

Professor Dr. St. Strasser

"DE TAAL BIJ MERLEAU-PONTY"

Deel A

Voorwoord

De vraag is geoorloofd - en is bij U misschien reeds opgekomen - waarom wij ons een jaar zullen moeten inspannen om de gedachtenwereld van een auteur te verkennen, die niet erg populair is, die door niet-filosofen nauwelijks gelezen wordt, wiens oeuvre geenszins in het brandpunt van de publieke belangstelling staat? Het antwoord hierop kan niet twijfelachtig zijn.

Indien Prof. Buytendijk en anderen, onder wie Prof. Strasser zich steeds met M.P. bezig houden, dan doen wij dit omdat hij een groot denker is van onze tijd.

Bij dit antwoord valt de klemtoon op de twee termen "denker" en "van onze tijd". De grootheid van M.P. ligt in zijn denkkracht, die hem in staat stelt een eigen weg te bewandelen, onafhankelijk van Husserl en Sartre, van de existentialisten (Heidegger) en de Marxisten van de gestaltpsychologen en de phaenomenologische psychologen à la Erwin Straus - al is het waar, dat hij door al de genoemde personen en stromingen in meerdere of mindere mate werd beïnvloed. Zoals bij vele grote denkers = Aristoteles, Kant, Hegel, Heidegger - houdt bij hem het vermogen om aan de ideeën gestalte te geven, niet gelijke tred met zijn inspiratie. Zo komt het, dat wij in zijn werk naast meesterlijke en rake formuleringen duistere passages ontmoeten, waarvan M.P. zelf vermoedt, dat ze op de lezer een raadselachtige indruk zullen maken. Persoonlijk heb ik de indruk, dat deze duisterheid niet aan een toeval is te wijten. Veelal gaat het in deze passages - nogmaals in analogie met Aristoteles, Kant en Hegel - om cruciale problemen, die voor M.P. zelf nog niet volledig zijn opgelost. In ieder geval is het evident waarom M.P. niet populair is, ook niet in Frankrijk zelf. Wanneer men in Voltaire de incarnatie van de Franse geest ziet - in een filosoof, die betrekkelijke oppervlakkige gedachten op een schitterende originele en geestige manier heeft weten te formuleren - dan is M.P. geen typisch Franse schrijver. Hij heeft ook niet de kristalheldere dictie die bijvoorbeeld een Descartes, een Bergson kenmerkt. En toch is M.P. een denker van onze tijd, maar dan in een diepere zin, terwijl hijzelf door de grote massa ook van de beschaafde mensen niet begrepen wordt, is hij bezig het geestelijk klimaat van Europa mede te bepalen.

Weer zou ik een vergelijking trekken met Aristoteles, Hegel en Kant. Ook hun werken werden in hun tijd beschouwd als moeilijk hanteerbaar, duister, als zijnde on-grieks respectievelijk on-duits. Toch hebben ze de geestelijke gestalte van hun eeuw mede gevormd en wel op een beslissende wijze.

Uit dit alles zou ik een dubbele conclusie willen trekken: enerzijds dat het nuttig is de gedachten van M.P. te leren kennen en zijn houding t.o.v. dit te bepalen - ja, de hoogleraar in de wijsgerige anthropologie zou te kort schieten als hij dit niet deed, en anderzijds, dat het nodig is een inleiding te geven tot de wijsbegeerte van M.P. Let wel het gaat om een inleiding. Al is het oeuvre van M.P. voorlopig nog niet zeer omvangrijk, zoals wij nog zullen zien, toch is het zeer veelzijdig. M.P. is in de volle zin van het woord een wijsgerig anthropoloog, d.w.z. dat er nauwelijks een specifiek menselijk phenomeen is, waarin hij zich niet in mindere of meerdere mate filosofisch heeft beziggehouden: de waarneming, de associatie, de aandacht, het geheugen, de wijze van de mens ruimte en tijd op te vatten de motoriek en andere verschijnselen verband houdend met 's mensen lichamelijkeheid. Maar ook de z.g. hogere psychische verschijnselen: het oordeel, de daad, de vrije beslissing, de artistieke creatie hebben zijn aandacht. Hierbij wordt een beroep gedaan op de psychologie en physiologie van de normale, maar ook van de abnormale mens.

Dit beroep gaat veelal gepaard met een wrange kritiek: M.P. streeft een nieuw wetenschapsideaal na, met name op het gebied van de psychologie (Buytendijk). Maar dit is nog niet alles. Ook de cultuur, de kunst en de geschiedenis hebben de aandacht getrokken van deze grote Fransman.

Daarnaast beweegt zich M.P., tenminste sedert de tweede wereldoorlog, in talrijke publicaties op het gebied van de wijsgerige politiek tout court. Ik stel me voor om te beginnen het laatstgenoemde omvangrijke gebied volledig buiten beschouwint te laten. De wijsgerige politiek behoort immers niet tot mijn leeropdracht. Ik zal het hier uitsluitend hebben over M.P. als wijsgerig anthropoloog. Maar ook dit is nog te algemeen. Daarom wil ik de problematiek weliswaar niet beperken, maar wel concentreren op de ene vraag: wat is taal?

Zodoende hoop ik de structuur van de filosofie van M.P. geen geweld aan te doen. Immers M.P. zelf ziet in zijn beschouwingen over de taal een toetssteen voor de juistheid van zijn zienswijze. Zijn taalfilosofie vormt de sleutel tot en de bekroning van heel zijn wijsgerige anthropologie. Vandaar dat ik in mijn college het probleem van de taal centraal zal stellen.

Ik stel me hierbij voor verschillende standpunten met die van M.P. te vergelijken en tenslotte een kritiek hierop te geven.

Alvorens hiertoe over te gaan zou ik een kort woord willen wijden aan de biografie en bibliografie van deze Franse denker. M.P. werd geboren op 14 maart 1908 te Rochefort sur Mer in het departement Charente, Maritime in West Frankrijk.

Zoals zoveel andere grote Fransen studeerde hij aan de école normale supérieure en behaalde daar de graad van Agrégé de philosophie. Van 1931 tot 1945 was hij professor (leraar) aan verschillende lycée's. In die tijd ontstond zijn eerste grote publicatie: "La structure du comportement" (P.U.F. 1942, 1949), die tevens een strenge kritiek bevatte van het positivisme op het gebied der psychologie.

Op grond van deze publicatie ontving hij in 1945 een leeropdracht aan de Sorbonne voor kinderpsychologie. Waarom voor kinderpsychologie zal men vragen. Het schijnt dat de spiritualisten onder de Franse professoren der filosofie -Lavelle, Lesenne, Brébier- van Sartre en zijn volgelingen niets wilden en dat men daarom zijn toevlucht nam tot deze compromis-oplossing.

De naam van Jean Paul Sartre werd al genoemd. Evenals op Sartre hadden de oorlog, de ineenstorting van de derde republiek, de bezetting en het verzet een diepe indruk gemaakt op M.P. Beslissend werd ook de invloed die Sartre op hem uitoefende. Mensen die M.P. goed kennen spreken van een echte bekering, bekering natuurlijk tot een integraal humanisme. M.P. die voordien niet ongodsdienstig geweest schijnt te zijn veranderde in een atheïstische existentialist. In politiek opzicht verdedigde hij uiterst linkse communistische of bijna communistische opvattingen.

Na de oorlog richtte hij samen met Sartre en Simone de Beauvoir het bekende tijdschrift "Les Temps Modernes" op. Daarin publiceerde hij talrijke artikelen, die betrekking hadden op de politiek van de communistische partij, op de verhouding van politiek tot de wijsbegeerte, van het marxisme tot het existentialisme. De meeste, maar lang niet al deze bijdragen zijn verzameld in het boek "Sens et Non-sens" Nagel Parijs 1948.

In deze publicatie is hij nog de getrouwe bondgenoot van Sartre, die hij tegen de kritiek van talrijke tijdgenoten o.a. van Marcel verdedigt.

De verhouding tussen de beide mannen blijkt meer ingewikkeld, zodra we ons op het gebied der filosofie begeven. Een van de moeilijkheden, die de lectuur van "Phénoménologie de la perception" (Gallimard 1945) biedt, is in het feit gelegen, dat hier enerzijds de invloed van Sartre bijzonder tastbare vormen aanneemt, terwijl het anderzijds duidelijk is, dat M.P. als wijsgeer zelfstandig wenst te blijven. In het hoofdstuk over de vrijheid (pag. 496 vlgd.) neemt de tegenstelling tussen beide existentiële filosofen reeds scherpe vormen aan. En het probleem van de vrijheid is voor beiden geen academisch vraagstuk, maar op de eerste plaats een vraagstuk der concrete politiek. In "Humanisme et Terreur", essay sur la problème communiste" (Gallimard 1948) verklaart M.P. reeds dat men als overtuigde humanist noch communist noch anticommunist kan zijn. Hij tracht hier aan te tonen, dat de stalinistische interpretatie van Marx onjuist is, en dat het authentieke marxisme niet onverenigbaar is met een authentiek existentialisme. Deze lijn wordt doorgetrokken in zijn tot nu toe laatste grotere publicatie "Les aventures de la Dialectique", (Gallimard 1955), waarin M.P. uitdrukkelijk en openlijk het ultracommunisme van Sartre verwerpt. De breuk tussen beide mannen is op het ogenblik volledig. Op politiek terrein volgt M.P. een lijn, die nog steeds uiterst links en socialistisch genoemd moet worden; maar hij distancieert zich volkomen van het communisme.

Laten wij nu terugkeren tot de persoonlijke loopbaan van Merleau-Ponty. Na de dood van Louis Lavelle wordt hij in 1952 benoemd tot diens opvolger in het "Collège de France". U weet vermoedelijk wat dit in 1529 gestichte lichaam is. Het Collège de France bestaat uit 80 meest vooraanstaande vertegenwoordigers van alle sectoren van het wetenschappelijke, culturele, artistieke leven van Frankrijk. Daar na het heengaan van één direct een opvolger gekozen wordt, heten ze ook "Les 80 immortels".

M.P. neemt nu in deze illustere academie de "Chaire de Philosophie" in. Ik vermeld dit als dat de vakfilosofen in M.P. de meest vooraanstaande denker van Frankrijk zien, al is hij niet populair en zal hij nooit populair worden. Bij zijn ambtsaanvaarding heeft M.P. een redevoering uitgesproken, getiteld: "Eloge de la Philosophie" (Gallimard 1953), hierin heeft hij nog een keer zijn atheïstische

geloofdbelijdenis bevestigd.

Voor ons is nog een kleine publicatie belangrijk nl. "Sur la phénoménologie du langage" opgenomen in de bundel: "Problèmes actuels de la Phénoménologie", (Desclée de Brouwer 1952 pag. 89 vlgd.).

De twee andere belangrijke bronnen aangaande de taalfilosofie van M.P. zijn "Le doute de Sézanne" in "Sens et Non-sens" pag. 15-48.

"Phénoménologie de la Perception" en daarin vooral deel I hfdst. VI, pag. 203-233, "Le corps comme expression et la parole".

De hoofdschotel van dit college zal dus de taalfilosofie van M.P. vormen. Toch lijkt het met nodig en nuttig de visie van M.P. te verduidelijken door eerst op enige markante trekken van zijn filosofie te wijzen. In een inleiding zal ik trachten de grondtendentie van M.P.'s wijsbegeerte te karakteriseren en zijn wijsgerig denken te situeren door middel van een confrontatie met een anders georiënteerd denken.

Daarna stel ik me voor twee belangrijke nieuwe gedachten van M.P. te behandelen, die betrekking hebben op het waarnemen respectievelijk op het lichaam. Deze keuze is niet toevallig. In de geest van M.P. kunnen wij niet begrijpen wat lichaam is zonder vooraf het wezen van de waarneming gevat te hebben en wij zijn ook niet in staat het geheim van de taal te doorgronden zonder begrepen te hebben wat lichamenlijk-zijn is.

Misschien kunnen wij nu begrijpen waarom de fenomenologie van de waarneming in de geest van M.P. de sleutel vormt tot de hele wijsgerige anthropologie. Vandaar ook de titel van zijn hoofdwerk. Ik meen derhalve na een korte inleiding het probleem van de waarneming en van het lichaam te moeten behandelen.

Deel B
Inleiding

Hoofdstuk I. "DE TWEE FRONTENORLOG VAN MERLEAU-PONTY"

Als ik gevraagd zou worden om de betekenis van M.P. in één woord te karakteriseren, dan zou ik kunnen antwoorden: Hij wil over het dode punt, waarin het westerse denken sedert Descartes is geraakt, heenkomen. Hij wil met name de oude onvruchtbare tegenstellingen, die uit het klassieke dilemma tussen intellectualisme en empirisme zijn voortgekomen als schijnbare tegenstellingen brandmerken, die aanleiding geven tot spiegelgevechten.

Hij zou een totaal nieuwe visie op de mens, op het menselijk bewustzijn en de menselijke wereld willen introduceren.

In hoeverre kan men beweren, dat het westerse denken ten gevolge van het optreden van Descartes in een impasse is geraakt?

Is niet Descartes veeleer de aartsvader van de moderne wijsbegeerte?

Staat Descartes niet aan het begin van een bloeitijdperk van

de filosofie, Toch is er voor de kritische zienswijze van M.P. iets te zeggen. Herinneren wij ons even aan het befaamde cartesische

"Cogito ergo sum" Op zoek naar het onwrikbaar fundement voor het universum der wetenschappen past Descartes zijn twijfelmethode toe: "Je mets en avant les raisons pour lesquelles nous pouvons douter généralement de tant de choses et particulièrement des choses matérielles".

U weet hoe systematisch hij te werk gaat; een sector na de ander van de werkelijkheid valt de methodische twijfel ten prooi:

de waargenomen waarneming, de voorgestelde voorstelling en zelfs de beredeneerde werkelijkheid; totdat Descartes op een ontwijfelbare evidentie stuit: "Je pense, je suis". Wat is dus absoluut zeker?

Het cogito, de act van denken, of misschien juister: de bewustzijnsact.

Het absoluut veilige uitgangspunt wordt dus in een act van reflexie ontdekt. Wat is van huis uit niet zeker?

Les choses matérielles: onze rechtstreekse ervaring van de wereld, vooral echter de zintuigelijke ervaring leidt dus tot geen zekere resultaten. In zijn repliek op opwerpingen, die naar aanleiding van zijn "Méditations" werden gemaakt, merkt Descartes op: Het "sentire" kan me bedriegen, niet echter "la pensée de sentir", m.a.w. het waargenomen ding hoeft niet werkelijk te bestaan, het kan ook een fata morgana zijn, maar het bewustzijn, dat ik waarneem en dat mij in een reflexie onmiddellijk gegeven is, is een absoluut evident gegeven.

Wij komen zodoende tot de befaamde Cartesiaanse scheiding tussen de res cogitans en de res extensa. De gegevens van het bewustzijnsleven - de cogitationes - zijn me in de reflexie onmiddellijk toegankelijk, de gegevens aangaande de uitgebreide dingen daarentegen zijn voor twijfel vatbaar. Zodoende belanden wij bij een conscience immorée, die van de buitenwereld gescheiden is. Alleen het geïsoleerde bewustzijnseiland vormt het terrein waarop absoluut zekere evidenties ontdekt kunnen worden. Het is waar, dat Descartes gepoogd heeft de twee werelden d.m.v. de "veracitas Dei" weer aan elkaar vast te lijmen. Maar ook de God is bij Descartes eerst en vooral een idea innata, d.w.z. een aangeboden niet verworven bewustzijnsinhoud; en bovendien: latere generaties van filosofen moesten van God en het ontologisch Godsbewijs niets hebben. Een bekende titel van Marcel variërend zou men sedert het befaamde cogito kunnen spreken van un monde philosophique cassé. Het dualisme van Descartes had nl. zijn nasleep in de geschiedenis van de wijsbegeerte. Twee geesteshoudingen ontstonden, die schijnbaar onverzoenlijk tegenover elkaar stonden.

Als historici zouden we kunnen gewagen van Rationalisme en Empirisme, van Idealisme en Realisme, van Neokantianisme en Positivisme. M.P. noemt deze beide filosofische grondhoudingen meestal Intellectualisme en Empirisme. Wat hij daarmee bedoelt, willen wij bij wijze van inleiding bondig aanduiden.

De "empirist" gaat principieel uit van de ervaring van dingen. Dingen zijn op de eerste plaats ruimtelijk uitgebreide, zich in ruimte en tijd bevindelijke, zijnden, die door de wet van oorzaak en gevolg onderling verbonden zijn. Ook de mens is een ding onder dingen. Indien in de empiristische filosofie er überhaupt van bewustzijn sprake is, dan wordt ook het bewustzijn als een ding opgevat. Het bevindt zich in de menselijke en dierlijke lichamen, zijn inhouden worden door fysische prikkels en fysiologische processen veroorzaakt. De empirist "traite l'homme comme le résultat des influences physiques, physiologiques et sociologiques, qui la détermineraient et feraient de lui one chose entre choses" (Sens et Non-sens pag. 142).

Let wel, dat er ook van bewustzijnsdalen en bewustzijnsstromen en binnenwereld in empiristische zin sprake kan zijn. Laten wij niet vergeten, dat ook Hume en tot de empiristen ook Taine, Mach en Mises tot de positivisten gerekend worden. Ook de psycholoog, die aan introspectie doet is een empirist (W. James).

Dit verandert niets aan de fundamentele visie, die ze allen gemeen hebben. Voor de empiristische psycholoog, die aan introspectie doet, zijn bewustzijnsdalen ervaringsatomen, dingen die de binnenwereld

uitmaken (Hume) of toestanden van een subject (bewustzijns psychologie).

"Il y a des sensations qui sont des états ou des manières d'être du sujet et à ce titre de véritables choses mentales. Le sujet percevant est la lieu de ces choses et le philosophe décrit les sensations et leur substrait comme on décrit la faune d'un pays lointain". (er zijn gewaarwordingen die toestanden of zijnswijzen van het subject zijn en als zodanig werkelijk mentale dingen. Het waarnemende subject is de plaats van deze dingen en de filosoof beschrijft de gewaarwordingen en hun drager zoals men de fauna van een ver land beschrijft.) P.P. 249.

Soms wordt het empirisme door M.P. ook het "pensée objective" genoemd. Het essentiële in deze geesteshouding is in ieder geval daarin gelegen dat de mens als bestanddeel van de wereld wordt opgevat en de bewustzijnsacten als gebeurtenissen in de wereld. (Sens et Non-sens pag. 142). De tegenovergestelde houding is die van het intellectualisme.

Onder deze verzamelnaam vat M.P. al die denkers samen, volgens welke de mens (of het menselijk bewustzijn) niet geëngageerd is in de wereld, maar de wereld constitueert. (onder constitueren verstaan wij daarbij in aansluiting aan Kant en Husserl al die actieve prestaties waardoor er voor een bewustzijn een wereld "is").

Het "intellectualisme" van M.P. is dus in ieder geval een soort transcendentiaal idealisme.

Gaan wij uit van een constituerend bewustzijn dan zijn de dingen slechts zijn cogitata van zijn cogito. Ze zijn de voortbrengselen van zijn constituerende acten, dus zijn constituerende acten zijn creatief van aard. Dan is er uiteraard van een werkelijke ervaring geen sprake.

Het transcendentiaal ego is dan niet van deze wereld, het is een acosmische geest boventijdelijk en aan iedere gemeenschap ontrukt. Het is niet werkelijk geëngageerd in de wereld der mensen en dingen; immers het brengt zelfs de wereld der mensen en dingen voort. Tegen deze visie echter rijzen grote bezwaren. Hoe komt het dan dat zij ons met ons lichaam vereenzelvigen, indien het lichaam door ons zelf geconstitueerd werd net zoals een ander ding? Hoe komen wij er toe te menen met onze ogen te zien, terwijl wij toch enkel door middel van geestelijke introspectie de door ons zelf immanent geconstitueerde inhouden vatten. Hoe komt het, dat de wereld niet volkomen duidelijk en kant en klaar voor ons staat, terwijl ze toch ons maaksel is.

Hoe komt het, dat we ze slechts met stukjes en brokjes leren kennen? Hoe komt het m.a.w. dat wij waarnemen, vraagt M.P. (P.p. 241)

De vertegenwoordigers van beide richtingen begaan volgens M.P. dezelfde fout. Zij beschrijven niet de onmiddellijke belevingen, maar ze trachten deze belevingen te reconstrueren, zodat ze passen in het respectievelijke filosofische systeem.

De empiristen gaan hierbij uit van het object en kunnen naderhand geen werkelijk subject meer in hun wijsgerige discussies introduceren. De intellectualisten gaan uit van een subject, maar van een absoluut subject d.w.z. van een subject, dat zich niet werkelijk ingelaten heeft met zijn objecten. Zo kunnen de intellectualisten nooit komen tot een werkelijk bestaand object en een werkelijke ervaring.

M.P. formuleert zijn kritiek o.a. in de volgende vorm: voor de empirist is de waarneming de toestand van een bewustzijn (*un état de conscience*); voor de intellectualist is de waarneming het bewustzijn van een toestand (*La conscience d'un état*).

Geen van beiden kunnen uitsluitend geven van het werkelijke phaenomeen.

Empirist: *la perception est un état de conscience.....*
er is daar een ding "bewustzijn" geheten. Dit ding heeft een eigenschap, of het bevindt zich in een toestand: het is waarnemend. Het oordeel: "het bewustzijn is waarnemend" verschilt niet essentieel van het oordeel: "de radiator is warm". Het bewustzijn is een "*chose mentale*" de waarneming een *accidens* ervan. Langs deze weg belanden wij echter in een straatje zonder einde. Immers de radiator is warm voor iemand te weten voor een waarnemend subject. Dit subject kunnen wij weliswaar eveneens als een bewustzijnsding opvatten, maar dan moet er ook iemand zijn die op zijn beurt dit bewustzijnsding waarneemt en die moet zelf weer een bewustzijn hebben en kunnen waarnemen etc. Wij belanden bij een *ingressus in infinitum*, m.a.w. de poging van de empirist om het subject uit zijn *duscursus* te verbannen, mislukt noodzakelijkerwijze.

