

**Intersubjectieve Zinverwerving bij Merleau-Ponty:****De Rol van het Lichaam en de Taal:****Over Hoe Woorden en Daden Delen**

W0AH5A: Masterproef: Fenomenologie en wijsgerige antropologie

Promotor: Dr. Maren Wehrle

Verhamme Jenske

Master Wijsbegeerte – 60 sp.

Academiejaar 2016 – 2017



Inhoud

Dankwoord	4
Inleidend gareel.....	5
Voorbeelden.....	5
Probleemstelling en onderzoeksvraag	7
Hoofdstuk 1: Belichaamde Zinverwerving in de Waarneming: Over de veroordeling én het geschenk	9
1.1 FENOMENOLOGIE, EXISTENTIALISME EN WAARNEMINGSPSYCHOLOGIE	9
a) Fenomenologie als filosofische praktijk:.....	9
b) Existentialisme als probleem van de zin	10
c) Kwalitatieve Gestaltpsychologie als achtergrond.....	12
1.2 ZINVERWERVING IN DE WAARNEMING ALS ‘DIALOOG’ MET DE WERELD	14
a) Zin: actief of passief, subjectief of objectief, relatief of absoluut?	14
b) Existentiële zin.....	17
VOORLOPIGE INZICHTEN: IS ZINTUIGLIJKE WAARNEMING NIET AL INTERSUBJECTIEF?	19
Hoofdstuk 2: De Lichamelijkheid: Over de Mens als Wereldweefsel	20
a) Gedrag als dialoog met de wereld: het probleem van de waarneming	20
b) Waarneming als intentionaliteit en synergie van het lichaam	22
c) Mijn lichaam en lijf vanuit Husserls Ideeën 2.....	22
d) Het <i>corps-propre</i> of <i>corps-sujet</i> : ‘ik kan’	27
e) De overeenstemming tussen het actuele en habituele lichaam: de fantoompijn	28
VOORLOPIGE INZICHTEN: DE DUBBELE OMKERING VAN EXTERO- EN INTEROCEPTIE	33
Hoofdstuk 3: Belichaamde Intersubjectieve Zinverwerving: Over hoe we nooit alleen zijn	36
3.1 HET PROBLEEM VAN DE ANDER: ONTMOETEN EN ‘BEGRIJPEN’	36
a) Het transcendentale probleem van de waarneming van de ander en de wereld: het belichaamde solipsisme en de tussenwereld	36



b)	De ander als ambiguë anonimiteit: de tussenlichamelijkheid (intercorporeïteit)	39
3.2	INTERSUBJECTIEVE (PRE-TALIGE) ZINVERWERVING	43
a)	Het probleem van de (pre-talige) intersubjectieve zin: de metafoor van het wonen en gebaren	43
	VOORLOPIGE INZICHTEN: DE SPIEGELBEELD-SPIEGELAARSTRUCTUUR EN DE NIET-IDENTIEKE EENHEID IN DE DANS?	51
	Hoofdstuk 4: De Taal en het Denken als een Uitdrukking van de Belichaming: Over de zinverwerving in symbolische en talige communicatie	55
4.1	HET SPREKEN, DE TAAL EN HAAR INWENDIGE DYNAMIEK	55
a)	De tekortkomingen van de verbale beeldtheorie en de instrumentele opvatting van taal	55
b)	De taal vanuit het spreken als waarneming en gedrag: het spreken	56
c)	De taaldaad, het taalsysteem en de taal ‘zonder meer’: het oorspronkelijke en secundaire taalgebruik (gesproken en geïnstitueerd).....	57
4.2	DE ZINVERWERVING IN DE SYMBOLISCHE EN TALIGE COMMUNICATIE	62
a)	Zintuiglijke en talige zinverwerving: primair gebruik van gebarentaal en taalgebaren	62
b)	De waarneming, taal en denken als lichamelijke expressie	65
c)	Het fenomenologisch verstaan van de ander: taal en denken in de communicatie tussen spreker en luisteraar	68
	VOORLOPIGE INZICHTEN: DE DUBBELE OMKERING IN TAAL EN WAARNEMING AAN DE HAND VAN SYMBOLEN EN ICONEN (RELIEKEN)?.....	72
	Conclusie van deze verhandeling	76
	SLUITEND GAREEL: DE ONDERZOEKSTHESE	76
	KRITISCHE BESCHOUWINGEN: MERLEAU-PONTY’S VRAAG NAAR DE WAARDE VAN ZIN?	78
	Bibliografie.....	80
	Primaire literatuur	80
	Secundaire literatuur	81
	Abstract:	83



Intersubjectieve Zinverwerving vanuit Merleau-Ponty:

Over de Rol van het Lichaam en de Taal:

Hoe Daden en Woorden Delen

Inleidend gareel

Het is voor mij een grote fascinatie geworden hoe mensenlevens met elkaar (kunnen) verbinden en vervlechten. Hoe wij elkaar soms (niet) kunnen aanvoelen, beleven of begrijpen en hoe we (al dan niet) met elkaar interageren, communiceren, sympathiseren en voor elkaar medeleven tonen (empathie en apathie); hoe we elkaar helpen en voor elkaar zorgen, alsof het voor (meer dan) ons eigen zelf is (zorg en liefde). Mijn bedoeling in deze verhandeling is het fenomeen ‘zin’ en de waarde van deze vraag filosofisch te thematiseren vanuit een beschrijving van de belichaamde en talige omgang tussen mensen. Dat doe ik op basis van de beschrijvende existentiële fenomenologie van de Franse filosoof Merleau-Ponty (1908-1961) beginnende langs zijn werk *Phénoménologie de la Perception* (PP).¹ Merleau-Ponty schrijft namelijk in PP dat, omdat wij altijd onlosmakelijk met de wereld verbonden zijn door de belichaming, we veroordeeld zijn tot zin.² Waarom is dat zo?

Voorbeelden

Om deze intrigerende problematiek van de zinverwerving bij wijze van inleiding te duiden, geef ik drie ‘prototypische’ voorbeeldenreeksen als voorloper van de onderverdelingen die ik verderop zal uiteenzetten:

- 1) *Zinverwerving in de waarneming*: hoe kan ik een steen uit mijn omgeving

¹ Merleau-Ponty Maurice, *Phenomenology de la Perception*, in Bibliothèque des Ideés (Parijs : La Librairie Gallimard, 1945), 17e editie. (PP)

Merleau-Ponty Maurice, *Fenomenologie van de waarneming*, vertaald door Douwe Tiemersma en Rens Vlasblom, (Amsterdam: Boom, 2009). (FvdW)

² PP, p. xv; FvdW, p. 48.

onderscheiden, haar af te grenzen als maakbaar object, bijvoorbeeld om de steen te bewerken tot een speerpunt? Hoe kan het dat een boom een rustplaats voor mij kan betekenen? Of hoe kan het dat objecten kleurrijk zijn en mij ertoe richten ze te zien als eetbare vruchten? Hoe kan ik gitaar spelen of autorijden? Hoe geven elektronische apparaten en caleidoscopische of virtuele beelden zin aan het leven?³

2) *Zinverwerving in de tussenlichamelijkheid*: Wat gebeurt er in de liefde en het vrijen? Hoe ontstaat vriendschap? Hoe kan je een band opbouwen met een huisdier? Wat gebeurt er als mensen samen dansen of samen musiceren? Hoe ontmoeten mensen elkaar met hun lichaam?

3) *Zinverwerving in de symbolische en talige communicatie*: Wat doen we met woorden of klanken, en met beelden? Hoe bediscussiëren we een kunststuk? Hoe kan het dat ik communiceren met de ander via taal? Wat zijn tekens, symbolen, iconen, emblemen, relikwieën, souvenirs, enzovoort? Hoe kan het dat een ‘dom’, op eerste zicht, zinloos en levensloos steentje doorheen het leven van een jongen op de belangrijke momenten van zijn leven uit zijn broekzak zal worden gehaald, terwijl hij terugdenkt aan (de woorden van) zijn grootvader? Hoe kan een foto van mijn echtgenoot, een stom stukje papier, zoveel betekenen dat ik kwaad of gekwetst word, indien een wildvreemde de foto van mij zou afnemen en de foto zou beginnen zoenen?⁴

Deze prototypische voorbeelden laten zien dat het fenomeen van de zin en betekenisverwerving zeer *complex, intrigerend en belangrijk* zijn in ons leven. Zin volgt voor Merleau-Ponty uit de belichaming en biedt praktische mogelijkheden om iets (mee) te doen en manifesteert zich in of als relatie tot de wereld. Zo kan ze nooit louter mentaal zijn. Zin laat zich, zo beargueert ik verderop, zien in de praktische en belichaamde omgang met de wereld en anderen. Duidelijk wordt dat het in de belichaming de ‘zin-tuigen’ zelf kunnen zijn die tekorten en overvloeden ondervinden van en aan mogelijkheden, waardoor waarnemen (bewegen, zien, denken) en zinverwerving gestuurd worden.

Concreet betekent dit dat we allerlei *persoonlijke en maatschappelijke* problemen vanuit

³ Je kan je ook altijd jezelf verwonderen over wat er precies gebeurt als het zinproces niet lukt in bovenstaande voorbeelden. Ook dat kan en zal een interessant denkspoor worden voor dit elan. Hetzelfde geldt dan uiteraard voor de voorbeelden die verderop volgen.

⁴ Deze laatste voorbeelden heb ik te denken aan de lessen (2013-2014) van professor P. Moyaert over iconen.

de belichaming kunnen leren begrijpen: opstaan, werken, eten en drinken, jezelf wassen, vrijen, medeleven, communiceren, ontspannen, slapen, enzoverder zijn zaken die soms niet meer vanzelf gaan. Deze extremiteit van deze voorbeelden lijkt te worden beschreven in de symptomatologie en de somatologie, verklaard in de psychologie en psychiatrie, en geduid in de psychoanalyse: vermoeidheids syndromen en insomnia, anorexie en boulimie, depressies en perversies, schizofrenie en paranoia, en tal van andere aandoeningen laten zien dat de *flow of flux* van belichaamd leven en zin verwerven niet altijd even goed functioneert (voor de maatschappij of het individu). Het leven is – banaal gezegd – niet altijd gemakkelijk vol te houden, zelf moeilijk zonder houvast, richting of doel – zonder zin die het lichaam biedt.⁵

Probleemstelling en onderzoeksvraag

De vraag die ik aan de hand van dit werk poog te beantwoorden:

“Wat is de rol van de belichaming, en de symbolische en talige communicatie in de intersubjectieve zinverwerving, onderzocht vanuit de beschrijvingen die terug te vinden zijn in de existentiële fenomenologie van Merleau-Ponty, vertrekende vanuit Phénoménologie de la Perception (PP)?”

In PP kan men aan de ene kant Merleau-Ponty's uiteenzetting over intersubjectiviteit terugvinden en aan de andere kant die over de taal. Om beide thematische lijnen samen te brengen, biedt zich als brug de lichamelijkheid aan, omdat dit concept zowel voor de intersubjectiviteit als voor de taal centraal staat. Lichamelijkheid bepaalt het specifieke karakter van zowel Merleau-Ponty's taalfilosofie als ook van zijn uiteenzetting over intersubjectiviteit. Lichamelijkheid wordt vervolgens verbonden door een meer alomvattend onderwerp, namelijk de zinverwerving. Zinverwerving gebeurt tussen de belichaamde (het ‘subject’) en de wereld, en dus ook tussen ‘subjecten’. In deze context zal bijgevolg onderscheid worden gemaakt (1) tussen een zinverwerving in de waarneming [hoofdstuk 1 & 2], (2a) intersubjectieve (pre-talige)

⁵ Inspirerende voorbeelden vond ik bijvoorbeeld in ‘de man die zijn vrouw voor een hoed hield’ van Oliver Sacks (1933-2015).



zinverwerving in de tussenlichamelijkheid [hoofdstuk 3] en (2b) intersubjectieve zinverwerving in de talige en symbolische communicatie [hoofdstuk 4]. Ik zal aantonen dat de ‘pre-talige’ dimensie door Merleau-Ponty beschouwd wordt als de fundering voor meer abstracte dimensies van zinverwerving zoals de talige en symbolische communicatie.

Hoofdstuk 1:

Belichaamde Zinverwerving in de Waarneming: Over de veroordeling én het geschenk

Hoe ervaren we zin in het leven? Ik vraag niet af hoe zin uitwendig tot stand komt, maar wel wat immanent valt te beschrijven aan de ervaring van zin of hoe de inwendige dynamiek van dit fenomeen werkt.

In dit hoofdstuk wordt daarom het *fenomeen* van ‘zinverwerving’ filosofisch verhelderd door deze vraag eerst te fenomenologisch te kaderen, de existentiële problematiek te expliciteren en vervolgens de zinverwerving in de waarneming te thematiseren met betrekking tot de Gestaltpsychologie.⁶ In hoofdstuk twee tracht ik dieper in te gaan op de *lichamelijkheid*. De ervaring van zin in de waarneming (de belichaming) vormt voor Merleau-Ponty het fundament voor intersubjectieve zinverwerving, die zelf verder onder te delen valt in de tussen-lichamelijkheid (hoofdstuk 3) en in de symbolische/talige zinverwerving (hoofdstuk 4).

1.1 FENOMENOLOGIE, EXISTENTIALISME EN WAARNEMINGSPSYCHOLOGIE

a) Fenomenologie als filosofische praktijk:

Fenomenologie kan op (minstens) twee manieren begrepen worden: 1) een disciplinair veld in de filosofie, of 2) een beweging in de geschiedenis van de filosofie. De fenomenologische discipline kan gedefinieerd worden als de beschrijvende studie naar structuren van ervaring en bewustzijn of, beter gezegd, *fenomenen*. Fenomenen zijn verschijningen van dingen zoals ze verschijnen of zich presenteren in onze ervaring of aan (belichaamd) bewustzijn. Kortgezegd: de manier waarop we (dingen) ervaren. Fenomenologie bedrijft geen psychologisch of ideologisch (subjectief), en ook geen exact wetenschappelijk (objectief) discours, omdat ze zonder vooringenomenheden of assumpties te werk gaat.

⁶ Ik gebruik de term ‘zinverwerving’, omdat de begrippen ‘zingeving’ en ‘zin krijgen’ net de kern van de problematiek in deze verhandeling.

De historische beweging van fenomenologie in de filosofische traditie, die geïnitieerd werd in de eerste helft van de 20^{ste} eeuw door Edmund Husserl (1859–1938), werd later voorgezet door onder andere Martin Heidegger (1889-1976) en Maurice Merleau-Ponty. In die beweging werd de discipline van fenomenologie geopteerd als de gepaste fundering voor alle filosofie. Fenomenologie refereert dan naar een correcte manier van filosoferen, een methode.⁷ Deze methodische praktijk moet in haar beschrijvingen, in dit geval omtrent zin(verwerving), alle interpretaties en constructies vermijden die op voorhand aan de ervaring opgelegd worden door de moraal, de wetenschap, het *common-sense* denken, de religie of de cultuur. Vooraleer men een (uitwendige) verklaring kan geven, moet men een fenomeen eerst immanent of van binnenuit via de ervaring begrijpen door het uitvoerig te beschrijven. Op die manier is de opzet van Merleau-Ponty's fenomenologie om de filosofie terug te doen keren naar het leven van de mens zoals dat zinvol beleefd wordt als belichaamd subject, pre-wetenschappelijk en pre-theoretisch.⁸

b) Existentialisme als probleem van de zin

Merleau-Ponty's fenomenologie heeft zo, onder invloed van Heidegger en Sartre (1905-1980), ook een *existentiële dimensie*. Traditionele concepten over materie, subject en (zelf)bewustzijn miskennen voor Merleau-Ponty het fundamentele karakter van het naar-de-wereld-zijn (*être-au-monde*).⁹ De volle en rijke beschrijving van wie je bent zou je tot in het oneindige voeren. Ik bén mijn *mogelijkheden*, en die liggen niet vast. Dat zorgt ervoor dat ‘de zin van het leven’ niet besloten voor mij ligt in een *checklist* van te behalen doelen, kenmerken of een reeks eigenschappen.¹⁰ Existentialisme ontket de validiteit van de fysica, biologie, psychologie en andere wetenschappen niet, maar claimt slechts dat mensen niet volledig in zo’n termen

⁷ David Woodruff Smith, Phenomenology, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, bewerkt door Edward N. Zalta, 2013, 4, <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/phenomenology/>>, [laatst bekeken op 15/08/2016].

⁸ Dermot Moran, Maurice Merleau-Ponty: the phenomenology of perception, in *Introduction to Phenomenology*, (Londen & New York: Routledge, 2002), pp. 391-435.

⁹ Bij Husserl later de ‘leefwereld’.

¹⁰ PP, pp. i, iii, ix-x; FvdW, pp. 33, 35, 42-43.

begrepen kunnen worden. We kunnen de mens niet volledig begrijpen via wetenschappelijke en morele categorieën.

Voor Merleau-Ponty is mijn essentie (mijn wezen) gelijk aan mijn existentie, en omgekeerd. In mijn belichaming ek-sisteer ik, sta ik open naar buiten. Ik sta open naar mezelf en de wereld als zijnde mijn mogelijkheden in de wereld. Pas vanuit deze achtergrond kan ik mijzelf, als psychologisch ‘ik’, uitlijnen en begrijpen. Merleau-Ponty schrijft: “De gewaarwordingen en de beelden waarmee alle kennis zou moeten beginnen en zou moeten eindigen, verschijnen dus slechts in een ‘*horizon van zin*’.¹¹ De belichaamde existentie ontsluit de wereld voor ons op een welbepaalde manier en vormt zo de conditie tot de ervaring van zinvolle objecten en zinvolle communicatie met en in de wereld, maar die zin ligt niet vast of is niet absoluut.¹²

Om onze ervaring existentiële-fenomenologisch goed te beschrijven, moet men volgens Merleau-Ponty erkennen dat ervaring zichzelf altijd toont als ervaring vanuit een directe band met de wereld.¹³ Deze verbondenheid of gerichtheid is reeds een centraal thema bij Husserl en Heidegger. Merleau-Ponty zal spreken over ‘naar-de-wereld-zijn’ (*être-au-monde*) door te spreken over *de gesitueerdheid* van het lichaamssubject.¹⁴ We zijn altijd reeds in een wereld, waarmee we ook pre-reflectief in verbinding of relatie staan.¹⁵ Ik kies mijn geboorteplaats en ouders niet. Ik kies het verleden niet. Ik kies mijn lichaamsbouw of geslacht niet. Ik ben altijd al met mezelf, met anderen, met een gedeelde wereld; met een achtergrond, met een bestaanshorizon. Merleau-Ponty speelt met de ambiguïteit van het Franse word ‘à’. Dat kan refereren naar een richting, een locatie en een (bezitterige) relatie. Deze ambiguïteit betekent

¹¹ PP, pp. 22-30; FvdW, pp. 67-75. [eigen cursivering]

¹² PP, p. 109; FvdW, p. 154.

¹³ PP, p. xi; FvdW, p. 44. We hoeven ons daarbij niet af te vragen of we werkelijk een (buiten)wereld waarnemen. De wereld is eerder dat wat we waarnemen. (noch objectief, noch subjectief, maar intersubjectief)

¹⁴ De term ‘lichamelijke gesitueerdheid’ is ook het vertrekpunt van anti-intellectualistisch filosoof Henri Bergson (1859-1941).

¹⁵ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door Mark Wildschut, Sun 1998: Nijmegen, 2^{de} druk (2013), p 235. (ZeT);

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1967), 11de editie, pp. 180-181. (SuZ)

dat we deel zijn van de wereld, maar ook dat we een relatie hebben tot de dingen in de wereld, wat ons ervan verschillend maakt. Het waarnemen betekent daarom voor Merleau-Ponty altijd het aannemen van gedrag of gebaren in deze wereld,. Elk zintuig biedt een nieuwe wijze of manier voor het lichaam om de motorische intentionaliteit van het naar-de-wereld-zijn uit te drukken.¹⁶

c) Kwalitatieve Gestaltpsychologie als achtergrond

Als we terugkeren naar voorgaand citaat over de *horizon van zin*, merk je bij Merleau-Ponty de invloed van *Gestalttheorieën uit de waarnemingspsychologie* op zijn filosofie. De gestaltpsychologie, in navolging van Wolfgang Köhler en Max Wertheimer, is aanvankelijk een reactie op structuralistische psychologie, bijvoorbeeld behaviorisme, waarbij in de structuralistische visie aangenomen wordt dat perceptie bestaat uit een reeks afzonderlijke sensaties. Complex gedrag is de som van elementaire gedragingen. Gestaltpsychologen houden daarentegen het geheel in acht, hebben een holistisch begrip van perceptie en gedrag. In de waarneming zie ik in één oogopslag het rijkelijk gevulde plaatje, een geheel of eenheid: een totaalbeeld of *Gestalt*. Ik zie betekenisvolle, gestructureerde en georganiseerde gehelen die meer zijn dan de som van hun samenstellende delen. Er is een ontologisch verschil: ik zie onmiddellijk een huis, dat ik later door reflectie kan onderscheiden in muren, ramen, deuren, bakstenen, cement, enz. Kijk bijvoorbeeld ook naar tal van illusies. Bijvoorbeeld naar het plaatje van de Kanisza-driehoek (zie foto): je ziet onmiddellijk driehoeken en cirkels, en niet eerst punten en lijnen die die figuren analytisch reconstrueren.¹⁷

Enkele kenmerken van Gestalten zijn van belang om Merleau-Ponty's filosofie van de

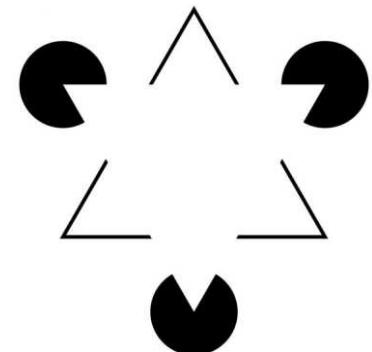


Foto 1: illusie van de Kanisza-driehoek

¹⁶ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Verylechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), p. 29.

¹⁷ PP, p.12; FvdW, p. 56.

zinverwerving te begrijpen: ten eerste is van belang dat een *Gestalt* ze bestaat uit een voorgrond – wat we waarnemen of zin – en een achtergrond – wat we niet direct lijken waar te nemen, maar de voorwaarde vormt voor waarneming op de voorgrond; ‘de horizon van zin’. Geen enkele figuur kan zichzelf laten zien zonder zich af te tekenen op een draagvlak. Het wit van het blad zorgt dat we de letters kunnen lezen, dat we figuren zien. Zo kunnen zin en betekenis enkel in gehelen, eenheden of *Gestalten* worden gevatt. Zin ontstaat in een verwijzingsgeheel of totaalbeeld. *Gestalten* bezitten voor Merleau-Ponty ten tweede een contextuele openheid of dynamiek; er constante ambiguë wisselwerking is tussen voor- en achtergrond: vanuit mijn belichaamde gesitueerdheid krijgt de ruimte die ik bewoon, bijvoorbeeld mijn slaapkamer, een structuur op mensenmaat. Daarbij verdwijnen de dingen niet als ik stop met kijken naar bepaalde delen van die ruimte. Ik ‘weet’ dat de rest van mijn kamer niet verdwijnt als ik er niet naar kijk, of slechts kijk naar mijn laptop en de spullen die errond liggen. Het verwijzingsgeheel blijft bestaan in mijn ‘achterhoofd’. Belangrijke *Gestalten* zijn mijn lichaam en de wereld.

Interessant (en misschien tegenstrijdig) aan Merleau-Ponty’s filosofie is dat ondanks we waarneming in *Gestalten* of totaalbeelden, de waarneming van deze eenheden een interne dynamiek vanuit een differentiespel. Jammergenoeg gaat hij hier niet diep genoeg op in. Waarneming bestaat voor Merleau-Ponty uit een dubbele beweging: de zichtbare waarneming en de onzichtbare waarneming, de externe waarneming (naar buiten) en de interne waarneming (naar binnen), of interoceptie en exteroceptie. Het is de wisselwerking of omkering tussen beide die de kern van belichaamd bewustzijn en zinverwerving vormt. Concreet: de zwarte letters worden zichtbaar en leesbaar voor mij door de witte achtergrond op het blad en het wit op het blad tekent zich af door de zwarte voorgrond aan letters.

Daarom thematiseert Merleau-Ponty de waarneming als waarnemingsveld. *Een veld* staat bij Merleau-Ponty voor een diakritisch systeem waarin elk element van het systeem bepaald wordt vanuit zijn verschil met de andere elementen. Er is dus niet één constituerende voorwaarde die de elementen bepaalt en die als dusdanig wezenlijk onderscheiden is van de elementen. De elementen bepalen daarentegen elkaar; of anders, datgene wat nu bepalend is, is straks datgene wat wordt bepaald; er treedt een constante verschuiving op tussen datgene wat constitueert en datgene wat geconstitueerd wordt. Lichaam en werkelijkheid bepalen als gelijke

velden omdat het lichaam is zoals de werkelijkheid.¹⁸ In zijn esthesiologie vertrekt Merleau-Ponty zo van een diakritische waarneming en beschrijft hij die waarneming en het lichaam vanuit de synesthesie. Zin ontstaat in een onderling ‘communicatief’ spel van de zintuigen tussen voor- en achtergrond. Wanneer de waarneming verplaatst of verschuift naar een ander zintuig, komt er zin vrij (en lijkt ze verloren gegaan).¹⁹

1.2 ZINVERWERVING IN DE WAARNEMING ALS ‘DIALOOG’ MET DE WERELD

In wat volgt, laat ik vanuit de existentiële-fenomenologie van Merleau-Ponty zien hoe traditioneel over zin wordt nagedacht en waarom die verklaringen ontoereikend zijn.

a) **Zin: actief of passief, subjectief of objectief, relatief of absoluut?**

Door het ‘naar-de-wereld-zijn’ (*être-au-monde*) – waarvoor de belichaming of lichamelijkheid de mogelijkheidsvoorwaarde vormt – zijn we ‘veroordeeld’ tot zin (*condamnés au sens*), zo zegt Merleau-Ponty aan het begin van PP:

“parce que nous sommes au monde, nous sommes condamnés au sens, et nous ne pouvons rien faire ni rien dire qui ne prenne un nom dans l’histoire.”²⁰

Zinverwerving is voor Merleau-Ponty onlosmakelijk verbonden met de belichaming. We ondergaan het ‘lichaam-zijn’. De zintuigen zijn functies van de intentionaliteit van het lichaam om naar-de-wereld te zijn, om altijd betrokken te zijn op en in een wereld. We zijn erdoor altijd (al) gesitueerd, ‘ergens’ en verankerd. Dat kies ik niet.

