ce que nous le croyons être, le reflet de ce que nous voulons qu'il soit. Nous sommes tous indissolublement liés par le fait qu'autrui est envers nous ce que nous sommes envers lui (BP 261)."

(2) "Nulle part la prise de conscience n'est aussi difficile que lorsqu'il s'agit de nous et le phénomène nous échappe presque toujours lorsque nous sommes directement impliqués dans la situation. Par l'Histoire et l'Etnographie, nous comprenons la pression que nous faisons peser sur l'enfant (BP 261)."

zijn we pas op zoek naar wat verkeerd loopt. Het kan niet Merleau-Ponty's gedachte zijn dat wij in ieder geval al onze waarheden in vraag moeten stellen, en met andere waarheden moeten controleren, en dat wij in een radikale twijfelshouding moeten leven. Het is reeds de situatie zelf - de bevestigde doelstellingen en hun gevolgen of condities - die tot de confrontatie met de geschiedenis aanleiding geeft.

In feite geeft Merleau-Ponty aan zijn beschouwingen van de relatie kind-volwassene een inhoud die hij misschien weigert aan zijn eigen filosofie te geven. Deze laatste - zo herinneren we ons - is de waakzaamheid die de gedachte aan de menigvuldige perspectieven en aan de 'eenheid' van de menselijke ervaring levendig houdt. Merleau-Ponty wil een nieuwe idee (= definitie) van de waarheid formuleren, zo lezen we in Le Philosophe et la sociologie, tekst uit dezelfde periode als zijn reflecties over het kind. In feite zou hij de waarheid van onze tijd zelf moeten opsporen. Zijn 'idee' van waarheid houdt hem hier blijkbaar van af. Hij zou de geschiedenis ter hand moeten nemen. Misschien zou hij datgene wat hij hier over het kind zegt slechts psychologie - niet filosofie - noemen. In feite zou zijn aanpak van de kinderpsychologie best een model kunnen opleveren voor zijn eigen filosofische kritiek. Ondertussen zegt Merleau-Ponty duidelijk genoeg dat het probleem van onze tijd dit van het objectieve weten zelf is. Toch lijkt hij nog maar eens te moeten uitwijken in de richting van een 'filosofische' vaststelling van een nieuwe waarheid (die blijkbaar van alle tijden is). Merleau-Ponty lijkt opdrachten zoals het postvatten in een concrete situatie, het vaststellen en bepalen van een perspectief aan de wetenschap te willen overlaten (in het besproken geval aan de psychologie). Toch ligt het voor de hand dat de filosofische kritiek deze taak op zich neemt. De filosofie zou zich niet mogen beperken tot de constatatatie dat er een menigvuldigheid van perspectieven bestaat. Ze zou het dominerende perspectief van de moderne mensheid moeten opzoeken. Dat er een menigvuldigheid van perspectieven bestaat, dat er één enkele ervaring en geschiedenis bestaat, houdt Merleau-Ponty er eigenaardig genoeg van af om te zeggen welk ons huidig perspectief is. Hij denkt zelf niet bijster historisch. Hij bevestigt slechts in het algemeen ons toebehoren tot een werkelijkheid van perspectieven. In zijn later denken houdt zijn filosofie op een inleiding te zijn tot het vaststellen van een concreet perspectief (zoals we zijn vroege filosofie alleszins kunnen opvatten). Zijn denken van de reversibiliteit wordt de filosofie zelf, de filosofie zonder meer, zijn nieuwe(?) idee van de waarheid. Merleau-Ponty zegt niet meer welk perspectief we nu bezitten. Hij regresseert naar het uitdrukking geven

aan de perspectiviteit als laatste of ultieme waarheid. Ten slotte moeten deze perspectieven dan wel de perspectieven van een eenheid worden.

Merleau-Ponty wil in feite een rationeel denken. Het enige rationele denken als we beseffen hoe irrationeel het objectivisme is. Hij wil in feite een rationeel denken dat de menselijke perceptie en existentie, de doelstellingen en de middelen in hun verstrengeling, de geschiedenis en de maatschappij met haar vooroordelen, belangen, wensen, taken en projecten, niet verlaat, maar in deze dimensies de rationaliteit fundeert. Het is zeker niet Merleau-Ponty's eerste bekommernis - anders zou hij tenvolle tot een praktische, historische en kritische filosofie doorgestoten zijn. Wordt niet alles irrationeel als men het subjectieve ernstig neemt? Neen, als we - wat we in de praktijk noodgedwongen doen - het eindig zijn van de menselijke existentie beklemtonen. Dan beschikt de mens over een beperkt aantal doelstellingen (in hun eigen aard) en middelen (volgens de mogelijkheid). Vermits de mens eindig is, moet hij wel reflecteren over datgene wat hij van zijn leven zal maken, en wat de maatschappij moet zijn, want hij moet kiezen tussen doelstellingen en doelstellingen, tussen middelen en middelen. Het is het objectivisme dat zich van de zaak afmaakt door ofwel te weigeren over de doelstellingen te spreken, ofwel ze te poneren in een metafysische hemel, ofwel - en dat is altijd zo - de on-eindigheid te poneren, wat het probleem van de reflectie over de doelstellingen en de middelen, over de oorzaken en hun condities irrelevant maakt. In het kader van een grenzenloze vrijheid, van de opvatting van de onbepaaldheid van de behoeften, in het kader van de overstijgingsmanie (van de taken en de behoeften) (die we helaas, zoals we nog zullen zien, ook bij Merleau-Ponty aantreffen) wordt tot de irrationaliteit van de behoeften besloten, zodat men niet over doelstellingen en middelen (hoogstens over de technologische middelen op zich beschouwd) moet of mag spreken.