En nu het tegenovergestelde uiterste:

Intellectualist: *la perception est la conscience d'un état*.
In dit geval kent het bewustzijn reeds op impliciete wijze, het bevindt zich reeds in de toestand van waarnemen, het wordt zich alleen op een gegeven ogenblik uitdrukkelijk (*expliciet*) ervan bewust. Het bewustzijn is dan te vergelijken met een mens,

die in bezwijming is gevallen en dan op een bepaald ogenblik tot zichzelf komt. Na een periode van onmacht ontdekt hij, dat hij zich al lang hier bevonden heeft bijv. thuis op zijn bed. Dit is wat de Hegelianen zouden noemen: de terugkeer van de geest uit de vervreemding tot zichzelf. Maar langs deze weg kan de idealist niet verklaren hoe ervaring tot stand komt, dat er nieuwe dingen opduiken en andere verdwijnen, dat de ervaren Umwelt bij stukken en brokken opgebouwd en gelijktijdig weer afgebroken wordt. Het is ook raadselachtig welke rol het lichaam in deze speelt. Ervaren is blijkbaar iets anders dan zich bewustworden van een toestand van het eigen bewustzijn.

Het empiristisch noch idealistisch standpunt is bruikbaar. De waarneming is noch l'état d'une conscience, noch la conscience d'un état.

De tweede fout, die beiden, de intellectualist en de empirist, gelijkelijk begaan, bestaat daarin, dat ze beiden een werkelijkheid veronderstellen die volkomen af is, volkomen helder, volkomen ondubbelzinnig. Indien er iets onduidelijks is, dan is dit volgens de empirist te wijten aan een gemis aan ervaring, volgens de idealist aan het feit, dat de geestnog niet volledig tot zichzelf is gekomen, nog niet de volmaakte helderheid aangaande zijn eigen inhouden bereikt heeft. Maar strookt dit met onze werkelijke ervaring? Verschijnen de dingen ons niet steeds noodzakelijkerwijze partieel, in perspectieven, met wisselende nuances en met horizonten? Reeds Husserl heeft daarom uitstekende dingen gezegd. En ook de kunstenaars weten het beter, bijv. de impressionisten; bijv. Claude Lorraine; de indruk van afstand en verte ontstaat dankzij de wazige en dampige lucht. Het ergste is het alternatief, dat uit het Cartesiaanse dualisme ons opdringt en dat Sartre door zijn bekende categorieën van het "pour soi" en "en soi" op de spits heeft gedreven. Dit alternatief verwerpt M.P. omdat het niet strookt met de ervaring van ons eigen lichaam. "Il y a deux sens et deux sens seulement du mal exister: on existe comme chose ou on existe comme conscience. L'expérience du corps propre au contraire nous révèle un mode d'existence ambigu" (pag. 231). Hier reeds tekent zich een verschilpunt tussen M.P. en Sartre af.

Laten wij nu tot ons uitgangspunt terugkeren. Waarin bestond de oorspronkelijke vergissing van Descartes? Descartes is uitgegaan van een act van reflexie. Hierin schuilt de prat.

In de reflexieve houding immers verschijnt ons de werkelijkheid, verschijnt

ons ook de réalité humaine op een zeer bijzondere wijze. "L'attitude réflexive purifie simultanément la notion commune du corps et celle de l'ame en définissant le corps comme une somme de parties sans intérieur et l'ame comme un être tout présent à lui-même sans distance. Les définitions corrélatives établissent la clarté en nous et dehors nous: transparence d'un objet sans replis, transparence d'un sujet qui n'est rien que ce qu'il pense être". (pag. 231). Wij krijgen dus enerzijds een pure uitgebreidheid, waarvan alle delen evenzeer toegankelijk zijn voor de ervaring en bijgevolg principieel geen geheimen kunnen bevatten voor de verkennende blik des geestes; anderzijds een innerlijkheid, die voor zichzelf volmaakt doorzichtig is en die zich op volmaakte wijze kent. Haar zijn is denken (zij is een noësis noëseas) en daarom is ze precies dat, wat ze denkt te zijn, zoals M.P. spelenderwijs opmerkt.

De kritische kwestie, die M.P. is die of het lichamelijk zijn van de mens beantwoordt aan deze boven aangeduide typering van de res extensus en of zijn geestelijk zijn beantwoordt aan deze karakterisering van de res cogitans.

Mocht dit niet het geval zijn, dan is misschien het uitgangspunt slecht gekozen. In de plaats van de reflexieve zou de intentionele act als uitgangspunt moeten dienen. Waarom? Omdat in de intentionele act bewustzijn en zijn innerlijkheid en uiterlijkheid, binnenwereld en buitenwereld, niet gescheiden worden, maar verbonden. Men begrijpt nu de grote betekenis die Frans Brentano's formule in de geschiedenis van de westerse filosofie heeft gekregen: "Ieder bewustzijn is bewustzijn van iets alsmede de dynamische opvatting aangaande de bewustzijnsacten, die Husserl heeft geïntroduceerd. Maar in verband met M.P. moeten wij vooral aan Sartre denken. Sartre zal benadrukken, dat alle intentionaliteit van het bewustzijn naar buiten d.w.z. op de wereld gericht is; dat het reflexieve cogito een voor-reflexief cogito veronderstelt.

Sartre interpreteert de formule van Brentano als volgt: "Ieder bewustzijn is bewustzijn van iets, dat het bewustzijn niet is". Dit noemt Sartre het ontologisch bewijs. Het gaat natuurlijk niet om een godsbewijs naar het voorbeeld van Descartes. In dit ontologisch bewijs wordt niet een bewustzijnsinhoud ontdekt, die betrekking heeft op een absoluut wezen. Deze bewustzijnsinhoud wordt niet als een aangeboren, d.w.z. als een aan het bewustzijn immanente idee, bestempeld en daaruit de conclusie getrokken aangaande het bestaan van het absolute wezen.

Het ontologisch bewijs van Sartre is veel eenvoudiger en meer elementair. "Ieder bewustzijn is bewustzijn van iets", betekent volgens hem, dat ieder bewust, bewustzijn is van iets, dat niet bewustzijn is, maar zijn. "Etre conscience de quelque chose c'est être en face d'une présence concrète et pleine qu n'est pas la conscience". (E.N. 27). Deze concrete volheid, waarmee zich het geconfronteerd ziet is het zijn. Daarin bestaat volgens Sartre het ontologisch bewijs. Het berust op intentionaliteit en niet op reflexie. Met Brentano, Husserl en Sartre treedt dus een nieuwe opvatting aangaande het wezen van het bewustzijn naar voren. Wij zouden het verschil misschien door de volgende schets kunnen verduidelijken:

D E S C A R T E S

meth. twijfel

BEWUSTZIJN

DINGEN EN PERSONEN

P H A E N O M E N O L O G E N

BEWUSTZIJN

DINGEN PERSONEN WERELD

Het reflexieve bewustzijn keert zich van de dingen en de personen af en isoleert zich zodoende zelf. (Conscience emmurée).

Het intentionele bewust zijn wendt zich tot de dingen en de personen en is zodoende (conscience engagée).

Rest ons nog de beantwoording van de éne vraag: welk soort bewustzijn is bij uitstek bewustzijn van een wereld van dingen en personen? Wat is de meest elementaire act van bewuste toewending, Waardoor is het bewustzijn primair "une conscience engagée". Hierover bestaat onder de phaenomenologische filosofen eensgezindheid. "Het waarnemende bewustzijn is de oerdoxa" (d.w.z. het oorspronkelijk in het zijn van de wereld gelovende bewustzijn) had reeds Husserl beklemtoond.

Een waarnemend bewustzijn is primair op personen en dingen gericht. Het waarnemende bewustzijn is van huis uit geëngageerd. Misschien kunnen we nu begrijpen hoe M.P. er toe komt om,uitgaande van een phaenomenologie der waarneming, een wijsgerige leer van de mens op te bouwen.

Op het eerste gezicht schijnt de wijsheid van de phaenomenologien niet zo erg origineel te zijn. Had niet reeds Aristoteles geleerd, dat alle kennis op ervaring berust en dat ervaring op de eerste plaats zintuigelijke ervaring is? Hadden niet de scholastieken geïnsisteerd op het oude adagium: "Nihil est in intellectu quod non primo fuerit in sensu"? Was niet Locke de man, die ziel vergeleken had met een "white

paper", waarop de prikkels afkomstig uit de buitenwereld hun tekens schrijven? En zelfs Kant's befaamde "Kritik der reinen Vernunft" begint met de woorden: "Das alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel, denn wodurch sollte das Erkenntnis vermögen sonst zur Ansiehung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren....." (Grasz, I, 37). Het schijnt dus, dat de phaenomenologen open deuren intrappen, wanneer ze het belang van de waarneming voor de wijsgerige mensbeschouwing beklemtonen.

Hier rijst echter de grote kwestie, waarmee wij ons in het volgende hoofdstuk bezighouden: is waarneming hetzelfde als zintuigelijke gewaarwording (sensatie). Licht in het begrip de zintuigelijke ervaring niet de stelling besloten van een zintuig, dat door prikkels geraakt wordt en van dingen, die prikkels uitstralen? Is dan niet de gewaarwording een resultaat van een mechanische inwerking? En wordt dan niet het bewustzijn of de ziel gedacht als zijnde een tweede hogerstaand zintuig? Dan behouden wij bij de volgende causale - causale in de natuurwetenschappelijke zin - reeks:

het ding	het zintuig	het bewustzijn of de ziel
----------	-------------	---------------------------

Dat Locke iets dergelijks bedoelt, wanneer hij de ziel met een wit blad papier en de prikkels met pennen vergelijkt, die daarop schrijven, is buiten kijf. Maar daarmee zijn wij bij het wereldbeeld van het empirisme beland. Het kenprocedé bestaat uit een reeks van mechanisch oorzakelijke werkingen. De ziel of het bewustzijn is dan een ding onder dingen, dat op zijn beurt causale inwerkingen ondergaat. Er is geen kendaad noch een kennend subject. "Ce sont des proces en troisième personne" zullen de Franse phaenomenologen kritisch opmerken, d.w.z. processen, die zich "in", "af", "aan" en "Het" afspelen. Waarin is de fout gelegen? M.P. die een kenner is van het empirisme en de empiristische psychologie is in deze radicaal d.w.z. hij zoekt de fout aan de wortel. De notie van gewaarwording en van prikkel moet volgens hem kritisch onderzocht worden. Dit had reeds Sartre opgemerkt (E.N. 372-390). Maar M.P. gaat veel grondiger meer wetenschappelijk te werk. Hij bewust, dat de empirische psychologie met vooronderstellingen werkt, die ze niet kan bewijzen. De gewaarwording is alleen maar postulaten van het empirische onderzoek. Wat betekent dit? Een postulaat is ex definitione dat bewezen kan worden noch evident is in zichzelf. Maar het eigenaardige is

dat deze postulaten niet stroken met de resultaten verkregen door het psychologisch onderzoek. Daarin zal trouwens de kritische methode bestaan van M.P. in de steeds opnieuw genoemde bewijzen, dat de resultaten van de empirische zielkunde in strijd zijn met haar vooronderstellingen. Hij is in staat deze methode toe te passen dankzij zijn superieure kennis van de empirische psychologie, van de experimentele zowel als van de klinische. Hij trekt daaruit ook positieve conclusies. Een van zijn grote stellingen, die hij zal verdedigen luidt: "De phaenomenologische psychologie moet met de studie van de waarneming beginnen en niet met de psychofysiek der denkbeeldige gewaarwordingen. In het volgende hoofdstuk zullen wij zien hoe M.P. deze inderdaad opzienbarende bewering straft.

Hoofdstuk II. "DE WAARNEMING EN HET LICHAAM".

Waarneming of gewaarwording? De kwestie of een psychologie eventueel ook een wijsgerige psychologie begint met de waarneming dan wel met de gewaarwording, beslist feitelijk over het lot van deze psychologie. Wie in de "sensatie" het eerste zielkundige gegeven ziet, belandt bij een of andere vorm van empirisme. Volgens de empirist zou de gewaarwording een soort aandoening zijn, een geaffecteerd worden, een "in-druk" in de letterlijke zin van im-pressure. Zulk een indruk zou bijv. een grijsgeaardwording zijn, die ik met gesloten ogen heb, of een bepaalde toon die ik in mij voel trillen. Hierbij coïncideer ik volkomen met het waargenomen object, ik ben deze grijsgeaardwording of deze klankimpressie, zegt men. Maar is dit zo? Indien dit zo was dan zou de gewaarwording geen objectieve betekenis hebben. Voor een objectieve opvatting immers is een "dit" vereist, dat enigszins verschilt van een "dat" (voorb.). Mocht de kennende werkelijk versmelten met zijn kenvoorwerp, dan zouden oordelen als "dit klinkt anders dan dat" of "dit is donkerder dan dat" niet tot stand komen. Voor het objectieve vatten van de werkelijkheid is een iets vereist, dat hoe dan ook een ander iets oproept. En toch zou de objectiviteit der waarneming volgens de empirist moeten berusten op de sensatie. Alle psychologen zijn het trouwens eens aangaande het feit, dat de facto aan het postulaat der versmelting van kenner en kenobject in de werkelijkheid niets beantwoordt. Zelfs bij dieren vinden we een vatten van relaties

en niet slechts het ondergaan van absolute zintuigelijke indrukken. (Experiment: hoenderen met vastgeplakte korrels). In concrete hebben wij altijd te maken met waarnemende subjecten. Toch menen vele psychologen de jure gerechtigd te zijn op grond van een abstractie tussen waarnemen en gewaarworden te onderscheiden. Aan deze abstractie zou uiteraard een aspect der werkelijkheid moeten beantwoorden, zij zou een abstractio cum fundamento in re moeten zijn. De vraag rijst echter of wij in de waarnemende ervaring zulk een fundamentum kunnen aantonen. Nemen wij het geval van een witte vlek op een homogene donkere achtergrond. Alle punten van de vlek hebben een gemeenschappelijke functie. Dankzij deze functie heeft de vlek een "gestalte", behoren de randen tot de vlek en verschijnt de vlek niet als onderbreking van de achtergrond, maar veeleer als iets, dat zich op de achtergrond bevindt. Het voorbeeld van deze meest elementaire waarneming toont ons, dat ze altijd een zekere- zij het beperkte- zin heeft bijvoorbeeld die van een figuur op een achtergrond. Steunend op dergelijke argumenten die zoals de aanwezige psychologen zullen begrijpen, aan de gestaltpsychologie zijn ontleend, is, concludeert M.P. het volgende: "Le quelque chose perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il est toujours partie d'un champ..... La pure impression n'est donc pas seulement introuvable, mais imperceptible et donc impensable comme moment de la perception" (P.P. 10)

Het blijkt dus onmogelijk te zijn de gewaarwordingen te definiëren als de pure indruk, de zuivere impressie. Velen zullen echter geneigd zijn het bestaan van de gewaarwording op een veel meer eenvoudige manier aan te tonen. Ik hoor een toon en wel een c, zullen zij zeggen, ik zie een kleur en wel een rode kleur. Welnu dat, waardoor ik een c hoor en een rood zie, dat zijn de pure gewaarwordingen zonder de verdere toevoegselen. De kwestie is alleen of deze beschrijving aan iets werkelijks beantwoordt. Nemen wij het voorbeeld van de rood gewaarwording. De tapijt, die ik als een rood ding beschouw, heeft een zekere hoegrootheid, anders zou ik zijn kleur niet kunnen zien. Hij bevindt zich gedeeltelijk in de zon, gedeeltelijk in de schaduw. Wat ik werkelijk waarneem zijn talrijke kleurschakeringen variërend van donkerpaars tot rood. Bovendien is dat, wat ik zie niet eenvoudig het rood in het algemeen, niet het eidos rood, maar het wolachtige rood van een tapijt.

Wanneer wij de ervaring analyseren zoals zij is, ontdekken we, dat iedere kwaliteit reeds door een bepaalde zin wordt bewoond.

Deze bevat meer dan de desbetreffende eigenschap.

De pure kwaliteiten beantwoorden blijkbaar aan abstracties, die wel op grond van ervaringen mogelijk zijn, die echter niet de inhoud uitmaken van de ervaringen.

Men kan ook proberen de notie gewaarwording van een psychologisch of behavioristisch standpunt te rechtvaardigen.

Er is daar een anatomisch mechanisme zal men zeggen, bestaande uit een receptor een prikkelgeleiding en een registrator van de prikkels. Men zal veronderstellen, dat de prikkels afkomstig uit de "buitenwereld" door een zintuig of een receptor, opgevangen worden en naar de registrator bijv. de grote hersenen geleid worden. De registrator zou dan de berichten uit de buitenwereld ontcijferen. Het resultaat van zijn activiteit zou dan de elementaire gewaarwording zijn. Indien deze psychologische theorie juist zou zijn, dan zou er een even constante verhouding moeten bestaan tussen prikkel en de gewaarwording, als tussen het codewoord en zijn betekenis. Aan iedere verandering van de prikkel constellatie zou een veranderde waarneming moeten beantwoorden. Indien nl. de waarneming niet anders was dan een mozaïek van gewaarwordingen.

De gestaltpsychologen hebben nu op overtuigende wijze bewezen, dat een dergelijke constante relatie niet bestaat. Twee bekende voorbeelden kunnen dit verduidelijken:

een object, dat zich nu verwijdt en weer dichterbij komt, veroorzaakt telkens een andere prikkel-constellatie. Een kleur, die op verschillende wijze belicht wordt, zendt wat kwaliteit en intensiteit betreft telkens andere prikkels uit. Toch kan een mens en zelfs een kind en een dier het bewogen object alsmede de op verschillende wijze belichte kleur gemakkelijk als dezelfde identificeren. De elementen-psycholoog moet, om dit te verklaren, zijn toevlucht nemen tot allerlei hulphypothesen: de associatie, de herinnering, het oordeel zouden daarbij een rol spelen. M.P. weerlegt een voor een deze uitvluchten. Ik zal hierop niet ingaan. Het volstaat hier de conclusie weer te geven, dat de elementaire gewaarwording als phaenomeen niet aantoonbaar is, ook niet langs de weg van de physiologie. Want, zoals M.P. opmerkt, de physiologische gebeurtenis gehoorzaamt aan physiologische wetten en deze wetten zijn

van andere aard dan de physioloog vermoedt.

M.P. besluit deze kritische bewijsvoering met een principiële bepaling van zijn houding. De traditionele theorie der gewaarwordingen bouwt heel onze kennis van de wereld op uit een materiaal bestaande uit duidelijk bepaalde, kwalitatieve indrukken. Deze indrukken geven een beeld van de objecten. Zo komt men in de traditionele kenleer er toe een "wereldbeeld" te construeren, bestaande uit netjes van elkaar gescheiden en van alle dubbelzinnigheid gereinigde objecten. Men zou deze objecten en dit wereldbeeld het best kunnen vergelijken respectievelijk met blokken en met een blokken-doos. Maar dergelijke objecten beantwoorden eerder aan de idealen van de redelijke kennis dan aan datgene wat in de waarneming werkelijk verschijnt. M.P. concludeert daaruit, dat wij in het geheel niet moeten uitgaan van deze ideale objecten, die niets anders zijn dan denkdingen, producten van de menselijke red. Wij moeten ons veeleer afvragen hoe deze entia rationis, deze denkdingen tot stand komen. We moeten dus door de korst van de objectieve constructies heenbreken en het prae-objectieve bewustzijnsleven verkennen: het bewustzijn van het 'sentire' (19). Het oorspronkelijke 'sentire' is de waarneming en niet de gewaarwording. De gewaarwording als ervarings-atoom, als steentje waaruit het mozaïek van de waarneming samengesteld zou zijn, is op geen enkele manier aantoonbaar. Zij beantwoordt uitsluitend aan een postulaat van het empirisme. Laten wij het empirisme varen, blijven wij getrouw aan wat zich in de beleving voordoet dan blijkt het prae-objectieve 'sentire' iets totaal anders te zijn. "Le sentire est celle communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie" (64/65).

Kortom de enig concreet aanwijsbare vorm van sentire is de waarneming. Tot de waarneming behoren alle die subjectieve verschijningswijzen die Husserl reeds op klassieke manier had beschreven: de perspectieven, de "abschattungen", de horizon. Deze zijn geen onvolmaaktheden, maar behoren essentieel tot de waarneming. Het is bijv. essentieel, dat wij van een kubus niet meer dan drie zijden tegelijk kunnen zien (Husserl). M.P. is het in deze volkomen eens met Husserl. "Voir n'est-ce pas toujours voir de quelque part? Dire que la maison elle même n'est vue de nulle part, n'est-ce pas dire qu'elle est invisible?" vraagt hij (81). Kortom de waarneming is steeds de greep van een subject op een stuk wereld. En aangezien het subject, dat grijpt een bepaald standpunt moet innemen om te kunnen grijpen, is de waarneming geen mechanisch contact en is het waargenomen

veld niet volledig zinledig. Het toont ons bijv. een huis gezien van rechts of van links, van binnen of van buiten, staande in een rij of geïsoleerd etc. Kortom de waarneming bevat reeds een minimum aanzin. Professor Buytendijk zal later zeggen: "zien is steeds het zien van zin". Maar alles, wat zinvol is, behoort in de alomvattende horizon van zin, die we de wereld noemen. De voor-objectieve oorsprong van de wereld is in de waarneming gelegen. Daarom bestempelt M.P. "le faillissement d'un monde vrai et exact" als "le moment décisif de la perception" (65). Het beslissende moment van de waarneming is het ontspringen van een ware en juiste wereld.

Laten wij tot ons uitgangspunt terugkeren. Hoe hoopt M.P. én het empirisme én het intellectualisme te overwinnen? Na deze eerste analyses kunnen wij misschien reeds vermoeden, welke weg hij wil bewandelen. Hij wil een eerste meest fundamentele prestatie van het menselijk bestaan onthullen, die het ontstaan van een objectieve wereld pas mogelijk maakt. Deze prestatie werd door de vertegenwoordigers van beide bovengenoemde stromingen het empirisme en het idealisme verwaarloosd.