Door mijn belichaamde gesitueerdheid biedt ook mogelijkheden: de zaken waartoe ik mij betrek (in het waarnemen) zijn zinvol door mijn lichaam. Mijn relatie met de wereld, met de dingen vormt een wederzijdse dialoog of dialectiek. Als ik gitaar leer spelen, moet ik leren mij naar het instrument te vormen, evenzeer als het instrument naar mijn lichaamsmaat moet

¹⁸ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Verylechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), p. 52.

¹⁹ Ibid., p. 33.

²⁰ PP, p. xv; FvdW, p. 48.

zijn gevormd. Het is een *gift* of geschenk om *überhaupt* zin te kunnen ervaren. Deze wisselwerking van mijn invloed op de wereld (actief) en de (voorafgaande en navolgende) invloed van de wereld op mij (passief) is een constante wisselwerking, die zich voor Merleau-Ponty manifesteert in de waarneming en het fundament vormt voor de zinverwerving. Maar wat is die wisselwerking of omkering en wat laat ze zien over het fenomeen van de zin?

Om op die vraag te kunnen antwoorden, is het verstandig te bekijken hoe voor Merleau-Ponty het empirisme en intellectualisme er niet in slagen het fenomeen van zin te beschrijven. We lezen in PP:

Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. Sous le premier rapport, nous sommes sollicités, sous le second nous sommes ouverts à une infinité de possibles. Mais cette analyse est encore abstraite, car nous existons sous les deux rapport *à la fois*. Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis chose et jamais conscience nue.²¹ [sic]

Empiristische overtuigingen (kwantitatieve of exacte wetenschappen) leggen, zo laat Merleau-Ponty zien, vaak de klemtoon op een mechanisch en gedetermineerd wereldbeeld (*le monde constitué*). De mens wordt een (object)lichaam (kortweg: object, *chose*) in een causaal gedetermineerde keten van reeksen en patronen (cf. fysicamodellen). Zin ontstaat zo volledig *passief, reactief, van buitenaf (objectief) en is absoluut*; Bewustzijn, vrije wil, (inter)subjectiviteit, spreken en zinverwerving zijn dan eigenlijk te interpreteren als louter voorspelbare effecten van een einddoel of toestand, wat ze meteen ook een ‘leeg gebeuren’ maakt. We kunnen zin lijken te ervaren via de vooraf bestaande feiten en wetmatigheden gelegen in de dingen (objectwereld) buitenom mij – het einddoel van het universum – bijvoorbeeld –, maar mijn ervaring blijkt niets authentiek of autonoom, blijkt niets persoonlijk, en blijkt in se volledig voorspelbaar.

Het vertrekpunt van *intellectualistische overtuigingen* is dat van de mens als gesloten *cogito* met vrije wil, rationaliteit en autonomie, waardoor hij enigszins ontsnapt aan de oorzakelijke keten (*le monde comme infinité des possibles*) of die kan leren objectmatig en begripsmatig te vatten. Aangeboren of ontwikkelde subjectiviteit (*conscience nue*) die ‘nieuws’,

²¹ PP, p. 517; FvdW, pp. 576-577.



‘echts’ kan scheppen vanuit het mentale. Het lichaam en de taal worden tot instrument van het denken gemaakt, de ander een doublet van het ‘ik’; zin een project van het persoonlijk Cogito. Zin is het mentaal product van een eenzaam, en autonoom denker. Zin wordt zo als *actief*, *subjectief*, *relatief*, en *mentaal* proces geïnterpreteerd. Voor Merleau-Ponty zijn beiden ontoereikend: voor empirisme is er eigenlijk geen zin of is ze te absoluut, intellectualisme legt teveel klemtoon op het mentale aspect van zin. Merleau-Ponty neemt een ander standpunt in: de belichaming.

Kijken we naar zijn geschriften, dan vinden we het volgende: de zin van de geschiedenis wordt gekenmerkt door ambiguïteit, door een radicale wisselvalligheid aan zin. In *Elognie de la philosophie* schrijft Merleau-Ponty:

Si l'on sait où l'histoire va inéluctablement, les événements un à un n'ont plus d'importance ni de sens, l'avenir mûrit quoi qu'il arrive, rien n'est vraiment en question dans le présent, puisque, quel qu'il soit, il va vers le même avenir. Quiconque, au contraire, pense qu'il y a dans le présent des préférables implique que l'avenir est contingent. L'Histoire n'a pas de sens si son sens est compris comme celui d'une rivière qui coule sous l'action de causes toutes puissantes vers un océan où elle disparaît. Tout recours à l'histoire universelle coupe le sens de l'événement, rend insignifiante l'histoire effective et est un masque du nihilisme.²²

In PP schrijft hij:

Nous n'affirmons pas que l'histoire d'un bout à l'autre n'ait qu'un suel sens, pas plus qu'une vie individuelle. Nous voulons dire qu'en tout cas la liberté ne le modifie qu'en reprenant celui qu'elle offrait au moment considéré et par une sorte de glissement (...) et en conséquence notre mise en perspective du passé, si elle n'obtient jamais l'objectivité absolue, n'a jamais le droit d'être arbitraire.²³ [sic.]

De geschiedenis heeft geen absolute zin, maar is ook niet geheel contingent, arbitrair of relatief. Uiteraard wordt elke individuele mens ook mede gevormd door deze wisselvallige of ambigue geschiedenis: men is een kind van zijn tijd, maar daarmee ook niet absoluut bepaald. Bij de

²² Maurice Merleau-Ponty, *Elognie de la Philosophie et autres essais*, (Paris: Les Éditions Gallimard, 1953), pp. 71-72.

²³ PP, p. 513; FvdW, p. 572

geboorte ‘stapt’ men in een netwerk van betekenissen, waarin de werkelijkheid reeds is gedefinieerd: er is een moraal en cultuur, er zijn normen, waarden en doelen vastgelegd en die oriënteren mijn levensontwikkeling. Die cultuur, die zijn fundament vindt in de belichaming, maakt de wereld op mensenmaat ontvankelijk. In de zinverwerving gaat het om het tussenspel tussen de waarneming van mijn eigen fenomenaal lichaam en de rest van de zintuiglijke wereld, en de wereld van cultuur – die uiteindelijk niets meer is dan een ‘onzichtbare’ verlengde deel van de zintuiglijke wereld. Het is de obstructie van die wisselwerking die onzin of zinloosheid tot stand kan brengen.²⁴

b) Existentiële zin

Hoe kunnen we zin dan best proberen te begrijpen vanuit de actief-passief paradox?

Merleau-Ponty maakt onderscheid tussen *de existentiële zin* in de waarneming en *de reflectieve of begripsmatige betekenis* in (het verlengde van) de waarneming. Onder de begripsmatige en psychologisch-emotionele betekenis of waarde van gebaren, woorden of ‘objecten’ ligt een existentieel-emotionele zin. Datzelfde geldt uiteraard voor elke zintuiglijke waarneming (in de wereld). Elke reflectie of psychologisch bewuste waarneming is een existentieel-fenomenologische belichaamde waarneming. De objectmatige en psychologische betekenis wordt gefundeerd door de existentiële zin. Zin ontstaat primair in belichaamd bewustzijn, niet in de reflectie of denken. Om de existentiële zinverwerving beter te begrijpen, spits ik toe op het primaat van de waarneming. De waarneming komt tot stand door de zintuigen.

²⁴ Ook op zinloze en absurde zaken betrekken en oriënteren wij ons. Iets kan maar zinloos zijn doordat het zinnige in de modus van afwezigheid is. Net zoals we maar alleen kunnen voelen doordat we altijd betrokken zijn op anderen. Zo kan zinloosheid alleen maar ontstaan doordat dingen reeds voor ons hebben vanaf we ermee in een wederkerige relatie staan. De zinnige band kan zinloos ervaren worden door een negatieve stemming of een negatief waardeoordeel. Iets is dan zinloos, omdat het weinig of geen goede waarde heeft. Zin kan anders gezegd (in een tweede ‘moment’) als zinvol (positief) of zinloos (negatief) worden ervaren. (naar-de-wereld-zijn bij wijze van negatieve stemming) Onzin of nonsens is datgene dat zich onttrekt aan de zin, omdat het niet betrekt. Onzin lijkt dan een gebrek aan (mogelijkheid tot) zin, die zelf zou voortkomen uit het *être-au-monde* en de belichaming. Onzin is onbenoembaar en weet te ontsnappen aan verbinding; het is niets. De onzin is de wereld in zijn ontoegankelijkheid en geslotenheid: daarmee bedoelt men het gebrek aan band met de wereld. Onzin is een enorm interessant en complex filosofisch thema waarop ik in deze verhandeling jammer genoeg niet kan ingaan.

De zintuigen zijn letterlijk ‘zin-tuigen’; *tuigen*²⁵ van het lichaam om zin mee te geven. Het lichaam is zijn zintuigen, als in wijzen van naar-de-wereld zijn. Onderling zijn ze verbonden in één groot weefsel, één groot zintuig: het lichaam dat ik ben in de wereld. De vertrouwdheid met mijn leefwereld en mijn altijd-gesitueerd-zijn vanuit de belichaming vormen een achtergrond of horizon van zin, waartegen mijn (persoonlijke) leven zich kan aftekenen.

Een belangrijk aspect van de verwerving van zin komt dus neer op betrekkingen die ik heb via de belichaming vanuit de waarneming: dingen (in de wereld) zijn als extensie van mijn fenomenale lichaam opgenomen in een achtergrond (later: het *lichaamsschema*) door de waarneming en krijgen zo ook onmiddellijk hun zin in het verwijzingsgeheel van gespannen ‘intentionele draden’ (*une multitude de fils intentionnels*)²⁶, eerdere diakritische waarneming van *Gestaltstructuren*, waarbij mijn lichaam en de wereld omkeerbaar op voor- en achtergrond treden.²⁷

De oplossing voor de *actief-passief paradox* van zinverwerving: omdat naar-de-wereld-zijn openstaan in, met en naar een wereld impliceert, betekent dat dat de wereld en ik elkaar als uniforme wisselwerking kunnen oriënteren en bezinnen. Zin komt wederkerig tot stand, vraagt altijd om een ‘tweede’, om met-zijn, minstens om ‘être-à-deux’.²⁸ Het lichaam lijkt te zijn gemaakt voor de wereld, en de wereld voor mijn menselichaam (‘op mensenmaat’). Het gaat er dan om die wederkerigheid waaruit zin voortkomt verder uit te denken bij Merleau-Ponty vanuit de diakritische waarneming van Gestalten. In de uitdrukking van belichaamde gebaren in de betrokkenheid en gerichtheid komt als uit het niets zin tot stand, doordat het zich beweegt en verhoudt tot zijn situering.

²⁵ Het zou hier ook interessant kunnen zijn het begrip ‘tuig’ bij Heidegger in *Sein und Zeit* te bespreken. Daar ga ik echter niet verder op in.

²⁶ PP, p. 151; FvdW, p. 195.

²⁷ Eigenlijk zou een uitleg van de verschillende betekenissen van het concept ‘de wereld’ een hoofdstuk op zich vragen. Merleau-Ponty besteedt er deel twee van PP aan. Voor zo’n analyse heb ik hier helaas de ruimte niet. Hier nemen wij slechts aan dat er een verschil is tussen de objectieve, begripsmatige wereld en de fenomenologische belichaamde (leef)wereld. Zie ook eerder voetnoot 12, of Heideggers Suz, pp.63-66; ZeT, pp. 92-94 en Husserls thema van de leefwereld.

²⁸ PP, p. 407; FvdW, p. 456.

VOORLOPIGE INZICHTEN: IS ZINTUIGLIJKE WAARNEMING NIET AL INTERSUBJECTIEF?

Volgens mij wordt zo – door mezelf – een *misinterpretatie* van PP in de hand gewerkt. Men krijgt het idee dat het lichaamssubject een subject is dat als entiteit ‘op zich’ toegang tot een buitenwereld en de ander moet verkrijgen. ‘Descartes *all over again*’. Merleau-Ponty keert dit beeld net om: ik ben geen gesloten psychologisch ‘ik’, geen *Cogito*; ik ben reeds gesitueerd en betrokken op de wereld via mijn lijf en daaruit ontspruit het denken. Mijn essentie is mijn existentie (openstaan), is *être-au-monde*. De waarneming en de wereld zijn steeds intersubjectief. De wereld waarin wij ‘gegeven’ zijn en waartoe wij (ver)staan, is een geheel van betrekkingen, een *Gestalt*, waarin anderen ook altijd aanwezig zijn. Vanaf ‘ik’ er ben – in de denk- en taalcommune–, zijn er ook anderen en een wereld. Dat veld voltrekt mij in mijn existentie, waar ik dat zelf niet kan. In mijn leven zie ik van begin af aan structuren en objecten van menselijke aard: Huizen, muren, glas, afval, enzovoort. De wereld is gemaakt op mensenmaat. De menselijke wereld, cultuur heeft zich versmolten met de ‘natuurlijke’ wereld, de wereld ‘zonder mensen’ of niet ‘op mensenmaat’. Wij kunnen zeker zijn dat de wereld zonder mensen er geheel anders had uitgezien en veel minder ontvankelijk was voor bijvoorbeeld de eerste mensen, maar ook zij waren al in meervoud. Er is in die zin geen ‘eerste mens’. Ik treedt nooit alleen toe in de wereld.²⁹

Dat betekent dat de zinverwerving in de waarneming als dialoog met de wereld altijd vervlechting is met een menselijke wereld, die er enigszins overheen is gelegd. Ik sta altijd in relatie tot anderen en tot het publieke. Expressie is dan nooit privaat, maar altijd een publieke aangelegenheid. De kunstenaar maakt een kunstwerk altijd in relatie tot anderen en het vreemde. De zintuiglijke waarneming als dialoog met de wereld is reeds en altijd intersubjectief. Waarneming en zinverwerving zijn altijd intersubjectief, omdat de natuurlijke wereld altijd al een menselijke wereld is. Het bijten of huilen heeft voor het kind onmiddellijk een intersubjectieve betekenis, omdat het hierin van begin af aan waarnemend betrokken is op zichzelf, de wereld en anderen.³⁰

²⁹ Het mag dan misschien een vreemd argument klinken, maar alleen al het feit dat we gebaard worden door de moeder en ouderlijke zorg verkrijgen, maakt dat we nooit alleen toetreden tot de wereld.

³⁰ PP, p. 404; FvdW p. 453.

Hoofdstuk 2: De Lichamelijkheid: Over de mens als wereldweefsel

In dit hoofdstuk wordt ingegaan op het thema van de belichaming vanuit PP. We komen tot het fundament van het fenomeen ‘zin’ in de lichamelijkheid: eerst laat ik zien hoe Merleau-Ponty Husserls thematiek van de constitutie van belichaamde zin in gelokaliseerde tastsensaties, die terug te vinden is in Ideeën II³¹, uitbreid in PP doordat Merleau-Ponty zich richt op de omkering zelf in het experiment van de tastende handen (*touchant touchée*). Zo verschuift hij de focus op de lichamelijkheid van het bewustzijn in plaats van op (psychologisch of transcendentaal) bewustzijn zelf. Ik illustreer verderop het probleem van de zinverwerving in de waarneming met behulp van de Merleau-Ponty’s analyse van de fantoompijn: fantoompijn laat volgens Merleau-Ponty zien dat zinverwerving in de zintuiglijke waarneming zich manifesteert in de ambigue ‘dialoog’ of ‘communicatie’ tussen de habituele en actuele dimensies van het fenomenale lichaam in de algemene beweging van verschillende vormen van intentionaliteit of zintuigen die we het naar-de-wereld zijn noemen. In VI spreekt Merleau-Ponty over reversibiliteit tussen uiterlijke en innerlijke waarneming, over waargenomen worden en waarnemen, of over de exteroceptie en interoceptie.

a) Gedrag als dialoog met de wereld: het probleem van de waarneming

In zijn eerste boek, *La Structure du Comportement*, bekritiseert Merleau-Ponty het mechanistische stimulus-respons verklaringsmodel van bewustzijn. In *Fenomenologie van de Waarneming* werkt hij dit uit op vlak van de perceptie. Merleau-Ponty toont dat er een basisvorm van intentionaliteit aanwezig is in het lichaam die niet kan verklaard worden in mechanistische termen: *de motorische fungerende intentionaliteit*.³² Een mens is onlosmakelijk vergroeit met de wereld door de belichaamde ervaring. Merleau-Ponty ziet deze relatie in de

³¹ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy—Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, vertaald door R. Rojcewicz and A. Schuwer, (Dordrecht: Kluwer, 1989), p. 139. (Ideeën 2)

³² PP, pp. xiii,128, 477-479; FvdW, pp. 46,174, 533-534.

waarneming als een omkeerbare dialoog of dialectiek met de wereld.³³

Merleau-Ponty beschrijft gedrag (*comportement*) in reactie op het psychologische behaviorisme van John B. Watson (1878–1958) en de studies over reflexen van I.P. Pavlov (1849–1936) vanuit de waarneming. Tegen het behaviorisme bracht Merleau-Ponty in dat complex menselijk gedrag niet verklaard kan worden in termen van causaal-mechanische responsen behalve daar waar een soort van pathologische afstand van ons lichaam plaatsvindt. Zijn kritiek is dat een behaviourist moet aannemen dat een subject maar een gedetermineerd effect is en daarnaast dat het lichaam en haar gedrag niet begrepen kunnen worden in termen van de som van delen cf. Gestaltpsychologie. Mijn lichaam beweegt en gedraagt zich volgens Merleau-Ponty tegenover een bewegingshorizon aan mogelijkheden vanuit de waarneming: waarneming en gedrag zijn niet los van elkaar te denken: gedrag is waarnemen en waarnemen is het aan-nemen van gedrag. Daarom verbindt Merleau-Ponty de *Gestalt*-benadering met een existentieel-fenomenologisch begrip van *être-au-monde*. We leven nooit in een wereld zonder perceptie of gedrag, maar lijken de bijdrage ervan aan onze ideeën te vergeten.³⁴

Een *sceptisch denkexperiment* dat duidt op het belang van de lichamelijke waarneming in de zinverwerving: de ultieme droom van enkele wetenschappers zou kunnen zijn dat we ons brein of onze ‘geest’ zouden kunnen verplaatsen in een robot, supercomputer of een virtuele wereld. Denk bijvoorbeeld aan *The Matrix*.³⁵ We vergeten dat onze lichamelijkheid een wezenlijk zijsaspect is van onze menselijkheid. Als ik geen pijn kan voelen, geen kou of warm kan lijden, geen maag of smaakpapillen heb om te genieten van mijn voedsel, geen pijnlijke spieren heb na het sporten, en mijzelf niet hoeft te ontlasten, dan weet ik zeker dat ik een geheel ander wezen of ‘persoon’ zou zijn, waarvan de menselijkheid en zin moeilijk terug te vinden zullen zijn.³⁶

³³ PP, pp. vii, 148; FvdW, pp. 40, 192.

³⁴ PP, pp. 22-30; FvdW, pp. 67-75. Zie ook voetnoot 14.

³⁵ Dit voorbeeld is gebaseerd op een voorbeeld van Hilary Putnam (1926-2016). Hilary Putnam betoogt in zijn boek *Reason, Truth and History* dat het onmogelijk is om zelfs maar te denken dat ik een brein in een vat ben.

³⁶ Het is natuurlijk volkomen denkbaar dat bepaalde aspecten van de lichamelijkheid in de (nabije) toekomst niet zo nodig meer zijn. Denk aan de thematieken van de geneeskunde en het transhumanisme.

b) Waarneming als intentionaliteit en synergie van het lichaam

Dit brengt ons tot het fenomenologische begrip van intentionaliteit. Om belichaamde en intersubjectieve talige zinverwerving te begrijpen staan bij Merleau-Ponty staat het begrip *intentionaliteit* centraal. Husserl schrijft reeds het volgende over intentionaliteit in *Phänomenologische Psychologie*: “de meest universele essentiële karakteristiek van psychisch zijn en het leven is uiteengezet: psychisch zijn is leven van bewustzijn; bewustzijn is altijd bewustzijn van iets”.³⁷ Intentionaliteit refereert voor Husserl naar betrokkenheid, naar het feit dat bewustzijn altijd bewustzijn is van iets. In het Engels spreekt men over ‘*aboutness*’ of ‘*directedness*’. Je bent altijd georiënteerd of gericht op een al dan niet waarneembaar object, of hebt een ervaring van een relatie met (‘omtrent’) een entiteit.

Merleau-Ponty beschrijft intentionaliteit meer expliciet vanuit de belichaming. In PP spreekt hij over *de motorische fungerende intentionaliteit*.³⁸ Intentionaliteit is altijd gefundeerd in de belichaming: “De motoriek is de primaire sfeer waarin eerst de zin van alle betekenissen (*der Sin der aller Signifikationen*) in het gebied van de voorgestelde ruimte ontstaat”.³⁹

c) Mijn lichaam en lijf vanuit Husserls Ideeën 2

Voor Merleau-Ponty is intentionaliteit ook de benaming voor een niet-reduceerbare ontologische relatie met de wereld. Merleau-Ponty verkent de relatie tussen bewustzijn en de wereld via de belichaming met de noodzaak deze begrippen (‘bewustzijn’, ‘lichaam’ en ‘wereld’) te vervangen door te spreken over het *corps-propre* of *corps-sujet*. Merleau-Ponty baseert zich daarvoor op een onderscheid dat ook de Husserl maakt in *Ideeën 2* en in de *Crisis*: een levendig fenomenaal lijf (*Leib*) en een materieel fysisch lichaam (*Körper*) om het onderscheid tussen de ervaring van mijn eigen lichaam en de ervaring andere dingen, i.e.

³⁷ Edmund Husserl, *Phenomenological Psychology*, vertaald door John Scanlon, (The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977), p. 34. “(...) The most universal essential characteristic of psychic being and living is exposed: intentionality. Psychic being is the life of consciousness; consciousness is consciousness of something” [eigen vertaling].

³⁸ PP, pp. xiii, 128, 477-479; FvdW, pp. 46, 174, 533-534.

³⁹ PP, p. 166; FvdW, pp. 207-208.

objectlichamen te verduidelijken: mijn zijnswijze met betrekking tot mijn lichaam is van een andere aard dan die tot dingen in de wereld.⁴⁰ Om het *corps-propre* van Merleau-Ponty beter te begrijpen, wordt dieper ingegaan op het lijf in Husserls *Ideeën 2*. Ik bespreek hieronder het veld van gelokaliseerde sensaties, de motivatie en het nulpunt van de oriëntatie.

Het probleem van het geest-lichaam debat is dat ze gedijt op een concept van het lichaam dat wisselt tussen personen en niet-personen. Husserl schrijft: “wat we tegenover de materiële natuur als een tweede realiteit moeten zetten is niet de ‘ziel’, maar de concrete eenheid van het lichaam en de ziel, het menselijke (of dierlijke) subject”.⁴¹ Het levende lichaam of *Leib* kan begrepen worden als de concrete eenheid van lichaam en ziel.

Eén van de eerste inzichten omtrent het lijf of fenomenale lichaam (*Leib*) is dat het nooit als een discreet of volledig fysisch object voor zichzelf kan verschijnen. Spreken over het fysische lichaam (*Körper*) is reeds een objectivering. Het lichaam is al tot object gemaakt en uit elkaar gehaald.⁴² Ik heb niet de mogelijkheid om afstand te nemen van mijn lichaam, en omgekeerd, omdat hetzelfde lichaam dat mijn perceptie is, in de weg staat voor de perceptie van zichzelf.⁴³ Op het moment van de waarneming is het waarnemende orgaan of zintuig zelf uitgesloten van het domein van objecten die het waarneemt. Husserl ontkent niet dat delen van het lichaam andere delen kunnen zien of raken, maar het inzicht over de waarnemende organen in relatie tot zichzelf blijft: ik kan bijvoorbeeld mijn oog aanraken, maar ik kan de waarneming van mijn oog amper of niet (tegelijk) waarnemen. Ook wanneer ik mijn ogen in een spiegel zie kijken, zo zegt Husserl, blijft deze onvolledigheid bestaan: ik kan mijn oog zien (kijken), maar ik kan niet zeggen dat ik het zien van mijn oog zie in een spiegel, ik zie slechts een reflectie. Ik zie iets waarvan ik indirect voel dat het identiek is met (de waarneming van) mijn oogbal (die

⁴⁰ Edmund Husserl, *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, vertaald door D. Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), pp. 103-111. (C)

⁴¹ *Ideeën 2*, p. 139. “what we have to set over against material nature as a second kind of reality is not the ‘soul,’ but the concrete unity of body and soul, the human (or animal) subject”.

⁴² C, pp. 23-60, 84-91.