Is het subjectieve niet irrationeel, zo zal men vragen. Waar halen we onze subjectieve doelstellingen - die blijkbaar van de loutere willekeur afhangen? De willekeur is vooreerst niet zo groot - als men tenminste een eindig leven wil realiseren, en niet in de willekeur van de behoeften wenst onder te gaan. De doelstellingen perken elkaar in, en de middelen bepalen de doelstellingen. Voor wat mijn eindig leven betreft, is het zo dat ik steeds een relatief onveranderlijk aantal doelstellingen vasthou, misschien wel in doseringen die kunnen wijzigen, op basis van reflectie en van het opzoeken van de mogelijkheden. (Hoewel ik ook altijd ongeveer alle doelstellingen kan opschorten, kan doorbreken - wat me echter niet 'interessant' voorkomt).

De mens is subjectief, en dat betekent dat hij het vermogen bezit om een enkele doelstelling of een stel van doelstellingen te verabsoluteren, er niet van af te willen. De mens kan niet tot redelijkheid worden gedwongen. Voor zover iemand er aan houdt om, als zijn enige levensdoeleinde, de opwinding van grote snelheid te beleven, en voor zover hij alle implicaties hiervan beseft en op zich neemt, en dus alle andere doelstellingen negeert, die hij zichzelf niet kan ontveinzen ook te bezitten - zoals: niet zelf omvergereden worden door andere automobilisten, een kans maken om een lang leven te leiden, en om voor zijn familie te zorgen, enzovoort - kan men hem niet tot een ander inzicht dwingen. Wel is het zo dat de talrijke doelstellingen die de mens altijd heeft, een groot aantal implicaties meebrengen, die in strijd kunnen geraken met de dominerende doelstelling die men poneert. Als de automobilist die op opwinding van grote snelheid uit is, alleen op de wereld zou bestaan, zou zijn zaak er reeds beter voor staan. Evenwel - de mensen zijn vatbaar voor de vergelijking en het in evenwicht brengen van hun doelstellingen en de middelen. En daarenboven bezitten ze altijd reeds een zekere gemeenschappelijkheid (die trouwens niet totaal moet zijn, alsof een zekere ongemeenschappelijkheid niet ook gewenst zou zijn voor een menselijke maatschappij). De automobilist zal tot een vergelijk met zichzelf worden gebracht als hij de implicaties van zijn doelstelling(en) inziet. Het inzicht moet niet totaal zijn, en het kan moeizaam verlopen, en er kan opzoekingswerk nodig zijn, enzovoort. Maar op de bodem van de subjectiviteit is een rationeel gesprek mogelijk en wenselijk - dat de subjectiviteit niet opzij duwt. Op dezelfde basis kan men een moraal funderen. Er zijn geen a priori principes nodig. Men moet vanuit de bestaande principes vertrekken, en ze met elkaar confronteren en met principes experimenteren, in de vorm van de overweging : indien ik dit poneer, wat volgt dan? Een onderzoek naar de 'definitie' van het vrouw zijn of het man zijn, enzovoort, verloopt niet anders. Er is ook hier de praktijk van mannen en vrouwen die men kan doorlichten, waarbij de middelen de gegevens zijn waarover men beschikt, of die men opspoort. Het subjectieve kan niet eindeloos in vraag worden gesteld, als het zo is dat we reeds leven, werken, in een bepaalde maatschappij leven, sterven, vrouw of man zijn, enz. Niemand is in het praktische leven bereid - helaas wel op theoretisch, dit is objectivistisch vlak (en dat ondermijnt de subjectieve rationaliteit en is niet zonder gevolgen voor de praktijk zelf) - eindeloos de ene subjectieve bedoeling prijs te geven voor een andere. In de praktijk is dat relativisme onmogelijk. We zijn steeds reeds geëngageerd, zal Merleau-Ponty zeggen.