Nogmaals: de empirist en de intellectualist begaan immers dezelfde fout: zij beschouwen het kant en klaar staande object als een oorspronkelijk gegeven. Het object van de empirist is zonder meer gegeven als product van een werktuigelijk proces. Het object van de intellectualist is eveneens zondermeer aanwezig als cogitatum van een creatief cogito. M.P. merkt nu tegen de empirist op, dat de objecten, waarover hij - de empirist - het heeft, tot stand komen dankzij een prae-objectieve, maar toch reeds zinvolle visie op de wereld. Anderzijds zal M.P. tegen de intellectualist opmerken dat de constituerende, de creatieve geest, phaenomenologisch niet aantoonbaar is, wel echter de menselijke geest, die zich geleidelijk en moeizaam in de wereld oriënteert. Maar hoe is deze geleidelijkheid en moeite verklaarbaar indien de geest constituerend is in de zin van creatief? Het dubbele front waarvan wij in het begin gewag maakten, tekent zich zodoende af. De fundamentele vraag: hoe is een ervarend, zoekend, vragend, lerend mogelijk, wordt eerst in negatieve zin beantwoord en wel door een dubbele negatie:

1e. Ervaren, zoeken, vragen, leren is niet mogelijk, wanneer het bewustzijn helemaal niet "weet" wat er te ervaren, te zoeken etc. valt: dus geen ervaring als zinledig, mechanisch proces, zoals de empirist ze beschrijft.

2e. Ervaren, zoeken, leren is niet mogelijk, wanneer het bewustzijn reeds perfect weet, wat er te ervaren, te zoeken, te leren valt; dus geen ervaring als creatief, constituerende daad van een objectieve geest.

"L'empirisme ne voit pas que nous avons besoin de savoir ce que nous cherchons, sans quoi nous ne le cherchions pas, et l'intellectualisme ne voit pas que nous avons besoin d'ignorer ce que nous cherchons, sans quoi de nouveau nous ne le cherchions pas. Ils s'accordent en ce que ni l'un ni l'autre ne saisit la conscience en train d'apprendre,....." (36). Voorzover de kritiek van onze auteur.

De positieve oplossing van M.P. is daarin gelegen, dat hij uitgaat van een act, die het midden houdt tussen weten en niet-weten, en deze merkwaardige act is de waarneming. Zodoende tracht hij de objectieve kennis begrijpelijk te maken door middel van de pra-objectieve kennis en de redelijke kennis door middel van de nog niet redelijke. Kortom de voornaamste voorwaarde van het existentiële cogito is het sentio in de zin van ik neem waar.

Tot een analoog resultaat komt M.P. langs een tweede weg, nl. door een phaenomenologische analyse van het menselijk bestaan als lichamelijk bestaan.

§ 2. Lichamelijke existentie.

a. Het lichaam als waarnemend lichaam.

Na alles wat reeds gezegd werd aangaande de fundamentele visie van M.P. zal het niemand verrassen, dat hij over het lichaam sprekende vooral de opvatting bestrijdt waarnaar het lichaam zonder meer als een object beschouwd kan worden. In het kader van de natuurwetenschap, de physiologie, worden de lichamen als dingen onderzocht en de lichamelijke functies als processen, die in de natuur verlopen. Althans in de andere physiologie ging men mechanistisch te werk. De waarneming werd bepaald als een causaal inwerken van een bepaalde energie op een bepaalde receptor. Bleef natuurlijk de vraag hoe een en dezelfde soort energie bijv. een zwakke inductiestroom, nu eens een lichtgebaarwording dan weer een tastgebaarwording teweeg kan brengen. Waarom een lage temperatuur op de koudepunten en hoge op de warmtepunten van de huid inwerken.

Op deze vraag gaf men een antwoord op grond van de wet van de specifieke zintuigenergie (Weber).

Het zenuwstelsel heeft de eigenaardige macht de fysische energie in een zenuwstroom te veranderen, en wel overeenkomstig de geaardheid van het desbetreffende zintuig. Zo verklaart Weber b.v. waarom warmte-energie de ene keer een koudgebaarwording, de andere keer een warmtegebaarwording veroorzaakt. Maar is dit een verklaring? Schrijft men zodoende niet aan het zenuwstelsel het geheimzinnige vermogen toe de structuren van de menselijke ervaring in het leven te roepen (87)?

Trouwens de moderne fysiologie neemt niet meer haar toevlucht tot dergelijke hypothesen. Zij legt niet meer een vast verband tussen zintuigelijk orgaan en een bepaald soort van zintuigelijke waarneming. De reden van deze wijziging van zienswijze moeten in de ervaring van de pathologische psychologie gezocht worden. M.P. geeft een sprekend voorbeeld, ontleend aan de pathologie van de grote hersenen. Wanneer er een beschadiging van het optische centrum plaats vindt, dan heeft dit niet tot gevolg dat de visuele waarnemingsvermogen kwantitatief verminderd wordt. Wat wij dan constateren is veeleer een differentiatie van dat vermogen. Eerst wordt de kwaliteit van de kleuren aangetast, zij zijn nu minder verzadigd. Dan wordt het spectrum tot vier kleuren herleid: geel, groen, blauw en purperrood. Dan vervloeien alle kleuren met een kleine goflengte in een soort blauw, die met een lange golf in een soort geel. Uiteindelijk neemt de patiënt slechts grijsschakeringen waar (Monochromasie). Maar bij sterke kleurcontrasten en bij een aanbieden gedurende lange tijd van het gekleurde voorwerp slaat de monochromasie weer in dichromasie om.

Het blijkt dus, dat het zien van kleuren een functie is, die overeenkomstig bepaalde "Schichten" afgebroken wordt. Er is hier sprake, niet alleen van prikkels, maar ook nog van een bepaalde wijze deze prikkels te schikken en te organiseren. De waarneming is dus niet alleen afhankelijk van de specifieke energie van een waarnemingsorgaan en van het bijbehorend zenuwstelsel, zoals Weber meende.

Maar er is meer. M.P. beschrijft een interessant experiment, dat betrekking heeft op de tast. Wanneer men met een paardehaar een bepaald stuk oppervlak van de huid raakt, dan heeft de pp, in het begin punctuele waarnemingen, die hij tamelijk goed kan onderscheiden en localiseren. Zet men de prikkeling voort dan wordt de localisering onnauwkeurig, de geprikkelde oppervlakte schijnt groter te worden. In de plaats van een contact meent de pp. nu een brandende hitte, dan weer kou waar te nemen. In een later stadium gelooft de pp., dat het prikkelend voorwerp op zijn huid een cirkel beschrijft; tenslotte wordt niets meer waargenomen. Daaruit blijkt, dat de ruimtelijke dispositie van het waargenomen object, maar ook het al dan niet aanwezig zijn van een prikkelend voorwerp niet zonder meer afhankelijk zijn van de situatie. Het lichaam heeft een bepaalde wijze de prikkels tegemoet te treden, zich op de prikkels te betrekken. In ieder geval is hier nog iets anders in het spel dan een zuivere mechanische oorzakelijkheid. Het ontwerp van een structuur door mijn zenuwsysteem kan blijkbaar niet zonder meer als een proces in de derde persoon beschreven worden. Hetzelfde is trouwens het geval bij andere lichamelijke functies. Wanneer mijn hand een voorwerp betast, dan komt het als het ware de prikkels tegemoet, zij beeldt anticiperend de vorm uit, die straks zal waarnemen. Ik kan de functies van het lichaam slechts daardoor begrijpen, dat ik ze zelf voltrek; en ik kan de lichamelijkheid slechts daardoor verstaan, omdat ik zelf een lichaam ben, een lichaam, dat zich tot de wereld wendt.

b. Spookledemaat en anasagnosie.

Gaan wij nu over tot een ander geval, dat eveneens aan de pathopsychologie is ontleend. Steunend op ervaringen opgedaan met verminkte en geamputeerde personen heeft Lhermite de belevingen beschreven van zijn patienten. Twee opvallende verschijnselen doen zich daarbij voor: het spookledemaat en de anasagnosie.

Wat het spookledemaat is, zal gemakkelijk begrepen worden. Het gaat om een verschijnsel, dat niet alleen in de medische literatuur werd beschreven. Iemand, die bijv. tengevolge van een amputatie een arm kwijt is, heeft nog gevoelens en gewaarwordingen in de niet meer bestaande arm. De geamputeerde arm spookt als het ware in het bewustzijn van de patiënt. Men zou zeggen, dat de doorgesneden zenuwbanen naar de plaats verwijzen, waar zich vroeger de zenuwuiteinden hadden bevonden.

Maar een cocaïne-inspuiting, die de sensitieve zenuwwerking stopzet, wijzigt geen zins de zeldzame gewaarwording.

Het is waar, dat ook een laesie van de grote hersenen het verschijnsel van het spookledemaat kan oproepen. Men zou dus geneigd zijn de "periphere" door een centrale theorie te vervangen, zoals het in het jargon van de psychiater luidt.

Maar ook dit verklaart niet alles. Hoe komt het bijvoorbeeld, dat een emotie in verband met een situatie, die de patiënt aan de ondergane verminking doet denken, eveneens het fenomeen van het "membre phantome" kan veroorzaken?

Hoe komt het, dat soms een reusachtig spookledemaat kleiner en kleiner wordt en tenslotte tot het werkelijk bestaande stompje van de arm samenschrompelt?

Dit kan nl. gebeuren, wanneer de patiënt zich innerlijk neerlegt bij de ondergane verzinking. Men ziet niet goed in hoe een verschijnsel, dat volgens de empiristische theorie samenhangt met zenuwbanen en hersencentra, afhankelijk zou zijn van belevingen, emoties en wilsbesluiten.

Dit laatste klemmt temeer, daar er nog een ander verwant fenomeen in verband met laesies aan de parietaalkwam van de grote hersenen valt waar te nemen: de anosognosie (loss of self-perception). Onder deze weinig gebruikelijke vakterm verstaat men de onbewuste weigering van de patiënt kennis te nemen van zijn lichaam-ik en van de verlamming van een lichaamsdeel. Vraagt men bijv. de patiënt de rechterhand te geven, die geparalyseerd is, dan geeft hij zonder zich van iets bewust te zijn, de linkerhand. En ook bij de praktische verrichtingen zal de patiënt systematisch situaties ontwijken, waarin hij de rechterhand zou moeten gebruiken. Men is hier geneigd een psychologisch-psycho-analytisch verklaringsschema toe te passen en bijv. met Paul Schilder te spreken van een "organische verdringing".

Toch is ook deze verklaring niet bevredigend. Wanneer men de term verdringing verstaat in de geest van de klassieke psycho-analyse dan is dit een proces, dat zich helemaal afspeelt in de psyche.

De verdrongen wensen zowel als de verdingende censuur zijn psychische krachten. Hoe komt het, dat hun uitwerking lichamelijk is van aard? Hoe kunnen psychische instanties een organische verdringing veroorzaken?

Hier moet blijkbaar het Cartesiaanse dualisme definitief overwonnen worden, en wel daardoor, dat het organische en het psychische gezien worden in het licht van een fundamentele functie, die hun tegenstelling overbrugt.

Wat M.P. onder deze meer fundamentele functie vestaat, blijkt uit experimenten ontleend aan de vergelijkende psychologie. Indien met bijv. een mestkever een of meer tenen afsnijdt dan is niettemin onmiddellijk weer in staat verder te lopen; nu volgens een ander schema, er heeft een andere regulatie plaats. De empirist zal geneigd zijn te veronderstellen, dat er van nature het vermogen tot een "Erzatzleistung" in de kever sluimert, en dat dit vermogen ontwaakt, wanneer de normale regulatie niet meer in haar werk kan gaan. Deze mechanistische verklaring blijkt nogthans ontoereikend. Het is nl. opvallend, dat de kever de stompen van zijn poten slechts gebruikt wanneer hij op een oneffen grond zich bevindt, waar hij steunpunten vindt van zijn verkorte ledematen en niet op glad terrein. Wij zijn dus niet gerechtigd van een werktuigelijke intrede van de nieuwe regulering te spreken. Van een bewust en doelbewust streven kan echter nog minder sprake zijn: de overgang van de ene wijze van lopen tot de tweede en derde gebeurt onmiddellijk zonder proberen, oefenen, gissen en missen (Structure du comportement pag. 46, 47).

Het dier heeft zijn eigen manier, zijn eigen problemen binnen het kader van zijn specifieke functionele mogelijkheden.-M.P. zegt: binnen het apriori van het soort- op te lossen. Welnu in deze zin kan men volgens M.P. zeggen, dat het dier existeert en dat het een wereld heeft. Dit betekent niet, dat het dier een objectief bewustzijn van een wereld heeft. De wereld is voor hem een geheel van praktische betekenissen en betekenisvolle situaties, die als het ware tot een lichamelijke erkenning uitnodigen. De praktische situaties lokken een praktisch antwoord uit, precies zoals een begonnen melodie een bepaalde wijs suggereert om haar te beëindigen. In deze zin is de situatie open en is volgens M.P. er sprake van een toewending tot de wereld (93). De voor-objectieve kennis, die het levende wezen heeft van zijn lichamelijke mogelijkheden in verband met bepaalde situaties, dit en niets anders is zijn in-de-wereld-zijn.

Keren wij nu tot de anagnosie terug. Het gedrag van de verminkte t.o.v. personen, dingen en situaties, zou aangepast moeten worden aan zijn meer beperkte lichamelijke mogelijkheden, maar de patiënt weigert deze aanpassing en beperking te aanvaarden. Een analoge weigerende houding kan de arts soms bij blindgeworden patiënten vaststellen. Ondanks het feit, dat de blind gewordenen tegen alle soorten objecten stoten zijn ze zich niet bewust van het feit, dat de visuele kwaliteiten hun ontgaan. Andere visueel gehandicapten daarentegen wijzigen hun levensstijl volkomen, voordat ze nog volkomen blind zijn geworden. Al deze vormen van gedrag vloeien dus voort niet uit een bepaalde prikkel constellatie en evenmin uit een wilsbeslissing, maar uit een grondhouding van de mens ten overstaan van de wereld. De fundamentele toewending tot de wereld is bijgevolg noch een zuiver werktuigelijk proces, noch een doordachte handeling; zij is noch een gebeurtenis, die een ding tot object heeft, noch de daad van een bewustzijn. Zij voltrekt zich niet op een automatische blinde, maar evenmin op een helder doelbewuste wijze. Zij is prae-objectief. De existentiële toewending gaat derhalve ook aan de onderscheiding tussen lichamelijke en zielsfuncties vooraf. Zij is de grondstructuur der existentie, die de tegenstellingen tussen het psychische en physiologische overkoepelt. Vandaar, dat M.P. schrijft:

"Il y a donc une certaine consistance de notre monde, relativement indépendante des stimuli, qui interdit de traiter l'être au monde comme une somme de reflexes, - une certaine énergie de la pulsation, d'existence, relativement indépendante de nos pensées volontaires qui interdit de le traiter comme une acte de conscience. C'est parce qu'il est une vue pré-objective que l'être au monde peut se distinguer de tout processus en troisième personne, de toute modalité de la res extensa comme de toute cogitatio, de toute connaissance en première personne - et qu'il pourra réaliser la fonction du psychique et du physiologique" p.p. 195.

In de existentiële ... tus ziet M.P. dan ook die fundamentele notie, die alle verschijnselen van de klinische en vergelijkende psychologie verklaarbaar maakt.

Denken wij nogmaals aan het geval van het spookledemaat. De patiënt blijft innerlijk op de aanwezigheid van het geamputeerde been rekenen, omdat het deel uitmaakt van zijn manier zich tot de wereld te wenden. Het spookledemaat is daarbij waargenomen noch voorgesteld.

De patiënt voelt de aanwezigheid van het geamputeerde ledemaat, zoals ik met betrekking tot een verre vriend weet dat hij voor mij bestaat. Er is hier sprake van een pre-a-objectief kennen. De ambiguïteit van deze fenomenen is nog duidelijker in het geval van de anasagnosie. In dit laatste geval kan men niet eenvoudig zeggen dat de patiënt geen weet heeft van het verlamde ledemaat. Indien hij er eenvoudig geen kennis van had dan was hij niet in staat de gelegenheden waar hij het zou moeten gebruiken zo zorgvuldig te vermijden. Indien de patiënt de verlamde arm uitschakelt om niet de ervaring te moeten opdoen van zijn gebrek, dan is hierin een bewijs gelegen dat hij er een praee-objectieve kennis van heeft. De weigering, de verlamming te aanvaarden, behoort niet tot het niveau van de weloverwogen beslissingen. Men kan echter evenmin zeggen, dat ze onbewust is.

De patiënt kent zijn gebrek doordat hij het ignoreert en hij ignoreert het, doordat hij het kent. Deze fundamentele ambiguïteit is de karakteristieke trek van de lichamelijke ervaring. Z8j houdt verband met het lichaam, dat de mens is en waarmee hij niet volledig coïncideert. Datgene in de patiënt wat de verminking of verlamming afwijst, dat is niet een lichaam, maar veeleer een lichaam-subject dat in een natuurlijke en menselijke wereld geëngageerd is, een lichaam-subject, dat zich op de gewone wijze op zijn objecten richt ondanks zijn gebreken. De patiënt qua lichaam-subject beschouwt nog op habituele wijze de dingen als hanteerbaar, terwijl op actuele wijze de dingen niet meer hanteerbaar zijn voor hem. M.a.w. het lichaam, dat hij is suggereert hem een bepaalde visie op de dingen en mensen.

c. Het lichaam-subject

M.P. trekt hieruit een zeer verregaande conclusie de ervaring van het eigen lichamenlijk-zijn. Achter de wisselende beleving van het eigen lichaam ontdekken wij een algemene vorm van lichamenlijk zijn, die onpersoonlijk is. Het lichaam als natuurlijk vehikel van mijn zijn op de wereld, van mijn intenties en gericht zijn op objecten; het lichaam als natuurlijk middelpunt van de wereld, waarnaar alle dingen georiënteerd zijn; het lichaam dat ons leert, dat men om de dingen heen kan lopen en de achterkant bekijken (97), dit lichaam is niet dat van mij of van jou, niet dat van een man of een vrouw, niet dat van een mens of een dier; het is: "comme un être impersonnel" (98) m.a.w. aan de periferie van het persoonlijke d.q.z. van mijn individuele en daarom unieke gevoelens, gedachten, wilsbeslissingen bevindt zich een andere sfeer, die van de

psychische en physiologische functies, die ik met andere organismen gemeen heb.

Zij draagt nog wel de kenmerken der subjectiviteit - want zij verzekert de meest elementaire inschakeling in een stoffelijke wereld- maar zij is onpersoonlijk.

"Ainsi apparaît autour de notre existence personnelle une marge d'existence personnelle une marge d'existence presque impersonnelle, qui va pour ainsi de soi, et à laquelle je me remets du soin de me maintenir en vie....." (99), schrijft M.P. "Leven" zegt hij ook nog, "is een primaire verrichting, die de voorwaarde vormt voor het beleven". (186) M.a.w. het lichaam-subject leeft, het is op objecten gericht, het heeft geen expliciete kennis, bewuste belevingen van objecten.

Hij bestempelt dit lichaam in het algemeen als een "adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde" (ibid.).

Toch is het lichaam überhaupt geen ding, want het ontwerpt eveneens een existentiële motus - zij het in de meest algemene vorm. Dit alles rechtvaardigt de term lichaam-subject, die ik in navolging van Pater Kwant bezig. Het lichaam-subject is drager van de prae-objectieve kennis en de voorbewuste beslissingen.

Doet dit geen afbreuk aan de geestelijke natuur van de mens? Belanden wij zodoende niet bij een of ander materialisme of naturalisme? -De eerste vraag willen wij voorlopig onbeantwoord laten. De tweede moet zondermeer ontkend worden. M.P. is niet blind voor de eigen aard van de mens. Hij maakt precies, zoals Goldstein en Buytendijk een verschil tussen Umwelt en Welt. (102). Hij weet dat de mens en de mens alleen - alle Umwelten kan transcenderen, dat het typisch is, dat er zich tussen hem en zijn actieveld een zekere afstand constitueert, die hem toestaat na te denken, te kiezen, te beslissen. Hierin ziet M.P. een argument vóór zijn opvatting.

Dankzij het feit, dat de mens zich door middel van zijn organen en hun physiologische functies in de wereld inschakelt, wint hij de nodige intellectuele en praktische speelruimte: dankzij dit feit kan hij zich van zijn Umwelt distancieren en deze Umwelt als zodanig zien. Dit kan alleen dankzij zijn lichaam en diens habituele regulaties.

Hierin is de eenheid van het physiologische en psychische gelegen; het physiologische en het psychische onderscheiden zich niet van elkaar zoals een ding en een zuiver bewustzijn, niet zoals een "en-soi" en een "pour-soi". Veeleer zijn ze beide gericht op dezelfde intentionele pool, wenden zij zich beide tot dezelfde wereld.

Er is wel verschil tussen de sfeer van het psychische en het fysiologische: het fysiologische leven verloopt in cyclische fasen, het is monotoon, het heeft geen gestalte. Het psychische leven is een geschiedenis, d.w.z. een opeenvolging van gebeurtenissen, die niet alleen zin hebben, maar zichzelf een zin geven. Maar ook in de wereldgeschiedenis is niet alles gloednieuw. Er zijn hier typische situaties. Het is geen toeval, dat Nicolaas II, terwijl hij door de Russische revolutie bedreigd wordt, bijna letterlijk dezelfde woorden gebruikt als Lodewijk XVI t.o.v. de Franse opstandelingen. Er zijn ook in de wereldgeschiedenis onpersoonlijke krachten in het spel, die door de menselijke geest verwerkt, omgevormd, vergeestelijkt worden. Welnu precies zo is het in het leven van de individuele mens. Bepaalde biologische behoeften, die tot de species homo sapiens behoren, worden door de cultuur, de zeden, de godsdienst, gestyleerd, gevormd, op een hoger plan geheven. M.P. concludeert hieruit, dat "L'homme concrètement pris n'est pas un psychisme joint à un organisme, mais ce va-et-vient de l'existence, qui tantôt se laisse être corporel et tantôt se porte aux actes personnels. Les motifs psychologiques et les occasions corporelles peuvent s'entrelacer parcequ'il n'est pas un seul mouvement dans un corps vivant qui soit un hasard absolu à l'égard des intentions psychique, pas un seul acte psychique, qui n'est trouvé au moins son germe ou son dessin général dans les dispositions physiologiques" (104).