⁴³ *Ideeën 2*, p. 159

bijvoorbeeld door tast wordt geconstitueerd), in dit geval net zoals wanneer ik een oog van een ander zie.⁴⁴ Hetzelfde voor het horen: het oor is ‘daar’, maar de waargenomen toon, de perceptie is niet gelokaliseerd in het oor.⁴⁵ Ik hoor mijn oor niet horen, maar ik *voel* (elders) mijn horen, net zoals ik mijn zien voel, maar niet kan zien.

Het belang van de belichaming of *leiblichkeit* helpt bij Husserl zo ook de constitutie van het lichaam en zijn rol in de perceptie te verduidelijken. Bovenstaande gevallen van perceptie (zien en horen) zijn voor hem verschillend van perceptie in het voelen. Wanneer ik iets aanraak met mijn hand, voel ik de kwaliteiten van het object en voel ik de tactiele sensaties gelokaliseerd in de hand zelf. Waar de oren zichzelf niet kunnen horen, kan het lichaam voelen dat het zichzelf voelt. Ik lokaliseer geen visuele sensaties in mijn ogen of mijn auditieve sensaties in mijn oren, ik lokaliseer wel mijn tactiele sensaties in de delen van mijn lichaam tijdens het voelen of aanraken van dingen.⁴⁶

Dit brengt ons tot een belangrijk punt in Husserls denken van waaruit Merleau-Ponty verder probeert te denken: *het dubbele aspect van tactiele sensaties*. Husserls theorie van belichaamde intentionaliteit is gebaseerd op een ‘privilege’ van gelokaliseerde tastsensaties⁴⁷. Dit is het dubbele aspect van tactiele sensaties die de grond vormt van onze belichaamde intentionaliteit. Husserl ziet een constitutieve rol voor vrije lichaamsbeweging in onze perceptie van de omgeving. In *Cartesian Meditations* schreef hij dat het ‘ik’ zich tussen de (object)lichamen ontdekt als een uniek of singulier lichaam met een vrijheid tot beweging. Zo neem waar met mijn handen, zie ik met mijn ogen, enzovoort, en kan ik op elk moment waarnemen, doordat deze kinesthetische perceptie van de organen zich voltrekt. Zo ben ik voor Husserl een ‘ik kan’ of een ‘doen’, een subject van lichamelijke mogelijkheden. Door de kinesthetische waarneming – het voelen van beweging – kan ik spelen, duwen, werken, en direct, of indirect lichamelijk handelen.⁴⁸

⁴⁴ Ideeën 2, p. 148. De term ‘empathie’ is ingewikkeld bij Husserl en bespreek ik hier niet.

⁴⁵ Carman Taylor, The Body in Husserl and Merleau-Ponty, in *Philosophical Topics*, 1999, 2, p. 210.

⁴⁶ Ideeën 2, pp. 155-159.

⁴⁷ Ibid., p. 150.

⁴⁸ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, vertaald door D. Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1960), p. 97.

Enkel in zo ver het lichaam één van zijn organen waarneemt door middel van een ander, in een spel van waarnemen en waargenomen worden, en het een object maakt, is het lichaam intentioneel geconstitueerd, bijvoorbeeld als een hand de andere raakt, of als het oog aangeraakt wordt door de hand, enzoverder. Husserl laat zien dat deze intentionele constitutie van het levende lichaam exclusief afhankelijk is van het dubbele aspect dat distinctief is voor de tastzin: het lichaam kan enkel geconstitueerd worden in de tastzin en in alles dat gelokaliseerd is in de sensaties van de aanraking zelf, zoals warmte, kou of pijn. Het lichaam wordt pas levend lichaam door de introductie van tast en de introductie van bijvoorbeeld pijnsensaties of, zoals Husserl zegt, in de sensatie qua sensatie.⁴⁹ Het levende lichaam is voor Husserl echter niet (exact) hetzelfde als de ervarader zelf, maar is een veld van lokalisaties van sensaties en gevoelens die tot het subject of transcendentaal ‘ik’ of bewustzijn behoren.⁵⁰ Voor Husserl wordt het lichaam opgevat een dun weefsel of tapijt tussen (de rest van) de materiële wereld en het ‘subjectieve’ domein. Voor Husserl is het lichaam de drager en een baken van sensaties. Daarmee blijft zijn visie echter (te) subjectivistisch.⁵¹

Zo is het (transcendentaal) bewustzijn een constituent van het levende lichaam en haar zinverwerving door intrinsieke kinesthetische motivatie. Husserl poogt intentionaliteit en belichaam daarbij te begrijpen in termen van motivatie. Hierin ligt voor Husserl het antwoord op de ‘veroordeling’ tot zin. Motivatie is altijd subjectief, beter bekend als het motiverende, waarvan de objectieve correlaten echt of slechts verschijnend kunnen zijn, beter bekend als het gemotiveerde. Motivatie blijft zo voor Husserl een soort van inferentie of wisselwerking van subjectiviteit en objectiviteit. In *Ideeën II* benadrukt Husserl dat kinesthetische sensaties en bewustzijn van het lijf verbonden zijn sensaties van externe objecten en beiden elkaar motiveren of oproepen: als mijn oog draait naar een andere richting, dan doet het beeld dat overeenkomstig. Kinesthetisch bewustzijn is dan geen bewustzijn ‘van’ beweging, maar bewustzijn in beweging. Dit is subjectiviteit die intrinsiek gekarakteriseerd wordt in termen van beweeglijkheid of

⁴⁹ Ideeën 2, p. 151. [eigen toevoeging]

⁵⁰ Ibid., pp. 152, 261.

⁵¹ Carman Taylor, The Body in Husserl and Merleau-Ponty, in *Philosophical Topics*, 1999, 2, pp. 210-212. Verderop zal ik ook het subjectivisme in Merleau-Ponty’s filosofie bekritiseren.

bewegend vermogen; vrij en autonoom kunnen bewegen. In Husserls fenomenologie van de belichaming is het lijf (*Leib*) een geleefd centrum van ervaring, *een nulpunt tot oriëntatie*, en zijn zowel zijn kinesthesie als specifieke aspecten van waarnemen en waargenomen worden sleutelbegrippen omtrent hoe we interageren met de wereld en andere belichaamde uitvoerders in een gedeelde en schijnbaar steeds ontdekbare wereld.⁵²

Husserl benadrukt daarbij wat van groot belang wordt bij Merleau-Ponty: *de dubbele articulatie* van belichaamd bewustzijn en de constitutie of verwerving van zin. Aan de ene kant van de waarneming zijn er kinesthetische sensaties, het motiverende; sensaties van kenmerken aan de andere kant, het gemotiveerde. Als Husserl motivatie bespreekt, dan zoekt hij, net zoals Merleau-Ponty, een interactieve positieve tussen een rationalistische en een empiristische kijk; het motiverende motiveert en wordt gemotiveerd door het gemotiveerde zelf. Mijn bewegingen leiden tot een zinvolle perceptie en die zorgen voor nieuwe kinesthesie en *vice versa*. Empiristische verklaringen kunnen niet beschrijven hoe kinesthetische sensaties en uitgaande sensaties oprechte intentionele attitudes jegens mijn lichaam tot stand brengen, omdat simpel gezegd bewustzijn redundant wordt bij causaliteit en het lichaam in een machine, een gloeilamp, verandert. Hetzelfde geld voor rationalistisch theorieën: bewustzijn heeft input nodig van de buitenwereld om bewustzijn ‘van’ iets te zijn. Daarentegen wordt voor Husserl intentionele belichaming ervaren door het dubbele aspect van tactiele sensatie, dewelke een waargenomen orgaan tijdelijk object maakt van mijn subjectief bewustzijn. Het lichaam *as such* emergeert uit de samenloop van waarnemen en waargenomen worden, specifiek in mijn lichaam dat (zichzelf) waarneemt.⁵³

De conclusies van *ideeën II*: het levende lichaam op zich is niet constitutief voor intentionaliteit, maar een prestatie van de transcendentale subjectiviteit of *noesis*. Husserl beargumenteert dat ik een gevoel van eigenwaarde heb dat voorafgaand is aan en onafhankelijk is van alles buiten mijn bewustzijn, inclusief mijn lichaam, namelijk mijn bewustzijn van mijzelf als 'transcendentale' ik of ego, handelend in het centrum van al mijn intentionaliteiten. Voor Husserl is belichaamde intentionaliteit een soort van intermediair fenomeen dat het gat tussen

⁵² Ideeën 2, p.58.

⁵³ Carman Taylor, The Body in Husserl and Merleau-Ponty, in *Philosophical Topics*, 1999, 2, p. 212.

bewustzijn en realiteit opvult. Het lichaam constitueert en is de voorwaarde voor intentionaliteit. Het transcendentale ego bezit het lichaam als zijn locus van subjectieve sensaties.⁵⁴

d) **Het corps-propre of corps-sujet: ‘ik kan’**

Ook Merleau-Ponty geeft aan dat we het subjectieve domein niet van het domein van de natuurlijke of fysische wereld kunnen scheiden. Subjectiviteit is inclusief aan het proces van de constitutie van objectiviteit en betekenis. De vraag is hoe objectiviteit en zin geconstitueerd worden vanuit de (inter)subjectieve lichamelijkheid. Dat het subject en objectkarakter van mijn lichaam niet (en eigenlijk nooit) te scheiden zijn, laat Merleau-Ponty onder andere zien in *het experiment van de dubbele gewaarwording* van het lichaam: als je je linkerhand aanraakt met je rechterhand, voel je de huid, botten en vlees van je linkerhand, de materie van je lichaam. Maar ook je linkerhand voelt je rechterhand. Je linker/rechterhand is tegelijkertijd voelend en gevoeld, subject en object.⁵⁵ Ze ontvangt prikkels en is tegelijk ‘maar’ vlees en botten. Bij de aanraking van het eigen lichaam valt de strikte scheiding tussen een subject en een object weg. Je hebt niet alleen een lichaam; je bent ook een lichaam.⁵⁶ Anatomie en fysiologie bestuderen het lichaam louter als object. Dat doet geen recht aan de ervaring van de ambiguïteit van onze ‘geïncarneerde’ subjectiviteit, die blijkt uit de dubbele gewaarwording van onze tastende handen. Je linkerhand voelt van binnenuit de aanraking van de rechterhand. Je ervaart je lichaam van binnenuit, in plaats van je er tegenover te stellen.⁵⁷

Die *ambiguïteit* van de ervaring van het lichaam is niet op te heffen.⁵⁸ We kunnen

⁵⁴ Ibid., p. 213.

⁵⁵ PP, pp. 106-110; FvdW, pp. 151-156.

⁵⁶ PP, p. 175; FvdW, p. 216.

⁵⁷ Elselen Dijkstra, Wat het lichaam weet: Merleau-Ponty, in *Filosofie Magazine*, 2008, 2, pp. 35-40, <<http://www.filosofie.nl/nl/artikel/5258/wat-het-lichaam-weet-merleau-ponty.html>>, [laatst bekeken op 15/08/2016].

⁵⁸ Frank Chouraqui, *a Study in Ambiguity: Nietzsche and Merleau-Ponty on the Question of Truth*, (University of Warwick: 2009), pp. 188, <http://wrap.warwick.ac.uk/3652/1/WRAP_THESIS_Chouraqui_2009.pdf>, [laatst bekeken op 15/01/2017].

abstractie maken van ons lichaam en het objectiveren, maar nooit volledig. Deze afstand is zelfs nodig om je lichaam te kunnen veranderen, te verbouwen of uit te breiden: denk maar aan leren stappen, dansen, het zien door een bril.... In die zin is het lichaam maakbaar, bewerkbaar, en vervangbaar zoals de onderdelen van een fiets. Je kan je nooit volledig losmaken of afstand nemen van je lichaam. Daarom ervaren we ons lichaam niet als een ding, zoals alle andere dingen in de wereld. Je hand ligt niet op dezelfde manier ‘op tafel’, zoals je mobiele telefoon. Je weet waar je hand ligt, daar hoeft je niet naar te zoeken of over te reflecteren.⁵⁹ Zonder erover na te denken, ‘weet’ je waar je voeten zich bevinden ten opzichte van je hoofd en waar je handen zijn. Deze motorische eenheid noemt Merleau-Ponty *het lichaamsschema (scheme corporel)*.⁶⁰ Hierin ligt het ‘ik kan’: een lichamelijke kennis of zelf-referentiële intentionaliteit van de zintuigen en ledematen en van mijn omgeving wat mij mogelijkheden biedt tot om te gaan met mijn omgeving en wereld.⁶¹ Merleau-Ponty onderscheid het lichaamsschema van *het lichaamsbeeld*. Het lichaamsbeeld valt te omschrijven als de verzameling van opvattingen, representaties en attitudes omtrent het eigen lichaam. Het lichaamsschema daarentegen betreft de verzameling motorische capaciteiten en gewoontes die beweging en lichaamshouding mogelijk maken. Het verschil tussen lichaamsbeeld en lichaamsschema situeert zich dus tussen bewuste perceptie van het lichaam en het voorbewust uitvoeren van een beweging. In deze thematiek van het habituele lichaam en het lichaamsschema ligt, zo zullen we verderop zien, de kiem voor de ervaring van het zinproces.

e) De overeenstemming tussen het actuele en habituele lichaam: de fantoompijn

We hebben, anders gezegd, een ‘virtueel’ *offenomenaal lichaam* waarin we bewegingen kunnen coördineren vooraleer ze uit te oefenen. Dit lichaam correleert met een ‘virtuele ruimte’ of fenomenologische ruimte.⁶² We moeten niet reflecteren over de locatie van onze handen in de ruimte vooraleer we ze bewegen. Het is eerst ons fenomenaal en habitueel lichaam en niet het

⁵⁹ PP, p. 114; FvdW, p. 160.

⁶⁰ PP, pp. 114-115,122; FvdW, pp. 160-161, 168.

⁶¹ PP, p. 160. FvdW, p. 203.

⁶² PP, p. 151; FvdW, p. 194.

objectieve of actuele lichaam dat bewogen wordt als we grijpen naar een glas water.⁶³ Een goede illustratie van deze virtuele ruimte is de *virtual-reality* bril. Deze bril simuleert een omgeving, zoals een videospel. Ons lichaam(schema) reageert snel op deze niet-fysische ruimte; dit is geen louter mentaal proces. Het lichaam is de bemiddelaar van die wereld.⁶⁴ Het lichaam brengt me in de wereld op mensenmaat. Het lichaam geeft oriëntatie en zin, als *nulpunt en oorsprong*. Ik ervaar een boven en een onder, een links en een rechts, een (te) dik en (te) dun, een (te) groot en een (te) klein. Het is het vertrekpunt om (on)zin te begrijpen.⁶⁵

Het psychofysiologische lichaamsschema krijgt bij Merleau-Ponty zo een *existentiële betekenis*. Het lichaam is altijd gericht op zijn omgeving, en in de wereld ‘geknoopt’ – in die zin dat het altijd (deels) met de wereld samenvalt. Bij het bespelen van een gitaar bijvoorbeeld, valt je lichaam tijdelijk samen met dat instrument; het instrument wordt deel van het actuele lichaam vanuit het habituele. Je vingers kennen de snaren en ze weten al waar ze naartoe moeten voordat je dit begrijpsmatig kan denken. De gitarist ‘denkt’ met zijn vingers. Hard nadenken over hoe gitaar te spelen, beperkt de vlotheid tijdens het spelen. Dit toont dat je altijd al een relatie tot de wereld en de dingen hebt en ervoor openstaat vanuit het lichaamsschema, dat niet louter mentaal is.⁶⁶

Vanwege deze openheid heeft het lichaam de mogelijkheid zich steeds opnieuw aan te passen. Het maakt zich steeds nieuwe bewegingen eigen: fietsen, zwemmen, schrijven, de trap aflopen, een muziekinstrument bespelen, een tekst lezen en ga zo maar door. Vanuit mijn belichaming leer ik een vorm van kennis aan waar ik niet direct (of altijd) bewust van ben. Zo kunnen we ons ook lichaamsschema – en het lichaamsbeeld – uitbreiden. Denk bijvoorbeeld ook aan de rugzak die ik niet meer voel op mijn rug, of de bril waarvan ik ‘vergeet’ dat ik ze op heb.

⁶³ PP, pp. 106, 123; FvdW, pp. 151, 169.

⁶⁴ PP, p. 169; FvdW, p. 211.

⁶⁵ PP, pp. 117-119; FvdW, pp. 163-165

⁶⁶ PP, p. 163; FvdW, p. 205.

Une femme maintient sans calcul un intervalle de sécurité entre la plume de son chapeau et les objets qui pourraient la briser, elle sent où est la plume comme nous sentons où est notre main.⁶⁷

Herhaling en duur zijn van belang voor deze uitbreiding: denk aan de blinde en zijn stok.⁶⁸ Je krijgt autorijden ‘onder de knie’ of gitaar spelen ‘in de vingers’. De herhaalde bewegingen worden een gewoonte (*habitude*): je gaat de *relata* ‘bewonen’, je ‘maakt ze je gewoon’. Ze gaan na verloop van tijd deel uitmaken van wat Merleau-Ponty het *habituele lichaam* noemt. Hetzelfde geldt voor je gebaren: hoe je loopt, kijkt, eet, denkt, enzovoort. Het habituele lichaam onderscheidt Merleau-Ponty van *het actuele lichaam* – het lichaam zoals dat daadwerkelijk is. Het onderscheid tussen het actuele en habituele lichaam betreft op twee dimensies van het fenomenale lichaam, en wordt best niet verward met Husserl’s onderscheid tussen *Leiblich* en *Körperlich*, lijfelijk en lichamelijk, aangezien Merleau-Ponty’s onderscheid dieper ingaat op het lijf.

Als we kijken naar de gewoonte (*habitude*), laat die zich niet herleiden tot een gedrag (*comportement*).⁶⁹ Een gedrag is een *habitude*, maar dan louter van buitenaf, objectief gezien.⁷⁰ In tegenstelling tot het lichaam als materieel object, is het habituele lichaam een wijze van *être-au-monde*, en geen abstract punt in de ruimte. Een objectieve benadering van het lichaam (*Körper*) vergeet de dimensie van het habituele. ‘Habituéel’ verwijst dus niet alleen naar een ‘gewoonte’, maar ook naar de habitat, de omgeving, het klimaat en de daarmee verbonden mogelijkheden. Mijn habitueel lichaam ‘bewoont’ de ruimte en is vervlecht in deze ruimte. Het dynamische aspect van het habituele lichaam is daarmee fundamenteel voor het begrip van de notie ‘zin’.⁷¹

Het onderscheid tussen het actuele en habituele lichaam lijkt daarbij analoog aan het

⁶⁷ PP, p. 167; FvdW, p. 209.

⁶⁸ PP, pp. 167; FvdW, p. 209.

⁶⁹ Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1942), 6^{de} editie, p. 137.

⁷⁰ Ibid., p. 5.

⁷¹ Elselen Dijkstra, Wat het lichaam weet: Merleau-Ponty, in *Filosofie Magazine*, 2008, 2, pp. 38, <<http://www.filosofie.nl/nl/artikel/5258/wat-het-lichaam-weet-merleau-ponty.html>>, [laatst bekeken op 15/08/2016].

onderscheid tussen het actuele aspect van het lichaamsbeeld en potentiele aspect van het lichaamsschema. Het verschil tussen actueel en habitueel lichaam ligt in de bewuste perceptie van het lichaam en het voorbewust uitvoeren van een beweging. Actueel kan ik maar één arm hebben, maar ik kan mij (habitueel of naar gewoonte) wel gedragen alsof ik er twee heb. Nieuwe zin verwerven is zo opgevat niet alleen een uitbreiding van het lichaamsschema door de gewoonte, maar ook de overeenstemming tussen het actuele en het habitueel lichaam of zinsverwerving.

Een *existentiële interpretatie van de fantoompijn* kan meer duidelijkheid bieden in het fenomeen van de zin, de dubbele omkering van de waarneming en de actuele en habituele dimensie van het *corps-propre*. In de fantoompijn vallen het actuele lichaam en het habituele lichaam (even) niet met elkaar samen en raken ze niet op elkaar afgestemd. De ervaring van fantoompijn is volgens Merleau-Ponty geen bedrog van de zintuigen, geen hallucinatie of illusie, maar toont dat we ons lichaam niet kunnen begrijpen als louter materieel ding. Een fantoomarm is niet een voorstelling van een arm, maar de *ambivalente aanwezigheid* van een arm. Die aanwezigheid is niet louter fysisch of mentaal. De aanwezigheid van het fantoomlid is gebaseerd op mijn existentie of wijze waarop ik naar de wereld ben. Mijn existentie is geen statisch gegeven, maar duidt noodzakelijk op de situatie in dewelke ik me bevindt en op de mogelijkheden die ik heb te handelen. In het geval van een fantoomlid, zo zegt Merleau-Ponty, is er een discrepantie tussen de actuele situatie en de mogelijkheden: een patiënt met een fantoomarm blijft op de wereld gericht zoals voor de amputatie. Objecten blijven voor de patiënt dezelfde ‘aantrekkingskracht’ behouden. De patiënt blijft op zijn arm rekenen, ook al is die fysiek niet meer aanwezig. Het fenomeen van de fantoompijn wijst zo op ambigue verhouding die we tot ons lichaam hebben.⁷² We ervaren het steeds zowel van buiten als van binnen, exteroceptief als interoceptief, in een constante omkering van binnen en buitenkant. Deze ambiguïteit is er altijd. Deze ambiguïteit stelt grenzen aan de maakbaarheid van het lichaam. Elke (fysieke) aanpassing of uitbreiding moet deel worden van je habituele lichaam en lichaamsschema. Zo kan iemand moeilijk leren en ook niet wennen aan zijn of haar prothesehand. Een pathologische afstand tussen het habituele lichaam en het actuele lichaam

⁷² PP, pp. 95-98; FvdW, pp. 139-142.

verschaft zo een fundamenteel inzicht met betrekking tot zin en onzin.⁷³

Zo laat de fantoompijn zien dat het lichaam een pre-reflectieve omgangsband met de wereld. We denken niet echt na bij tal van activiteiten, maar ook doen we ze niet onbewust, want als we willen kunnen we elk van die handelingen op een zeer bewuste manier uitoefenen. Existentialiteit suggerert dan een interactie, aan de ene kant, van het habituele lichaam dat gebruikt wordt om met de dingen adequaat om te gaan op een voorbewust niveau, en aan de andere kant, een wereld die zichzelf presenteert als actueel en handelbaar, maar (soms) beperkt. In geval van lichamelijke aandoeningen, mutilatie of trauma is er een breuk tussen de actuele beheersbaarheid van de wereld en de mogelijkheden om er (normaal) mee om te gaan. De wereld op zich blijft beheersbaar, maar vereist een hand die ik niet langer heb. Een glas water blijft bijvoorbeeld een ding om vast te houden en om van te drinken, terwijl de persoon precies de hand heeft verloren die deze zin verleent aan dat glas. De ambivalente aanwezigheid van het fantoomlid duidt op het feit dat het zinproces problematisch wordt als het actuele lichaam (in dit geval het geamputeerde lichaam) niet samenvalt met het habituele lichaam. De wereld zoals die verschijnt vanuit de habituele belichaming heeft geen basis meer in het factische of actuele lichaam (de actuele belichaming).⁷⁴

Hoewel ik er hier niet echter dieper op zal ingaan, laat de fantoompijn de temporele structuur van onze belichaming zien aan de hand van *de intentionele boog* (*l'arc intentionel*). De intentionele boog is een structuur van de motorische intentionaliteit: ze betekent dat we altijd leven met de gesitueerdheid (het heden) vanuit de factualiteit van het verleden en de mogelijkheden tot de toekomst. In de fantoompijn (of een trauma) wordt deze temporaliteit onderbroken en suggerert ze daarbij een oorzaak voor deze organische repressie. We zouden kunnen zeggen dat het habitueel lichaam het actuele ‘achtervolgt’. Een trauma zorgt ervoor dat

⁷³ Elselen Dijkstra, Wat het lichaam weet: Merleau-Ponty, in *Filosofie Magazine*, 2008, 2, pp. 39-40, <<http://www.filosofie.nl/nl/artikel/5258/wat-het-lichaam-weet-merleau-ponty.html>>, [laatst bekeken op 15/08/2016].

⁷⁴ Jenny Slatman, *Our Strange Body: Philosophical Reflections on Identity and Medical* , vertaald door Ton Brouwers, Interventions, (Amsterdam University Press: Amsterdam, 2014), pp. 62-63.

de vloeiende perceptie van tijd, die eerdere waarnemingen kan doen ‘vergeten’, verandert. De ambivalentie van de fantoomarm verwijst naar een eerder heden dat geen verleden wil worden.⁷⁵

VOORLOPIGE INZICHTEN: DE DUBBELE OMKERING VAN EXTERO- EN INTEROCEPTIE

Wat betekent dit voor ons onderzoek omtrent zin? Hoe kunnen we de belichaming nu begrijpen als fundament van de zin(verwerving)? Het *touchant touchée* vormt de kern van onze problematiek omtrent zinverwerving in de waarneming.