En daarmee is ook het gevaar van een nieuw dualisme voorkomen. Immers de opwerping ligt voor de hand, dat de Cartesiaanse categorieën door nieuwe zijn vervangen en dat het probleem in de grond onopgelost blijft. Het is waar, dat wij het niet meer over een res extensa hebben, noch over een res cogitans. Met M.P. spreken wij van een voor-persoonlijk ik en een persoonlijk ik. Dit neemt niet weg, dat wij het met een tweeheid te maken hebben. Het oude probleem van het dualisme stelt zich in een nieuwe vorm, maar het blijft onopgelost, zou men kunnen opwerpen. Of ziel-lichaam probleem door M.P. helemaal opgelost wordt blijft inderdaad te bezien. Het verwijt van een nieuw dualisme is echter ongerechtvaardigd. Het gaat om te beginnen om twee niveaus van subjectiviteit: het persoonlijke en het onpersoonlijke. Het onpersoonlijk-subjectieve en het persoonlijk-subjectieve zijn voorts allebei geïntegreerd in de existentiële toewending. In de anthropologie van M.P. hebben wij te maken niet met twee delen, met twee substanties,

twee beginselen, maar met een en dezelfde motus, die zich op twee niveaus afspeelt: op een voorpersoonlijk en een persoonlijk niveau. Zo kan M.P. terecht vaststellen, dat hij het Cartesiaanse dualisme overwonnen heeft: *L'union de l'âme et du corps n'est pas scellée* (bezegeld) *par un décret arbitraire entre deux termes extérieurs, l'un objet, l'autre sujet. Elle s'accomplit à chaque instant dans le mouvement de l'existence*" (105)

d. De eigen intensionaliteit van het lichaam-subject.

Aangezien het lichaam-subject de eerste en meest fundamentele toewending tot de wereld verzekert, is het ook drager van een intentionaliteit sui generis. Wij hebben deze intentionaliteit reeds gekarakteriseerd in verband met het voorbeeld van de anagnosie. Haar voornaamste kenmerk bestond daarin, dat ze het midden hield tussen weten en niet-weten. Hieraan beantwoorden fenomenen van het normale leven. Het waarnemingsleven zoals wij het hebben beschreven, is er een voorbeeld van, de "zelfkennis"-kennis tussen aanhalingstekens-, een ander de voor-objectieve vertrouwdheid met de ruimte nog een ander.

Aan al deze fenomenen heeft M.P. beschrijvingen gewijd, die een bestudering waard zouden zijn. Bij gemis aan tijd wil ik hierop niet ingaan en me beperken tot één enkel geval: dat van de sexualiteit.

De titel van het desbetreffende hoofdstuk luidt: *"Le corps comme être sexué"* (p. 108 vlgd.)

Het lichaam is dus voor M.P. een zijnde en wel een subject. En dit lichaam-subject heeft zijn eigen intentionaliteit, die aan de persoonlijke intentionaliteit van de mens ten grondslag ligt. Vandaar, dat wij de menselijke existentie niet kunnen begrijpen, wanneer wij niet zijn lichaam - en wel te verstaan zijn concreet lichaam met zijn bijzondere organen en functies verstaan.

Het verschil tussen de zienswijze van M.P. en die der spiritualistische denkers treedt hier duidelijk naar voren. Wij kunnen ons bijv. met Blaise Pascal een mens zonder handen, zonder voeten, zonder hoofd voorstellen, (*Pensées* e.d. Brunschvicq, sect. VI, nr. 399, p. 486). Afotiori kunnen wij ons een mens zonder geslachtsorganen voorstellen die zich door middel van afleggers en loten vermenigvuldigt. Kortom, indien wij de mens met zijn bewustzijn identificeren, dan verschijnt ons heel zijn lichamelijke organisatie als contingent. D.w.z. zij zou zo kunnen zijn, maar ook totaal anders, haar feitelijke zó zijn is pure toeval.

Maar dan veranderen de menselijke ledematen, organen en klieren in stoffelijke

dingen, die t.o.v. dit pure bewustzijn zuiver toevallig zijn. Maar wat betekent dit precies..... ik kan me voorstellen? Het betekent ik kan me denken. M.a.w. een mens zonder geslachtsorganen is een niet tegenstrijdig begrip. Men identificeert de mens dus eerst met zijn ratio en constateert dan dat alles wat niet de ratio zelf is bijkomstig is en contingent. Licht aan deze redenering niet een petitio principii ten grondslag? Het minste wat wij moeten zeggen is dat deze zienswijze te abstract is. Nog afgezien van de vraag of al, wat denkbaar is, ook realiter mogelijk is, zou men kunnen opmerken, dat een wezen zonder hoofd of zonder geslachtsorganen, indien het werkelijk kon bestaan, geen mens zou zijn.

Vandaar de noodzakelijkheid van een hermeneutische aanpak, zoals ik het destijds heb uitgedrukt. M.P. zegt hetzelfde in andere bewoordingen. Men moet de mens definiëren op grond van zijn typisch menselijke ervaring.

Tot deze menselijke ervaring behoort ook het feit, dat ze een bepaling van houding t.o.v. sexualiteit insluit. In deze zin is een mens wiens lichaam geen drager is van sexuele intenties, even ondenkbaar als een mens die geen redelijk bewustzijn zou bezitten. (198).

Dit betekent niet, dat volgens M.P. de geestelijke existentie en de lichamelijke organisatie op hetzelfde plan liggen. Integendeel, hij maakt een duidelijk verschil tussen beide niveaus. De existentie is een volkomen vrij bewustzijn à la Sartre. Haar fundamenteel vermogen is aan de dingen die geen zin hebben een zin te verlenen. De sexualiteit is zulk een feit dat op zichzelf beschouwd, volkomen zinledig is. Door de existentie wordt het echter op een hoger plan verheven, krijgt het een meer algemene betekenis: bijv. in de vorm van de vruchtbaarheidscultus in de primitieve godsdiensten of het krijgt in een spiritualisme de betekenis van een vleeselijke appetitus, of in een diepte-psychologische wereldbeschouwing die van een "Trieb" in Freudiaanse zin.

Kortom de intenties van het lichaam-subject worden voor het existerende subject slechts themata, die hem gegeven zijn waarop het voortborduurde. Zij worden door het existentiële bewustzijn niet genegeerd, maar overgenomen, veranderd en getranscendeerd. Maar let wel deze transcendentie gebeurt niet eens voor goed, want dan zou de transcenderende beweging van de existentie tot stilstand komen. Veeleer moet ze steeds opnieuw ondernomen worden, zonder ooit volledig te slagen. De sexualiteit is in casu een lichamenlijk gegeven, waarmee de mens, ook de vergeestelijkte mens, heel zijn leven te maken heeft, al was het slechts in die zin, dat hij ze moet blijven vergeestelijken.

In deze zin, zeiden ze, dat ze heel de menselijke existentie kleurt.

Wij zijn nu voldoende voorbereid om de volgende pregnante passage te begrijpen: "L'existence est indéterminée en soi, à cause de sa structure fondamentale, en tant qu'elle est l'Operation même par laquelle ce qui n'avait de sens prend un sens, ce qui n'avait qu'un sens sexuel prend une signification plus générale, le hasard se fait raison, en tant qu'elle est la reprise d'une situation de fait. Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existe ce reprend à son compte et transforme une situation de fait. Justement parcequ'elle est transcendance, l'existence ne dépasse jamais rien définitivement, car alors la tension qui la définit disparaîtrait.

Elle ne se quitte jamais elle-même." (197).

Vandaar dat M.P. de zienswijze van de bewustzijnspsychologen verwerpt, alsmede die van de psycho-analyse. Volgens de gewustzijnspsychologen is alles, wat ons gegeven is, bewustzijnsinhoud en als zodanig een min of meer bepaald of bepaalbaar object. Volgens de psycho-analyticus daarentegen zijn er naast de bewust ook onbewuste voorstellingen, die ons bewust leven in hoge mate beïnvloeden, zo niet determineren. Beide beschrijvingen beantwoorden niet aan de fenomenen. De waarheid is, dat de sexualiteit in het menselijke leven altijd aanwezig is, niet als een object, maar als een atmosfeer, waarin wij leven. M.P. analyseert het geval van een libidineuze droom.

De dromer is zich niet bewust van een genitale prikkeling, die door hem in de taal van fantasiebeelden vertaald wordt (tegen de bewustzijnspsycholoog). Het is ook niet zo, dat een bepaalde serie van symbolen ter beschikking heeft waardoor hij de onbewuste libido in bewuste beelden kan vertalen (tegen de psycho-analyticus). De toestand van de sexuele begeerte is diffuus, de libido is overal en nergens. Voor de dromer is bijv. het beeld van een hoge muur die hij moet beklimmen tevens zijn sexuele verlangen. Er zijn bepaalde beelden, vormen bewegingen, die geenszins onbewust zijn, die op het sexuele betrekking hebben, zonder dat ze het sexuele uitbeelden of expliciet oproepen". La sexualité sans être objet d'un acte de mon expérience exprès, peut motiver les formes privilégiées de mon expérience". (197). Dit zou onverklaarbaar zijn, indien er niet zoiets bestond als een natuurlijk Ik (199), dat ik in de wandeling "mijn lichaam" noem en dat zijn eigen voor-objectieve intenties bezit.

De sexualiteit, zijnde een van deze intenties, doordezemt ook de hele existentie, zodat het vaak onmogelijk is van een bepaalde handeling te zeggen of ze al dan niet een sexueel karakter bezat (197) vandaar, dat het filosofisch gesproken, ongeoorloofd is uit het totale zijn van de mens de lichamelijke organisatie weg te strepen en andere kenmerken, bijv. de ratio als tot het wezen van de mens behorend, te bestempelen. de mens heeft geen wezen in de rationalistische zin, want: *l'homme est une idée historique et non pas une espèce naturelle*". (199).

Het concrete sexuele gedrag berust op een wederzijdse doordringing van het voor-persoonlijke en het persoonlijke, van het natuurlijke en het bewuste ik. Het dankt zijn eigen aard aan een osmose van sexualiteit en existentie (199).

Dit begrijpen we zonder al te grote moeilijkheden. Daarentegen zal het ons enigszins verrassen te vernemen, dat M.P. het taal-faenomeen op een analoge manier verklaart. Er is een oorspronkelijke expressiviteit van het lichaam waarop onze conventionele klanksymbolen zijn gegriefd. Dit is de oplossing die hij uiteindelijk zal ontwikkelen.

Maar alvorens zijn zeer bijzondere zienswijze weer te geven, zou ik gaarne vertegenwoordigers van twee principieel afwijkende opvattingen aangaande het wezen van de taal aan het woord laten komen: de empiristische en de intellectualistische. Dan pas zullen wij begrijpen, wat de twee-fronten-oorlog van M.P. eigenlijk inhoudt.

Deel C

EEN EMPIRISTISCHE VISIE OP DE TAAL.

Charles W.Morris

Hoofdstuk I. Inleiding

In de beide volgende delen stel ik mij voor de opvatting van M.P. te verduidelijken door het schetsen van twee contrast-beelden. De empiristische respectievelijk intellectualistische visie op de taal zou in het vervolg door typische vertegenwoordigers verdedigd moeten worden. Bij de keuze van de eerstgenoemde meende ik de voorkeur te moeten geven aan Charles W.Morris.

Morris, sedert 1947 hoogleraar aan de Universiteit van Chicago is geboren in 1901 te Denver (Colorado) en studeerde in Vleveland en promoveerde in 1925 te Chicago. Hij bekleedt bovendien nog allerlei ere-ambten, die ik hier verder niet zal behandelen. Belangrijk lijkt mij echter het volgende: zij die de Amerikaanse geestesstromingen kennen weten dat de Universiteit te Chicago sedert meer dan 20 jaar de burcht vormt van de wetenschapsbeoefening in de geest van het behaviorisme en het positivisme. Typerend voor deze groep is de publicatie van een werk getiteld: "International Encyclopedia of Unified Science", waarvan de eerste twee delen gewijd waren aan de "Foundations of the Unity of Science". In een bepaald opzicht herinnert deze grootse onderneming aan de "Encyclopedie" die in de 18e eeuw door Voltaire, Diderot, d'Alembert e.a. werd uitgegeven. In tegenstelling tot deze laatste gaat het echter bij de bovengenoemde Amerikaanse Encyclopedie niet om het verspreiden van kennis maar veeleer om de eenheid der wetenschappen. Immers geen mens kan er tegenwoordig nog aan denken al het wetenswaardige in een -zij het reusachtig - werk weer te geven en te publiceren. Het probleem, waarmee zich de moderne wetenschapsbeoefenaar geconfronteerd ziet, is veeleer dat aangaande de eenheid van de onoverzienbare massa van op wetenschappelijke wijze verkregen resultaten. Hoe hangen ze samen? Hoe zijn de schijnbare tegenstrijdigheden te verklaren? Hoe kunnen verschillen van standpunt overbrugd worden? Tot de uitgevers van de genoemde "Encyclopedia" behoren leden van de "Wiener Kreis" zoals Rudolf Carnap, Philipp Frank, Otto Neurath en Hans Reichenbach en R.von Mises. Anderzijds maken er ook behavioristen of met het behaviorisme sympathiserende psychologen deel uit zoals Edward C.Talman, Joseph H.Woodger, John Duxly en Clark L.Hull. Daarmee is reeds gezegd op welke grondslag men de wetenschappen

tot een sluitend geheel hoopt te verenigen. De basis van de synthese is het positivisme respectievelijk neopositivisme. Met betrekking tot de menskunde neemt het positivisme de vorm aan van het behaviorisme.

Wat positivisme is meen ik als bekend te mogen veronderstellen. August Comte (1798-1857) noemde zijn systeem zo, omdat hij zich wou beperken tot de feitelijke ervaringsgegevens en de denkbeelden van de speculatieve metaphysica verwierp. "Considéré d'abord dans son acceptation la plus ancienne et la plus commune, le positif désigne le réel par apposition au chimérique". (Discours sur l'esprit positif. par. 31). Wat positief is is dan ook controleerbaar hetzij door middel van ervaring, hetzij door middel van logische methoden. Daarin brengt ook het neopositivisme van de Wiener Kreis weinig verandering. Alleen zouden de vertegenwoordigers van het neopositivisme zich een weinig distanciëren van begrippen zoals ervaring, observatie, experiment, omdat deze naties een duidelijk psychologisch aspect vertonen. Oorzaak tot deze wending was de ontwikkeling van de medewetenschap bij uitstek, de physica. Het bleek nl. onmogelijk de resultaten van de moderne physica in de taal van de klassieke natuurkunde uit te drukken. Daardoor werden deze empiristen erop gewezen dat het eigenlijk positieve niet het ervarene is maar de oordelen in taal-vorm overgaande ervaringsgegevens. Als taak van de neopositivistische wijsbegeerte wordt nu beschouwd de logische analyse oordelen, kritiek van de wetenschappelijke taal (of talen) en het logische rangschikken en verenigen van deze oordelen tot één systeem. Dit laatste is vooral de taak van de medewerkers van de Encyclopedia. De school van Chicago en met name Carnap toont in zijn evolutie de overgang van het oude naar het logische positivisme.

Ik zei dat de toepassing van het positivisme op de psychologie de vorm heeft aangenomen van het behaviorisme. Dit is gemakkelijk in te zien. Immers wat bevoogd J.B. Watson - van zijn voorlopers Thorndike en Max Dougall zie ik af - te breken met de traditionele psychologie à la Wundt en Titchener? Zijn voornaamste motief was van methodische aard. Oordelen aangaande de ziel, het bewustzijn, de bewustzijnsinhouden konden niet langs experimentele weg geverifieerd worden. Zij waren geen objecten van ervaring, met name niet van wijsgerige ervaring, m.a.w. de gegevens van de introspectieve psychologie waren niet voldoende positief, zij behoorden tot het terrein van "philosophy" en niet tot dat van "science". Daarom waren deze oordelen volgens de behavioristen ook niet werkelijk controleerbaar. Wat de ene bijv. een waarneming noemde was voor de andere een gevoelsmatige indruk en voor de derde een akte van waardebepaling. Watson vermijdt dan ook het gebruik van dergelijke mentalistische begrippen. Het object van de psychologie is volgens hem uitsluitend het gedrag. Het gedrag is waarneembaar, het kan gefotografeerd worden en het kan gefilmd worden.

Vraagt men Watson wat gedrag is, dan is hij om een antwoord niet verlegen. Het gedrag is het geheel van spier- en klierreacties uitgelokt door een prikkel of een prikkelconstellatie. Men spreekt in Amerika ook van een sarkon-theorie, d.w.z. de behavioristische zienswijze volgens welke alle psychologische problemen herleid kunnen worden tot de stimulus-response-band, d.w.z. prikkel + reactie verbonden door een sensumatorische band.

Het wordt dan natuurlijk moeilijk de psychologie van de psysilogie te onderscheiden, maar daarop behoeven we niet in te gaan.

Het is duidelijk dat zowel het positivisme als het behaviorisme twee geestesstormingen zijn, die voortvloeien uit een radicaal empirisme. Alleen het gedrag kan voorwerp worden van een rechtstreekse objectieve ervaring, zegt de behaviorist; alleen oordelen aangaande de objecten van rechtstreekse wetenschappelijke ervaring zijn verifieerbaar, zegt de positivist. Alleen deze laatste oordelen zijn zinvol, voegen de vertegenwoordigers van de Wiener Kreis er aan toe.

Nu zijn we getuige van de geleidelijke overgang van het positivisme naar het neopositivisme. De neopositivistische wijsbegeerte wil zich beperken tot de logische analyse van taalkundige geformuleerde wetenschappelijke oordelen. Door het afwijzen van een valse of onduidelijke terminologie zouden schijnproblemen ontdekt moeten worden. Deze schijnproblemen zouden ook de hinderpalen moeten vormen voor de samenbundeling van alle wetenschappen tot één systeem. Vandaar twee belangrijke eisen die door de gehele groep aangevaard worden:

- 1e. Reductie van alle oordelen tot oordelen, die in positivistische-behavioristische geest als zinvol kunnen worden beschouwd.
- 2e. duidelijk inzicht in het wezen van de taal, aangezien de taal blijkbaar bij het formuleren van de oordelen een beslissende rol speelt.

Deze laatste taak werd aan Morris toebedeeld. Hoe belangrijk deze taak werd geacht blijkt uit het feit dat de publicatie van Morris de tweede werd van het eerste fundamentele doel der International Encyclopedia. Zij volgt onmiddellijk op de programmatische inleidende verklaring van Neurath, Bahr, Dewey, Russel, Carnap en Morris zelf. Zij is getiteld: "Foundations of the Theory of Science", University of Chicago Press, Chicago 1938. Science and signs are inseparably interconnected since science both presents men with more reliable signs and embodies its results in systems of signs", luidt een van de eerste zinnen van dit kleine werk. Het typeert de wijze waarop dit probleem wordt benaderd.

Ik zou mij de zaak zeer eenvoudig kunnen maken door deze bijdrage van Morris tot de "International Encyclopedia of Unified Science" te bespreken. Morris heeft zich echter met deze materie nog vele jaren beziggehouden. Hij heeft zijn oorspronkelijke ideeën verder uitgewerkt en uitgegeven in de vorm van een omvangrijk boek getiteld: "Signs, language and behavior", waarvande eerste druk is verschenen in 1946, de tweede bij de uitgeverij G.Dragiller, N.Y. 1955. Het lijkt mij wetenschappelijk juister en menselijk meer fair, mijn betoog af te stemmen op de laatste publicatie, temeer daar ik me voorstel enige kritische opmerkingen te plaatsen. Anderzijds acht ik me niet verplicht het hele boek hier te behandelen. Ik zal het slechts zover bespreken als nodig is om een antwoord te ontvangen op de vraag: "Wat is volgens Morris taal?".

Hoofdstuk II. De taal volgens Charles Morris.

Par. I. Wat is een teken?

Het meest belangrijke deel van de theoretische beschouwingen over taal is volgens Morris de semiotiek. Daarmee bedoelt hij de discipline die door de meeste anderen "semantiek" wordt genoemd. De semiotiek is dus de leer van de tekens. Onmiddellijk rijst dan de vraag naar het wezen van het teken. Hieromtrent heerst een groot verschil van mening om niet te zeggen een verwarring. Is het blozen een teken? Is de manier van zich kleden een teken van iemands persoonlijkheid? Is het Parthenon een teken van de Griekse cultuur? Op dergelijke vragen zal op zeer verschillende wijze geantwoord worden. Morris wil op dit gebied klaarheid scheppen. En hij wil zich daarbij van behavioristische methoden bedienen."....a science of signs can be most profitably developed on a biological basis and specially within the framework of the science of behavior.....(2)" Het is waar, Morris behoudt zich het recht voor het behaviorisme te verruimen om de complexiteit van het taalverschijnsel te kunnen beschrijven. Dit neemt niet weg, dat de substantie van zijn werk behavioristisch van aard is, zoals uit het volgende zal blijken.

Om het wezen van het teken te verduidelijken, geeft Morris twee voorbeelden. Het eerste betreft proefnemingen met honden.

(De gegevens hiervoor ontleent Morris aan de publicatie van Karl Zener "The significance of behavior accompanying conditioned salivary secretion for theories of the conditioned response" Am. Journal of Psych. 50 (1937). pag. 384-404. Natuurlijk borduurt Zener bijna op Pavlov voort.) De honden van Zener zijn zo gedresseerd, dat zij zich bij het horen van een zoemgeluid naar een bepaalde plaats begeven, waar hun -eventueel later- voedsel uitgereikt wordt. Zij letten niet op de zoemer, maar lopen naar de plaats waar ze voedsel verwachten. Wij kunnen in dit geval zeggen, dat het zoemen een teken voor de honden is.

In het tweede geval rijdt een chauffeur naar de stad. Onderweg komt hij een man tegen, die hem zegt, dat de weg door een aardverschuiving versperd is. Dit horende besluit de chauffeur een omweg te maken. Hij slaat een zijstraat in. De klanken, die de persoon, die hem waarschuwde, had voortgebracht, waren voor de chauffeur ongetwijfeld tekens.

Bij de interpretatie van beide gevallen, blijkt, dat Morris niet zondermeer

het voetspoor volgt van Pavlov, Watson en de extreme behavioristen. Men kan niet zeggen, dat het teken een substituut-prikkel is, die dezelfde reactie uitlaat als de prikkel zelf. Dit blijkt uit het voorbeeld van de honden. Het zoemen is niet een substituut-prikkel voor het waarnemen van voedsel. Immers de normale reactie op voedsel is voor deze dieren de act van eten. Het is waar, dat de speekselklieren van de honden bij het horen van de zoemer in actie kunnen komen. Maar dit is nog niet eten. Het is misschien een voorbereiding tot de act van eten, evenals het lopen naar een bepaalde plaats waar het voedsel uitgereikt wordt. Maar het lokt niet dezelfde reactie uit als het voedsel zelf.