In *De Ongrijpbaarheid Der Dingen* laat Frank Baeyens zien hoe *de omkeerbaarheid* van zin begrijpelijk wordt als we de weg van PP vergelijken met die van Husserl in *Ideeën II*: In PP toont Merleau-Ponty aan dat het fenomenale lichaam onze toegang tot de wereld is en benadrukt hij dat dat lichaam deel is van de wereld. in *Ideeën II* voltrekt Husserl deze omkering in tegengestelde zin: hij toont eerst dat er dingen zijn in de wereld (*Körper*), en daarna dat sommige van die dingen lichamen zijn (*Leib*). Mijn lichaam is inderdaad een ding dat ik kan waarnemen zoals andere dingen, namelijk als iets uitwendigs – dergelijke waarneming heet exteroceptie. Maar wanneer ik mijn lichaam betast, dan heb ik niet alleen – zoals bij tafels, telefoons of boeken – gewaarwordingen in mijn tastende hand (*exteroceptie*), maar ook gewaarwordingen in datgene wat wordt betast (*interoceptie*). Interceptieve gewaarwordingen treden vanzelfsprekend ook op in de tastende hand – anders zou de tastende hand geen deel uitmaken van mijn lichaam en geen rol kunnen spelen in de waarneming van de dingen. Ze duiken op wanneer iets mij per ongeluk raakt, of wanneer iemand anders mij betast. Ze zijn interoceptief omdat ze steeds worden gelokaliseerd in of op mijn lichaam.⁷⁶

De interoceptie, zo laat Baeyens zien, is voor Merleau-Ponty het raakvlak tussen ding en lichaam, tussen wat wordt waargenomen en wat waarneemt, tussen het betaste (*touchée*) en betasten (*touchant*), en daarom ook de sleutel om de notie van *omkeerbaarheid* te begrijpen. De interoceptie wordt niet klassiek-psychologisch opgevat: anders blijft het lichaam maar een (bijzonder) object. Net hierom legt Merleau-Ponty de omgekeerde weg van *Ideeën II* aflegt: het

⁷⁵ Ibid..

⁷⁶ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), p. 41.

lichaam is niet in eerst plaats een object, maar een existentie, een vermogen dat op oorspronkelijke manier de wereld begrijpt.⁷⁷

Merleau-Ponty smeert daarmee de notie van het lichaamsschema weliswaar om tot een systeem dat gericht is op de wereld.⁷⁸ In de gerichtheid naar de wereld is de ervaring van het lichaam voortdurend aanwezig. Het lichaamsschema, zoals Merleau-Ponty het bespreekt in PP, is een globale interoceptie waarvan het geheel meer is dan, en antérieur is aan de som van de delen.⁷⁹ De stelling dat het lichaamsschema een eenheid is, schijnt hem te ontslaan van de taak een nauwkeurigere analyse te geven van het fenomeen. Daarom werd in dit hoofdstuk gepoogd vertrekende vanuit *Ideeën II* wel een diepere analyse te geven van het fenomeen van belichaamde zin vanuit Husserls dubbele lokalisatie van tactiele sensaties en Merleau-Ponty's begrip van de dubbele omkeerbaarheid van de waarneming bij de tastende handen (*touchant touchée*). Bij de fantoompijn, zo liet ik zien, vallen het habituele en actuele lichaam niet samen en er is een discrepantie tussen het lichaamsschema en het lichaamsbeeld, wat de zinverwerving belemmert. Als de waarneming een lichamelijk gedrag is, dan kan de zin die door het gedrag wordt ontsluierd, pas worden genoteerd in de mate dat het gedrag zelf wordt waargenomen (pp 244) door het lichaam zelf, en niet door een denkend bewustzijn.

Zo probeerde Merleau-Ponty in zijn (onafgewerkte) *Visible et Invisible* (VI) ook wel de gedachte uit te werken dat het lichaam steeds voeling heeft met zichzelf; niet exteroceptief, maar interoceptief. Beter gezegd: in *de omkering van exteroceptie in interoceptie en vice versa*. Het is de lichamelijke zelfervaring die mij het voelen van mijn lichaam doet voelen en zin verleent. Het is interessant deze dubbele omkeerbaarheid te betrekken op het onderscheid tussen *binnen en buitenkant*.⁸⁰ De binnenkant is dan niet zomaar het bewustzijn, maar de interoceptie. De buitenkant is dan niet de buitenwereld, maar de exteroceptie. Bewustzijn en (buiten)wereld worden elkaars verlengden. Zo is het waarnemen van de dingen altijd te vergelijken met het strelen en gestreeld worden: dit is de buitenkant van een binnenkant (strelen), en de binnenkant

⁷⁷ Ibid., p. 41-42.

⁷⁸ PP, p. 168; FvdW, p. 209.

⁷⁹ Ibid., p.116; p. 161.

⁸⁰ Deze problematiek is overigens ook zeer interessant voor de thematiek van de schizofrenie. In de schizofrenie lijkt zich ook een probleem tussen binnen en buiten te manifesteren.



van een buitenkant worden (gestreeld worden). Zin wordt verworven in een wisselwerkend proces of spel tussen ‘van-buiten-naar-binnen’ (interoceptie) en ‘van-binnen-naar-buiten’ (exteroceptie). Als belichaamd wezen word ik binnenkant van een buitenkant en buitenkant van een binnenkant, in een eeuwige omkering die zin mogelijk maakt.⁸¹

*

Ik zal in wat volgt onder andere laten zien dat de (intersubjectieve) zinverwerving en de taal uitdrukking zijn van deze lichamelijke intentionaliteit of tussenrelatie, van deze belichaamde omkeerbaarheid tussen het zelf en de wereld.

⁸¹ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), p. 47.

Hoofdstuk 3:

Belichaamde Intersubjectieve Zinverwerving: Over hoe we nooit alleen zijn

In ‘dialoog’ met de wereld hebben we ook contact met andere mensen. Hoe valt het fenomeen van intersubjectieve (pre-talige) zinverwerving te begrijpen vanuit de ambiguïteit van de belichaamde waarneming? Hoe kunnen mensen samen dansen, werken, eten, bidden, slapen, feesten, enzovoort; kortom: hoe kunnen we *samen* leven?

Zinverwerving in de waarneming als ‘dialoog’ met de wereld vormt voor Merleau-Ponty het fundament voor de intersubjectieve zinverwerving. De waarneming van het ander biedt zo de basis voor de waarneming van de ander.⁸² Ik maak een onderscheid tussen ‘pre-talige’ intersubjectieve zinverwerving (hoofdstuk drie) en zinverwerving in de talige en symbolische communicatie (hoofdstuk vier). Hier bespreek ik de pre-talige intersubjectiviteit vertrekkende vanuit PP en betrek ze op de tussenlichamelijkheid (intercorporeïteit) in VI. Ook hier wordt de dubbele omkering van de waarneming van centraal belang. Daarvoor bespreek ik de metaforen van het wonen en de spiegel om expressieve gebaren en communicatie te verduidelijken.

3.1 HET PROBLEEM VAN DE ANDER: ONTMOETEN EN ‘BEGRIJPEN’

a) Het transcendentaal probleem van de waarneming van de ander en de wereld: het belichaamd solipsisme en de tussenwereld

In PP toont Merleau-Ponty dat klassieke reflectieve filosofie en analytische wetenschap, intellectualisme en empirisme, aan het probleem van de zinverwerving met de ander voorbijgaan.⁸³ Vanuit intellectualisme begrijpen we de ander als *analogie of doublet* van onze eigen gesloten mentale geest (*Cogito*). Empirisme begrijpt de ander als *objectlichaam of ding*

⁸² Die transitie van zinverwerving met *het* ander naar zinverwerving met *de* ander is echter niet onproblematisch. Dat wordt overduidelijk in dit hoofdstuk.

⁸³ PP, p. VI; FvdW, p. 39.

in een causaal gedetermineerde keten. Voor Merleau-Ponty wordt er zo niet begrepen hoe we de ander kunnen ontmoeten en begrijpen; namelijk hoe we hem beleven: hoe we *samen* zin verwerven vanuit de belichaamde waarneming.⁸⁴

Voor Merleau-Ponty is zinverwerving vanuit de waarneming van de wereld, filosofisch gezien eerst en vooral filosofisch een *transcendentaal probleem*: hoe kan ik openstaan voor het ongrijpbare dat ‘buiten mij’ ligt, en waarvan ik zelf de constitutie uitmaak? In hoofdstuk twee liet ik zien dat het vertrekpunt voor deze problematiek van de zinsverwerving te begrijpen valt vanuit de dubbele omkering van de waarneming (exteroceptie en interoceptie), met als voorbeelden het *touchant-touchée* en de fantoompijn. Daarbij maakte ik onderscheid tussen een actuele en habituele dimensie van het fenomenale lichaam en (het gebrek aan) de overeenstemming die bij die omkering wordt verworven. We nemen hetzelfde vertrekpunt voor de intersubjectieve zinverwerving.

Zo vormt de ander (en intersubjectieve zin) een *bijzonder probleem van de waarneming*: Hoe weet ik dat anderen gelijkaardige ervaringen hebben en hoe kunnen ander(en) en cultuur mijn zinsbeleving beïnvloeden? Hoe eindig ik niet in een belichaamd solipsisme en ben ik niet ‘alleen’? Merleau-Ponty antwoordt: de wereld en de ander zijn *feitelijke transcendentie – ongrijpbaar* zo Baeyens zeggen – in mijn leven, voordat zij als uitdrukkelijke acten verschijnen (en überhaupt te begrijpen zijn).⁸⁵ Maar, als de inherentie van mijn bewustzijn aan zijn lichaam en ‘zijn’ wereld wordt ingezien, dan vormt het probleem van de ander en het meervoudig bewustzijn niet langer een onmogelijk probleem.⁸⁶

Mijn lichaam is onmiddellijk gesitueerd en deel van een wereld, die bestaat uit een veelheid van ‘intentionele draden’ of betrekkingen (zin) die reeds geconstitueerd zijn buiten mij en met mij: ik ben zo ook vergroeid met *de menselijke geschiedenis(sen) en cultuur*. Deze wereld reikt verder dan het zichtbare, is bijna overal op de achtergrond aanwezig, en is vergelijkbaar met de structuur van muziek: stilte en pauze zijn evenzeer deel van geluid als de

⁸⁴ Verderop in dit hoofdstuk bespreek ik het onderscheid tussen ‘begrijpen’ en ‘verstaan’. Voorlopig volstaat het te zeggen dat ‘verstaan’ niet intellectueel hoeft te zijn.

⁸⁵ PP, p. 418; FvdW, p. 468.

⁸⁶ PP, p. 403; FvdW, p. 452.

klanken zelf. De tonen van de muziek worden zelfs pas te luisteren door stiltes tussenin (het ritme). In deze achtergrond is elke afwezigheid een zijnswijze voor aanwezigheid.

We zijn vanaf de geboorte altijd op de ander betrokken, op dit *sociaal klimaat*. In de ontmoeting met de ander vormt zich een ‘*atmosfeer*’.⁸⁷ Onze milieus vloeien in elkaar over: we vermengen als geuren met elkaar. Noch ik, noch de ander is de exclusieve bron van deze (zintuiglijke) tussenwereld; wij hebben ze niet geheel in onze macht. Toch ben ik op grond van mijn aan-de-wereld-zijn voor altijd en in alle omstandigheden met de ander geëngageerd of ‘vervlochten’.⁸⁸

De ander en ik zijn elkaars keerzijden van wederkerige relaties op een pre-reflectief niveau. De mens is in eerste instantie geen individu, maar staat als medemens in de wereld: *être-au-monde* is ‘met-zijn’, ‘met-elkaar-zijn’. In termen van Merleau-Ponty: afzondering en communicatie komen voor in betrekking tot elkaar. Het zijn geen twee afzonderlijke fenomenen, maar twee zijden van één enkel fenomeen.⁸⁹ Zo beschrijft Merleau-Ponty mijn fenomenale lichaam en dat van de ander als *dynamisch relationele eenheid*, zonder de alteriteit van de ander te verliezen: het lichaam van de ander is op te vatten een uitbreiding en verwerving van mijn lichaam, en omgekeerd is mijn lichaam dat ook voor de ander, in een concentrische beweging, een dubbele omkering, als tussen twee segmenten van een cirkel, fundamenteel zoals de zinsverwerving in de ‘dialoog’ tussen mezelf en wereld. Om de intersubjectieve gezamenlijke zinsverwerving in de belichaamde waarneming verder te belichten, spits ik toe op gedrag, gewoonte en gebaren in de tussenlichamelijkheid. Daarbij ga ik dieper in op de thematiek van het habituele en actuele lichaam en op de interoceptie en exteroceptie in de uitdrukking.

⁸⁷ PP, p. 418; FvdW, p. 469.

⁸⁸ Simen Kooi, ‘De ‘ander’ in het vroege werk van Merleau-Ponty’, in *Naar een pedagogiek van de tussenwereld: een pedagogisch-wijsgerige studie over de grondslagen van de interculturele ontmoeting in opvoeding en onderwijs*, (Kampen: Van den Berg 1998), p. 5-6, <http://dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/796/dl2h3.pdf>, [laatst bekeken op 28/05/2017].

⁸⁹ PP, p. 412; FvdW, p. 462.

b) De ander als ambiguë anonimiteit: de tussenlichamelijkheid (intercorporeïteit)

Als we het veld thematiseren waarin mijn lichaam en dat van de ander(en) samen bestaan – de tussenwereld - vanuit PP, zien we een dubbele beweging waarin een soort derde zijnswijze (*troisième genre d'être*), een tussengebied als ‘dialecticische synthese’ tussen het voor-zich en op-zich, tussen subject en object: *tussenlichamelijkheid* of *intercorporeïteit*. Merleau-Ponty gebruikt deze termen echter niet in PP, maar pas (zelden) in zijn latere werk VI. In wat volgt, beschrijf ik dit tussengebied als fundament voor intersubjectieve zinsverwerving. Dat doe ik door de tussenlichamelijk te beschrijven vanuit de lichamelijkheid en *corporatie* met de wereld.

Voor Merleau-Ponty zijn de ander en ik namelijk vanaf den beginne intersubjectief verbonden als belichaamde wezens door de *tussenlichamelijke* zijnswijze. In plaats van te zeggen dat ik de ander begrijp vanuit mijzelf, zegt Merleau-Ponty dat ik evenzeer *mijzelf begrijp en ontwikkel via de ander en het men*. Anderen voltrekken en vervolledigen mijn existentie, waar ik dat zelf niet kan. Mijn existentie is niet te reduceren tot het bewustzijn dat ik of men ervan kan hebben. ‘Ik’ ontdek mezelf in belichaamde gesitueerdheid, en het is op die voorwaarde alleen dat subjectiviteit intersubjectiviteit kan zijn.

Wij zijn van kinds af aan eraan gewend geraakt handelingen van anderen vanuit de onze te begrijpen - *het men of ‘het wij’ vanuit het (psychologische) ik*. Ontwikkelingspsychologie toont zogezegd hoe jonge kinderen via nabootsing of *mimese* leren en zo tussen hen intersubjectieve betekenis tot stand wordt gebracht. Hier ligt voor Merleau-Ponty het transitieprobleem: hoe het ‘ik’ zich omzet in meervoud, naar het ‘jij’ en ‘men’.⁹⁰ Merleau-Ponty probeert die beweging omgekeerd te denken: van het intersubjectieve naar het subjectieve en objectieve. Leert een peuter inderdaad niet net verschil en afstand tussen zichzelf en moeder aan in de verdere ontwikkeling? Men kan niet ontkennen dat moeder en kind onmiddellijk een band of connectie hebben vanuit de belichaming en dat het kind pas later de analogie (en het verschil) leert opmaken.

Ik ben onmiddellijk belichaamd en intersubjectief verbonden, omdat mijn eigen *geïncarneerde subjectiviteit* openstaat voor (ek-sisteert) of in relatie staat tot het vreemde en de

⁹⁰ PP, pp. 400-401; FvdW, p. 449.

andere. Ik kan de ander ervaren, met de ander verknopen en ‘hem’ beleven, maar niet zoals ik mijzelf beleef. Ik kan mezelf ook niet zo objectiveren zoals de ander mij vanop afstand kan bekijken. Het beeld dat *men* van mij heeft, is het beeld door de anonieme andere(n). Het beeld dat ik van mijzelf vorm kan enkel tot stand komen in onder andere de betrekkingen van mijzelf tot mijzelf, mijzelf tot de ander, de ander tot mijzelf en indirect de ander tot zichzelf, en dit geldt ook voor alle anderen. Als ik mijzelf kon zien of begrijpen zoals de ander mij ziet of begrijpt, dan zou dat anders zijn dan mijn eigen bewustzijn van mijn eigen existentie. Ik kan poging mijzelf zoals de ander te bekijken, maar om mijzelf werkelijk zoals hij mij waarneemt te kunnen waarnemen, moet ik eigenlijk een tweede spookachtig lichaam buiten mezelf hebben.⁹¹ Dit effect treedt enigszins op als ik mezelf in een spiegel zie. Als op straat onverwacht een raam mijn beeld weerkaatst, dan betrapt ik de blik van mezelf, of ‘een ander in mezelf’ op mijzelf. Ook dan blijft mijn waarneming van mezelf dan verschillend van de waarneming door de ander.⁹²

Merleau-Ponty benadrukt daarbij in PP voortdurend *de ambiguïteit van de belichaming* en *het verschil tussen mij en de ander*. Het is niet mogelijk de ander ooit volledig te verstaan, omdat wij net zo min onszelf ooit volledig kunnen verstaan. Paradoxaal genoeg is het onvermogen mijzelf te kennen een vermogen om het vreemde en de andere te ontdekken, maar slechts in beperkte mate. Tussenlichamelijkheid is dan geen complete belevingsovername van andermans lichaam, maar een omkering en uitbreiding van het eigen fenomenale lichaam. Tussen mijn bewustzijn en mijn lichaam zoals ik dat beleef, en tussen mijn fenomenale lichaam en dat van de ander zoals ik dat van buiten zie, bestaat er een interne relatie waarin de ander kan verschijnen als de verwerving van een systeem (:het lichaamsschema). De openheid tot en ontmoeting met de ander is mogelijk omdat ik niet doorzichtig ben voor mezelf en omdat mijn

⁹¹ Simen Kooi, ‘De ‘ander’ in het vroege werk van Merleau-Ponty’, in *Naar een pedagogiek van de tussenwereld: een pedagogisch-wijsgerige studie over de grondslagen van de interculturele ontmoeting in opvoeding en onderwijs*, (Kampen: Van den Berg 1998), p. 126, < <http://www.les4vents.nl/2proefschriftadobe.pdf> >, [laatst bekeken op 28/05/2017]

⁹² Verderop vormen spiegels de metafoor bij uitstek om de dubbele omkering van de waarneming van het lichaam in dialoog met zichzelf en de wereld (met anderen) te begrijpen.

subjectiviteit belichaamde subjectiviteit is. Tegelijk vindt het daarin zijn beperkingen⁹³

Dat betekent dat als de ander een vraagstuk voor mij is, ik dat tegelijkertijd ook voor mijzelf ben, wat ons ook meteen een soort samenhang verleent. Ik ben niet te herleiden tot een reeks eigenschappen of te behalen doelen en dat is tevens de openheid richting het ander en de ander. Het ander en de ander zitten reeds in mij, zijn deel van mij. De ander voltooit mij in die zin dat hij mij kan objectiveren, waar ik dat zelf niet kan. Hij kan in vraag stellen wat ik niet kan.⁹⁴ Ik kan de ander nooit in mijn perspectief van de wereld omsluiten en *vice versa*, omdat onze perspectieven geen vaste of absolute grenzen hebben. Zo merk ik op dat ook mezelf nooit geheel kan omsluiten in mijn perspectief kan ‘omsluiten’, en dat zorgt voor een ambigu openheid tussen mij en de ander, en tussen ‘mij en mijzelf’.

Hoe moeten we de relatie met de ander en de gezamenlijke zinsverwerving in de tussenlichamelijkheid dan best begrijpen vanuit PP? De wereld, anderen en ik vormen een weefsel.⁹⁵ Dit weefsel (*tissu*) is al gegroeid om waargenomen en geïnterpreteerd te worden. De mens (*corps-sujet*) is vergroeid in de wereld. Opnieuw met Merleau-Ponty ’s woorden: "Het eigen lichaam bevindt zich in de wereld, zoals het hart in een organisme".⁹⁶ Mijn lijf en de wereld vormen één enkel systeem.⁹⁷ Als beeldende metafoor voor de belichaming gebruikt Merleau-Ponty ook wel *het wonen*: ik 'bewoon' met mijn lichaam de wereld.⁹⁸ Deze metafoor gaat ook op voor mijn relatie tot anderen. De anderen ‘etaleren’ hun lichaam aan ons. Zodra wij hen ontmoeten, bewonen wij hen. Dat betekent voor Merleau-Ponty dat mijn fenomenale lichaam zich niet beperkt tot een ‘lichaam-voor-mij’, de ander kan erdoor opgenomen worden, net zoals ik door het zijne. Mijn ‘lichaam-voor-mij’ beperkt zich niet tot mijn lijf, net zomin mijn ‘lichaam-voor-de-Ander’ zich niet beperkt tot mijn fysische lichaam.⁹⁹

⁹³ PP, p. 405; FvdW, p. 454.

⁹⁴ Bij pathologische aandoeningen zoals bijvoorbeeld anorexie, schizofrenie enz. is het zelfbeeld of lichaamsbeeld aangetast en kan het lijf zich wel ernstig objectiveren en voorstellen als een lichaam waar iets mee is.

⁹⁵ PP, p. vi; FvdW, p. 39.

⁹⁶ PP, p. 235; FvdW, p. 275.

⁹⁷ PP, pp. 177, 179; FvdW, pp. 218, 220.

⁹⁸ PP, pp. 166-172, 178; FvdW, pp. 207-213, 219.

⁹⁹ PP, p.123; FvdW, p. 603. Dit is terug te vinden in de voetnoot van het originele Franse werk.

Hoe mijn ‘lichaam-voor-mij’ en mijn ‘lichaam-voor-de-Ander’ verenigbaar zijn, ligt besloten in het antwoord op de vraag hoe we anderen ontmoeten en begrijpen: de focus ligt niet op dat ik de ander vanuit mijzelf begrijp, maar dat ik mijzelf begrijp vanuit de (anonieme) ander(en), vanuit het (algemene) men.¹⁰⁰ De ander wordt een ‘woonplaats’.¹⁰¹ Het is enkel zo dat de ander in verdienste van zijn fenomenologisch lichaam een soort van ‘lokaaliteit’ ontvangt.¹⁰² De tussenlichamelijkheid is een veld van *co-existentie*.

Toch heerst ook dan de vraag ‘wie’ er communiceert met elkaar en voor ‘wie’ deze wereld bestaat in de tussenlichamelijkheid, zelfs als we spreken over pre-reflectieve, pre-predicatieve en voorpersoonlijke ‘subjecten’. De communicatie of gezamenlijke zinsverwerving gebeurt in *een sluier van anonimiteit en algemeenheid*.¹⁰³ De anonieme of algemene intercorporaliteit gaat niet om ‘wie’.¹⁰⁴ De ander en ik blijven op pre-reflectief niveau altijd anoniem. Volgens Merleau-Ponty kunnen we maar van één ding zeker zijn: dat we kunnen *vervlechten* (*s'entrelacer*), of we elkaar en wie we verstaan of begrijpen is een andere zaak.¹⁰⁵ Hoe spreekt je dan nog over intersubjectiviteit, communicatie en gemeenschappelijke zinverwerving?¹⁰⁶

¹⁰⁰ Denk bijvoorbeeld ook aan het beeld dat je van jezelf portretteert op sociale media zoals facebook of in zakenrelaties.

¹⁰¹ Simen Kooi, ‘De ‘ander’ in het vroege werk van Merleau-Ponty’, in *Naar een pedagogiek van de tussenwereld: een pedagogisch-wijsgerige studie over de grondslagen van de interculturele ontmoeting in opvoeding en onderwijs*, (Kampen: Van den Berg 1998), pp. 128, <<http://www.les4vents.nl/2proefschriftadobe.pdf>>, [laatst bekeken op 28/05/2017].

¹⁰² PP, pp. 403-404; FvdW, pp. 452-453.

¹⁰³ Op dit niveau kan het ook interessant zijn voor de ethologie te onderzoeken hoe dieren zin verwerven in de tussenlichamelijkheid. Het valt niet te ontkennen dat ook dieren elkaar kunnen verstaan in elkaars gebaren en met elkaar kunnen omgaan vanuit de belichaming, op voorpersoonlijk niveau.

¹⁰⁴ PP, p. 151; FvdW, p. 195.

¹⁰⁵ Simen Kooi, ‘De ‘ander’ in het vroege werk van Merleau-Ponty’, in *Naar een pedagogiek van de tussenwereld: een pedagogisch-wijsgerige studie over de grondslagen van de interculturele ontmoeting in opvoeding en onderwijs*, (Kampen: Van den Berg 1998), p. 130, <<http://www.les4vents.nl/2proefschriftadobe.pdf>>, [laatst bekeken op 28/05/2017].

¹⁰⁶ PP, pp. 408-409; FvdW, p. 458.