Men vermoedt al waarin de oplossing van Morris zal bestaan. Het teken is volgens Morris een voorbereidende prikkel. Het schept bepaalde disposities, die de doelgerichtheid van het gedrag evengoed verzekeren als het inzicht in het doel zelf en in de situatie, waarin het doel zich bevindt. Daarom stelt Morris de volgende definitie voor: "If something, A, controls behavior towards a goal in a way similar to (but not necessary identical with) the way something else, B, would control behavior with respect to that goal in a situation in which it were observed than, A, is a sign".(7) In deze zin is het zoemgeluid een teken voor voedsel en zijn de waarschuwendende woorden een teken voor de hindernis. Een teken is, zegt Morris later, "something, that directs behavior with respect to something, that is not at the moment a stimulus" (354).

Deze definitie is echter slechts voorlopig. Morris tracht het gedrag in verband met tekens nader te preciseren. Hij voert nog een aantal nieuwe vaktermen in en omschrijft andere meer nauwkeurig. Ik moge me hier beperken tot de meest essentiële: een prikkel (stimulus) is fysische energie, welke op de receptor van een organisme inwerkt (Hull). De bron van deze energie is het prikkelende object (stimulus-object). Een reactie (response) is de activiteit van een spier of een klier (Watson). Een voorbereidende prikkel (preparatory stimulus) is een prikkel, die de reactie op een andere prikkel beïnvloedt. Een serie van reacties (response-sequence) is iedere serie van reacties waarvan de eerste door een prikkelend object werd uitgelokt en waarvan de laatste op het object als doel-object (goal-object) is gericht (9). (doelbegrip) bijv. konijnen jagen: de eerste prikkel.....raak-indruk, laatste prikkel pakken van het konijn. Tot een typisch gedrag (behavior-family) behoren alle series van reacties

die door soortgelijke prikkelende voorwerpen uitgelokt worden en uitlopen op soortgelijke (similar) doel-objecten. Gebruikmakende van deze vaktermen komt Morris tot zijn eigenlijke, preciese definitie van een teken.

"If anything, A, is a preparatory stimulus, which in the absence of stimulus-objects initiating response-sequences of a certain behavior-family causes a disposition in some organism to respond under certain conditions by response-sequences of this behavior-family, than, A, is a sign. (10)"

Hetgeen men vertalen kan als volgt:

"Indien iets, een A, een voorbereidende prikkel is, die bij ontstentenis van het prikkelende object, dat in een organisme reactie-series van een bepaald type zou uitlaten, indien dit A, in bepaalde organismen een dispositie in het leven roept om onder bepaalde voorwaarden met reactie-series van dit zelfde type te reageren, dan is A een teken" -Laten we dit met behulp van onze twee voorbeelden toelichten: in het geval van de honden vormden de optische en reukindrukken van voedsel de prikkels (stimuli). het voedsel is het prikkelende object (stimulus-object), eten is een serie van reacties behorend tot een bepaald type van gedrag (response-sequence) dat van voedselopneming. Het geluid van de zoemer roept, bij afwezigheid van het prikkelend object, een dispositie in het leven om onder bepaalde voorwaarde tot de reactie-serie "eten" over te gaan, die tot het type voedsel-opnemings-gedrag behoort. Het geval van de chauffeur, het zien van een hindernis wordt veroorzaakt door o.a. optische prikkels, de hindernis is het prikkelend voorwerp, het ontwijken van een hindernis is een reactie-serie, behorend tot een bepaald type van gedrag: ontwijken van een hindernis. De waarschuwendende woorden zijn voorbereidende prikkels. Ze roepen een dispositie in het leven om onder bepaalde omstandigheden dezelfde serie reacties behorend tot hetzelfde type van gedrag ten uitvoer te brengen alsof de hindernis aanwezig en zichtbaar was. Ze zijn dus tekens.

Daarmee heeft Morris zijn theorie van het teken ontworpen, en wel op een typische wijze: uitgaande van een beperkt aantal eenvoudige duidelijke gevallen werden eerst enige grondbegrippen ontwikkeld. Deze grondbegrippen werden dan verder gedifferentieerd. Het doel van deze positivist het formuleren van een ondubbelzinnige definitie werd bereikt, meer langs de weg van begripsdifferentiatie dan door het verzamelen, beschrijven en ordenen van gevallen van teken-geven en teken-verstaan; meer deductief dan dan inductief.

Wij zullen zien, dat Morris langs precies dezelfde weg komt tot een definitie van de taal.

Paragraaf 2. Wat is taal.

Eigenlijk zijn we er reeds. Want volgens de grondintuïtie van Morris is de taal een systeem van tekens en niets anders. Dit is het genus proximum. Morris zal alleen moeite doen het systeem van tekens, dat een taal is zorgvuldig te omschrijven. Met het oog daarop voert hij een hele serie nieuwe begrippen in, waarvan wij hier slechts de meest belangrijke zullen vermelden.

De taal is een systeem van tekens, dat beantwoordt aan de volgende vijf criteria:

1. iedere taal bestaat uit een meervoud van tekens
2. de taal is volgens Morris een bij uitstek sociaal verschijnsel. Daarbij moet gelet worden op de verschillende rollen, die de leden van een taal-gemeenschap kunnen spelen. Wij hebben enerzijds organismen, welke tekens veroorzaken, die aanleiding geven tot sociaal gedrag; deze zijn de communicatoren. Anderzijds zijn er organismen, die deze tekens kunnen interpreteren en duiden: ze zijn de interpretatoren. Een groep van organismen, die de tekens op dezelfde wijze interpreteren, vormt een interpretatoren-familie. Op menselijk niveau zou men zeggen: een groep mensen voor wie bepaalde tekens een interpersonale betekenis hebben, vormt een interpretatoren-familie. Het tweede criterium van de taal bestzat daarin, dat haar tekens voor alle leden van een interpretatoren-familie gemeenschappelijk zijn. Bijv. het woord "voedsel" betekent voor alle Nederlanders precies hetzelfde. Morris ontkent niet, dat de tekens, behalve de gemeenschappelijke nog een individuele betekenis kunnen hebben: Harry.....sympathiek-onsympathiek, maar dit feit is van linguïstisch standpunt uit irrelevant.
3. De tekens van een taal moeten "consigna" ("consigns") zijn, d.w.z. dat ze niet alleen voor allen gemeenschappelijk maar, dat de bovendien door alle leden van de interpretatoren-familie voortgebracht en op dezelfde wijze geïd moet kunnen worden.
4. De tekens van een taal moeten "plurisituationeel" zijn (35), d.w.z. hun betekenis moet identiek dezelfde zijn en daarbij relatief onafhankelijk van de situatie. Laten wij een voorbeeld voor het tegendeel geven, van een "unisituationeel" teken: een persoon, die bij de halte van een autobus wacht, geeft aan de buschauffeur door het heffen van de hand te verstaan, dat de chauffeur moet stoppen. In andere situaties betekent

deze geste iets anders bijv. "heil Hitler". Dus kan ze niet als een taal-teken beschouwd worden. Het woord "stop" daarentegen betekent in iedere situatie hetzelfde. Het is onafhankelijk van de situatie. Het is "pluri-situationeel".

5. De tekens van een taal moeten op een bepaalde manier - maar niet om het even hoe- combineerbaar zijn. Taalkundig gesproken: taal heeft niet alleen woorden, maar ook een syntaxis. Dankzij dit feit biedt een taal de mogelijkheid talrijke teken-combinaties en samengestelde tekens te vormen, maar niet om het even welke.

Morris formuleert nu twee definities van taal, een langer en een korter. Ik zal hier allebei weergeven:

- a. "A language is a set of plurisituational signs with interpersonal significata common to members of an interpreter-family and combinable in some way, but not in others to form compound signs." (36)
- b. "A language is a set of plurisituational consigs restricted in the ways in which they may be combined". (36)

Het is duidelijk, dat Morris met een dergelijke definitie niet alleen dat wil omschrijven, wat men in de wandeling "taal" noemt: Hij denkt daarbij evenzeer en nog meer aan de symbolen vande mathematische, logische en logistische disciplines. "The signvehicle language is not important for the analysis" verzekerd hij. (36).

De talen in de engere en eigenlijke zin beschouwt hij alleen als een bijzondere gevallen van sign-sets in het algemeen.

Toch vallen ook zij onder deze definitie, want nogmaals, ook de talen, die de taalkundige bestudeert, zijn niet anders dan systemen van tekens in de oorspronkelijke zin.

Maar is dit ook werkelijk zo? Veronderstellen niet alle kunstmatig en conventioneel geconstrueerde systemen van tekens oorspronkelijke acten van "betekenen"? Moeten wij daarbij niet teruggaan naar iets, dat van nature een zekere expressieve kracht bezit, te weten 's mensen bezielde lichamelijkheid? Zouden niet alle talen, ook die van de wiskunde en de logistiek in het geheim steunen op de taal, die we reeds bezitten, doordat wij ook lichamelijk zijn?

Wij zullen ons ervan overtuigen, dat dit de zienswijze is van M.P. Zijn phaenomenologie is bij uitstek een phaenemenologie van het lichamelijke ego. Er zouden echter tegen Morris opwerpingen gemaakt kunnen worden, die van meer algemene en verder strekkende aard zijn. Er zou misschien getoond

kunnen worden, dat de eigenlijke relatie van het teken dat het "betekende" door hem niet gevat wordt. Ja, dat in het kader van een strikt positivistische en behavioristische visie helemaal geen plaats is voor de verklaring van een dergelijke relatie. Tot deze laatste meer fundamentele kritiek wil ik in het volgende een kleine bijdrage leveren.

Kritiek op de taal-theorie van Morris

1. Morris zoekt naar een definitie van het 'teken' en vindt deze tenslotte in het kader van een 'goal-seeking behavior'. De vraag is geoorloofd of wij hier niet te maken hebben met een petitio principii. Men verklaart het begrip teken door middel van het begrip doel, en veronderstelt stilzwijgend dat iedereen reeds weet wat een doel is. Zo eenvoudig is echter de zaak niet. Men kan immers enige twijfel koesteren of het in het kader van een behavioristisch positivisme überhaupt mogelijk is het 'doel-begrip' te rechtvaardigen.

Kan men een doel observeren? Kan men in termen van spier- en klierreacties zeggen wat een doel is? Kan men het doel als doel zien voor het bereikt is? En houdt het niet zodra het bereikt is op doel te zijn? Het is waar, dat een vooraanstaande behaviorist op al deze vragen met ja meende te kunnen antwoorden. In zijn werk "Purposive behavior in animals and men" (N.Y. 1932) verdedigt E.C. Tolman zijn opvatting tegen de zienswijze van nagenoeg alle andere behavioristen. Wij hebben voor het observeren en vaststellen van doeleinden en bedoelingen geen mentalisme nodig verze-kerde Tolman reeds in een vroegere publicatie. "They (purposes) are discovered by looking at another organism. One observes that the later persists through trials and errors until a given and is got to or from (A behavioristic theory of ideas, Psych. Rev. 33 (1926) pag. 335. Veronderstellen we dat een hond uit een kamer, waarvan de deuren gesloten zijn, wil geraken. Hij zal dan zolang alles proberen tot hij toevallig met de poten op de klink van een deur leunt. De serie van trials and errors duurt totdat hij er uit is gekomen. Dus is het zich bevinden buiten de kamer het doel. Dit is een voorbeeld in de geest van Tolman.

Laat ik nu een ander voorbeeld geven. De hond, die in de kamer opgesloten is, probeert van alles. Na een tijd lang van gissen en missen komt hij in aanraking met een elektrische leiding, die onder sterke stroom staat en sterft. Zijn gedrag, zijn inspanningen, zijn 'persistence until' zoals Tolman zegt, houden plotseling op. Dus ben ik op analoge wijze gerechtigd te zeggen dat de

dood het doel was van het trial and error-gedrag van het dier. Hij wou blijkbaar zelfmoord begaan.

Uit dit laatste voorbeeld blijkt dat het onmogelijk is de middel-doel verhouding in zuiver positivistisch-behavioristische termen te verantwoorden.

Dit is geen toeval. Immers aan de middel-doel verhouding en de relatie van het teken (sign) tot het betekende (significatum) ligt hetzelfde oerphenomeen ten grondslag: de intentionaliteit. Ik ben door het middel heen op het doel gericht en op analoge wijze doel ik door het teken heen op het betekende. Voor dit phenomeen der intentionaliteit zijn echter de positivisten even blind als de behavioristen. Tolan en Morris vormen geen uitzondering op deze regel.

Gezien het analoog karakter tussen beide bovenvermelde relaties kan het gebeuren, dat sommige tekens ook middelen zijn. Dit zijn de gevallen waarop de theorie van Morris is opgebouwd. Voor de honden, waarvan in de proefnemingen sprake is, is het zoemen een teken en tevens een middel om zich gereed te maken voor de reactie-serie van het type voedsel-opname. Voor de chauffeur zijn de waarschuwende woorden tekens en tevens middelen om een hindernis te omzeilen. Maar er zijn ook tekens, die helemaal niets met middelen te maken hebben. En daarin bestaat mijn tweede opwerping tegen de taalphilosophie van Morris.

2. Daar, waar Morris zijn tekenbegrip ontwikkelt, maakt hij zelf een opwerping die ik hier even wil weergeven: "Iemand leest een boek over Alaska; de letters op de bladzijden van het boek zijn voor hem ongetwijfeld tekens.

Hij weet dat ze tekens zijn en wat ze betekenen; maar dit weten is volkomen onafhankelijk van de vraag hoe hij zou reageren, als hij zich werkelijk in Alaska bevond. De objectant concludeert daaruit, dat de behavioristische teken-theorie niet altijd van toepassing is en dat soms het tekenkarakter pas in de zelfobservatie evident wordt (12). Ik zou zeggen, dat wij al lezende daarheen, de lettertekens op Alaska gericht zijn, onafhankelijk van de vraag of Alaska al dan niet een doel voor ons is.

Het antwoord van Morris op deze moeilijkheid is opvallend zwak; "Now much of this contention may be admitted..." begint hij en hij gaat voort met te zeggen, dat hij geen exhaustieve definitie heeft willen geven, but merely if there conditions are met then whatever meet them is a sign" (12). Dit antwoord is zeer teleurstellend. Een definitie bevat volgens een oeroude Aristotelische wijsheid het geheel van alle wezenskenmerken en is derhalve omkeerbaar. Al het andere is een definitie. Op de vergelijkingsvraag wat een dier is

beperkt hij die antwoordt zich tot de vaststelling, dat enige dieren katten zijn. In feite geeft Morris dus geen definitie van het teken en bijgevolg ook geen definitie van taal opgevat als tekensysteem. Daarmee komt echter zijn hele taalfilosofie op losse schroeven.

3. Laten wij nog een derde geval analyseren. Ik stel mijn wekker op zes uur 's morgens. Niets belet me het veranderen van de stand van de wijzer behorende tot alarmsysteem als een "preparatory stimulus" op te vatten. Immers mijn stellen van de wijzer schept in het wezen, in casu de wekker, "a disposition to respond" en wel op een typische manier nl. door te bellen. Bellen is ongetwijfeld een "behavior family". Alle wekkers vertonen ditzelfde typische gedrag. Het "stimulus"-object voor de wekker is dan aanwezig, wanneer de kleine wijzer van het uurwerk op het cijferblad eveneens de "zes" bereikt heeft en dan treedt de reeds voorbereide "response" in. Ik ben dus volgens Morris volkomen gerechtigd te zeggen dat de wekker mijn tekens begrijpt. Hij is een interpretator en ik een communicator.- Werpt iemand op, dat de wekker geen organisme is, dan daag ik hem uit een zuivere behavioristische definitie van een organisme te geven, respectievelijk op zuiver behavioristische grondslag te bewijzen, dat de wekker geen organisme is.

Dit laatste argument is er toe bestemd om aan te tonen, dat het positivistisch behaviorisme niet eens in staat is de fenomenen van het leven adequaat te beschrijven. En dit doel is geen toeval. Overal waar er sprake is van leven, is er ook doelgerichtheid en intentionaliteit mede in het spel. En daarvan willen de behavioristen noch positivisten iets weten. Geen wonder, dat hun ook het leven van de geest ontgaat, waarvan de taal, zowel de gesproken alsook de geconstrueerde taal, de meest duidelijke manifestatie is.

Deel D

EEN IDEALISTISCHE VISIE OP DE TAAL

Ernst Cassirer

Par. I. Inleidende beschouwingen.

Pas na lange aarzelingen heb ik besloten Ernst Cassirer als vertegenwoordiger van de idealistische taalfilosofie te kiezen.

Immers M.P. heeft het eigenlijk niet over idealisme, maar over intellectualisme. Onder "intellectualisme" verstaat hij de tendentie van sommige denkers om alle subjectieve functies te interpreteren als modi van het denken, en alle objecten van deze functies te herleiden tot "gedachtheden" (Lagehrintx). Husserl gebruikt om deze ontologische grondstructuur te kenmerken, de pregnante formule: "Ego cogito cogitatum". Ik, het subject, ben essentieel een bewust subject en alles wat voor mij is, is voor mij dankzij de constituerende activiteit van mijn bewustzijn. Maar Husserl weigert beslist dit bewustzijn met een denkend bewustzijn te identificeren.

De tegenstander, die M.P. op het oog heeft, is ongetwijfeld een absolute idealist. Ongelukkigerwijze heeft geen van de grote absolute idealisten een taal-filosofie ontworpen. Het zou ongetwijfeld mogelijk zijn uit het oeuvre van Hegel een taalfilosofie te destilleren -implicite is ze zeker aanwezig-, maar dit zou een grote vertrouwdheid met dit oeuvre vereisen, terwijl ook de interpretatie grote moeilijkheden baart. Een poging in deze richting werd door Josef Simon gedaan in zijn doctoraal proefschrift: "Das Problem der Sprache bei Hegel". Keulen 1958. Maar nogmaals: Hegel heeft het probleem van de taal niet als zodanig behandeld en alles wat daarover gezegd kan worden berust op interpretatie.

Ik heb derhalve besloten een idealist te kiezen die een zeer omvangrijk werk over taal geschreven heeft: Ernst Cassirer. Wij moeten daarbij echter bedenken dat Cassirer onder alle idealisten de minst intellectualistische is.

De blik van deze neo-kantiaan is integendeel zeer ruim.

Bij zijn filosoferen beperkt hij zich helemaal allerminst tot het grondthema van de neo-kantianen: hoe is wetenschap mogelijk?

(Harburger school) of hoe zijn geesteswetenschappen mogelijk?

(Badenser school). Cassirer heeft oog voor de emotionele verschijnselen voor cultuur, de kunst, de mythes, de godsdienst, de expressie. Juist met betrekking tot dit laatste wordt hij in zekere zin tot een voorloper van en een

bron voor M.P. zelf.

Daarvan zullen wij ons nog overtuigen. Cassirer is dus allermint een neo-kantiaan en intellectualist. Ja, de idealistische grond-overtuiging is bij hem zo diep verankerd, zo vanzelfsprekend dat zij slechts zelden naar voren treedt. De vraag, die wij ons in verband met Cassirer kunnen stellen, is dus de volgende: Wat kan een idealist van het phaenomeen der taal begrijpen? Hoe ver reikt zijn begrip van de taal en wat ontgaat hem daarbij noodzakelijkerwijze? Van dit standpunt beschouwd is het geval Cassirer niet minder, maar zelfs meer leerzaam dan dat van een andere idealistische denker.

Par. II. De grondgedachte ener filosofie der symbolische normen.

Wat Cassirer met zijn groot driedelig werk beoogde blijkt voldoende uit zijn voorwoord.

In zijn omvangrijke publicatie: "Substanzbegriff und Funktionsbegriff" (Berlijn 1910) bleek hem dat de gebruikelijke kantiaanse kenleer niet volstond voor een methodische fundering voor de wetenschappen. Deze moest veeleer op een principiële wijze vernieuwd worden. Waarin bestaat nu deze beslissende verbreding van de belangstelling? "Statt lediglich die allgemeinen Voraussetzungen des Wissenschaftlichen Erkennens der Welt zu untersuchen musste dazu übergegangen werden die verschiedenen Grundformen des Vestehens den Welt bestimmt gegen einander abzugrenzen....." (Ip. V) (Invloed van Dilthey is hier zeer duidelijk).

Waardoor verschilt het begrijpen van het simpele kennen? Daardoor, dat bij het begrijpen het subject tot een typische daad overgaat: het kiest een standpunt en tracht het geheel vanuit dit standpunt te vatten.

"Diese Subjektivität geht in der Betrachtung der Natur und der Wirklichkeit nicht auf, sondern Sie erweist sich überall dort wirksam, wo überhaupt das Gange der Erscheinung unter einen bestimmten geistigen Blickpunkt gestellt und von ihm aus gestaltet wird. Es musste gezeigt werden, wie jede diese Gestaltungen je eine eigene Aufgabe in Aufbau des Geistes erfüllt und je einem wifwnwn Gesetz untersteht". (p.V, VI.).

Interpretatie: I. De begripende geest geeft aan het verschijnsel een vorm.

2. Er zijn verschillende typische wijzen om de verschijnselen op creatieve wijze te vormen.
3. Iedere vorm heeft een specifieke functie in de opbouw van de geest.
4. De opbouw van de geest is zijn "zelfopenbaring" d.w.z. het volkomen doorzichtig worden van zijn wezen vóór zichzelf (p. 9).

Cassirer behandelt in zijn werk "Philosophie der symbolische Formen" drie vormen waaronder de menselijke geest het geheel van de verschijnselen op productieve wijze kan bemeesteren: de taal (deel I "Die Sprache" Bruno Cassirer-Verlag, Berlijn 1923), mythen en religies (deel II "Das mythische Denken" 1925) model en symbool in de wetenschappen (deel III "Phänomenologie der Erkenntnis" 1e druk, Berlijn 1929, 2e druk Oxford 1954). Het is dus waar, dat ondanks alles, de manier waarop het probleem benaderd wordt, een neo-kantiaans stempel draagt. Immers uitgangspunt en eindpunt is de wetenschappelijke kennis der werkelijkheid. Maar terwijl hij deze weg volgt, behandelt hij dingen waarvan vóór hem nog geen neo-kantiaan gedroomd had: bijv. mythen, legenden, pathologische verschijnselen, expressiephänomenen.