3.2 INTERSUBJECTIEVE (PRE-TALIGE) ZINVERWERVING

a) Het probleem van de (pre-talige) intersubjectieve zin: de metafoor van het wonen en gebaren

Het valt op dat er grote inspanningen moeten geleverd worden om de intersubjectieve (pre-talige) zinverwerving in PP vanuit de (tussen)belichaming te begrijpen. Baeyens toont dat Merleau-Ponty tot in VI dezelfde subjectivistische problematiek heeft die hij bekritiseerde bij Husserl: hij beschrijft de toegang tot datgene wat vreemd en anders is, door te verwijzen naar wat vertrouwd is: de eigen belichaming. Zo blijft contact met het buiten of het vreemde moeilijk denkbaar. In VI zal hij de mogelijkheidsvoorwaarde voor de toegang tot de buitenwereld en het onderscheid (of de differentie) tussen lichaam en wereld dan ook niet (meer) situeren in de ambiguïteit van de belichaming, maar wel in de ambiguïteit van wat hij *het vlees (la chair)* noemt. *La chair* duidt het zijn aan waarvan waarnemend lichaam en waargenomen object beide deel uitmaken. In VI maakt Merleau-Ponty ontologische of metaphysische beschouwingen in plaats van existentieel-fenomenologische: de toegang die het lichaam tot de wereld heeft, wordt niet mogelijk gemaakt door de aard van het lichaam maar wel door de aard van *la chair* waarvan het lichaam een deel is.¹⁰⁷

Vooraleer hierop verder te gaan, wil ik opmerken dat de term ‘intercorporeïteit’ (*intercorporéité*) niet gebruikt wordt in PP en slechts één keer in de helft van het vierde hoofdstuk van VI. Als het in VI gaat om de relatie tussen lichamen onderling of intercorporaliteit, verbeeldt Merleau-Ponty die met een specifieke metaforen – *de woonplaats en de spiegeling*. Naast die ene keer als zelfstandig naamwoord, komt de notie van ‘interlichamelijkheid’ wel ook als bijvoeglijk naamwoord voor. Met de omkeerbaarheid van het zichtbare en het voelbare (interoceptie) is volgens Merleau-Ponty namelijk het gebied geopend van een ‘interlichamelijk zijn’ (*être intercorporel*). Dat betreft een vermoedelijk domein van het zichtbare en het voelbare, dat zich verder uitstrekkt dan op enig moment gezien of gevoeld

¹⁰⁷ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), p. 51-53.

kan worden (het onzichtbare). Zo is er een cirkel van gevoelde en voelende, van geziene en ziende.¹⁰⁸

Vervolgens toont Baeyens dat Merleau-Ponty in PP meent de ervaring van intercorporeïteit onder woorden te hebben gebracht, maar het gemaakte onderscheid tussen lichaam als object en het fenomenale lichaam vergeet. De vraag is juist of we andermans lichaam ook op fenomenale wijze kunnen beleven? Is het zinvol te spreken over het fenomenale lichaam van de ander zoals ik het van buiten zie? Merleau-Ponty denkt van wel – het lichaam van de ander is geen object voor mij, en het mijne ook niet voor hem (...) het zijn gedragingen.¹⁰⁹ Maar hier gaat hij niet echt dieper op in. Hij neemt net aan wat moet worden bewezen. Een gedrag vooronderstelt immers *habitude*, een vorm van belichaamde intentionaliteit in de waarneming en die hebben we vooralsnog niet gezien bij de ander.¹¹⁰

Merleau-Ponty lijkt moeite te hebben om de wederzijdse toegang tot de ander niet te laten verwateren in een toestand waarin lichamen slechts organen zijn van één synergetisch of symbiotisch (sociaal) wezen waarin elke alteriteit of vreemdheid verdwijnt.¹¹¹ Omzichtige passages in PP en VI zijn waar hij zegt dat ik het voelen van andermans hand kan voelen, aangezien ik toch ook het voelen van mijn ene hand met de andere kan voelen.¹¹² Afstand en verschil tussen mijn eigen lichamelijkheid en die van de ander zijn eveneens noodzakelijk voor de thematiek van de tussenlichamelijk en ook dat lijkt Merleau-Ponty niet genoeg te belichten. De reden daarvoor is een vorm van eenheidsdenken of monisme: het ‘zinverwervende lichaam’ (*corps signifiant*) stopt voor Merleau-Ponty onder normale omstandigheden nooit zichzelf te

¹⁰⁸ Nico De Vos, *Lichamelijke verbondenheid in beweging: Een filosofisch onderzoek naar intercorporaliteit in de hedendaagse danskunst*, [Tilburg: Tilburg University, 2014], p. 107,
<https://pure.uvt.nl/portal/files/4798458/De_Vos_Lichamelijke_16_12_2014.pdf>, [laatst bekeken op 28/05/2017].

¹⁰⁹ PP 405: FvdW, 452-453.

¹¹⁰ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), p. 57.

¹¹¹ Ibid., p. 56.

¹¹² Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'Invisible, suivi de notes de travail*, bewerkt door Claude Lefort, ((Parijs: Gallimard, [1964] 1993), p. 185.

vereenzelvigen en zin te scheppen.¹¹³

In wat volgt, wordt ingegaan op zinverwerving in de tussenlichamelijkheid door me te richten op later werk van Merleau-Ponty. Het uitgangspunt: het gedrag van de ander toont mij dus iets, maar op dusdanige wijze dat ik het nooit kan zien zoals de ander het kan zien. Zo valt mijn ervaring dus altijd te onderscheiden van zijn ervaring. Met het oog op deze moeilijkheden in PP lijkt het mij interessant zinverwerving met de ander eerst vanuit de motorische intentionaliteit te begrijpen en dieper in te gaan op het habituele en actuele fenomenale lichaam vanuit gedrag en gebaren. We worden verder geleid langs het begrip van de gewoonte en de metafoor van het wonen.

Om te beginnen zijn de woorden ‘gewoonte’ (*‘habitude’*, *‘habituer’*) en ‘wonen’ (*‘habiter’*) etymologisch sterk verwant. Het bewonen van de wereld bestaat in mijn vermogen om mij in de wereld te bewegen, om de wereld bewegend te kennen. Het wonen is een vertrouwd ‘lichaamsgeheugen’ om bij de dingen te zijn, en is niet mentaal van aard. Het lichaam is *habitude* in de betekenis van de wereld ‘bewonen’, of opgevat als ‘gewennen aan’ (*habituer*). Het gaat erom dat de *habitude* zich niet uitputtend laat beschrijven als een gedrag (*comportement*).¹¹⁴ Een gedrag is een *habitude*, maar dan van buitenaf bezien, bijvoorbeeld als we een ander waarnemen.¹¹⁵ Maar hoewel een *habitude* altijd een gedrag vertoont, kan zij niet

¹¹³ Nico De Vos, *Lichamelijke verbondenheid in beweging: Een filosofisch onderzoek naar intercorporaliteit in de hedendaagse danskunst*, (Tilburg University: Tilburg, 2014), p. 126, <https://pure.uvt.nl/portal/files/4798458/De_Vos_Lichamelijke_16_12_2014.pdf>, [laatst bekeken op 28/05/2017]. Daarbij houdt Merleau-Ponty het midden tussen beide posities, als een soort of/of-denken. Van die beide tendensen blijkt het denken van de relatie tussen lichamen als eenheid uiteindelijk de meest dominante te zijn. Om die reden kan het filosofische perspectief van de latere Merleau-Ponty op intercorporaliteit worden begrepen als een vorm van eenheidsdenken of monisme. Maar het daaraan verbonden ‘zingevende lichaam’ (*corps signifiant*) stopt op deze manier, in deze structuur of in deze houding, nooit zichzelf te vereenzelvigen. En dat brengt bij uitstek een contradictie teweeg, ook in geval van Merleau-Ponty’s filosofische perspectief. een ‘terugkeer naar de (waarde van) zin’.

¹¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1942), 6^{de} editie, p. 137.

¹¹⁵ Ibid., p. 5.

tot gedrag worden gereduceerd. Gedrag toont ons dus niet alles. Er blijft iets onzichtbaar. De (belichaamde) intentionaliteit van de gewoonte.¹¹⁶

Maar dan volgt de vraag: nemen we gedrag van de ander waar als *comportement* of *habitude*? De ander verschijnt altijd eerst in gedrag (*comportement*), zo blijkt in PP, maar voor Merleau-Ponty is het gedrag de keerzijde van de waarneming. Gedrag van binnen en van buiten waargenomen zijn onafscheidelijk. Dat betekent dat als wij voor Merleau-Ponty gedrag (*comportement*) waarnemen, dat de waarneming van een *habitude* moet zijn, in die zin dat de ander een woonplaats wordt en eraan gewoon geraken. We treden in contact met de ander vanuit een vertrouwdheid aan belichaamde mogelijkheden die mijn eigen lichaam verwerft om zijn habituele lichaam en zo wordt ook mijn gedrag opgenomen in de *habitude* van de ander.

Denk aan de gelijkenis tussen liefdesverdriet of de fantoompijn: mijn habituele lichaam poogt samen te vallen met het actuele lichaam, maar ‘slaagt’ daar niet in. Men zou kunnen spreken over ‘teruggetrokken intentionaliteit’. Intentionele relaties tot intentionele objecten doorlopen hun wisselwerking niet meer, omdat dit onmogelijk is geworden. Ook de ander wordt (soms) een onderneming van mijn actueel lichaam, doordat het (na verloop van tijd) tot de mogelijkheden van mijn habituele lichaam gaat behoren. In de dubbele omkering van de waarneming (exteroceptie en interoceptie) probeert mijn fenomenaal lichaam de ander op te vatten als een extensie, verwerving of gewoonte van het eigen (actuele) lichaam, maar aangezien ik nooit geheel samen met de ander (en mezelf), blijft deze verhouding een ‘beperkte’ wederkerigheid die zich nooit volledig kan voltrekken. Ze zorgt voor eerder koppeling van afstand en nabijheid tussen mezelf en de ander. Ik word ‘het buiten van een binnen’, en het ‘binnen van een buiten’, zonder mezelf te verliezen. Daarom dat een plots ‘afscheid’ tussen twee lichamen, zoals bij de liefdesbreuk, een diepe indruk kan nalaten. Net zoals de fantoompijn, ontbreekt in de liefdesbreuk of een sterfgeval een actueel deel van je fenomenaal

¹¹⁶ Ruud Welten, HET LICHAAM VERGEET NIET: FENOMENOLOGIE VAN DE PREREFLECTIEVE ALLEDAAAGSE LICAAMSBEWEGINGEN BIJ MAINE DE BIRAN, MERLEAU-PONTY EN HENRY, in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 95 (3), 2003, pp 162.

<https://www.academia.edu/1269953/HET_LICHAAM_VERGEET_NIET_FENOMENOLOGIE_VAN_DE_PREREFLECTIEVE_ALLEDAAAGSE_LICAAMSBEWEGINGEN_BIJ_MAINE_DE_BIRAN_MERLEAU-PONTY_EN_HENRY>, [laatst bekijken op 28/05/2017]

en intentioneel lichaam, waar het wel nog deel is van het habituele dimensie. In het liefdesverdriet voel je de (onuitgesproken) band ontbreken die ervoor wel aanwezig was. Hierin laat zich volgens mij de motorische intentionaliteit van de ander zien en de diepe relatie van intersubjectieve zinverwerving zien die Merleau-Ponty op het spoor zit.

Zo hebben ook *emoties* van de ander dus nooit dezelfde zin en betekenis voor mij als zij voor hem hebben. Voor mij zijn het *vertegenwoordigde situaties*, voor de ander *geleefde situaties*.¹¹⁷ ‘De tegenwoordigheid van de ander bij hemzelf’ (*de Urpräsenz*) blijft voor mij onbereikbaar.¹¹⁸ Ik kan deelnemen in het verdriet van mijn vriend Sam, maar het blijft altijd zijn verdriet. Ik heb slechts (zo’n) verdriet omdat en op voorwaarde dat hij verdriet heeft. Het gedrag van de ander raakt mij in mijn existentie en duidt zo op een *vreemde* en tijdelijke *woonplaats*, op een intentionaliteit die mijn intentionaliteit beïnvloedt en die ik enigszins kan (proberen te) begrijpen, omdat de ander en ik dezelfde belichaamde natuur delen: De (nabijheid van de) ander kan tijdens het waarnemen mij in vraag stellen waar ik dat zelf niet kan en dat duidt mij op de afstand tot hem en mezelf, omdat hij mijn existentie voltrekt in de tussenlichamelijkheid, daar waar ik het zelf niet (direct) kan, in de dubbele omkering van de waarneming van ons gedrag. Net zoals met de dingen, kan ik de ander bewonen. Het bijzondere daarbij is dat de ander gedrag toont dat vertrouwd kan worden en herkend worden als motorische intentionaliteit vanuit de *habitude*.

Wat maakt het gedrag van de ander waarneembaar dan intentioneel? Merleau-Ponty thematiseert de waarneming en dat gedrag als *uitdrukking (expression)* van motorische intentionaliteit in *gebaren (gestes)*. Dat doet hij in het hoofdstuk over taal in PP. Het hoofdstuk over de taal gaat vooraf aan dat over intersubjectiviteit. Hierbij komt nog dat in het hoofdstuk over intersubjectiviteit amper over taal wordt gesproken en omgekeerd. Dit grote kritiekpunt op Merleau-Ponty is een spijtige zaak. In wat volgt op dit (en volgend) hoofdstuk, probeer ik beiden te verbinden.

Merleau-Ponty toont hoe de zin van iemands gedrag of gebaren samenvalt met dit gedrag of de gebaren zelf. Een *gebaar* is een beweging van handen, hoofd en/of andere

¹¹⁷ PP, p. 409; FvdW, p. 458.

¹¹⁸ PP, p. 417; FvdW, pp. 468-469.

lichaamsdelen (gedrag) die enigszins te begrijpen valt en waarin iets duidelijk wordt (uitgedrukt). Het gedrag van de ander toont mij dus wel degelijk iets, want het zijn gebaren, die (daarom niet altijd) begrepen kunnen worden. Gebaren tonen dat je gedrag met je hele lichaam kunt maken. Er zijn veel verschillende soorten gebaren, zoals onder andere gesticulatie (vormen met de handen of meetellen op vingers), gespreksregelaars (knikken of knipogen), technisch (vlaggentaal of gebarentaal) en meer cultuurgebonden emblemen (de ‘goed-zo’ duim, ‘vredesteken’). De ene meer illustratief, de ander meer regulerend, nog anderen meer emotioneel of meer symbolisch.

Beperken we ons hier voorlopig tot het woedend gebaar dan besluiten we vanuit Merleau-Ponty dat een woedend gebaar me niet doet denken aan ‘de woede’, maar de woede zelf is.¹¹⁹ Als een vriend met de deur dichtgooit, roeft en vloekt, dan doet dat gedrag mij niet denken aan, maar dan zijn de gebaren zelf woede. Wat gebaren eerst en vooral uitdrukken, zijn geen materialisaties van mentaal-cognitieve toestanden: gebaren brengen geen (begripsmatige) gedachten ‘naar buiten’. En als ze mij toch doet denken aan ‘de woede’ of aan iemand anders die dikwijls woedend is, dan is dat omdat ik waarneem dat mijn vriend zelf woede(nd) is. De zin van een bepaald gedrag of gebaar is zo niets anders dan het gedrag of gebaar zelf. En dat gedrag of gebaar is uitdrukking van een bepaalde wijze van *être-au-monde* (woedend zijn), het zich op een bepaalde belichaamde manier verhouden tot de dingen.

Wanneer ik gebaren van de ander waarneem, verwerf ik direct als motorische intentionele zin, omdat zin en zijn voor Merleau-Ponty lijken samen te vallen. De zin ligt niet achter mijn gedrag, maar is mijn gedrag. En dat gedrag bestaat uit gebaren die ik kan bewonen, dat wil zeggen dat ik de zin onmiddellijk kan waarnemen doordat ik gebaren zelf onmiddellijk waarneem. Hoe begrijp ik gebaren direct? Ik kan gebaren begrijpen omdat ik ze kan opnemen als extentie van mijn eigen mogelijkheden, als het verlengde van mijn lichaam, door het habituele aspect van mijn fenomenale lichaam, dat zich verder uitbreidt dan het zichtbare. Dat niet alleen, ook kan ik de gebaren van de ander pas begrijpen op voorwaarde dat ik in zijn gebaar deelneem en ook het verlengde van de mogelijkheden van zijn fenomenaal lichaam wordt, zodat mijn waarneming de keerzijde vormt voor een communicatieve en volwaardige uitvoering van

¹¹⁹ PP, p. 215; FvdW, p. 255-256.

zijn gebaar.

Waarin ligt nu de ‘openbaring’ van motorisch-intentionele zin in gebaren? Volgens mij, omdat gebaren voor Merleau-Ponty *uitdrukkingen* zijn. Reeds zagen wij dat aan mijn gebaren (van de ander) geen gedachten voorafgaan, ze hun zin zelf zijn, en dat moet betekenen dat ik samenvall met mijn lichaamsbewegingen en gebaren. Ik ben ‘mijn’ lichaamsgebaren, net zoals ik mijn waarneming ben. Ik ben een gebarenapparaat, want ze maken deel uit van mijn zintuigen, waardoor ik kan interageren met de wereld en de ander. Zo kun je gebaren begrijpen als deel van het proces van de dubbele omkering in de waarneming. Zin ligt niet achter de gebaren of waarneming, maar is dit proces van waarnemen en gebaren. Op die manier kan een kind een *seksuele (mis)handeling* in stilte verstaan zonder die daad werkelijk te begrijpen en zo worden waarschijnlijk al generaties lang seksuele gebaren spontaan verstaan, overgedragen en begrepen.¹²⁰ Een kind dat een seksuele scène ziet kan het intellectueel nog niet begrijpen, maar het ondergaan van dergelijke handelingen laat diepe gevolgen na voor het habituele fenomenale lichaam.¹²¹ Het kinderlijk lichaam verstaat deze handeling, gedrag of gebaren en ‘vergeet’ die niet snel.¹²² De waarnemer, het kind sluit zich als het ware vanzelf aan bij datgene dat en wat hij waarneemt, voorafgaand aan elke cognitieve of intellectuele betekenis.

Om deze band tussen de zin in gebaren en waarneming (van de ander) te verduidelijken, ga ik vanuit Merleau-Ponty dieper in op de thematiek van uitdrukking. Merleau-Ponty zegt dat mijn lichaam is de plaats of actualiteit zelf is van de uitdrukking (*Ausdruck*).¹²³ De zin van een bepaald gedrag of gebaar is zo niets anders dan het gedrag of gebaar zelf en dat gedrag of gebaar is uitdrukking van een bepaalde wijze van naar-de-wereld zijn of het zich op een bepaalde belichaamde manier verhouden tot de dingen, bijvoorbeeld ‘woedend zijn’. Nu, de uitdrukking beperkt zich niet alleen tot gebaren, maar is het fundament van de diakritische en multisensoriële waarneming zelf. *Waarnemen is aannemen en uitdrukken*. De uitdrukking beperkt zich dus niet

¹²⁰ PP, p. 216; FvdW, p. 229.

¹²¹ PP, p. 215; FvdW, pp. 255-256.

¹²² PP, p. 194; FvdW, pp. 236-237.

¹²³ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), p. 35.

alleen tot letterlijke expressie of uitvoeren van een lichaamshandeling en verbindt gebaar en waarneming als twee zijden van een fenomeen. Een gebaar wordt gebaar door de waarneming en waarnemen is gebaren. In onze terminologie beperkt de uitdrukking zich niet enkel tot de omkering van waargenomen worden naar waarneming en gedrag, maar slaat ze ook op de omkering van waarnemen naar waargenomen worden. Zowel de exteroceptieve omkering (van interoceptie) als de interoceptieve omkering (van exteroceptie) in het proces van de waarneming en zinverwerving zijn uitdrukking.

De uitdrukking is voor Merleau-Ponty dat moment waarbij de intersensoriële ervaring van de dingen of anderen tot stand komt door de ‘communicatie’ van ‘zintuigen’ met elkaar en de wereld, waarbij het ene zintuig de ervaring van het andere zintuig herstructureert. De uitdrukking wordt beschreven als een realisatie van hetzelfde, maar toch altijd op een andere manier. Baeyens zegt bijvoorbeeld dat in de bioscoop beelden en geluid hetzelfde uitdrukken, maar op een andere manier. Als het geluid uitvalt, verdwijnt er meer dan een muzikale afbeelding van het beeld. De uitdrukking is een verplaatsing naar een ander zintuig, waardoor er zin vrijkomt (en in dit geval verloren gaat). De waarneming (of het gebaar) is uitdrukking omdat ze zin laat vrijkommen waar er voordien geen zin zichtbaar was met de reden dat de waarneming (of het gebaar) zelf diakritisch is van aard. Omdat ik deelneem in dit diakritisch spel en ik zo de ander vanuit zijn gebaren enigszins als verlengde van mijn fenomenaal lichaam en waarneming kan gewennen, omdat hij deel van mijn actueel of habitueel lichaam wordt. Zo vormt het lichaam van de ander ook een van mijn fenomenale zintuigen en deel van mijn waarnemingsveld.¹²⁴

Wanneer we de term ‘uitdrukking’, zoals Merleau-Ponty durft te doen, uitsluitend zouden gebruiken om te spreken over ‘oorspronkelijke’ gebaren – het moment waarop we voor de eerste keer dat gedrag bijvoorbeeld een ‘goeiedag’-gebaar (proberen te) stellen –, richten we ons dus eigenlijk maar op één moment van een fenomeen dat reeds aanvat bij de waarneming. Daarnaast zijn ook gebaren die zeer zo gestandaardiseerd, geïnstitutionaliseerd of ‘secundair’ zijn, zoals een ‘goeiedag’-gebaar, woorden of rituele gebaren. Dat het oorspronkelijk handelen

¹²⁴ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), p. 35.

en spreken wel een eigen dynamiek heeft, die van groot belang is voor de Merleau-Pontiaanse zinsverwerving, laat ik zien in het spreken en de taal in het volgend hoofdstuk.

VOORLOPIGE INZICHTEN: DE SPIEGELBEELD-SPIEGELAARSTRUCTUUR EN DE NIET-IDENTIEKE EENHEID IN DE DANS?

In het laatste deel van dit hoofdstuk probeer ik de zinverwerving in de intercorporeïteit te verduidelijken aan de hand van de spiegelmetafoor in het vierde hoofdstuk van VI, waar de term ‘tussenlichamelijkheid’ voor het eerst explicet aan bod komt. De metafoor van de spiegel illustreert het diakritische spel van afstand en nabijheid in de waarneming en gebaren vanuit de dubbele omkering. Merleau-Ponty noemt de ander en intercorporeïteit het spiegelglas van de dingen, een zwakke weerschijn, een fantoom van onszelf, of het beeld dat wordt gevormd door twee tegenover elkaar staande spiegels, waarvan niet kan worden beslist wat nu de bijdrage van elk van beide is – het gaat immers om de spiegeling of omkering zelf.¹²⁵

Deze omkering vindt plaats wanneer zich in de onderlinge omgang met elkaar via gebaren en door de waarneming, een zichtbare of een tastbare werkelijkheid ‘op zichzelf’ vormt. Zo’n soort tussenwerelden behoren niet (uitsluitend) tot het lichaam, noch (uitsluitend) tot de wereld of dat van de ander. Ze zijn voor Merleau-Ponty zoals twee spiegels waartussen twee oneindige series van in elkaar geschoven beelden ontstaan die eigenlijk tot geen enkele van de twee oppervlakken behoren, omdat elk van hen niets anders is dan een evenbeeld van de ander. De weerspiegeling van het koppel is meer dan ieder van hen.¹²⁶

Het is deze gemeenschappelijke natuur die reeds in PP vermoed wordt¹²⁷, die in VI verder wordt uitgewerkt in de notie van *het vlees* (*la chair*). Merleau-Ponty geeft zo metafysische of ontologische onderbouwingen van het Zijn (de werkelijkheid) en intercorporaliteit. Het vlees is het element (of de gemeenschappelijke natuur) waaruit het

¹²⁵ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), p. 54.

¹²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'Invisible, suivi de notes de travail*, bewerkt door Claude Lefort, ((Parijs: Gallimard, [1964] 1993), p. 186. (VI)

¹²⁷ PP, p. 251; FvdW, p. 292.

lichaam en de wereld bestaan. Omdat lichaam en wereld van dezelfde soort zijn, kan het lichaam dat ziet ook zelf worden gezien. De omkeerbaarheid of reversibiliteit wordt dan in VI het grondkenmerk van het vlees, en de noodzakelijk voorwaarde voor waarnemen (en waargenomen worden).¹²⁸ Mijn lichaam, het lichaam van de ander en het lichaam van de wereld kunnen maar verschijnen aan iets dat zelf deel uitmaakt van de wereld.¹²⁹

Het tweede kenmerk van het vlees beschrijft Merleau-Ponty een ‘*niet-identieke eenheid*’ van het zichtbare en onzichtbare. De ‘*et*’ in de titel VI verbindt geen onderscheiden of tegengestelde zaken, maar scheidt wat samen hoort. Het zichtbare is zichtbaar door het onzichtbare – het verschil– en omgekeerd duikt het onzichtbare slechts op tussen de zichtbare dingen. Zin en betekenis zijn onzichtbaar, maar het onzichtbare sluit het zichtbare niet uit: het zichtbare heeft zelf een geraamte van onzichtbaarheid, en het onzichtbare is de verbogen wederhelft van het zichtbare, het verschijnt slechts in het zichtbare, het is *das Nichturpräsentierbares* dat me als zodanig wordt voorgesteld in de wereld.¹³⁰ Ik ga hier niet dieper op in, maar van belang is dat tussenlichamelijkheid en intercorporele zinsverwerving ook opgevat worden als een niet-identieke eenheid van het zichtbare en onzichtbare.

Aangezien Merleau-Ponty hier met die eenheid besluit en niet echt dieper ingaat op hoe ‘niet-identieke’ lichamen zich van elkaar en de wereld differentiëren, stopt zijn filosofie van intercorporeïteit echter bij een *of/of denken*: enerzijds is er de dubbele tendens om het lichaam en lichamen samen als eenheid te denken, anderzijds de tendens om zinsverwerving vanuit het ‘niet-identieke’ te denken, vanuit het verschil of de differentie tussen lichamen en wereld in hun onderlinge relatie. In Merleau-Ponty’s filosofie domineert het eenheidsdenken. Het belang van de verschillen tussen lichaam en lichamen onderling worden uiteindelijk niet voldoende gethematiseerd. Er wordt zo niet nagedacht over de onontkoombare spanning tussen eenheid en

¹²⁸ VI, p. 189.

¹²⁹ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), p. 39.

¹³⁰ Ibid., p. 55.

veelheid, of een ‘en/en-denken’.¹³¹

De diepere kritiek op Merleau-Ponty is dat hij de interoceptie diakritisch beschrijft, maar niet voldoende thematiseert hoe verschil (*écart*) betekenis kan worden, of juister, hoe verschil

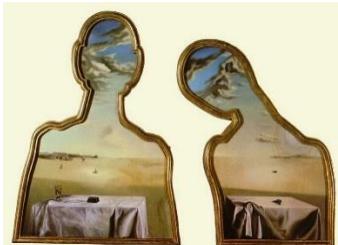


Foto 2: Kunstwerk twee ‘spiegels’, Salvador Dali

‘verschil’ kan worden, *verschil-en-dus-betekenis*.¹³² Het lijkt mij dat Merleau-Ponty dieper had kunnen ingaan op de (tussen)lichamelijkheid vanuit dit differentiedenken in de waarneming om het wisselspel tussen eenheid en verschil van mijn lichaam, de wereld en de ander naar waarde te schatten. De dubbele omkering in de waarneming en het vlees draait niet enkel om eenheid, maar ook om differentie. Misschien kan bovenstaand

kunstwerk van Salvador Dali laten zien dat het om twee spiegels gaat die ten opzichte van elkaar bewegen (de rechterfiguur tilt het hoofd naar rechts) en dat beiden begrensd zijn (het kader is een huid), en waarvan de onderlinge weerspiegelingen bestaan uit verschuivingen en spiegelingen, verschillen en gelijkenissen (elk van de twee doeken drukt hetzelfde beeld uit, maar op een ietwat andere manier).

Deze, bij Merleau-Ponty onderbelichte, differentiële spanning laat zich bijvoorbeeld zien in de dans(kunst). Eerst en vooral is er de eenheid in de dans. Er is een lichamelijk bij elkaar horen vanuit het vlees, de aard van de werkelijkheid. als een koppel Argentijnse tango heeft aangeleerd, valt niet te ontkennen dat hun twee lichamen tijdens deze duo-dans zodanig zullen bewegen dat ze bij elke danspas aan elkaar zin of richting geven, waarnaar elkaars lichamen geneigd zullen zijn toe te bewegen. Daarbij is intercorporaliteit in de dans zoals twee spiegels tegenover elkaar. In de dans worden lichamen uitbreiding van elkaar op fenomenaal niveau: het lichaam van de ander wordt een verlenging van mijn zintuigen. Dat kan, omdat ik en de ander kunnen waarnemen en waargenomen worden vanuit elkaar in een voortdurende

¹³¹ Nico De Vos, *Lichamelijke verbondenheid in beweging: Een filosofisch onderzoek naar intercorporaliteit in de hedendaagse danskunst*, [Tilburg University: Tilburg, 2014], pp. 121, 125-126,
https://pure.uvt.nl/portal/files/4798458/De_Vos_Lichamelijke_16_12_2014.pdf, [laatst bekeken op 28/05/2017].

¹³² Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), pp. 54-55.

omkering. In retrospectieve reflectie kun je zeggen dat hun bewegingen evident bedoelingen hebben en bedachtzaam waren, maar de dans zal die woorden altijd overtreffen. Ook in het unisono dansen bijvoorbeeld, is het tegelijk zijn van het ene lichaam van de groep, het zogenaamde ‘*corps-ballet*’ dominant. De individuele danserslichamen zijn als spiegels ten opzichte van elkaar en de dans (samen) is het spiegelen.⁶⁸ De dans is dan een constant waarnemend gebaren en gebarend waarnemen waarin de omkeerbaarheid van waarneming en belichaming de kracht van de intercorporeïteit laat zien.¹³³ Daarentegen is er toch ook iets ‘niet-identiek’ aan de eenheid in de dans. Het gaat er namelijk voor veel dansers en choreografen om de spanning tussen eenheid en veelheid, tussen groep en individuele dansers te beklemtonen. Elke dansers op zich is belangrijk, evenzeer als de groep. Het is hier dat de differentie in een danser en tussen dansers onderling van groot belang wordt. Als mensen samen dansen moeten ze niet alleen proberen samen te vallen, maar elkaar ook aanvullen en dat kunnen ze pas doordat ze zeer bewust zijn van het onderscheid tussen zichzelf en anderen in het geheel. Het aanraken en contact, de waarneming leidt dan tot differentie in plaats van versmelting. Dat aspect kan je moeilijk belichten vanuit Merleau-Ponty’s filosofie.¹³⁴

Met de ontologische of metaphysische optiek zijn we echter ook toegekomen aan filosofie die ver buiten de grenzen van ons domein van vraagstelling treedt. Om bovenstaande metaphysische of ontologische thematiek terug te voeren naar het existentieel-fenomenologische domein en de intersubjectieve pre-talige zinverwerving finaal te begrijpen, besluit ik als volgt: als uitdrukken dus tegelijkertijd het spiegelbeeld en de spiegelaar, het gebaar als de waarneming, vertegenwoordigt, dan moeten we ons afvragen wat er gebeurt als ik die uitdrukking en de uitdrukking van anderen kan beleven.

In wat volgt bespreek ik het fenomeen zin in de talige en symbolische zinverwerving.

¹³³ Nico De Vos, *Lichamelijke verbondenheid in beweging: Een filosofisch onderzoek naar intercorporaliteit in de hedendaagse danskunst*, [Tilburg University: Tilburg, 2014), p. 117-123,

<https://pure.uvt.nl/portal/files/4798458/De_Vos_Lichamelijke_16_12_2014.pdf>, [laatst bekeken op 28/05/2017].

¹³⁴ Ibid..

Hoofdstuk 4:

Taal en Denken als een Uitdrukking van de Belichaming: Over de zinverwerving in symbolische en talige communicatie

In dit hoofdstuk spreken we over de symbolische en talige communicatieve zinververwerving tussen mensen. Hoe is de existentieel-fenomenologische taalfilosofie van Merleau-Ponty verbonden met het thema van de belichaming en de intersubjectiviteit? Concreet, hoe beïnvloedt het spreken en luisteren mijn handelen? Wat gebeurt er als het lezen van een boek mijn kijk op de wereld verandert? Anders gesteld, wat is de band tussen zintuigelijke en talige waarneming? Ik onderzoek hiervoor in dit hoofdstuk de intersubjectieve zinverwerving in de symbolische en talige communicatie op basis van de zinverwerving in de waarneming als ‘dialoog’ met de wereld en ‘dialoog’ in de (pre-talige) tussenlichamelijkheid bij Merleau-Ponty.

Ik begin met Merleau-Ponty’s kritiek op de klassieke taalopvattingen van het empirisme en intellectualisme. Vervolgens behandel ik de expressieve opvatting over taal bij Merleau-Ponty in PP. Die opvatting zal de verbondenheid van taal, lichaam (en denken) laten zien door lichaamstaal, gebaren en taal te relateren. Ik besluit met de illustratie van zinverwerving bij symbolen en iconen.

4.1 HET SPREKEN, DE TAAL EN HAAR INWENDIGE DYNAMIEK

a) De tekortkomingen van de verbale beeldtheorie en de instrumentele opvatting van taal

Eerst bespreek ik de Merleau-Ponty’s kritiek op klassieke taalfilosofie. Voor Merleau-Ponty is er volgens het empirisme niemand die spreekt en volgens het intellectualisme is er wel een subject, maar dit is geen sprekend subject, alleen een denkend subject.

De empiristische verbale-beeldopvatting spreekt over taal en woorden als *verbale beelden*. ‘Herinneringen’ of ‘voorstellingen’ van de waarneming na de waarneming zijn causale beelden. Verbale beelden zijn “sporen die in ons worden achtergelaten door de uitgesproken of

gehoorde woorden, bijvoorbeeld schrijfpatronen of klankconstructies.”¹³⁵ Beide beelden zijn causale sporen van de ervaring. Bij het spreken wordt het ene verbale beeld na het andere opgeroepen als een ketting, maar er komt geen echt bewustzijn, geen echt denken bij te pas. Een gesprek of debat is te herleiden tot niet meer dan een oorzakelijke fysische keten. De mens kan spreken zoals een gloeilamp kan branden, meer niet.¹³⁶

Merleau-Ponty laat zien dat de verbale-beeldopvatting van de taal herzien wordt in combinatie met de herziening van de leer van de afasie en wordt omgevormd tot een intellectualistische opvatting van de taal.¹³⁷ Deze opvatting over taal is een *instrumentele opvatting*. De woorden van een taal zijn een middel om niet-talige gedachten over te brengen naar anderen; het zijn *gedachtendragers*. Het woord is er louter een instrument van het denken om mentale concepten of gedachten begrijpelijk(er) te maken voor zichzelf en anderen; een communicatiemiddel. Merleau-Ponty laat zien dat deze opvatting berust op het onderscheid tussen het *automatisch spreken* en het *intentionele spreken*.¹³⁸ Het automatische spreken is causaal en puur (object)lichamelijk. Het intentionele spreken benadrukt de invloed van het denken en mentale in het spreken. Het subject is primair een denker (*Cogito*) en geen spreker.

b) De taal vanuit het spreken als waarneming en gedrag: het spreken

In wat volgt, laat ik zien hoe Merleau-Ponty over taal nadenkt. Hoe verschijnt de taal aan ons in de ervaring volgens Merleau-Ponty? In *het spreken met en luisteren naar elkaar*, in het schrijven en lezen van teksten, met de mond, de handen, mimiek, gebaren, je postuur of gestalte: in de lichamelijkheid, en dat kan non-verbaal zijn (gebaren). In PP is er zo grote gelijkenis tussen de analyse van de waarneming en de analyse van de spraak. Beide zijn functies die de intentionaliteit uitmaken van het gehele lichaam in de algemene beweging van het naar-de-

¹³⁵ PP, pp. 203-204; FvdW, p. 243.

¹³⁶ PP, p. 204; FvdW, p. 244.

¹³⁷ De beschrijving van de herziening van de leer van de afasie zoals Merleau-Ponty die presenteert, zou ons hier te ver leiden en laat ik hier buiten beschouwing. In de manifestatie van zinloosheid of onzin, laat zich iets over de zinverwerving zien.

¹³⁸ PP, p. 204; FvdW, p. 244.

wereld zijn. Het gebruik en verstaan van de spraak (en taal) is dus, net als de waarneming, een lichamelijk gedrag waardoor de dingen op een bepaalde manier verschijnen. De betekenis van taal wordt door Merleau-Ponty uitgebreid tot een belichaamde handeling, de betekenis van begrijpen tot een lichamelijk verstaan. Ook de lichamelijkheid en waarneming, zo zullen we zien, krijgen daarmee onmiddellijk een talig karakter.¹³⁹

Merleau-Ponty begrijpt het spreken als proces dat op dezelfde wijze verloopt als het strelen of aanraken (waarnemen) van een lichaamsdeel (het *toucheé-touchant*). Zo wordt spreken (en luisteren) opgevat als (omkeerbaar) gedrag (gebaren). Wanneer ik spreek of luister, gebruik ik mijn lichaam op een specifieke manier. Het spreken ontleent geen betekenis aan een vooraf bestaande lichaamstaal, maar lichamelijke gebaren zijn hun zin zelf. Woorden zijn bewegingen die ik kan uitvoeren, of gebaren die ik 'gewoon' wordt. Zo vormen woorden een van de mogelijke gebruikswijzen van mijn lichaam. De zin van iemands gedrag (of de betekenis van het woord) is dat gedrag (of woord) zelf. De woede of het woord is een bepaalde (tijdelijke) manier van naar-de-wereld zijn. Zo komen we tot een gelijkaardige formule als Baeyens: gedrag = gebaar = zin = naar-de-wereld zijn; woord = talig gebaar = betekenis = naar-de-wereld zijn.¹⁴⁰ Deze structuur verduidelijkt ik hieronder.

c) De taaldaad, het taalsysteem en de taal ‘zonder meer’: het oorspronkelijke en secundaire taalgebruik (gesproken en geïnstitueerd)

Merleau-Ponty toont het belang van de belichaming in het fenomeen van de taal en de uitdrukkelijke act van de zinverwerving door te focussen op *het spreken*. Merleau-Ponty maakt daarbij onderscheid tussen *langage* en *parole* op basis van De Saussure: *langage* geeft voor Merleau-Ponty het gevestigde systeem van woordenschat en syntaxis, de 'uitdrukkingsvormen' die feitelijk bestaan of de neerslag en het sediment van taaldaden weer.¹⁴¹ Spreken bestaat voor Merleau-Ponty uit de taaldaden zelf. Merleau-Ponty stelt dit onderscheid gelijk te met wat hij

¹³⁹ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), pp. 19-21.

¹⁴⁰ Ibid., pp. 22-23.

¹⁴¹ PP, p. 229; FvdW, p. 269.

het gesproken of geïnstitueerde woord (*parole parlée*) en het sprekende woord (*parole parlante*) noemt.¹⁴² Daardoor ontstaat onduidelijk in Merleau-Ponty's filosofie aangezien hij 'langage' (verkeerdelijk) gebruikt daar waar De Saussure 'langue' gebruikt. *Langage* is voor De Saussure taal 'zonder meer' of het taalsysteem (*langue*) en taalgebruik (*parole*) samengenomen¹⁴³. *Langue* is dan *langage minus parole*.¹⁴⁴ In wat volgt, ga ik dieper in op Merleau-Ponty's begrip van de spraak (*la parole*) en laat ik aan de hand van Baeyens zien hoe we een gelijkaardige driedeling, zoals bij De Saussure, in Merleau-Ponty's taalfilosofie kunnen denken.

Ik spreek zo over het geïnstitutionaliseerde taalsysteem, het secundaire taalgebruik en het oorspronkelijke taalgebruik.¹⁴⁵ Merleau-Ponty maakt onderscheid tussen twee vormen van spreken, tussen het gesproken of geïnstitueerde woord (*La parole parlée*) en het sprekende woord (*la parole parlante*) voor de beschrijving van taal en het proces van zin- en betekenisverwerving.¹⁴⁶ Het gesproken woord is wat reeds gezegd is en het gebruik daarvan. Het sprekende woord is uitzonderlijk en uniek in die zin dat betekenis er nog niet vast ligt of ontstaat. Het is wanneer de spreker voor het eerst iets verwoordt.

Baeyens toont hoe het geïnstitueerde woord eigenlijk (als taalsysteem) kan afgezonderd worden uit het gesproken woord. In Merleau-Ponty's filosofie ontstaat dan een Saussuriaans

¹⁴² Deze taaldaden kunnen, zo zien we verderop, ook non-verbaal opgevat worden.

¹⁴³ Daarmee sluit De Saussure het belang van de lichamelijkheid (in het spreken) niet uit en berust de mogelijke kritiek van Merleau-Ponty mogelijk op een misinterpretatie.

¹⁴⁴ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), pp. 108-109. Voor de volledigheid neem ik de definities over die Baeyens weergeeft in zijn voetnotensysteem: "le langage" of taal is "een veelvormig en heteroclet geheel dat verschillende domeinen beslaat. Het is zowel fysisch, fysiologisch als psychisch. Het behoort tot het domein van het individu en tot het domein van de gemeenschap" (F. DE SAUSSURE, o.c., p.25). "la langue" of taalsysteem is " een sociaal product van het taalvermogen, een geheel van noodzakelijke conventies die door de gemeenschap zijn aangenomen om het gebruik van dat vermogen bij de individuen mogelijk te maken (F. DE SAUSSURE, o.c., p. 25). "La parole" of taalgebruik is "de altijd individuele uitvoering [van een taaldaad]" [F. DE SAUSSURE, o.c., p. 30].

¹⁴⁵ Verderop in deze verhandeling laat ik vanuit Baeyens zien hoe er ook een onderscheid manifesteert tussen het gesproken woord en het geïnstitueerde woord.

¹⁴⁶ PP, p. 229; FvdW, p. 269.

onderscheid tussen het (geïnstitutionaliseerde) taalsysteem en het taalgebruik, die samen de taal vormen, en waarvan het taalgebruik verder op te delen is in gesproken woord en sprekend woord. Het geïnstitutionaliseerde taalsysteem (*la langue instituée*) wordt beschreven in woordenboeken en grammatica. Het is het geheel van tekens en hun betekenisjes die door een bepaalde gemeenschap reeds vastgelegd zijn.¹⁴⁷ De betekenisjes van het geïnstitutionaliseerde taalsysteem noemt Merleau-Ponty meestal voor de hand liggende betekenisjes (*significations disponibles*).¹⁴⁸ Ze zijn verworvenheden van de cultuur. De tekens die ernaar verwijzen, kunnen van fonologische, morfologische, lexicale, syntactische of stilistische aard zijn.¹⁴⁹

Primair en secundair taalgebruik zijn met dit systeem verbonden. Secundair taalgebruik (*parole parlée* of *parole secondaire*) bestaat uit het taalgebruik van het geïnstitutionaliseerde taalsysteem. Het is alledaags en ‘voorafbestaand’: voor de hand liggende betekenisjes lijken onbelichaamd te zijn. Dit taalgebruik is secundair, omdat het herhaalt wat ooit al eens gezegd is. Merleau-Ponty gaat niet dieper in op dit taalgebruik, omdat hij het belang er niet van inziet voor de evolutie van het geïnstitutionaliseerde taalsysteem. Daarom zijn voor Merleau-Ponty ‘het geïnstitueerde taalsysteem’ en ‘secundair taalgebruik’ vaak synoniemen voor elkaar.¹⁵⁰

Merleau-Ponty beklemtoont voornamelijk de invloed van het oorspronkelijke taalgebruik (*parole parlante* of *parole origininaire*) voor de evolutie van het geïnstitutionaliseerde taalsysteem. Dit taalgebruik staat voor hem centraal in de zinverwerving. Met het geïnstitutionaliseerde taalsysteem waarin ik opgroei, kan ik verwoorden wat ik nog niet eerder – of niemand ooit – onder woorden kon brengen. Met het diakritische spel van talige tekens – het geïnstitutionaliseerde taalsysteem – kan ik ‘spelen’, op een nieuwe of originele manier, zodat in spraak/tekst als geheel een nieuwe betekenis ontstaat, waarmee ook de betekenis van de gebruikte tekens verandert. Aan de betekenis van het oorspronkelijk spreken

¹⁴⁷ Dat geeft deze tekens en betekenisjes meteen een belichaamde of zintuiglijke basis.

¹⁴⁸ We zullen verder zien dat deze voor de hand liggende betekenisjes problematisch zijn in de zin dat ze ‘onzichtbaar’ kunnen zijn: ze lijken te betrekken op een talige wereld die los staat van de zintuiglijke waarneembare wereld.

¹⁴⁹ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), pp. 109-110.

¹⁵⁰ Ibid., pp. 108-109.

gaan geen gedachten vooraf: de betekenis van oorspronkelijk spreken, en zo het geïnstitutionaliseerde taalsysteem, ontstaan voor Merleau-Ponty als belichaamde zinverwerving vanuit de (vage) motorische intentionaliteit.

Als het oorspronkelijk taalgebruik regelmatig wordt herhaald, wordt het secundair taalgebruik: als de tekens naast of in plaats van hun oude betekenis regelmatig de nieuwe, door het oorspronkelijke taalgebruik geïntroduceerde betekenis verkrijgen, dan heeft het oorspronkelijke taalgebruik het geïnstitutionaliseerde taalsysteem veranderd. Het heet dan ‘geïnstitutionaliseerd’, omdat het behoort tot de taal waarmee kinderen opgroeien. Het taalsysteem is niets anders dan een neerslag van wat voorging, die de mogelijkheid biedt een aantal situaties te vatten, maar op zijn beurt beïnvloed wordt door van wat nog niet werd gevatt en zich aandient. Nieuwe betekenissen die ontstaan uit langzame veranderingen en ontwikkelingen van het geïnstitutionaliseerde taalsysteem zullen op den duur mogelijk weer gaan behoren tot het cultureel erfgoed van de taal. Taalgebruikers kunnen dan eenvoudig verwijzen met een teken, zoals ze dat nu reeds doen voor andere reeds bestaande voor de hand liggende betekenissen.¹⁵¹ Voor de hand liggende betekenissen lijken zo in een woordeloze stilte aanwezig te kunnen zijn, maar in werkelijkheid in het net omgekeerd, deze stilte is schijnbaar en gonst eigenlijk van het spreken (of uitdrukken).

Door de verwarringe terminologie lijkt Merleau-Ponty niet expliciet in discussie te kunnen gaan met De Saussure: het diakritisch wisselspel (tussen tekens, hun betekenaars en betekenden) om tot betekenissen en zin te komen dat echter wel zo van belang lijkt om de waarneming te begrijpen, wordt niet echt uitgewerkt met betrekking tot de taal.¹⁵² Echter is de

¹⁵¹ Ibid., pp. 108-110.

¹⁵² Ferdinand De Saussure (1857-1913) maakte eerder al onderscheid tussen het spreken of taalgebruik (*la parole*), het taalsysteem (*la langue*) en de taal ‘zonder meer’ (*la langage*) als som van de twee voorafgaanden, in zijn semiologie. De taal kan men systematisch bestuderen door haar op te vatten als een tekensysteem (*la langue*).

Een teken is de in oorsprong arbitraire relatie tussen een betekenaar (een verbaal of akoestisch beeld of grafisch equivalent) en een betekende (een mentaal concept). Het uitgesproken of geschreven woord ‘boom’ is een teken, waarvan de betekenaar de klank of vorm ‘boom’ is, en het betekende concept dat van de boom (een beschrijving van een organisme met wortels, takken, groene tot rode bladeren, enz.). Betekenaar en betekende komen nooit afzonderlijk voor; in de werkelijkheid bestaan enkel tekens. Een teken krijgt daarbij zijn betekenis

omkeerbaarheid van waarneming evenzeer van toepassing op de taal, aangezien spreken en luisteren uitdrukkingen van de waarneming zelf zijn.

Verderop bespreek ik twee problemen bij Merleau-Ponty: 1) de talige wereld van voor de hand liggende betekenissen lijkt los te staan van de zintuiglijke wereld, en 2) Merleau-Ponty lijkt de zinverwerving in talige expressie en de evolutie van de taal louter in termen van oorspronkelijk of sprekend taalgebruik te begrijpen, terwijl de taal en uitdrukking een veel rijker fenomeen zijn. Om hier dieper op in te kunnen gaan, bespreken we de rijkheid van Merleau-Ponty's begrip van de uitdrukking aan de hand van de waarneming en gebaren.

niet van het object waarnaar het verwijst. Het uitgesproken woord 'boom' verwijst naar een boom, maar ontleent er zijn betekenis niet aan. Een teken krijgt zijn betekenis door haar positie in de organisatie van het systeem der tekens, in de taal. het woord 'boom' verwijst naar een boom, maar de betekenis van het teken 'boom' wordt hier niet aan de boom ontleend. Het teken 'boom' krijgt zijn betekenis door zijn relatie met andere, verwante tekens, 'takken, wortels, bladeren, groei, organisme, etc.' maar ook door de tekens die het helemaal niet is; huizen, oorlog, geest, etc.. Taal is bijgevolg een gesloten en systeem van tekens dat op zichzelf kan bestudeerd worden via semiologie, d.i. tekenleer. De relatie tussen een betekenaar en betekende is arbitrair, d.w.z. een product van culturele en historische conventies. Maar, voor de spreker is deze relatie niet arbitrair: eens ze gevormd is, doet hij niet wat hij wil met een teken: eens het teken gevormd is, wordt ze deel van de linguïstische gemeenschap. Ze ontsnapt dan aan haar geschiedenis.

Daarmee heeft de structuralistische theorie van De Saussure een ideologische impact: a) taal (langue) kan losgemaakt worden van de (zintuiglijk waarneembare) wereld die ze representeert , maar ook b) van de geschiedenis. c) Taal is vorm, geen inhoud of substantie: de taal representeert geen (inhoud van een) natuurlijke wereldorde, maar produceert de wereld (en het individu), geeft haar enigszins vorm. Merleau-Ponty zou, ondanks zijn structuralistische of diakritische visie van taal en waarneming, deze drie opvattingen afwijzen om de volgende redenen: taal is altijd belichaamd, historisch en inhoudelijk. Een teken is zijn betekenis, en die is een zintuiglijk waarneembaar gebaar.

4.2 DE ZINVERWERVING IN DE SYMBOLISCHE EN TALIGE COMMUNICATIE

a) Zintuiglijke en talige zinverwerving: primair gebruik van gebarentaal en taalgebaren

Ten eerste maakt Baeyens duidelijk dat Merleau-Ponty's vroege denken een verschil lijkt te bevatten tussen een zintuiglijke wereld waarop gebaren (woorden) betrekken en een talige wereld waar de spraak zich als zodanig op betreft. Merleau-Ponty stelt dat actuele en nieuwe spraak betrekking heeft op *eerder voltrokken uitdrukkingsacten* (*significations disponibles*), die een gemeenschappelijke wereld tot stand brengen tussen gesprekspartners, zoals gebaren op de zintuiglijke wereld betrekken.¹⁵³ Merleau-Ponty spreekt dan over de 'culturele wereld', de 'geïnstitutionaliseerde wereld', de 'taalkundige wereld', het 'mentaal landschap' of 'onzichtbare achtergrond'.¹⁵⁴ In oorsprong zijn woorden (aangeleerde) manieren om de werkelijkheid te beleven. *Significations disponibles* zijn betekenissen die door herhaaldelijk voorkomen, 'voor de hand liggend' zijn geworden en lijken 'een werkelijkheid op zich' te vormen: het lijkt alsof dergelijke betekenissen in ons bewustzijn voorkomen, los van woorden of spraak, los van de belichaming. Merleau-Ponty laat zien dat deze voor de hand liggende betekenissen lichamelijke gebaren zijn waarvan de lichamelijkheid is vergeten. Het zijn betekenissen die op hun beurt zijn ontstaan in en door vroegere spraak.¹⁵⁵

In PP schrijft Merleau-Ponty dat het woord een gebaar is en zijn betekenis een wereld.¹⁵⁶ Zodra men echter aanneemt dat betekenis niet als een gedrag *in de wereld* moet worden verstaan, maar *als zijnde zelf een wereld*, wordt die betekenis onmogelijk nog als lichamelijk te denken. Want hoe zou betekenis, beschouwd als een wereld op zich nog lichamelijk kunnen zijn als "lichamelijkheid" juist staat voor "gedrag in", "manier zijn in"? Merleau-Ponty gebruikt

¹⁵³ PP, p. 217; FvdW, p. 258.