Wat heeft nu dit alles met symbolen en symbolische tekens te maken? Meer dan op het eerste gezicht lijkt. Cassirer, die o.a. ook een erudiete historicus der filosofie is, illustreert zijn zienswijze door middel van een voorbeeld ontleend aan de Griekse wijsbegeerte. Reeds de eerste helleense filosofen dachten over het zijn na, zegt hij. Zij vroegen zich af uit welke oerstof alles gemaakt was (Ioniërs), op welke getalverhoudingen alles berustte (Pythagoreërs) of welke atomaire mechanismen de grondlaag vormde van al het zijnde (Democritas). Zij zochten dus naar een immanent principe van het zijnsheelal. Dit wordt met een slag anders, wanneer Plato zijn ideeënleer cocipieert. Zeker Plato heeft het ook over een beginsel en dit beginsel is ook - tenminste gedeeltelijk- immanent aan het heelal. Maar tevens treedt het principe als principe naar voren en wel als een transcendent principe. De ideeën zijn datgene wat het begrip van het zijn uitmaakt, zijn "waarde", zijn bestemming zijn telos. Het denken over de ideeën is tevens een denken over de innerlijke vorm van het zijn. (Misschien zouden wij die ons meer met Aristoteles hebben bezig gehouden even kunnen denken aan diens logica. De logica is voorzeker eveneens een tot expliciet beginsel verheven immanent beginsel, en wel een dat de formele verhoudingen van zijnden überhaupt beheerst.

Wanneer zich de Stagvriet afwendt van de intentiones primae en zich toewendt tot de intentiones secundae, dan tracht hij eveneens vat te krijgen op de zijnden vanuit een bepaald standpunt. Maar waarop zijn de intentiones secundae anders gericht dan op intellectuele symbolen, in casu de begrippen?)

Welnu precies hetzelfde speelt zich af in het kader van de natuurwetenschappelijke kennis. Het is op dit gebied niet zo, dat de weg eenvoudig van de feiten tot de wetten loopt, want om feiten te kunnen vaststellen moeten wij reeds zekere problemen geformuleerd, zekere theoretische kaders gevormd hebben. Weten wij bijv. dat gasmoleculen tegen de wanden van het gas, waarin zich de gas bevindt, botsen als tennisballen (kinetische gastheorie) dan kunnen wij het toenemen van de druk op de wanden bij stijgende temperatuur begrijpen als zijnde het toenemen der "botsingen" tengevolge van het toenemen der snelheid der tennisballen, formuleren.

Of de moleculen werkelijk op tennisballen lijken doet daarbij niets terzake. Het komt daarbij niet op uiterlijke gelijkenis aan. M.a.w. de "tennisbal" waarvan ik sprak, is geen afbeelding, maar een symbool. Waar het wel op aan komt, dat is volgens de natuurkundige Heinrich Hertz: "dasz die denknöthigen Folgen der Bilder stets wieder Bilder seien von naturnotzuwendigen Folgen den abgebildeten Gegenstände". (5) Het zich voorstellen van een gasmolecuul als tennisbal is dus geen afbeelden, maar het productieve ontwerpen van een intellectueel symbool. "Die Grundbegriffe, jeder Wissenschaft, die Mittel mit denen sie ihre Fragen stellt und ihre Lösungen formuliert, erscheinen nicht mehr als passive Abbilder eines gegebenen Sein, sondern als selbstgeschaffene intellektuelle Symbole", merkt Cassirer op. Symbolen zijn dus denkwerktuigen die de mens ontwikkelt om vat te krijgen op de werkelijkheid. Ze zijn de als principes begrepen principes, dus vergelijkbaar met de ideeën van Plato. Zonder dergelijke symbolen en symbolisch aangeduide grondbegrippen (categorieën) is het onmogelijk de natuur consequent te beschrijven (6). "Der Gegenstand laszt sich nicht als ein nacktes Ansich unabhängig von den wesentlichen Kategorien der Naturerkenntnis hinstellen, sondern nur in diesen Kategorien die seine eigene Form erst konstituieren, zur Darstellung bringen." (6) verzekert Cassirer.

Uitdrukkingen zoals massa, kracht etc. zijn geen werkelijke afbeeldingen van de natuur, maar symbolen, die aan de eisen van de helderheid, ondubbelzinnigheid beantwoorden.

En die voor een in logisch opzicht steekhoudende beschrijving van bepaalde natuurprocessen onmisbaar zijn.

Het typerende van deze geestelijke benaderingswijze bestaat daarin, dat het individuele niet als individuele wordt gevat; het wordt veeleer onmiddellijk opgevat als het lid van een structuur, als een deel van het geheel van welke aard dit geheel ook overigens moge zijn. Bijv. het geval van toenemende druk bij de verwarming van een met gas gevuld recipiënt, wordt onmiddellijk opgevat als representant van een typisch en algemeen natuurgebeuren. Het gaat er nu om het principe van dit gebeuren, de natuurwet als principe te vatten.

De kennis is dus bezield van een tendentie, die de onder-schikking van het singuliere onder het universele, van het toevallige onder het noodzakelijke, van het afzonderlijke onder de algemene wet beoogt.

Deze geestelijke blik op het geheel kan men met Kant "synthesis" noemen. Of, meer modern "objectivering". De objectivering heeft tot doel aan het individuele een algemeen geldige betekenis te verlenen. Belangrijk hierbij is, dat de geest op een oorspronkelijke wijze vormend te werk gaat.

Zijn prestatie beperkt zich niet tot het uitdrukken van de ontvangen indrukken in een begrip (scholastiek). Hij ziet ook niet de zinloze indrukken in bepaalde aprioristische vormen van de verstandelijke kennis (Kant). De geest drukt niet op zuiver receptieve wijze dat uit, wat hij ontvangen heeft, maar hij verleent het een bepaalde "betekenis", hij begiftigt het met een ideële gehalte. Zijn kracht komt niet alleen tot uitdrukking in de nabootsing der werkelijkheid, maar nog meer in de oorspronkelijke vormgeving.

Dit geldt met betrekking tot alle gebieden van menselijke activiteit. Over de "beelden", modellen, symbolen der wetenschap hebben wij het reeds gehad. Maar ook kunst, mythes, religie moeten hier vermeld worden. Het artistieke, mythologische, religieuze leven spelt zich af in werelden van beelden, die niet eenvoudig de weerspiegeling zijn van empirische gegevens, veeleer brengen deze vormen van geestelijk leven deze beelden volgens een eigen principe voort. Er bestaan dienovereenkomstig artistieke, mytische, godsdienstige symbolen. Ze beantwoorden niet aan verschillende wijzen, waarop zich iets werkelijks

aan de geest openbaart: "sondern sie sind die Wegen, die der Geist in seiner Objektivierung, dasz heist in seiner Selbstoffenbarung verfolgt". (9)

De vraag rijst hoe deze verschillende werelden (wetenschap, mythos etc. (overeenkomstig een bruikbare filosofische methode benaderd kunnen worden. Welnu, zij hebben alleen een ding gemeen: zij allen zijn pogingen van de menselijke geest, om zich meester te maken van een bepaald gebied der werkelijkheid door middel van tekens of symbolen.

Het teken of symbool hierbij is van belang. Immers de logica van de dingen - de leer van hun inhoudelijke grondbegrippen en hun essentiële betrekkingen- kan niet op wetenschappelijke wijze beoefend worden los van een logica der tekens.

"Denn das Zeigen ist keine blosz zufällige Hülle des Gedankens, sondern sein notwendiges und wesentliches Organ. Es dient nicht nur dem Zweck der Mitteilung eines fertiggegehenen Gedankeninhalts, sondern ist ein Instrument, Kraft dessen dieser Inhalt selbst sich herausbildet..... so findet alles wahrhaft strenge und exacte Denken seinen Halt erst in der Symbolik und Semiotik, auf dieses es sich stützt. jedes 'Gesetz' der Natur nimmt für unser Denken die Gestalt einer allgemeinen Formel an; jede Formel aber lässt sich nicht anders denn durch eine Verknüpfung allgemeiner und spezifischer Zeichen darstellen". (18). Vandaar de grote betekenis van het teken en het symbool. De inhoud van de geest is alleen in zijn uitingen toegankelijk; de ideële verhoudingen zijn slechts kenbaar in endoor zintuigelijke tekens, die gebruikt worden, om deze ideële relaties uit te drukken.

Met de term "zintuigelijk" duikt direct een nieuwe moeilijkheid op en Cassirer is niet de man om voor deze moeilijkheid terug te deinzen. Immers juist in de kringen der neoplatonici en idealisten was men gewend de "mundus sensibilis" scherp te onderscheiden van de "mundus intelligibilis". De laatstgenoemde was het Rijk der activiteit, spontaneïteit en vrijheid, in de eerstgenoemde daarentegen heerste passiviteit, receptiviteit en onvrijheid. Niemand minder dan Kant zelf had dit dualisme tot het zijne gemaakt.

Cassirer echter verwerpt het, hij ziet daarin een rest van sensualisme. Er bestaat volgens hem een activiteit van de zintuigelijkheid en deze manifesteert zich juist in het ontwerpen van tekens. Het taalverschijnsel met name is op een eigenaardige wijze indifferent t.o.v. de verdeling van het zijnsheelal in een binnenwereld en een buitenwereld. En dit geldt voor alle expressieve bewegingen. De psychische inhoud en de zintuigelijke expressie schijnen hier een eenheid te vormen, merkt Cassirer op (123 14).

Maar de act van expressie heeft bijna helemaal het timbre van de zintuigelijkheid, is reeds een door de geest beheerste zintuigelijke act (20).

Dit is bij uitstek van toepassing op de taalexpressie. Immers door het benoemen komt er pas tekening in de chaos van de onmiddellijke indrukken. De klanksymbolen maken het pas mogelijk bepaalde inhoudelijke elementen te identificeren, te fixeren en op duurzame wijze van anderen te onderscheiden. Zodoende treedt in de beleving van deze inhouden een zekere denkkwaliteit in de plaats van de onmiddellijke zintuigelijke kwaliteit. Het is waar, dat hier sprake is van een evolutie van het bewustzijn. Op het niveau van het naïve en mythologische bewustzijn vormen de zaak en het teken nog een ongescheiden eenheid. Het woord of het beeld bezit in de geest van de primitieve een magische kracht, waardoor het ons het wezen van de dingen ontsluit. Het teken is voor hem identiek en identificeerbaar, niet door dat wat het is of heeft, maar door de magische werking, die het uitoefent. Het amulet bijv. is datgene, wat de drager ervan beschermt; deze, zijn magische werking, is het kenmerk bij uitstek van het amulet. Dit neemt niet weg, dat de tekens voor de primitieve de eerste rust- en oriënteringspunten vormen temidden van een rusteloze natuur. Al nemen ze een middenpositie in tussen het aanschouwelijke en het conceptuele, dan zij hun duurzame identiteit bezitten ze in ieder geval een ideële betekenis.

Het amulet bijv. heeft de betekenis bescherming tegen boze geesten. Zo vormen de magische tekens de eerste fase naar de weg van de objectiviteit, het eerste stadium op de weg, die het bewustzijn in de loop van zijn immanente ontwikkeling teruglegt.

Dan zij de identificering en de fixering van bepaalde inhouden is het mogelijk op deze inhouden steeds weer terug te komen.

Op het eerste gezicht schijnen taalkundige tekens, het mytische en het artistieke beeld aan de werkelijkheid niets toe te voegen. W. Wundt meende deze oudste fase op het gebied van de kunstbeoefening als "herinneringskunst" te kunnen kenmerken. (Völkerpsychologie III, 2e druk, pag. 115 vlgd.)

Toch bestaat de prestatie van het bewustzijn ook in dit geval in meer dan een loutere reproductie. Want het weeroproepen van de inhoud is van nu af aan gebonden aan het weer oproepen van het teken. Hij die zich herinnert, tracht niet meer zich de inhoud van een bepaalde gewaarwording en waarneming te binnen te roepen; maar een bepaalde wijze, waarop hij het oorspronkelijke gegeven opgevat, gekenmerkt, benoemd heeft. De herinnering bijv. aan de langste dag in het jaar wordt tot een herinnering aan de overwinning van het licht over de duisternis en aan de viering van deze overwinning (Johannisvuur). Deze viering van de mens zelf.

Het ik heeft dus niet alleen in feite een vormende activiteit uitgeoefend, maar het herinnert zich de vormende act, het reflecteert er op.

Daarmee treedt voor de eerste keer in de geschiedenis van het bewustzijn de onderscheiding tussen het subjectieve en het objectieve zijn naar voren (23).

Het probleem van de tegenstelling tussen objectiviteit en subjectiviteit is dus niet uitsluitend een probleem van de natuurwetenschappelijke theorie. Niet alleen de wetenschap, maar ook de taal, de mythos, de kunst, de godsdienst hebben de pretentie bouwstenen te leveren, waaruit een beeld van de werkelijke, de objectieve wereld voor ons opgetrokken kan worden. Wij moeten derhalve de wetenschap, de mythos, de taal niet als realiteit opvatten, maar als oorspronkelijke functies van de geest. In ieder van de genoemde gebieden heerst, tengevolge van de eigen aard van de desbetreffende functie, een andere verhouding tussen binnen en buiten, tussen ik en wereld heerst dienovereenkomstig een ander waarheidsbegrip. Deze verhoudingen grondig op te helderen en te beschrijven, dit is de taak, die Cassirer zich voorstelt in zijn driedelig werk te vervullen.

Wat de taal betreft heeft hij daarbij één voorloper Wilhelm von Humbolt (1767-1835). Humboldt heeft als eerste er op gewezen, dat het woord onder alle symbolen een bevoorrechte plaats inneemt, waardoor het bij uitstek geschikt is om te bemiddelen tussen het subjectieve en het objectieve. Het woord is immers enerzijds een gesproken woord en als zodanig een zelf geproduceerde klank; anderzijds is het echter ook een vernomen klank die deel uitmaakt van de zintuiglijke waarneembare werkelijkheid. Wij vatten

het derhalve als iets innerlijks en tegens als iets uiterlijks.

De taal is inderdaad innerlijke energie van de mens, die zich in de uiterlijkheid objectieveert. "Dies vermag nur die Sprache; unde ohne diese..... zum Subjekt zurückkehrende Objektivität ist die Bildung des Bebriffs mithin alles wahre Denken unmöglich," verzekert W.v. Humboldt(gecit. 25).

Cassirer voegt hier nog een belangrijke opmerking aan toe.

Wanneer wij ons voorstellingen maken aangaande de oorsprong van de taal dan belanden wij onweigerlijk bij twee uitersten: enerzijds de klank als uitdrukking van effect: huilen, schreeuwen, sissen.....anderzijds de klank als nabootsing (Mama). De eerste is louter subjectief, de tweede louter objectief.

Geen van beide wijzen geluiden te veroorzaken verdient de naam taal.

De taal ontstaat pas daar,waar de twee polen niet meer gescheiden zijn, waar dus het subject met het object in verband gebracht wordt. In de taal en door de taal ontstaat een "synthese van Ich und Welt" die voordien niet bestond, verklaart Cassirer (26). De taal is dus niet vergelijkbaar met een spiegel, die de beelden van de objecten opvangt en weerkaatst. Zij is geen indifferent medium, dat alles overbrengt, zij is veeleer een bron van licht, voorwaarde voor het "zien" überhaupt en als zodanig grondslag van alle verdere mythische, artistieke, wetenschappelijke opvatting van de werkelijkheid (ibid.)

Par. 3. De taal volgens Ernst Cassirer

Laten we nu een beslissende vraag stellen. Wat is het wezen van de taal volgens Cassirer? De taal is een geheel van zintuigelijke symbolen, die zonder op te houden zintuigelijk te zijn in staat zijn iets algemeen (of iets algemeen verplichtends) uit te beelden. In deze zin kan men zeggen, dat de taal de manifestatie is in de stof van een fundamentele geestelijke functie (46,47).

Daarmee is de onderscheiding tussen het verschijnsel en de idee, tussen het phaenomeen en de noumenon - en met weet hoe dierbaar Kant deze distinctie was- opgeheven. De objectieve werkelijkheid, de hoogste waarheid verschijnt niet anders dan in de vorm van symbolen. De vorm, waarin de werkelijkheid zich aan de geest voordoet, is echter uiteindelijk de vorm van zijn eigen geestelijke activiteit. Immers het voortbrengen van symbolen en van symboolsystemen zoals taal, mythos, kunst, wetenschap, waarvan ieder aan een specifieke wetmatigheid gehoorzaamt - is een creatieve prestatie van de geest. Daarom kan Cassirer ook zeggen, dat de geest in de taal (zoals ook in de mythos, de kunst, de wetenschap) die Anschauung seinenselbst besitzt und die der Wirklichkeit" (47).

Men mag derhalve niet vragen, wat de werkelijkheid op zichzelf is of het "ding an sich"?

Op deze vraag is geen antwoord mogelijk, verklaart Cassiere, omdat het pbleem verkeerd is gesteld. Dat, wat de werkelijkheid is, kan niet in een abstract zijnsbegrip uitgedrukt worden, maar veeleer in de overvloed en veelvormigheid der manifestaties van het geestelijk leven. Het leven van de geest gehoorzaamt aan een eigen wetmatigheid en noodzakelijkheid, het bezit dan ook zijn eigen objectiviteit. (Overgang van het subjectieve naar het objectieve idealisme).

Deze objectiviteit van de geest openbaart zich dus niet alleen in het begrip, zijn wetmatigheid komt niet alleen tot uitdrukking in de logica, zoals Aristoteles en Hegel meenden, maar evenzeer en nog meer in de door hem zelf geproduceerde systemen van symbolen, waarvan de taal het eerste en meest belangrijke is. De vraag dringt zich op hoe het komt, dat de geest, die toch door een oeroude, door een grote denker van de westerse wereld volkomen verworpen opvatting, een volmaakt aanwezigheid bij zichzelf is, symbolen nodig heeft?

Waarom kent hij zich niet onmiddellijk? Verder: indien de symbolen creaties zijn van de geest, hoe komt het, dat ze ten opzichte van de geest uiterlijk zijn? Dat er sprake is van een "uit-drukking"? Waarvoor heeft de geest deze objectiveringen in de vorm van symbolen nodig? Anderzijds indien de symbolen niet onafhankelijk van de geest als zijn werk bestaan, hoe kan men van een synthese van subject en object spreken (48), wanneer alles geest is en dus alles subject?

Indien al het werk van Cassirer juist door mij geïnterpreteerd is, dan bevinden wij ons op het terrein van het absoluut idealisme. De verwerping van Cassirer van de Kantiaanse onderscheidingen tussen de zintuigelijke en de intelligibele wereld, tussen phaenomenon en noumenon, tussen verschijnsel en "Ding an sich", wijst in deze richting. Wij zijn dan gerechtigd te antwoorden. Alles is product van de geest. Alles is een cogitatum van een cogito; de zintuigelijkheid en de zintuigelijke symbolen, de natuur-, zowel als de cultuurproducten. Maar de geest is niet een statische geest. Hij bezit zichzelf niet van huis uit, maar hij moet zichzelf "opbouwen" om zichzelf op volmaakte en volkomen heldere wijze te kunnen vatten. Wij hebben gehoord, dat verschillende objectiveringen van de geest mijlpalen zijn op de weg naar zijn "Selbstoffenbarung" (9). De geest moet de verschillende objecten - als zijn tegendeel - uit zich voortbrengen, om door middel van de Aufhebung van deze objecten het absolute weten van zichzelf te realiseren. Deze grondgedachte is afkomstig van Hegel; en Cassirer verklaart dan ook uitdrukkelijk, dat hij het met

het grondbeginsel van Hegel eens is, al verschilt hij van hem met betrekking tot de manier van uitwerken (deel III, p VII) van deze grondgedachte. laten wij even op deze overeenkomst en het verschilpunt ingaan; de filosofie is volgens Hegel vergelijkbaar met een ladder, die de een-ling overhandigd wordt om naar boten te klimmen, naar de duizelingwekkende hoogte die de objectieve geest in de loop van zijn evolutie heeft bereikt. Cassirer maakt deze gedachte tot de zijne. Ook de "Philosophie der symbolische Formen" zegt hij, is een dergelijke ladder, die het individu, uitgaande van de elementaire vormen, zoals ze in de wereld van het onmiddellijk bewustzijn gevonden worden, leidt naar de wereld van de "zuivere kennis". Geen sport van deze ladder is sub specie van de filosofische beschouwing ontbeerlijk, ieder ervan mag er aanspraak op maken, bestudeerd, gewaardeerd, uitdrukkelijk erkend te worden; immers het gaat er om de kennis niet als een resultaat, niet alleen maar als product, maar in haar karakter van proces, in de aard en de vorm van het "procedure" zelf te begrijpen (III, p. VII).

M.a.w. men kan het doel van de evolutie van de geest niet begrijpen, indien met het doel als op zichzelf staand beschouwt, indien met het losmaakt van het begin en het middel van deze evolutie. (Indien men bijv. het doel van de geestelijke evolutie van de mens God noemt, dan kan men deze God slechts begrijpen als zich realiserend in en door alle fasen van de ontwikkeling). Dan zijn wij gerechtigd te zeggen de taal, de kunst, de wetenschap, de mythos, de godsdienst zijn objectivering, die de geest schept en telkens weer negeert en "opheft". Dit proces van steeds opnieuw ponderen en negeren is principieel niets anders dan de dialectiek in de zin van Hegel. Dit proces is de zelfopenbaring van de goddelijke geest.

Waardoor verschilt dan Cassirer van Hegel?