¹⁵⁴ PP, p. 151; FvdW, p. 194.

¹⁵⁵ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), pp. 19-21, 22-23.

¹⁵⁶ PP, p. 214; FvdW, p. 255.

bijvoorbeeld de term “het mentale”¹⁵⁷ en lijkt daarmee toe te geven aan zijn eigen kritiek: de lichamelijkheid van voor de hand liggende betekenissen wordt niet altijd voldoende onderkent. Als sprekende moet ik mij niet daadwerkelijk bevinden in die zintuiglijke wereld waartoe ik mij verhoud, maar ik verhoud mij nog steeds tot (het onzichtbare verlengde van) die zintuiglijke wereld. PP wordt onbegrijpelijk als we spreken omschrijven als verhouding tot losstaande woorden. Woorden worden pas zinvol als we het spreken begrijpen als in de wereld zijn, de manier waarop deze of gene spreker zich verhoudt tot de wereld.¹⁵⁸

Om ook de lichamelijkheid van ‘voor de hand liggende’ of ‘ter beschikking staande’ betekenissen te beklemtonen, ga ik dieper in op de gebaren en de (talige) expressie. De zinverwervende uitdrukking of expressie van taal en denken bestaat volgens Merleau-Ponty *talige gebaren*. Het (sprekende) woord is zijn betekenis, zoals een gebaar zijn zin zelf is. De belichaamde expressie van het gebaar vormt zo het fundament voor talige expressie. De taal is gefundeerd op de zintuiglijke waarneming (de lichamelijkheid), omdat de waarneming zelf reeds een talig aspect heeft. Het is in die zin niet minder conventioneel of meer natuurlijk om te roepen bij woede dan een tafel (voor het eerst) ‘tafel’ te noemen.¹⁵⁹

Emotionele gebaren zijn voor Merleau-Ponty niet psychologisch, maar existentieel en expressief: het spreken van nieuwe en reeds bestaande woorden drukt onze onmiddellijke en zinvolle belichaamde band met de wereld uit. Om die reden moeten de eerste ruwe schetsen van de taal dus in het maken van emotionele gebaren worden gezocht, waardoor de mens een menselijke wereld (cultuur) over de zintuiglijke wereld plaatst.¹⁶⁰ Ook al kunnen wij verschillende (lichaams)talen spreken in deze menselijke wereld, één ervan blijft voor elk van ons altijd de belichaamde taal waarin wij leven, waarin we ons uitdrukken, waarop we naar-de-

¹⁵⁷ Hetzij, net zoals “wereld”, tussen aanhalingstekens.

¹⁵⁸ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), p. 27.

¹⁵⁹ PP, pp. 220-221; FvdW, p. 261. De onderbouwde uiteenzetting van Merleau-Ponty’s beschrijving inzake de invloed van natuur en cultuur zou mij hier te ver leiden en is niet makkelijk te begrijpen. Daarom vat ik hier samen dat het voor Merleau-Ponty “niet natuurlijker of minder conventioneel [is] om in woede te schreeuwen en in de liefde te kussen dan om een tafel ‘tafel’ te noemen.” [eigen toevoeging]

¹⁶⁰ Hier kan ook onderzoek over onomatopeeën duidelijkheid scheppen inzake deze stellingen.

wereld zijn.¹⁶¹ Taalgebruik maakt zo secundair pas communiceren mogelijk in die zin dat bepaalde uitspraken of talige uitdrukkingen uiteindelijk begripsmatig, ‘voor de hand liggend’ worden na lichamelijke herhaling en gewoonte, en er dusdanig van lijken los te komen en ‘bruikbaar’ of ‘instrumenteel’ worden.¹⁶²

De uitdrukking van een talig gebaar, bijvoorbeeld het woord ‘blauw’ zeggen – en dat blijven herhalen – is gelijkaardig aan dat van een lichaamsgebaar, bijvoorbeeld van woede: talige gebaren (woorden) laten, zoals woedegebaren, niet allereerst een achterliggende gedachte of mentale toestand van die klanken zien, maar het woord of gedrag toont mij wat het is om blauw te ervaren of waar te nemen vanuit mijn lichaam in relatie tot de wereld, net zoals het gebaar de woede zelf toont en wat het is om woedend te zijn. wild om me heen slaan met mijn armen, of klanken roepen zijn beide mogelijke uitdrukkingen van woede, geen verwijzingen of ‘tekens naar’. Het woord is, net zoals het gebaar, geen drager van gedachten of betekenis. Integendeel, het woord of gebaar drukt zijn eigen betekenis uit: allerlei klanken, letters, mondbewegingen, gezichtsuitdrukkingen, lichaamsbewegingen, je postuur; kortom, tekens laten de (mogelijk eerste) ervaring van een blauw ding zien.

Wat Merleau-Ponty over de zinverwerving in de taal schrijft, focust daarbij voornamelijk op oorspronkelijk of primair taalgebruik en lijkt zo de mogelijke waarde van (verschillen met) het secundair taalgebruik te ontkennen. Als we de betekenis van woorden (d.i. de woorden zelf) voor het eerst waarnemen (horen of uitspreken), lijkt de afstand tussen belichaming en taal niet zo problematisch. De vraag is net hoe die afstand dusdanig groot kan worden dat wij de uitdrukking ‘blauw’ bevreemdend vinden of het aanleren zonder ooit het woord ‘blauw’ zelf te zouden hebben uitgedrukt voor allerhande situaties waarin blauwe zaken zich manifesteren of zonder het eerst te hebben gehoord van een ander. Zo drukken namelijk twee subjecten met gelijkaardige organen of zenuwstelsels niet noodzakelijk met dezelfde

¹⁶¹ PP, p. 217; FvdW, p. 258. Cultuurverschillen tonen aan dat het niet natuurlijk vastligt hoe onze band met de wereld uitdrukt moet worden. De cultuurwereld en de wereld van de natuur zijn verweven.

¹⁶² Hoewel dit misschien de kern van het probleem vormt, kan ik hier niet verder ingaan op hoe taal zich losmaakt van lichamelijke ervaring.

tekens dezelfde (existentiële) emoties uit.¹⁶³ Het gaat er dan om dat oorspronkelijke betekenissen of primaire uitdrukkingen in het taalgebruik vaak genoeg herhaalt worden en als voor de hand liggende betekenissen worden doorgegeven op zo'n manier dat mensen ze blijven gebruiken en leren aan hun kinderen en kennissen, terwijl deze een afstand lijken te hebben genomen van de directe belichaming en zintuiglijke ervaring.

b) De waarneming, taal en denken als lichamelijke expressie

Het probleem van de ‘talige wereld’ wordt opgelost door aan te tonen dat de talige uitdrukking nauw verbonden is met de waarneming volgens Merleau-Ponty. Daarmee zijn we ook toegekomen aan het tweede probleem (*het privilege van primair taalgebruik*) en de bespreking van de reikwijdte van het fenomeen van de uitdrukking. Merleau-Ponty gebruikt in plaats van oorspronkelijk taalgebruik de omschrijving van woorden die echt iets uitdrukken of uitdrukking zijn: spreken bestaat uit talige gebaren en is daarmee een *uitdrukkingssysteem* van zin.¹⁶⁴ De uitdrukking is echter ook meer voor Merleau-Ponty: denken en taal zijn fundamenteel zoals de waarneming, belichaamde *expressie* of uitdrukking

Als men herinnert dat het sprekende woord zin en betekenis sticht, kan men op basis van PP zo'n geslaagde expressieve handeling zeggen dat ze een nieuwe wijze van naar-de-wereld-zijn is: het spreken van een woord vormt een nieuw veld, een nieuw zintuig of een nieuwe dimensie van de ervaring.¹⁶⁵ Onder de begripsmatige betekenis van de woorden, een geheugensteun voor kennis, zit een *existentiële betekenis* (of dimensie), die wij *zin* noemden; de zinvolle relatie met de wereld (en anderen). Het gesprokene, de woorden bevatten een eerste betekenislaag die bij ze hoort zoals een stijl, een gevoelswaarde, of een fenomenologische stemming; als existentiële gebarentaal en zintuig eerder dan als begripsmatige uitdrukking van (niet-talige) gedachten.¹⁶⁶

Merleau-Ponty illustreert dit bijvoorbeeld aan de hand van de kunst: het (sprekende)

¹⁶³ Bijvoorbeeld een Japanner die glimlacht als hij boos is, of het hoge aantal benoemingen voor of over soorten sneeuw bij Eskimo's.

¹⁶⁴ PP, p. 218; FvdW, p. 259.

¹⁶⁵ PP, pp. 212-213; FvdW, p. 253.

¹⁶⁶ PP, p. 212; FvdW, p. 253.

woord schept zin zoals een lied of een schilderij dat doet; in tweede instantie pas kan/moet het begrepen en besproken worden. Onze natuurlijke waarneming kan nooit voldoende zijn om de muzikale zin van een muziekstuk of de picturale zin van een schilderij te begrijpen, omdat de schrijver of schilder primair niet het plan had gedachten op papier of canvas te veruitwenden, maar een specifieke connectie met de wereld uitdrukt die contingent en niet vooraf bepaald is. Voor Merleau-Ponty is het daarom een illusie om te denken dat we met de gemeenschappelijke ‘objectieve’ zin of betekenis van woorden al het nodige bezitten om welke tekst dan ook te begrijpen. De schrijver of spreker schept, net zoals de kunst, existentiële betekenis of zin, want ze is eerst en vooral expressief.¹⁶⁷

De expressie rijkter echter verder dan sprekende woorden bij Merleau-Ponty: in gebruik van reeds gesproken woorden wordt vaak nog iets nieuws uitgedrukt – wordt het tot sprekend woord gesmeed –, en ook stil denken is uitdrukking van naar-de-wereld zijn.¹⁶⁸ De uitdrukking beperkt zich niet alleen tot (talige) gebaren, maar is het fundament van de diakritische en multisensoriële waarneming zelf. De uitdrukking is meer dan alleen letterlijke expressie of uitvoeringen van een lichaamshandeling, en verbindt taalgebaar en waarneming als twee zijden van één fenomeen. Een talig gebaar wordt gebaar door de waarneming¹⁶⁹ en waarnemen is talig

¹⁶⁷ PP, p. 212; FvdW, p. 253.

¹⁶⁸ Mensen, zo zegt Merleau-Ponty, gebruiken *innerlijke* en *uiterlijke woorden*. Uiterlijke woorden zijn dan de woorden die we luidop uitspreken. Innerlijke woorden zijn die dat we denken, en dus niet worden uitgesproken. Ondanks denken een *stille activiteit* is, is ze lichamelijke expressie. Ook stilzwijgend denken bruist eigenlijk van het spreken en uitdrukken, omdat het begrepen kan worden als innerlijk spreken (PP, p. 213; FvdW, p. 254). Aangezien het lichaams-subject wezenlijk een (lichaams)taal is, kan men moeilijk vatten hoe men zou denken zonder (non-verbale) taal als deze taal altijd al aanwezig is in de waarneming zelf. Merleau-Ponty laat zo in kritiek op de (klassieke) ontwikkelingspsychologie zien dat kinderen zich niet eerst tot de ‘denkgemeenschap’ aansluiten, zoals het intellectualisme zou stellen en ook niet eerst in een ‘taalgemeenschap’ bevinden. Kinderen leren tegelijk spreken en denken.¹⁶⁸ Dat toont hij door te laten zien dat herkennen en benoemen van objecten samenvalt bij kinderen (PP, pp. 206-209; FvdW, 246-249) Belichaamd bewustzijn dat zich zonder enige vorm van belichaamde taal of spreken zou tevreden stellen, zou niet zelfbewust of reflectief kunnen zijn en dus geen denken kunnen genoemd worden. Het is even absurd om een muzikale sonate te denken zonder de tonen (PP, p. 213; FvdW, p. 253).

¹⁶⁹ De waarneming van mezelf door mezelf of de ander.

gebaren. De uitdrukking is voor Merleau-Ponty dat moment waarbij de tussenintuiglijke ervaring van de dingen of anderen tot stand komt door de herstructurering van ‘zintuigen’ in functie van elkaar in een synthetische beweging naar de wereld (en dus ook zichzelf en anderen). De uitdrukking wordt beschreven als een realisatie van hetzelfde, maar toch altijd op een andere manier cf. bioscoopbeelden. Beeld en geluid drukken ‘hetzelfde’ uit, maar op een andere manier. Als het geluid wegvalt, verdwijnt er meer dan een muzikale deel van het totaalbeeld. De uitdrukking is een verplaatsing naar een ander zintuig, waardoor er zin vrijkomt. Hetzelfde gebeurt met woorden, oneindig veel sprekers en woorden kunnen hetzelfde proberen uit te drukken, maar dan anders, of omgekeerd, men kan iets verschillend uitdrukken maar met dezelfde woorden.

Het spreken en de taal zijn waarnemen (of waarneming), en omgekeerd, ik neem talig waar. Het bijten van een baby is intersubjectief en talig, omdat het de wereld ermee waardeert en waarnemen het lichaam gebruiken in een reeks van gebaren die een (non-verbale) taal vormen die het kind zelf en anderen kunnen verstaan. Spreken laat zin vrijkomen waar er voordien geen zin zichtbaar was met de reden dat de taal en haar betekenis, net zoals de zin vanuit een gebaar of de waarneming, zelf diakritisch is van aard.¹⁷⁰ Omdat ik deelneem in dit diakritisch spel van woorden en klanken, kan ik het spreken of woorden van de ander, d.i. zijn lichaamstaal, verstaan. Taal is namelijk een vermogen van mijn lichaam om de wereld en mezelf op bepaalde wijzen waar te nemen (en om waargenomen te worden). De (lichaams)taal is een wezenlijk aspect van mijn lichamelijk zijn, als één van mijn diakritische en synesthetische zintuigen of zintuiglijke ervaringsdimensies, die opgenomen zijn in de algemene beweging (van het waarnemingsveld) naar de wereld.¹⁷¹ Talige gebaren van de ander vormen het verlengde van (en verschil met) mijn fenomenaal lichaam(staal) en mijn waarneming, waardoor deze talige gebaren van de ander dimensies (verschillende ‘werelden’) openen, wijzen van naar-de-wereld zijn, waarop mijn actueel en habitueel lichaam zich in een dubbele omkering van waarnemen en waargenomen worden, betrekken (zoals een fantoomledemaat).

¹⁷⁰ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), p. 35.

¹⁷¹ PP, p. 258, FvdW, pp. 299-300.

c) Het fenomenologisch verstaan van de ander: taal en denken in de communicatie tussen spreker en luisterraar

Als de betekenis van taal verbreed wordt tot (non-verbale) lichaamstaal en de betekenis van het lichaam tot talige waarneming is het verstaan en begrijpen van de ander niet langer zo'n probleem. Kinderen en volwassen leren de betekenis van de woorden verstaan door zich in de handelingscontext te bewegen, en zich bewust te worden van de plaats die deze gebaren innemen in de handelingscontext. De posities van woorden voor en achter, of boven en onder elkaar (tijd en ruimte) heeft pas zin voor een lichaam dat zich daarop kan betrekken (en van differentiëren). Er openbaart zich een zekere oriëntatieve stijl, een bepaalde sfeer.¹⁷²

Volgens Merleau-Ponty komt *communicatie* of het begrijpen van elkaar (al dan niet verbale) gebaren tot stand door de wederzijdse overeenstemming tussen mijn intenties en de gebaren van de ander, tussen mijn gebaren en de afleesbare intenties in het gedrag van de ander. De zin van gebaren is dus nooit zomaar gegeven, maar moet dan worden herleefd, dat wil zeggen, moeten worden hernoemd door een act van de toeschouwer. De intentie van de ander manifesteert zich in mijn lichaam en mijn intenties in het zijne in een constante dubbele omkering: mijn lichamelijke vermogens passen zich aan. Het gaat daarbij eerst en vooral om het vermogen van het *corps-sujet* om de ander te beleven, *te verstaan*, te bewonen (zie hoofdstuk 3).¹⁷³ Communicatie is zo een synesthetisch, maar diakritisch spel dat een gemeenschappelijke zin of betekenis tot uitdrukking brengt in een constante omkering of wisselwerking tussen mijzelf en de wereld. Er is geen vooraf bestaande gemeenschappelijke zin, die communicatie mogelijk maakt; communicatie en lichaamstaal maken een ‘vooraf bestaande’ zin net mogelijk, door eerder voltrokken lichamelijke, en dus talige uitdrukkingensacten of voor de hand liggende betekenissen of gewoontes.

In de dialoog tussen spreker en luisterraar laat deze verwevenheid van denken, taal en waarneming zich in de communicatie zien: de luisterraar verknoopt en richt zich met de spreker in de tussenlichamelijkheid, dat al dan niet direct zintuiglijk waarneembaar lijkt te zijn, via de uitdrukkingsszin van de woorden en andere gebaren van de spreker. De luisterraar verstaat zo

¹⁷² PP, p. 209; FvdW, p. 249.

¹⁷³ PP, pp. 215-216; FvdW, p. 256.

meer dan hij aanvankelijk (op zichzelf) kon begrijpen, omdat het diakritisch spel van woorden oneindig veel mogelijkheden biedt met reeds bestaande betekenissen door wij eerder waarnamen. Al begrijp ik niet alle woorden; ik kan ze vaak afleiden uit de rest van de woorden, gebaren en de context. Zo vormen eerdere uitdrukkingsacten een leidraad voor de uitdrukking van mijn mogelijkheden en die van de ander, bijvoorbeeld om überhaupt te kunnen spreken en niet te frazelen.¹⁷⁴ De spreker heeft zijn woorden zo ook niet vooraf uitgekozen (of kunnen kiezen) vooraleer hij spreekt, maar ‘klimt’ als het ware door de voor de hand liggende betekenissen die (hetzij indirect) verbonden zijn met de zintuiglijke waarneming en lichamelijkheid, om zijn eigen unieke (ervaring van de) wereld uit te drukken.

Spreker en luisterraar voltrekken elkaars zijn, als een wisselwerking tussen voor- en achtergrond of twee spiegels: spreker en luisterraar worden deel van een gebeuren waar geen van beiden uitsluitend invloed op heeft. De taal heeft zo een ‘eigen’ dynamiek. Pas na het spreken kan men denken over wat men heeft gezegd. Als de spreker stopt met spreken, eindigt voor beiden deze verbondenheid met de spreker en zijn intenties: er ontstaat ruimte voor gedachten en reflectie over de betekenis van het uitgesprokene. Als dat proces zich herhaalt, dan lijkt de taal te zijn losgekomen van de belichaming of de materialiteit, en begripsmatig of cognitief te zijn geworden, omdat we gebruik maken van zintuiglijke (talige) gebaren die zich reeds hebben afgespeeld en dus niet meer direct waarneembaar zijn met de zintuigen. Maar, vanuit Merleau-Ponty hebben wij net gezien dat het lichaam niet ‘vergeet’: ze onthoudt een (lichaams)taal aan gebaren en gewoontes. Er bestaat een vermogen van het lichaam, namelijk het *lichaamsgeheugen*, dat niet louter mentaal is en zich kan betrekken op reeds eerder volgetrokken uitdrukkingsacten, zoals waarnemingen, gebaren, en woorden of taal. Zo weten we nu dat we de ander leren kennen als een bepaalde stijl. Het is net ook dit belichaamde aspect van de taal dat we moeten verstaan om een spreker echter te begrijpen – anders begrijp ik in het beste geval enkel de geïnstitutionaliseerde taal of voor de hand liggende betekenissen, maar niet (het spreken van) de ander. Dat maakt het bijvoorbeeld soms moeizaam om te wennen aan de stijl van de schrijver of spreker, en om die reden, zo zegt Merleau-Ponty, kan je een taal

¹⁷⁴ PP, pp. 207-208; FvdW, p. 248.

bijvoorbeeld ook nooit perfect vertalen naar een anderen, of universaliseren cf. Esperanto.¹⁷⁵

De existentieel-emotionele zin van mijn of jouw woorden of gebaren geeft de betekenis ervan een specifieke belevingswaarde, die nooit volledig van de ene taal in de andere kan worden omgezet. Zo leeft ieder van ons enigszins in een eigen lichaamstaal, maar nooit in meerdere. We kunnen echter wel meerdere spreken door voor de hand liggende betekenissen, maar één (lichaams)taal behoort je echt toe.¹⁷⁶ Zo zijn er verschillende (sub)talen ontstaan in verschillende leefwerelden door verschillende groepen mensen: standaardtalen (Nederlands, Engels, Frans...), regiolecten en dialecten (West-Vlaams, of Leuven), vakjargon (in de geneeskunde of marketing), straattaal, argot (geheime taal of codetaal), enzoverder.

Wij praten in meerdere ‘werelden’, maar behoren slechts tot één, die dat ik beleef. Langdurig leven in geen of meerdere werelden leidt voor Merleau-Ponty tot waanzin en destructie. Men ‘zich verliezen en voelt men zich mogelijk verward of ziek, in geen wereld thuis. De fenomenologische wereld stort in met allerlei mogelijke gevolgen: waanzin.¹⁷⁷ Dan werkt de *horizontestalte, of horizon van zin* van het organische lichaam als eenheid tussen mezelf en de wereld niet meer.

Daarom kunnen we de ander nooit in de volle betekenis van *zijn* taal verstaan zonder op de waanzin en zelfverlies af te stevenen:

Parfois même ces personnages engageaient une conversation dans le vide : la folie alors était proche. Elle est proche, je crois, de tout homme qui peut voir simultanément l'univers à travers les voiles de deux

¹⁷⁵ Merleau-Ponty’s beschrijving is interessant om te denken over taal bij blinden en doven. Merleau-Ponty zegt hier niet veel over, maar ik zou denken dat de dove en blinde nog steeds lichamelijk bewustzijn van ervaringen zouden hebben. Over het bezit en in welke mate men ‘reflectief bewustzijn’ of denken bezit, hou ik mijn opvatting hier buiten beschouwing, maar het is mogelijk voor een blinde of dove persoon om te denken. Er zijn andere vormen van bewustzijn of denken, die betekenis geven. Neem bijvoorbeeld het uitzonderlijke geval van *Helen Keller*. Helen Keller (1880-1968) was een blinde dove vrouw die ondanks haar beperking kon afstuderen aan de universiteit, meerdere begripsmatige talen sprak en begreep, en meerdere boeken heeft geschreven.

¹⁷⁶ PP, p. 218; FvdW, p. 259.

¹⁷⁷ Dit thema biedt een grote waarde voor de hedendaagse psychologie, psychiatrie en psychoanalyse. Wat gebeurt er als mijn *être-au-monde* niet meer goed werkt, als we er niet meer vanzelf in de wereld opgaan, als de *Gestalt* van mijn lichaam of de wereld instabiel wordt of uitvergroot. Kijk bijvoorbeeld naar deze thematiek bij schizofrenie en paranoia.

coutumes, de deux éducations, de deux milieux.¹⁷⁸ [sic]

We verstaan en bezitten elk een ietwat andere betekenis over dezelfde woorden. Als ik mijn eigen betekenissen aan de woorden geef, hoe kan ik iemand dan onmiddellijk begrijpen in een gesprek? Hoe kan men dan iets nieuws leren? Merleau-Ponty neemt aan dat “het … een feit [is] dat wij het vermogen hebben iets te begrijpen dat uitgaat boven wat wij spontaan uit onszelf dachten.”¹⁷⁹ Daarmee veronderstelt hij weer wat aangetoond moet worden.¹⁸⁰

De mens heeft een lichamelijk vermogen dat zin en betekenissen verwerft en kan communiceren met de omgeving. De taal is hierbij bijzonder, omdat volgens Merleau-Ponty de taal als enige van alle uitdrukkingshandelingen kan worden vastgelegd en *intersubjectieve* verworvenheden kan vestigen.¹⁸¹ Taal is datgene dat ons allen duurzaam verbindt met elkaar en met de wereld. Taal is de mogelijkheidsvoorraarde die het lichaam bezit als vermogen om samen betekenis te geven en te delen in deze wereld ‘vanop een afstand’. Ze is voor Merleau-Ponty de mogelijkheidsvoorraarde om te ‘co-existeren, ook over generaties heen. De taal bezit de functie om zichzelf steeds voorbij zichzelf te werpen en zich steeds te vernieuwen om zo nieuwe uitdrukkingen, nieuwe betekenis en nieuw denken tot stand te brengen bij en tussen ons.¹⁸² Het is deze (zins)functie van het lichaam, dit vermogen van de taal dat voor Merleau-Ponty als een wonder, en als prestatie kan worden beschouwd.

¹⁷⁸ PP, p. 219; FvdW, p. 616. Voetnoot 300 in de vertaling.

¹⁷⁹ PP, p. 208; FvdW, p. 248.

¹⁸⁰ Vandaag de dag is het interessant om het vermogen om de ander te beleven te beschrijven aan de hand van de empirische bevindingen van de neuropsychologie. Hedendaagse bevindingen spreken over het bezit van spiegelneuronen in het lichaam. Deze spiegelneuronen geven ons het vermogen het gedrag van de ander over te nemen om zo de ander en zijn intenties zelf te beleven of te denken. Het is ook hier interessant naar onderzoek van dieren te kijken, aangezien ook allerlei verschillend diersoorten kunnen ‘communiceren’ met hun lichaam, en een (beperkte) set aan tekens, symbolen of (non-verbale) taal kunnen gebruiken om zinvol met elkaar te interageren.

¹⁸¹ PP, p. 221; FvdW, p. 261-262 .

¹⁸² PP, pp. 229-230; FvdW, p. 270.

VOORLOPIGE INZICHTEN: DE DUBBELE OMKERING IN TAAL EN WAARNEMING AAN DE HAND VAN SYMBOLEN EN ICONEN (RELIEKEN)?

Dit hoofdstuk laat zien dat taal als enige van alle uitdrukkingshandelingen kan worden vastgelegd en zo duurzaam intersubjectieve verworvenheden of zin kan vestigen. Ze vormt een voorwaarde voor de ontwikkeling van denken en bewustzijn, geschiedenis, wetenschap, cultuur, enzoverder.¹⁸³ In zekere zin heeft taal de kracht los te komen van de belichaming. Dat zorgt dat begrippsmatige, symbolische of talige communicatie en zinverwerving in wezen niet begrepen kunnen worden als intellectuele handelingen, maar primair begrepen moeten worden als talige en symbolische gebaren die afgeleid zijn van emotioneel-lichamelijke gebaren. De band tussen zintuigelijke en talige zinsverwerving ligt dan in opnieuw in de (tussen)lichamelijk en in de dubbele omkering van sensaties, in het *touchant-touchée*. Als besluit illustreer ik de omkering tussen taal en waarneming aan de hand van symbolen en de afstand die zij nemen van belichaming.¹⁸⁴

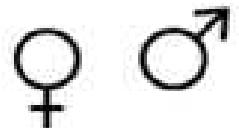


Foto 3: Symbool vrouw (links), symbool man (rechts)

Wat gebeurt er nu precies in de symboliek? Een symbool doet aan meer denken dan direct zintuigelijk gegeven is. Een symbool is een teken waarbij geen ‘natuurlijke’ relatie bestaat tussen de representatie van het teken en de betekenis die ermee wordt uitgedrukt. Een *man of vrouw symbool* (zie foto rechts) is een teken dat niet op ‘natuurlijke’ wijze, niet door zijn vormen of kenmerken aan een man of vrouw doet denken, maar omdat het symbool deel geworden is van de geïnstitutionaliseerde taal of ‘ter beschikking staande betekenissen/ uitdrukkingen’, in tegenstelling tot bijvoorbeeld het teken van wolken dat duidt op regen. Het eerste gebruik van dat ‘symbool’ of de introductie ervan, moet de uitdrukking zijn van een bepaalde relatie met de wereld, van een bepaalde gebeurtenis waarbij men duidelijk kon maken dat die tekens naar een man en een vrouw verwezen.¹⁸⁵

¹⁸³ PP, p. 221; FvdW, pp. 261-262.

¹⁸⁴ Maar niet van de materialisatie.

¹⁸⁵ Ik kan een krabbel neerpennen en zeggen dat ze ‘waarneming’ betekent. Door herhalend gebruik van mezelf en anderen zou deze expressie opgenomen worden in het veld van reeds bestaande uitdrukkingen en deel worden van

Zinverwerving en betekenisverwerving bij symbolen en symbolische communicatie is moeilijker te begrijpen dan die van tekens, omdat bij het symbool een zekere afstand wordt genomen van de directe zintuiglijkheid of waarneembaarheid. Zo zagen wij dat waarnemen een talige of symbolische dimensie heeft, aangezien je altijd waarneemt in een bepaalde (gebaren)taal, en dat die taal dan weer voornamelijk uit voor de hand liggend of reeds eerder volgtrokken, nl. uitdrukkingen of waarnemingen bestaat. Symbolen zijn oorspronkelijk belichaamde entiteiten, gebaren die van hun belichaamde aspect zijn losgeraakt. De belichaming van deze uitdrukkingen is ‘achterwege’ geraakt, aanwezig op de achtergrond en ‘voor de hand liggend’ geworden. Ik neem ermee afstand van mijn directe belichaming en de nabije zintuiglijke wereld en trek mij op wat reeds is waargenomen en wat kan worden waargenomen, maar (nog) onzichtbaar lijkt te zijn (de intentionele boog). Buitenom deze intersubjectieve of interlichamelijke achtergrond van voor de hand liggende betekenissen kan ik symbolen niet verstaan en betekenen ze niets voor mij, hebben ze geen zin.

In de relatie tussen waarnemer of gebruiker van het symbool en het symbool zelf wordt de uitdrukking van de belichaamde intentionaliteit of waarneming en haar herstructurerend karakter van de ervaring van hetzelfde, perfect weergegeven en geeft ze inzicht in het spreken, woorden en taal. Het symbool is voor Merleau-Ponty geen intellectualistisch symbool, geen uitwendig teken van een inwendige autonome betekenis, maar een uitdrukking van de taal van het lichaam, de waarneming en een bepaalde wijze van naar-de-wereld zijn. Waarnemen heeft een talige of symbolische dimensie, aangezien je altijd waarneemt in een bepaalde (gebaren)taal, en dat die taal dan weer voornamelijk uit voor de hand liggend of reeds eerder volgtrokken uitdrukkingen of (symbolische) waarnemingen bestaat. Symbolen krijgen zo net zozeer als gewone tekens hun zin of betekenis door de richting die zij aannemen in het verwijzingsgeheel, de verbindingssstructuur met de wereld door de zintuigen, want onder de begrippmatige betekenis van het symbool zit een existentiële betekenis die terug gevoerd kan worden tot een lichamelijk gebaar of motorische intentionaliteit.

Maar, er is meer aan de hand: zelfs wanneer ik hoor vertellen over iets dat niet aanwezig

de taal. Maar, mits die krabbel moeilijk te binden valt aan dat begrip van waarneming, zal de kans klein zijn dat mensen het gaan blijven gebruiken om zich uit te drukken.

is, of dat ik zelfs nog nooit heb gezien, richt ik me tot de wereld, en daaruit volgend op voor de hand liggende betekenissen of symbolen. Dan verwacht ik dat er in die symbolen (of spraak) iets wordt uitgedrukt dat zich ook op een andere (zintuiglijke) manier kan uitdrukken: de zintuigen, en dus ook de spraak, ‘communiceren’ met elkaar en ‘symboliseren’ elkaar.¹⁸⁶ De ene (eerdere voltrokken) zintuigelijk ervaring kan de andere zintuigelijke ervaring van hetzelfde uitdrukken, omdat het ene zintuigelijke aspect van mijn lichaam of een ding een vruchtbare ‘symbool’ is voor het andere. Hetzelfde lichaam of ding moduleert, symboliseert of drukt (zichzelf) uit in zijn verschillende zintuiglijke verschijningswijzen.¹⁸⁷ Het lichaam kan zich uitbreiden en een deel van haarzelf achterlaten in de schaduw, de stilte en de onzichtbaarheid van de dingen en de wereld, ook als dat lichaam zelf al lang is vergaan. Elk van ons symboliseert of materialiseert een deel van zijn fenomenaal lichaam in de dingen rondom hem, en elk lichaam symboliseert de dingen om hem heen. Het lichaam symboliseert de wereld en de wereld symboliseert het lichaam in een voortdurende dubbele omkering of spiegeling, die we reeds uiteen hebben gezet in de voorbije hoofdstukken. Het is net in deze dubbel wisselwerking of beïnvloeding tussen symbolische expressie (of waarneming) van wereld en het lichaam, dat zelf deel is van de wereld, dat elke vorm van zinverwerving moet begrepen worden.¹⁸⁸

Als we tot slot speciale symbolen bekijken, namelijk iconen en relieken (relikwieën) dan wordt symbolische/talige waarneming duidelijk. Iconen en relieken vatten we hier niet louter religieus op: het gaat om het belichaamd aspect ervan. Het valt echter niet te ontkennen dat bepaalde (religieuze) plaatsen of objecten die verbonden met bepaalde personen meer betekenen dan ze doen vanuit de directe zintuiglijke waarneming. Neem bijvoorbeeld een foto van je vriendin, een steentje dat je kreeg van je overleden grootvader. Zo hebben deze intentionele ‘objecten’ meer betekenis dan ze oorspronkelijk toekomt, zoals bijvoorbeeld de foto meer is dan ‘een stukje papier’. Je kan je beleidigd voelen als een goede vriend de foto innig zou kussen en dat lijkt te tonen dat een deel van je vriendin belichaamd wordt in dat stukje

¹⁸⁶ Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004), p. 37.

¹⁸⁷ Ibid., p. 35.

¹⁸⁸ Ook al is hij of zij die voor het eerst bepaalde woorden uitdrukte, of klanken zinvol maakte, overleden, dan nog kunnen we zijn of haar woorden als reeds gesproken woorden (grotendeels en voldoende) eigen maken.



papier. Je hebt, zo zegt men wel, een stukje van je vriendin bij je, als je haar foto in je portefeuille meedraagt. De foto is daarom een icoon van je vriendin. Relieken zijn bepaalde overblijfselen van een persoon of gebeuren, die duiden op de lichamelijk of belichaamd aspect van de betrokkenen, waarvan het reliek deel was. Denk bijvoorbeeld een zakhorloge dat je van je grootvader krijgt op zijn sterfbed. Als je dat horloge verliest, zal je vriend bij verlies je niet kunnen troosten met een nieuwe van hetzelfde model. Er gaat dan zin en symboliek verloren, namelijk de causale en intentionele link met het belichaamde contact met je grootvader. Zo zijn iconen en relieken speciale symbolen die laten zien hoe symbolische/talige waarneming en zintuiglijke/belichaamde waarneming verbonden zijn.

Conclusie van deze verhandeling: Over hoe woorden en daden delen

SLUITEND GAREEL: DE ONDERZOEKSTHESE

“Wat is nu de rol van symbolische en talige communicatie in de intersubjectieve zinverwerving, onderzocht vanuit de beschrijvingen over de belichaming die terug te vinden zijn in de existentiële fenomenologie van Merleau-Ponty, vertrekende vanuit Phénoménologie de la Perception (PP)?”

In deze filosofische verhandeling heb ik proberen te laten zien hoe talige (het lezen of spreken) en zintuiglijke (zien, horen, voelen, etc.) zinverwerving met elkaar verbonden zijn aan de hand van Merleau-Ponty in PP. In hoofdstuk één besprak ik fenomenologische (motorische intentionaliteit), existentiële (gesitueerdheid en openheid van naar-de-wereld-zijn) en Gestalt-psychologische aspecten (*corps-sujet* en waarnemingsveld) van de waarneming, lichamelijkheid en zinverwerving in Merleau-Ponty's filosofie. Zo liet ik zien dat de zin bij Merleau-Ponty niet begrepen kan worden als 1) een louter actief of louter passief proces, 2) geheel relativistisch of absoluut, 3) louter objectief of louter subjectief. Zinverwerving, voor Merleau-Ponty, ontstaat vanuit de belichaming. In hoofdstuk twee ging ik vervolgens dieper in op dit thema van de lichamelijkheid in PP. Zo besprak ik eerst de zinverwerving van het fenomenologische lichaam vanuit Husserls *Ideeën 2* (gelokaliseerde en kinesthetische sensaties) en thematiseerde ik het *corps-sujet* bij Merleau-Ponty via experiment van het tastende handen (*touchant-touchée*). Daarna verbond ik belichaamde zinverwerving met existentieel gedrag van het actuele lichaam aan de hand van de gewoonte van het habituele lichaam als wijzen van naar-de-wereld-zijn. Tot slot illustreerde ik de problematiek van de zinverwerving in deze dubbele omkering van de waarneming bij de fantoompijn. Er is een ‘dialoog’ tussen mijn lichaam en de wereld vanuit waarnemend gedrag.

In hoofdstuk drie werd deze omkerende structuur van de zintuiglijke waarneming van de wereld toegepast op de (pre-talige) intersubjectieve zinverwerving in de waarneming van de ander. Daarbij liet ik zien hoe het lichaamssubject de ander ontmoet en verstaat vanuit de belichaming en zintuiglijkheid, of eigenlijk omgekeerd, hoe het lichaamssubject, door zijn

intersubjectieve structuur van zijn être-au-monde, zichzelf verstaat vanuit de ander en het men. Duidelijk werd hoe ik de ander waarneem als gedrag en dat gedrag een gewoonte laat zien, omdat gedrag bestaat uit gebaren, die duiden op de uitdrukking van een (vage) motorische intentionaliteit. Ik ontmoet en begrijp de ander eerst vanuit dubbel omkerende waarneming of gedrag in de tussenlichamelijkheid. Daarvoor besprak ik de metafoor van het wonen om de verbinding met de ander via het lichaamsschema te duiden. Tot slot behandelde ik de tussenlichamelijkheid aan de hand van de ontologische notie van het vlees als niet-identieke eenheid van lichaam en de wereld met behulp van de spiegelmetafoor in VI en de dans. Daarbij gaf ik ook kritiek op het eenheidsdenken van Merleau-Ponty en het gebrek aan differentiedenken. In hoofdstuk vier kwam ik toe aan de talige intersubjectieve zinverwerving en het verband met de zintuiglijke zinsverwerving. Taal is voor Merleau-Ponty hét vermogen van het lichaam om duurzame intersubjectieve zin tot stand te brengen. Eerst liet ik de tekortkomingen inzake zinverwerving in de symbolische en talige communicatie zien van de intellectualistische instrumentele opvatting en de empiristische verbale beeldtheorie. Vervolgens werd duidelijk hoe Merleau-Ponty het belichaamd spreken of taalgebruik (*la parole*) van het lichaam centraal plaatst, en onderscheid van het taalsysteem (*la langue* of *langage*) op basis van (on)duidelijkheden met betrekking tot De Saussure. Zo maakte ik op basis van Baeyens onderscheid tussen primair (*parole parlante*) en secundair taalgebruik (*parole parlée*) van het taalsysteem, en het (ge)institutionaliseerde taalsysteem zelf. Merleau-Ponty benadrukte daarbij de uitdrukking van zin vanuit het oorspronkelijke waarnemen/gebaren/spreken; wij breidden dat concept uit naar het secundaire en onderzochten ook die invloed op de evolutie van het taalsysteem. Daarvoor beschreef ik vanuit PP het spreken als gedrag of talige gebaren. Deze gebaren lijken dan een ‘wereld op zich’ te vormen, maar zijn toch (reeds voltrokken) uitdrukkingen van de belichaamde zintuiglijke waarneming (van anderen), als wijzen van naar-de-wereld-zijn. In het spreken en luisteren manifesteert zich echter hetzelfde proces als in de zinverwerving in de omkering van de waarneming als ‘dialog’ met de wereld. Maar, met de intentionele boog en het lichaamsschema lijkt het fenomenaal lichaam vanuit haar actuele en habituele dimensies zich te betrekken op eerdere voltrokken uitdrukkingen ([talige] gebaren) die niet (meer) direct zintuiglijk waarneembaar lijken te zijn en los lijken geraakt van de belichaming. Zo beschreven wij taal als zintuiglijk veld

(waarneming) van het lichaam. Zo werd het lichaam een (gebaren)taal. Communicatie maakt zin (mogelijk); er is geen voorafbestaande zin die communicatie mogelijk maakt. Tot slot liet ik de band tussen zintuiglijke/belichaamde zinverwerving en symbolische/talige zinverwerving aan de hand van symbolen, iconen en relieken.

We besluiten dat zinverwerving voor Merleau-Ponty altijd intentioneel, belichaamd, talig is. Zin ontstaat in een diakritisch en synergetisch spel of een ‘dialoog’ van de waarneming met de wereld en anderen. De belichaamde waarneming vormt een geheel of eenheidsstructuur (van figuur en achtergrond), waarin constante omkeringen en verschuivingen tussen waarnemen en waargenomen worden door mezelf, de wereld en anderen ervoor zorgt dat er zin vrijkomt.

KRITISCHE BESCHOUWINGEN: MERLEAU-PONTY’S VRAAG NAAR DE WAARDE VAN ZIN?

In deze verhandeling kwamen enkele kritiekpunten op Merleau-Ponty’s filosofie over het lichaam aan bod. Ik bundel deze kritieken bij wijze van uitleiding om tot verder mogelijk onderzoek vanuit onze vraagstelling te komen.

Ten eerste blijft de filosofie van Merleau-Ponty te subjectivistisch. Ondanks Merleau-Ponty zich verzet tegen de idee van een Cartesiaans Cogito of psychologisch ‘ik’ blijft zijn filosofie een belichaamd subjectivisme. Het lichaam als eenheid of subject, letterlijk drager, is te overheersend. Dat zorgt dat er in PP tevens voor dat er een tegenstelling blijft tussen mezelf en de wereld, die Merleau-Ponty maar moeilijk beschreven krijgt. Daarmee komen we ook tot een tweede kritiek, namelijk de overheersende invloed van het eenheidsdenken of monisme op het lichaam. Zin ontstaat in een harmonieuze band van het lichaam met zichzelf, de wereld en anderen. Merleau-Ponty lijkt zo niet dieper ingaan op thema’s van het differentiedenken of verschil denken: het belang van hoe het lichaam zichzelf onderscheidt van de wereld en anderen. PP heeft specifieke beperkingen omdat er niet dieper ingegaan wordt op de actuele en habituele dimensies van het fenomenale lichaam inzake intersubjectiviteit en de taal. Ook helderheid inzake de verschillende omkeringen maar eenzijdig belicht (vanuit de eenheid). Merleau-Ponty kiest zo voor een of/of-denken in plaats van een en/en-denken. Ten vierde is de zinverwerving problematisch, omdat ze moeilijk laat zien hoe onzin zich manifesteert vanuit de belichaming. Wat als mijn lichaam geen eenheid met de wereld kan vormen, zoals in de fantoompijn? Wat

als ik de ander en de wereld niet meer kan verstaan en geen contact of ‘voeling’ meer heb met anderen en de wereld? Andere filosofen bekritiseren deze overwaardering van ‘de waarde van zin en eenheid’ en thematiseren de onzin.

Ik eindig deze verhandeling daarom met een nogal vreemd slot: nu we een vrij goed idee hebben van hoe we samen verbinden en zin geven/krijgen volgens Merleau-Ponty, dringt zich natuurlijk de vraag op hoe we elkaar net niet zouden kunnen begrijpen en hoe we net niet meer samen zin kunnen geven. Er zijn tal van voorbeelden te bedenken waar waar vriendschappen verbreken en relaties stuklopen. We gaan niet altijd harmonieus op in de wereld. We moeten het met andere woorden ook over ‘slechte’ relaties hebben, over hoe we (elkaar) niet kunnen of hoeven te begrijpen cf. psychoanalyse. Het gaat er dan niet alleen om dagdagelijkse voorbeelden te bestuderen, maar het gaat er ook om uitvergrote aandoeningen te bekijken. In PP haalt Merleau-Ponty zo tal van voorbeelden aan (Goldstein, afasie, etc.), die inzicht kunnen geven in de werking van de fenomenologische zinverwerving, zoals we die hierboven hebben beschreven. De uitwerking hiervan zou echter een verhandeling op zich vragen, en is daarom hier helaas niet (meer) mogelijk.



Bibliografie

Primaire literatuur

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1967), 11^{de} editie.

Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door Mark Wildschut, (Nijmegen: Sun 1998), 2^{de} druk (2013).

Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy—Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, vertaald door R. Rojcewicz and A. Schuwer, (Dordrecht: Kluwer, 1989).

Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, bewerkt door W. Biemel, in Husserliana Volume VI, (The Hague: Nijhoff, 1954).

Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, vertaald door D. Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1960).

Edmund Husserl, *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, vertaald door D. Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970).

Edmund Husserl, *Phenomenological Psychology*, vertaald door John Scanlon. (The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977).

Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, (Parijs: Presses Universitaires de France, 1942), 6^{de} editie.

Merleau-Ponty Maurice, *Phenomenology de la Perception*, in Bibliothèque des Ideés (Parijs: La Librairie Gallimard, 1945), 17e editie.

Merleau-Ponty Maurice, *Fenomenologie van de waarneming*, vertaald door Douwe Tiemersma en Rens Vlasblom, (Amsterdam: Boom, 2009).

Maurice Merleau-Ponty, *Elognie de la Philosophie et autres essais*, (Parijs: Les Éditions Gallimard, 1953).

Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'Invisible, suivi de notes de travail*, bewerkt door Claude Lefort, ((Parijs: Gallimard, [1964] 1993).



Secundaire literatuur

Elizabeth A. Behnke, Edmund Husserl: Phenomenology of Embodiment, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/husspemb/>>, [laatst bekeken op 28/05/2017].

Christian Beyer, Edmund Husserl, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, bewerkt door Edward N. Zalta, 2015, 2, <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/husserl/>>, [laatst bekeken op 28/05/2017].

Frank Baeyens, *De Ongrijpbaarheid Der Dingen: Over de Vervlechting van Taal en Waarneming bij M. Merleau-Ponty*, (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2004).

Taylor Carman, The Body in Husserl and Merleau-Ponty, in *Philosophical Topics*, 1999, 2, pp. 205-226.

Frank Chouraqui, *a Study in Ambiguity: Nietzsche and Merleau-Ponty on the Question of Truth*, (Warwick: University of Warwick, 2009), <http://wrap.warwick.ac.uk/3652/1/WRAP_THESIS_Chouraqui_2009.pdf> , [laatst bekeken op 15/01/2017].

Nico De Vos, *Lichamelijke verbondenheid in beweging: Een filosofisch onderzoek naar intercorporaliteit in de hedendaagse danskunst*, [Tilburg: Tilburg University, 2014]

Elselien Dijkstra, Wat het lichaam weet: Merleau-Ponty, in *Filosofie Magazine*, 2008, 2, pp. 35-40, <<http://www.filosofie.nl/nl/artikel/5258/wat-het-lichaam-weet-merleau-ponty.html>>, [laatst bekeken op 28/05/2017].

Simen Kooi, 'De 'ander' in het vroege werk van Merleau-Ponty', in *Naar een pedagogiek van de tussenwereld: een pedagogisch-wijsgerige studie over de grondslagen van de interculturele ontmoeting in opvoeding en onderwijs*, (Kampen: Van den Berg 1998), p. 1,<<http://dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/796/dl2h3.pdf>>, [laatst bekeken op 28/05/2017].

Dermot Moran, Husserl's *Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: an Introduction*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

Dermot Moran, Maurice Merleau-Ponty: the phenomenology of perception, in *Introduction to Phenomenology*, (Londen & New York: Routledge, 2002), pp. 391-435.

Hillary Putnam, *Reason, Truth and History*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).



Oliver Sacks, *De man die zijn vrouw voor een hoed hield*, vertaald door P.M. Moll-Huber, (Amsterdam: De Bezige Bij, 2015).

Robert M. Seiler, *semiology/semiotics*, <<http://people.ucalgary.ca/~rseiler/semiolog.html>>, [laatst bekeken op 28/05/2017].

Jenny Slatman, *Our Strange Body: Philosophical Reflections on Identity and Medical* , vert. door Ton Brouwers, Interventions, (Amsterdam University Press: Amsterdam, 2014).

Joel Smith, Phenomenology, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/phenom/>>, [laatst bekeken op 28/05/2017].

Andrew D. Spear, Edmund Husserl: Intentionality and Intentional Content, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/huss-int/#H1>>, [laatst bekeken op 28/05/2017].

Ruud Welten, HET LICHAAM VERGEET NIET: FENOMENOLOGIE VAN DE PREREFLECTIEVE ALLEDAAGSE LICHAAMSBEWEGINGEN BIJ MAINE DE BIRAN, MERLEAU-PONTY EN HENRY, in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 95, 3, 2003, pp 157-173.

Smith David Woodruff, Phenomenology, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, bewerkt door E. N. Zalta, 2013, 4, <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/phenomenology/>>, [laatst bekeken op 28/05/2017].



Abstract:

Onder normale omstandigheden hebben mensen zinvolle relaties met de wereld en met elkaar: vanaf de geboorte percipiëren we een wereld vanuit een bepaalde structuur op ‘mensenmaat’ en interageren we met anderen, geschiedenis en cultuur. Deze verhandeling onderzoekt het belang van de belichaming en de taal voor de zinverwerving vanuit de existentieel-fenomenologische filosofie van Merleau-Ponty in zijn (vroege) werk: *Phénoménologie de la Perception* (PP). In PP kan men aan de ene kant Merleau-Ponty’s uiteenzetting over intersubjectiviteit terugvinden en aan de andere kant die over taal. Om beide thematische lijnen samen te brengen, biedt zich als brug de lichamelijkheid aan. Lichamelijkheid bepaalt het specifieke karakter van zowel Merleau-Ponty’s taalfilosofie als ook van zijn uiteenzetting over intersubjectiviteit. Lichamelijkheid wordt vervolgens verbonden door een meer alomvattend onderwerp, namelijk de zinverwerving. Zinverwerving gebeurt tussen de belichaamde (het ‘subject’) en de wereld, en dus ook tussen ‘subjecten’. In deze context zal bijgevolg onderscheid worden gemaakt (1) tussen een zinverwerving in de waarneming [hoofdstuk 1 & 2], (2a) intersubjectieve (pre-talige) zinverwerving in de tussenlichamelijkheid [hoofdstuk 3] en (2b) intersubjectieve zinverwerving in de talige en symbolische communicatie [hoofdstuk 4]. Ik zal aantonen dat de ‘pre-talige’ dimensie door Merleau-Ponty beschouwd wordt als de fundering voor meer abstracte dimensies van zinverwerving zoals de talige en symbolische communicatie. Ook wordt duidelijk dat zintuiglijke of belichaamde waarneming reeds symbolisch, talig en intersubjectief is.

Wordcount:

totaal 27467:

tekst: 21934

abstract, bibliografie, inhoudstafel, dankwoord, voetnoten, 5533