Hij wijkt van hem af in een belangrijk opzicht. Dit wordt dan ook door Cassirer van het begin af aan beklemtoond. Hegel heeft duidelijker dan welke filosoof dan ook de eis geformuleerd de totaliteit van de geest te overdenken; d.w.z. dat de wijsgeer niet kan volstaan met het poneren evt. definiëren van het abstracte begrip "geest", maar dathij de geest in zijn concrete manifestaties moet laten zien. Dit is de taak, die Hegel in zijn "Phaenomenologie des Geistes" tot een goed einde had willen brengen. Maar deze was slechts een voorbereiding

op zijn Logica. De logica was de akme van het zichzelf wetende weten, in haar was de voleinding van de waarheid bereikt. Zodoende veranderde Hegel de autonomie van de verschillende gebieden (kunst, wetenschap, godsdienst) van geestelijke activiteit in een schijn-autonomie. Het begrip was bij hem niet alleen één middel om het concrete leven van de geest uit te beelden, het vormde veeleer de substantie van de geest zelf. Het hele "procedé" werd door Hegel uiteindelijk tot één enkele dimensie gereduceerd: tot de zelf-realisatie van het zuivere begrip. Daartegenover benadrukt Cassirer, dat de logica slechts één vorm is van objectivering; maar dat de taal, de mythos, de kunst gelijkwaardige phaenomenen zijn van het grote procedé. Het komt er op aan deze manifestaties in hun oververgelijkelijke eigen aard te beschrijven en ze tevens in hun samenhang te vatten (I 15/16).

Deze samenhang wordt, zoals wij reeds weten door Cassirer ontdekt in de ene elementaire functie van de geest: de symboolvorming. In en door de symbolen zegt zich de geest, wat hijzelf is. De taal, de mythos, de godsdienst zijn dus middelen voor de geest om tot zijn "selbstoffenbarung" (I,9) d.w.z. tot een volmaakte helderheid aangaande zijn eigen wezen te komen. "Denn der Prozess, in dem das Leben - als geistiges nicht als bloss biologisches Leben verstanden- sich formt und der in dem es sich selbst begreift und weisz, muss schliesslich eine Einheit bilden: ist doch dieses Begreifen nicht das bloss ausserlich Umgreifen einer fertigen an sich vorhandenen Form in welche das Leben gepreszt wird, sondern die Art und Weise, in der es sich seine Form gibt, um Sie in eben diesem Akt des Gehens, der tätigen Gestaltung zu verstehen".

Het werk van Cassirer is onvergelijkelijk rijker dan uit mijn bondig overzicht blijkt. Met name het derde deel bevat een hoofdstuk over de waarneming (kapitel V: Symbolische Prägnanz p. 222 vlgd.) en een over de aphasie (Kapitel VI, Zur Pathologie des Symbolbewusstseins, p. 238 vlgd.) waarvan ik meen, dat ze tot de rechtstreekse bronnen behoorden van M-P. Maar ik wil nu tot een kritiek overgaan van Cassirer. Deze kritiek zal hoofdzakelijk daarin bestaan aan te tonen, dat Cassirer, al keurt hij het panlogisme van Hegel af, toch evengoed als Hegel een idealist is. Zijn positie houdt enigszins het midden tussen

Kant en Hegel, zoals wij nog zullen zien. Ik zal mij in het volgende beperken tot het samenvatten van de hele Cassirer'se zienswijze aangaande de taal in enige pregnante stellingen, waarbij ik een beroep doe op de reeds gegeven aanhalingen.

1. Het fundamentele streven van de geest is daarop gericht te zeggen, welk principe de werkelijkheid beheerst.
2. De geest kan dit principe niet anders vatten dan door het uit te drukken in de vorm van concrete symbolen.
Taal, mythos, godsdienst, natuurwetenschap zijn dergelijke symboolsystemen die hun eigen aard en hun eigen wetten bezitten.
3. De vraag naar het "Ding an sich" is zinloos. In de symbolen bezit de geest een aanschouwing van zichzelf en van de werkelijkheid (I, 47).
4. De taal is een geheel van zintuiglijk waarneembare symbolen die door de geest gevormd zijn.
5. De geest is een evoluerende geest; hij is op weg naar een steeds beter begrijpen van zichzelf. De zintuiglijkheid is een fase in de "Aufbau der geistigen Welt", d.w.z. een fase waarin de evoluerende geest nog niet volledig tot zichzelf gekomen is.
(Vergl. III, 222/3).
6. De taal is een objectivering van de geest in de vorm van zintuiglijke symbolen waardoor de geest aan zichzelf kan zeggen wij hij is.

Par. 4. Kritiek van de Cassirer'se taalphilosophie.

Er is, ik herhaal het, bij Cassirer een dubbele invloed voelbaar: die van Kant en die van Hegel. Cassirer sluit zich aan geen van beiden onvoorwaardelijk aan, maar schommelt heen en weer tussen de twee onderling incompatibele filosofische visies. Men kan dan ook zijn wijsgerig werk over de symbolische vormen op twee manier interpreteren: op een Kantiaanse en een Hegeliaanse. Ik heb de "lectio difficilior" gekozen en Cassirer geïnterpreteerd in de geest van Hegel, ook in de zojuist gegeven samenvatting. Bij mijn kritiek wil ik echter voorzichter te werk gaan. Ik stel me voor een dubbele kritiek te geven, die beantwoordt aan het Kantiaanse, respectievelijk Hegeliaanse aspect van zijn werk. Deze kritiek heeft dus een voorwaardelijk karakter; ieder kritisch oordeel wordt als het ware voorafgegaan door een conditionele bijzin: indien wij het werk van Cassirer op deze wijze moeten verstaan, dan.....

a. Kritiek van de Kantiaanse lezing der "Philosophie der symbolische Formen".

1e. is het uitgangspunt van Cassirer niet wetenschapstheoretisch van aard: hoe is taalwetenschap, mythenvorsing, godsdienstwetenschap etc. mogelijk? Zo ja, is de aanpak niet scientistisch? Zijn de wetenschappen niet zelf phaenomenen in de wereld die als zodanig verklaard moeten worden? (zie de kritiek van Husserl op de Neokantianen!).

2e. Het is waar: Cassirer spreekt niet meer van een zinloos krioel van zintuiglijke staten en aprioristische vormen van het verstand die aan dit krioel pas zin geven. Hij verworpt het sensualisme van Kant. Maar hij spreekt wel van een realiteit die door de geest, die ze opvat, gevormd moet worden omdat de naaste realiteit niet gekend kan worden. Wij hebben gehoord dat het object in zijn louter op-zichzelf bestaan niet gepresenteerd kan worden, maar slechts in bepaalde categorieën die zijn specifieke vorm constitueren (I,p.6). De "Gegenstand/ op zichzelf beschouwd is dus volmaakt zinloos, hij krijgt pas zin dankzij de menselijke opvattingen, vormgeving. - Is nu deze zienswijze van Cassirer zo grondig verschillend van de oorspronkelijke thesis van Kant? Stoten zij niet - zij het op hoger niveau - op precies hetzelfde raadsel: hoe iets, dat volmaakt zinloos is, zin kan krijgen, dankzij de werking van om het even welke menselijke vermogens? Is de mens met zijn vermogens dan de schepper van zin?

3e. Indien "begrijpen van de werkelijkheid" hetzelfde is als "vormgeven aan de werkelijkheid" dan dringt zich het reeds aangestipt alternatief op: geschiedt de "schepping" van intellectuele symbolen (p.6) op een volkomen willekeurige wijze en is de mens door middel van deze symbolen in staat de werkelijkheid integraal te begrijpen en volkomen te beheersen, dan is hij ten opzichte van de werkelijkheid een Creator, een God. Zoniet, dan brengt hij de symbolen niet

op willekeurige wijze voort, maar in overeenstemming met de realiteit. maar dan is de realiteit op zichzelf niet volkomen zinloos, dan bevat ze een "voorzin". Zij is dan cogitabile, d.w.z. zij is "in aanleg" voor zingeving door middel van sumbolen.

- 4e. Indien wij slechts een synthesis van geest en wereld kennen (in de vorm van een mythos, een kusntwerk, een wetenschap) en nooit de wereld op zichzelf, hoe weten wij dan dat er een wereld (26) bestaat? Rijst dan niet het probleem van een wereld op zichzelf, een probleem dat even onoplosbaar is als dat van een Ding-an-sich? Cassirer heeft gemakkelijk praten wanneer hij beweert dat dit probleem verkeerdt is gesteld (47). Het dringt zich op aangezien hij zelf een verschil maakt tussen geest en wereld. Waarop berust deze zijn onderscheiding als we slechts de synthese van beide kennen? Het antwoord kan slechts zijn ofwel een agnosticisme à la Kant, ofwel een monisme à la Hegel; m.a.w. de wereld op zich is ondenkbaar, ofwel de wereld is slechts een verschijningswijze van de geest.

b. Kritiek van de Hegeliaanse lezing

Hier komen nagenoeg alle kritische argumenten te pas die M.P. gebruikt ten opzichte van "het intellectualisme".

- 1e. Er is bij Cassirer steeds sprake van de geest. Deze geest is niet in de wereld geëngageerd, hij is louter actief, zoals de noes bij Averroës. Hij constitueert de werelden van de mythos, kunst, godsdienst doordat hij symbolen creeërt en deze werelden zijn de enige die voor hem bestaan. - De vraag is met welk recht hier van de geest wordt gesproken? Waarvandaan haal ik mijn evidenties aangaande "noes"? Ik heb slechts ervaring van eindige geesten en hun ontmoeting in de goede en de kwade zin. Meer in het algemeen: de aanpak van de objectieve idealist is onphaenomenologisch, speculatief, d.w.z. het einde van de ervaring, dat misschien zoiets zal bevatten als een objectiviteit geconstrueerd door geesten, wrodt reeds in het begin geanticipeerd.

- 2e. Er is in de hele filosofie van Cassirer geen sprake van de geest die ik ben. De meest elementaire ervaringen worden daardoor raadselachtig. Hoe komt het bijv. dat ik me met een bepaald "standpunt", een bepaalde "zienswijze" identificeer? Moet ik, om dit te verklaren niet zeggen dat ik een eindige geest ben, verstrikt in een concrete situatie, en dat ik van de geest in het begin van mijn onderzoek niets afweet?
- 3e. Bij Cassirer is er geen sprake van lichamelijkheid, ook niet in verband met het gesproken woord. Dit is geen ernstig verwijt want Cassirer heeft het uitdrukkelijk over zintuiglijkheid. Wie zintuiglijkheid zegt, bedoelt impliciet ook lichamelijkheid. Maar hoe vat Cassirer de zintuiglijkheid op? Zij is bij hem slechts een fase van de "Selbstoffenbarung" van de geest. M.a.w. de waarneming is weliswaar een daad, maar - let wel - een daad waarin de geest nog niet volkomen tot zichzelf is gekomen. Van hier tot de thesis van Hegel, dat de waarneming een vage en onduidelijke vorm is van het denken, die door het denken zo spoedig mogelijk gedepasseerd moet worden, is slechts één stap. Alle verwijten die M.P. aan het adres van het intellectueelisme maakt, zijn van toepassing op deze opvatting aangaande het wezen der waarneming.
- 4e. Cassirer beschrijft geen echte ervaringen. Immers de geest komt slechts in aanraking met de "synthese van geest en wereld" (26) en aangezien de wereld niets is dan het geheel van zijn zelfobjectiveringen moeten wij zeggen: de geest komt slechts in aanraking met zijn eigen producten. Ook de taal is slechts een werktuig van de geest dat hij zelf heeft gesmeed om aan zichzelf te kunnen zeggen wie hij is. M.a.w. de geest van Cassirer communiceert slechts met

zichzelf, precies zoals de geest van Hegel. Hij is een a-cosmische, a-historische, a-sociale geest en niet "une conscience engagée". Daartegen zal iedere phaenomenoloog bezwaren maken.

Vandaar dat het imponerende werk van Cassirer ons uiteindelijk toch niet kan bevredigen. Het is interessant omdat het problemen behandelt die men vóór Cassirer niet heeft gezien; het is een document van eruditie niet alleen tengevolge van de grondige kennis van de wijsgerige literatuur en van de geschiedenis der filosofische problemen, maar bovendien ook nog die van het positief empirisch onderzoek op het gebied van de natuurwetenschappen, van de godsdienstwetenschap, van de taalwetenschap. Het is briljant, gezien de verzorgde stijl en de volmaakt heldere wijze zich uit te drukken. Achter deze facade van geleerdheid gaat echter een aarzeling schuil. "Son style est plus claire que sa pensée". De streng wijsgerige analyse van het oeuvre toont ons een Cassirer die tussen zonderling onverenigbare visies heen en weer schommelt: die van Kant en die van Hegel. Met welke opvatting hij het meest sympathiseert is moeilijk uit te maken. Zeker is dat hij geen van beide transcendeert, ook niet wat de taalphilosophie betreft. Ik verwijs naar de vierde vraag in de twee kritische analyses: Is de taal een vorm, die de brute werkelijkheid "Ding an sich", werkelijkheid, wereld) pas kenbaar maakt, wat is dan de werkelijkheid zelf (Kant: agnosticisme)? Ofwel de taal is één van de veelvoudige vormen waarin de geest met zichzelf communiceert, waar komt dan dat vandaan, wat de geest te zeggen heeft? Is dan niet alles geest? Vervallen wij niet met Hegel in een absoluut idealisme?

Het lijkt me dat niet Cassirer maar wel M.P. het idealisme en trouwens ook het objectivistisch realisme transcendeert. En daarom zullen wij ons met zijn taalphilosophie bezig houden, ondanks alle moeilijkheden. Het is waar dat M.P. duister is, slecht schrijft, op een slordige wijze formuleert; maar "sa pensée est plus claire que son style". Wij zullen trachten deze moeilijkheden van de M.P.-interpretatie te boven te komen.

Deel E

DE TAAL VOLGENS MERLEAU-PONTY

Ik zou de behandeling van dit onderwerp vergemakkelijken voor U en voor mij door hoofdzakelijk te steunen op de tekst van P.P. Ik zou dan een samenvatting geven van wat wij in het *Privatissimum* hebben "erarbeitet". Wij zouden dan echter een belangrijke bron buiten beschouwing laten: te weten de lezing die M.-P. in 1951 te Brussel heeft gehouden en die betiteld was: "Sur la phénoménologie du langage", gepubliceerd *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée - de Brouwer, 1952, p.89 - 109. Deze 20 pagina's bevatten de laatste redactie van zijn taalphilosophie; ze vormen ongetwijfeld een voorbereidende stap naar de grote publicatie die wij, naar ik verneem, van M.-P. hebben te verwachten, ik zal derhalve bij mijn analyse hoofdzakelijk op deze laatste versie steunen en passages uit andere publicaties van M.-P. - vooral *Sens et Non-sens* en P.P. - bij wijze van verheldering en illustratie van zijn taalphilosophie inlassen.

§ 1. M.-P.'s kritiek op het empirisme en intellectualisme op het gebied der taalpsychologie.

In de P.P. begint M.-P. zijn uiteenzetting met een massieve aanval. Hij polemiseert in de geest van wat wij zijn tweefrontenoorlog hebben genoemd tegen het objectivistisch empirisme enerzijds en het intellectualistisch idealisme anderzijds. Laten wij deze zijn hoofdgedachte met betrekking tot het phaenomeen van de taal even weergeven.

Voor de empiristische psycholoog betekent kunnen spreken eenvoudig het voorhanden-zijn en opduiken van woordbeelden. Hoe hij zich de gebeurtenis van het naar vorentreden van bepaalde woordbeelden voorstelt, doet niets ter zake. Of ze nu engrammata zijn, zich bevindende op de schors van de grote hersenen ofwel bewustzijnsinhouden die door associatie op werktuiglijke wijze verbonden worden, het gebruiken van een bepaald woordbeeld alsmede het combineren met andere woordbeelden geschiedt in ieder geval automatisch, overeenkomstig een oorzakelijk mechanisme.

M.a.w. het spreken gebeurt buiten het sprekende subject om; of, zoals M.-P. het uitdrukt, de mens kan spreken zoals een elektrische lamp licht kan geven. Negatief uitgedrukt, het eerste antwoordt evenmin aan een intentie als het laatste.

Deze empiristische visie was lange tijd in psychologisch-psychiatrische kringen de enige die als wetenschappelijke theorie opgeld deed, totdat men ontdekte dat bij een aantal gevallen van spraakstoornis eigenlijk een denkstoornis in het spel was. De studie van de afasie bracht eigenaardige feiten aan het licht. Bepaalde patiënten die aan een spraakstoornis leden waren b.v. ook buiten staat een aantal linten volgens hun kleur te rangschikken. Zij begonnen veelal juist, overeenkomstig hun opdracht. Zij verzamelde b.v. alle blauwe linten. Op een gegeven ogenblik stieten ze echter op een bleek-blauw lint. Dan gingen ze ertoe over alle onverzadigde bleke kleuren te verzamelen. Sommige psychiaters (Pierre Marie) concludeerden daaruit dat datgene wat bij deze patiënten eigenlijk gestoord was, de "categoriale functie" was. De patiënten waren niet meer in staat b.v. het blauwe lint als vertegenwoordiger te zien van het begrip of het eidos, "blauw". Zij konden het individuele niet meer in een categorie, een begrip onderbrengen. Vandaar de afasie...- Wat is dan voor deze laatstgenoemde theorie het spreken? Spreken zou dan betekenen: dingen benoemen en al benoemende tot vertegenwoordigers van iets algemeen maken: van een idee, van een begrip, een categorie, een essentie. Ik noem b.v. het lint blauw omdat ik daarin een representant zie van de categorie "blauw".

M.a.w. het spreken zou dan helemaal afhankelijk zijn van de denkfunctie. Ja nog meer: de immanente denkfunctie zou alleen belangrijk zijn - het gesproken woord daarentegen slechts een uiterlijk toevoegsel tot de denkfunctie. Maar zelfs in deze veronderstelling moet men zich afvragen: hoe komt het toevoegsel tot stand? Waartoe dient het? Indien het denken een volkomen doorzichtige aanwezigheid van de geest aan zichzelf is, een denkend zichzelf denken, een noësis noëseos, waarom heeft dan de geest woorden nodig? Waarom moet hij aan zichzelf zeggen wat hij is en wat hij doet?

Beide theoriën, de empiristische en de intellectualistische hebben dit éne gemeen: het gesproken woord als zodanig heeft volgens hen geen zin.

Het is of een mechanisch gebeuren of een nutteloos toevoegsel. Maar dan zou het onbegrijpelijk zijn waarom ons denken "van nature" naar het woord toe tendeert. Hoe komt het, dat de uitdrukking door middel van de taal de bekroning is van de denkakt? (P.P.203-206).

Er is blijkbaar een phaenomenologische theorie nodig, niet van de taal als een relatief onveranderlijk systeem van beschikbare klank-symbolen, maar van de sprekende mens die deze symbolen hanteert. M.a.w. in plaats van zich in de semantische en syntactische structuur van de taal te verdiepen zoals de philoloog, de dialectvorser, de historische gramaaticus dit doet, zou men zich veeleer moeten afvragen welke intentionele prestaties de mens verricht wanneer hij spreekt. Hoe komt het phaenomeen taal überhaupt tot stand? Welke noëtische akten beantwoorden aan het noëma dat wij in de wandelingen "taal" noemen? - Daarmee zijn we beland bij de typisch phaenomenologische wijze het probleem te benaderen.

§ 2. M.-P.'s critiek op phaenomenologen en taalkundigen.

Reeds Husserl had gedachten naar voren gebracht die een phaenomenologische benadering van het probleem inhielden. "Diese aber (die Meinung) liegt nicht äusserlich neben den Worten; sondern sie redend vollziehen wir ein inneres mit den Worten verschmelzendes, sie gleichsam beseelendes Meinen. Der Erfolg dieser Beseelung ist, dass die Worte und die ganzen Reden in sich eine Meinung verleiblichen und verleiblicht in sich als Sinn tragen" (Form.u.t'ale Logik, p.20). Het gaat dus bij Husserl om de bezielende intentie die het mogelijk maakt de zin in de woorden te belichamen. Het gaat dus bij hem op de eerste plaats om het sprekende subject, meer nauwkeurig: om het bewustzijn van hem die spreekt.

Een verwante gedachte vindt men ook bij de befaamde Zwitserse taalkundige Ferdinand de Saussure (1857-1913) uit wiens belangrijk werk "Cours de linguistique générale", Parijs 1922, ik slechts één gedachte zal lichten. De Saussure onderscheidt zorgvuldig tussen phonologie en phonetica (de physiologie en physica) van het spreken, beschouwd als een gebeurtenis in de natuur en in een organisme (p.63 vlgd), de synchronische taalkunde (p.141 vlgd) en de diachronische taalkunde (p.261 vlgd). Laten wij de eerste buiten beschouwing, vermelden zij ook nog de belangrijke onderscheiding

tussen "parole" enerzijds en "lanque" anderzijds. Zij die Frans kennen zullen het verschil aanvoelen. De "parole" is de door het concrete individu gesproken taal, het individuele zich-uitdrukken (donner, prendre la parole; van parole afgeleid: parler); "La lanque" daartegen het geobjectiveerde en intersubjectieve systeem van klanksymbolen. "Si nous pouvons embrasser la somme des images verbales emmagasinée chez tous les individus, nous toucherions le lieu social qui constitue la lanque. C'est un trésor déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à la même communauté.....La parole au contraire est un acte individuel de volonté et d'intelligence" (30), zegt de Saussure.

De "lanque" moet op haar beurt volgens de Saussure op een dubbele manier bestudeerd worden: als een statisch systeem en als een evoluerend systeem van uitdrukkingsmiddelen. Vandaar de noodzakelijkheid van twee richtingen van taalkundig onderzoek. De synchronische linguïstiek maakt een dwarsdoorsnede door het taalgebeuren; zij onderzoekt het systeem van termen waardoor de leden van een taalgemeenschap met elkaar communiceren. "La linguistique synchronique s'occupera des rapports logiques et psychologiques reliant des termes coexistants et formant système, tels qu'ils sont aperçus par la même conscience collective" (140). In de diachronische linguïstiek daarentegen zal men trachten te achterhalen hoe een bepaalde "lanque" in de loop van de eeuwen is ontstaan. men zou b.v het ontstaan van het moderne uit het oude Frans of omgekeerd: de evolutie van het oude Frans moeten bestuderen. Aangezien echter de veranderingen nooit veranderingen zijn van het systeem als zodanig, maar oorspronkelijk veranderingen van bepaalde spreekgewoonten van bepaalde sprekende individuen zijn, moet bij de verklaring van de taal-evolutie rekening gehouden worden met de "parole" (138). De diachronie is dus een soort historische langs-nede door het taalgebeuren.

"La linguistique diachronique étudiera au contraire les rapports reliant des termes successifs non aperçus par une même conscience collective, et (termes) qui se substituent les uns aux autres sans former système entre eux" (140).

tijdvak A	synchronie
tijdvak B	synchronie (p.121)

diachronie

Ook de Amsterdamse Hoogleraar H.J. Pos sympathiseerde met deze grondgedachte. Hij benaderde echter het probleem meer als filosoof en phaenomenoloog. In zijn artikel "Phaenomenologie et linguistique" (Revue Internationale de Philosophie, 1939) betoogde Pos dat de geleerde, de linguist, de historische grammaticus de taal als een object zien. Zij kennen haar lange geschiedenis met al haar toevallige incidenten, uiterlijke inwerking, betekenisveranderingen. Het is dan voor hen een raadsel hoe dit résidu van een wisselvallig verleden nog iets betekenen kan, en wel op een ondubbelzinnige wijze betekenen kan. (Men denke b.v. aan de lotgevallen van de twee termen "hypostasis" en "persona"; hoe komt het dat wij elkaar toch begrijpen wanneer wij tegenwoordig het woord "persoon" gebruiken?) Hier biedt de phaenomenologie van de taal een uitkomst. Zij voert het sprekende subject ten tonele dat de taal gebruikt om met andere leden van een taalgemeenschap te communiceren. In de gesproken taal krijgen alle stukken van een chaotisch taalkundig verleden nieuw leven; zij dragen alle ertoe bij om de inspanning zich uit te drukken succesvol te maken. Zij zijn dan leden van een geheel dat zin heeft, niet in het verleden maar in het heden en in de toekomst. De linguïstiek, zijnde de studie van de geobjectiveerde taal heeft derhalve behoefte aan aanvulling door de taalphaenomenologie waarvan de beoefenaar de taal als subjectieve inspanning tracht te vatten. Zodoende hoopt Pos het eenzijdige objectivisme van de philologie te kunnen corrigeren en ook haar subjectieve kant recht te laten wedervaren.

Het is nu typerend voor M.-P. dat hij de theorieën van de Saussure en van Pos maar matig kan waarderen. Ja, hij heeft veel kritiek op beiden. Hij verwijt Pos dat hij bij de bestudering der taal het objectieve naast het subjectieve standpunt plaatst zonder zich over de verhouding tussen beide standpunten uit te spreken. De phaenomenologie zou in de geest van Pos slechts een toevoegsel zijn tot de philologie; ze zou ons zeggen hoe wij de taal ervaren, precies zoals de kinderpsychologie ons zegt hoe kinderen bepaalde mathematische begrippen verwerken. Over het zijn van de taal resp. het zijn van de wiskunde wordt zodoende geen enkel oordeel geveld. Een dergelijke phaenomenologie "n'aurait pas de portée ontologique" (94). Tegen de Saussure betoogt M.-P. dat het onderbrengen in waterdichte compartimenten van de synchronische linguïstiek ener-

zijds en de diachronische linguïstiek anderzijds op de duur niet vol te houden is; de twee aspecten staan onderling in een bepaalde verhouding. Juist het voorbeeld van de Saussure toont dit duidelijk aan.

Om te beginnen sluit het subjectieve standpunt het objectieve in. Wat wij in de diachronische taalstudie als een "phase" bestempelen was in zijn tijd een synchronische toestand. Ieder verleden is ooit een heden, iedere "lanque" ooit een "parole" geweest. Het is waar: op de 1000-jarige evolutie b.v. van het Frans hebben wij inderdaad de indruk dat wij te maken hebben met een chaotische opeenvolging van toevallige gebeurtenissen. Dit neemt niet weg dat op ieder tijdstip de Franse taal een zinvol geheel was, dat zijn eigen logica bezat en zijn eigen expressieve mogelijkheden. - Maar het omgekeerde is ook waar: de diachronische visie sluit de synchronische in zich: de taal is op ieder ogenblik in wording. Verschuivingen doen zich voor, leemten worden voelbaar, neologismen duiden op en andere woorden krijgen een ouderwets, archaïsch karakter.

Vandaar de dubbele taak van de echte phaenomenologie van de taal:

a. De linguïst moet volgens M.-P. trachten in de evolutie van de taal een zin te ontdekken, b.v. het streven naar expressiviteit. M.-P. geeft als voorbeeld het in onbruik komen van de latijnse declinatie, het afslijten van de uitgangen waardoor op een bepaald historisch ogenblik een zinswendign zoals "filie rei" van alles kon betekenen, zowel "de dochter van de koning" als "de dochter aan de koning", of "de dochter de koning". Daardoor ontstond bij de oude Fransen de behoefte naar een ander middel om de onderlinge verhouding der naamwoorden aan te duiden; het werd gevonden in het systematisch gebruik van voorzetsels. - Meer in het algemeen: waar zônes van onduidelijkheid en gemis aan expressiviteit waren ontstaan, grepen de sprekende subjecten naar de overblijfselen en smeedden daaruit nieuwe uitdrukkingsmiddelen. Dank zij een hardnekkige "logica van de taal" werden de gevolgen van slijtage steeds opnieuw gecompenseerd.

De linguïst zou dus de taal niet moeten beschouwen ofwel als een evenwichtig systeem (synchronie) ofwel als een evoluerend geheel (diachronie), maar als een systeem dat, terwijl het evolueert, steeds opnieuw zijn evenwicht hervindt.

b. Maar het omgekeerde is ook waar. Aangezien de synchronische beschouwingswijze niets anders is dan een dwarsnede door de diachronische taalontwikkeling, is de "lanque" als systeem nooit volkomen daadwerkelijk gerealiseerd. Sommige tekens zijn dubbelzinnig, bepaalde leemten doen zich gevoelen, zekere veranderingen zijn op komst. Ook de meest logische taal is geen doorzichtig systeem van ideeën, geen constructie "more geometrico", geen gebouw dat volgens een bij voorbaat geconcipieerd plan is opgetrokken. Er zijn altijd onvolmaaktheden, in consequenties, dubbelzinnigheden aan te wijzen in de gesproken taal. Vandaar dat er bij denkers en met name bij sommige filosofen het denkbeeld wordt geopperd van een kunstmatige taal. Descartes had als eerste deze idee geformuleerd, Leibniz had aan een mathesis universalis gewerkt, de logistiek van Whitehead en Russell schen het instrument hiervan te zijn, en het logisch positivisme (Schlick, Carnap) ziet hierin de taak bij uitstek van de filosofie. Het gaat dus hier om een actueel probleem. Ook Morris wil met zijn "semiotic" bijdragen tot de constructie van de moderne supertaal. Hij geeft de opvatting van talrijke logische positivisten weer wanneer hij schrijft: "...it is an old tradition that philosophy should aim to give inside into the characteristic forms of human activity and to strive for the most general and most systematic knowledge possible. This tradition appears in a modern form in the identification of philosophy with the theory of signs..." (Foundation of the Theory of Signs, in "Internat. Encyclop. of Unified Science, Vol. I, number 2, Chicago, 1947, p. 59).

Het zal wel niemand verbazen dat M.-P. deze zienswijze volkomen veroordeelt. Indien er universele inzichten bereikt kunnen worden, dan niet door middel van een filosofisch esperanto, een systeem van tekens dat onafhankelijk van alle bestaande tale, de grondslag bevatten voor alle bedenkelijke talen. Deze utopie houdt innig verband met de "idées claires et distinctes" van Desc. en met het ideaal van de mathematische kennis.

Men vergeet daarbij dat de meetkunde de ervaring der ruimte, de algebra de ervaring van het getal vooronderstellen. En deze ervaringen worden primair in de taal van alle dagen uitgedrukt. Ik moet dus eerst in één taal geleerd hebben te zeggen wat ik ondervind. Dit uitgangspunt en steunpunt maakt het mij mogelijk een andere taal te leren kennen, waarin men met volkomen andere uitdrukkingsmiddelen werkt, en dan een andere en nog een andere. Ik kan dan deze talen onderling vergelijken en tot zekere algemene inzichten komen. Maar het uitgangspunt is de taal die terecht de moedertaal wordt genoemd. "L'universalité, si elle est atteinte, ne le sera pas par une langue que je parle et qui m'initie au phénomène d'expression.." (95).

Wat heeft dit met de kritiek van MP op de Saussure te maken en op Pos? Meer dan op het eerste gezicht lijkt. Tegen de Saussure houdt MP vol dat een synchronische beschouwingswijze haar grenzen heeft, dat de taal nooit een werkelijk gesloten systeem vormt. Indien dit het geval was, dan zou ze de categoriale structuur van "de-taal-in-het-algemeen" moeten vertonen, ze zou aan een soort logisch denksysteem beantwoorden. Dit is echter niet het geval. Vandaar dat de Saussure's radicale scheiding tussen de diachronische en synchronische linguïstiek niet volgehouden kan worden. "La conscience du passé envahit jusqu'au système synchronique", beklemtoont MP. Het is waar dat iedere taal haar logica heeft, maar deze logica is niet die van het pure denken. Het is een "logique incarnée" (96); en dit is juist kenmerkend voor de zijnswijze van de taal. Willen wij het ontologisch statuut van de taal begrijpen dan moeten wij ons deze vraag stellen: hoe is een geïncarneerde logica mogelijk?

3. Het quasie-lichamelijke karakter van het woord.

De beslissende vraag voor M.-P. luidt: hoe komt het dat het woord iets betekent? Hoe komt het dat het een zin heeft? Hoe kan het een functie hebben in het kader van een systeem van klanksymbolen? De betekenis van het woord is voorzeker niet afhankelijk van de verschillende klankelementen waaruit het samengesteld is. De betekenis van b.v. van de term "nu" kan niet verklaard worden als de

som van de betekenissen van "n" respectievelijk van "u". Indien bv een Duitser onmiddellijk begrijpt dat "Gäste" een meervoud is, dan is de reden gelegen in het feit dat "Gäste" anders klinkt dan "Gast" (de Saussure). Meer in het algemeen gesproken: ieder woord - of woordvorm - betekent iets doordat het van een ander woord of woordvorm onderscheiden is. Het heeft, zoals de Saussure zegt, een "diakritisch" karakter. Een taal kan slechts in zover als een synchronisch systeem beschouwd worden, als de woorden iets bepaalds betekenen in tegenstelling tot andere woorden die iets ander betekenen. Bij wijze van illustratie moge ik verwijzen naar de verklarende woordenboeken, waarin één term verhelderd wordt door middel van een andere die daarmee verwant is maar waarvan de betekenis een andere nuance vertoont. Van dichtbij bekeken blijkt dat men al verklarende in een cirkel draait. Ik mag het volgende voorbeeld geven, waarbij ik de dingen een weinig vereenvoudig:

De betekenis van het woord "doen" kan door "verrichten" verklaard worden, die van "verrichten" door "maken", die van "maken" door "doen". Nogmaals: het voorbeeld heeft een enigszins schematisch karakter. Toch blijkt daaruit dat een taal een eindig systeem is van diakritische tekens. Het woord A betekent daarbij iets omdat het enigszins anders is dan B; doordat B verwant is maar niet identiek met C en doordat C verband houdt met en tevens verschilt van A. De vraag rijst dan hoe het hele synchronische systeem van A, B en C iets betekent en niet eenvoudig als een logische cirkel ervaren wordt. In ieder geval blijkt daaruit dat datgene wat in de dictionnaire's en woordenboeken staat, het "lexicalische", niet het diepste wezen van de taal uitmaakt. De sprekende doelt al sprekende op een betekenis die in de woorden niet - of nog niet besloten ligt. De "logique incarnée" is blijkbaar niet de formele logica van onze handboeken. M.-P. vergelijkt het vocabulair van een taal met een blanco-formulier dat de sprekende moet invullen. Wat op het formulier gedrukt is kan betekenis krijgen, het is in potentie zinvol, maar het heeft pas daadwerkelijke betekenis, wanneer het formulier ingevuld is.

Ieder gesproken woord heeft slechts zin met betrekking tot de andere woorden en de totaal-zin is gelegen in een nieuwe schikking, een nieuwe combinatie waarin de intentie van de sprekende tot uitdrukking komt. Het is deze fundamentele intentie die in de woordenboeken steeds voorondersteld wordt, maar daarin niet leeft.

M.-P. gebruikt nog een ander argument. Denken wij aan een kind dat leert praten. Het leren spreken bestaat bij hem niet daarin dat het zich één voor één de syntactische en lexicale betekenissen der woorden inprent. Dergelijke weetjes maken het kunnen-spreken van het kind niet uit. Waarom niet? Omdat het kind, wanneer het praat, geen vergelijkingen maakt tussen wat het wil zeggen en de afzonderlijke uitdrukkingsmiddelen die hem ter beschikking staan. Trouwens, de volwassene doet dit evenmin. Al sprekende laat ik in mijn geest geen "woordenbeelden" revue passeren om tenslotte de meest passende term te kiezen. Veeleer bieden zich de uitdrukkingsmiddelen vanzelf aan mij aan. Of ze "schieten mij niet te binnen". Zo ja, dan bieden zij zich aan volgens een bepaalde innerlijke wet, die Wilhelm von Humboldt de "innere Sprachform" noemde, en die M.-P. als "un certain style de parole" bestempelt. De woorden organiseren zich als het ware vanzelf zo dat bv een Duits sprekende de tendentie heeft een heel oordeel in één substantief samen te persen ("Gestaltwahrnehmung") terwijl de Nederlander eerder geneigd is tot omschrijving ("waarneming van een gestalte, figuur"). Dit alles speelt zich af zonder dat de Duitser resp. de Nederlander zich bij hun spontaan spreken afvragen hoe ze hun resp. intenties in woorden moeten vertalen.

Wij hebben al vastgesteld, dat de taal een betekenis heeft die in geen woordenboek staat en die toch in ieder woordenboek verondersteld wordt. Wij vermoeden nu reeds waarin deze bestaat. M.-P. noemt deze fundamentele betekenis "la signification langagière de language en langue meen ik in dit verband abstratief te mogen maken.) En waarin bestaat de taalbetekenis van de taal? Uiteraard niet in het aanduiden of benoemen van dingen. De "signification langagière" gaat immers aan iedere "signification" vooraf. De fundamentele betekenis van de taal als zodanig kan alleen maar als een functie beschreven worden. "Il y a une signification 'langagière du langage qui accomplit la médiation entre mon intention encore muette et les mots...." zegt M.-P. (97).

De functie van de taal qua taal bestaat daarin, dat ze tussen mijn vooralsnog sprakeloze intentie bemiddelt en het vocabulaire dat mij ter beschikking staat. Zij heeft tot gevolg, dat zich als bij toversalg woorden aan mij "presenteren". Het is dus geenszins zo, dat ik over kant en klaar liggende gedachten beschik en enkel nog maar middelen moet uitzien om ze uit te drukken.

Integendeel de sprakeloze intentie istevens een "lege" intentie, dwz een vage, onduidelijke anticipatie. Zij is, volgens M.-P. zelfs "un manque", een gemis. Terwijl ik begin te spreken, weet ik niet alleen niet wat ik zal zeggen, maar ik heb ook nog geen expliciete, duidelijk omliggende gedachten.

"..L'intention significative.. n'est pas une pensée explicite, mais un certain manque, qui cherche a se combler". (p.p. 214) zegt M.-P. En zo kan het gebeuren, dat mijn woorden mezelf verrassen en mij zeggen, wat ik eigenlijk denk (97). Zeker is, dat ik zonder verwoording geen expliciete heldere gedachten heb. Vandaar - onder ons - het antwoord van de examinandus: "ik weet het, maar kan het niet zeggen", op de examinerator geen indruk maakt. Vandaar ook, dat een professor die buiten staat zijn ideeën te verwoorden voor de studenten een minder goede figuur slaat. Hoe kan ook, zeker is de denkende intentie- integenstelling tot wat de rationalisten van alle tijde meenden - niet de meest fundamentele intentie. Het fenomeen van de taal bewijst dit. De taal ressorteert niet onder het "ik denk", maar onder het "ik kan".

De gesproken taal is dus niet de vertolking van een zuiver geestelijk "cogito", maar van een "possum", een "possum" van wie? Wie of wat "kan" hier eigenlijk? Het antwoord van M.-P. laat niet op zich wachten. Er is een natuurlijke expressiviteit van het menselijk lichaam betoogt hij. Meer nauwkeurig gezegd: Het lichaam heeft een antuurlijke neiging en bekwaamheid zich uit te drukken. Dit beantwoordt aan een van zijn fundamentele tendenties, waarvan wij aan het eind van deel B gewag hebben gemaakt.

Natuurlijker wijze zal de expressieve intentie van het lichaam tot uiting komen in het gebaar.

Het gebaar nu heeft nu volgens M.-P. zijn zin in zich zelf. De geste bv van strelen verwijst niet naar de erotiek, maar is erotiek; het gebaar van dreigen met de vuist betekent niet agressie, maar is agressie. Meer nauwkeurig zou het zijn te zeggen: de betekenis is aan het emotionele gebaar immanent. Maw de emotionele gesten zijn betekenisvol zonder intentioneel op een van hen verschillende betekenis te doelen. Zij dragen de betekenis - bv de erotische of agressieve - in zichzelf.

Welnu, in de geest van M.-P. is het spreken van de mens essentieel het maken van klankgebaren. Het lichaam speelt hierbij een zeer bijzondere en typische rol, die even gekarakteriseerd moet worden. Immers, ik heb een kennis van mijn eigen lichaam, die voorpraedictief is en die met de anatomische en physiologische kennis niets te maken heeft. Ik ken mijn eigen lichaam vooral als functionerend lichaam. Ik "weet" wat lopen is en "slikken" (ik weet het zonder het te weten want voor de physioloog zijn "lopen" en "slikken" zeer ingewikkelde functies terwijl ze mij zeer eenvoudig lijken). Precies zo ken ik ook de draagwijdte van mijn gesten. Ik ken ze als het ware van binnen uit. Wanneer ik met de vuist dreig, vraag ik me niet af, hoe ik er op dit ogenblik uitzie; mijn agressieve intentie neemt spontaan deze vorm aan. De "geste linguistique" is eveneens een oorspronkelijk gebaar waarmee ik me spontaan op de wereld betrek. Zij beantwoordt aan de uitdrukkingsintentie van mijn lichaam-subject. Het taalgebaar is dan ook door en door expressief, de minste aarzeling bij het spreken, het minste trillen van de stem of verheffing van de stem, alles "betekent" iets. Ieder detail zegt iets aangaande de wijze waarop ik, de sprekende, met mensen en dingen communiceer. De taal is dus een "puissance de signification" (97). Ze schept betekenissen zoals de geste van strelen de erotiek oproept. Indien wij nu het geheel van alle werkelijke en mogelijke betekenissen van mij mijn "wereld" noemen - en dit strookt met de terminologie van M.-P. - dan begrijpen wij hoe hij kan zeggen: "La parole est un geste et sa signification un minde" (p.p. 214).

§ 4. Geconstitueerde en oorspronkelijke talen

De vergelijking van de taal met het gebaar is op het eerste gezicht verrassend. Wij stoten hier op een moeilijkheid waarop M.-P. in zijn P.P. nader ingaat. Immers het gebaar duidt iets aan dat tot de zintuigelijk waarneembare wereld behoort. Het gebaar van tellen bv betekent "geld"; het eerste is zichtbaar en het laatste kan gezien worden. Zo is het echter met vele klanksymbolen niet gesteld. Niemand kan in de zintuigelijk waarneembare wereld iets aanwijzen dat aan de woorden "redelijk", "drie", "en", "af" beantwoordt. Zo kan het gebeuren dat iemand, bv een kind de betekenis van "drie" helemaal niet begrijpt. Toch heeft ook in dit geval het woord de betekenis van het gebaar. Het heeft in dit geval niet betrekking op een natuurlijke maar op een geestelijke wereld. In de wereld van de volwassenen "bestaat" er zoiets als "drie". Het getalbegrip "3" is een betekenis die wij, volwassen cultuurmensen, eens voor goed verworven hebben en die ons nu intersubjectief ter beschikking staat. Dergelijke voor mij en voor mijn groep disponibele betekenissen vormen ahw een ideeël toetsenbord door middel van woorden. De "gesticulation verbale" dwz het tekens geven door middel van woorden kan dus in het kader van een cultuurwereld evengoed betrekking hebben op "entia rationis" als op "res". Want nogmaals; dergelijke denkdingen" zijn voor de leden van een culturele groep even goed voorhanden als de zintuigelijk waarneembare dingen. Vraagt men hoe de "beschikbaarheid" van de "entia rationis" tot stand komt, dan worden we naar het woord en zijn vaste intersubjectief geldige betekenis terugverwezen. Hoe leert bv een kind het getalbegrip "3" kennen? Door het aanbieden van drie aan-schouwenlijke dingen (bijv drie kralen) en het gelijktijdig uitspreken van het klanksymbool "Drie". Het woord is dus een middel om het kind in de cultuurgeestelijke wereld in te leiden. Het duurt niet lang of het kind heeft zekere intersubjectief disponibele betekenissen verworven. Voorwaarde is natuurlijk een taal waarvan ieder woord een relatief vaststaande abstracte betekenis heeft, zoals bij getalwoorden. Dit proces noemt M.-P. "sedimentering"; zoals een stroom vast materiaal laat bezinken, zo scheidt ook het levende taalgebeuren in de loop der eeuwen relatief vaststaande tekens af.

Een dergelijke op een relatief duurzame wijze geconstitueerde taal kan men dan inderdaad vergelijken met een toetsenbord. Gezien het feit dat ons deze taal zonder meer ter beschikking staat, vergeten wij maar al te gemakkelijk de intentionele prestaties die aan het spreken van alle dagen. Immers wij leven in een wereld, waar tenminste de gewone dingen en de meest gebruikelijke denkingen reeds verwoord zijn. Wij leven daarin zoals een vis in het water zonder er ooit aandacht aan te schenken.

Toch hebben wij de desbetreffende intentionele prestaties nog niet helemaal opgehelderd. Immers de vraag dringt zich op, hoe de intersubjectief beschikbare tekens tot stand zijn gekomen? Hoe kan een relatief blijvend verband tussen dit woord en dat begrip worden gelegd?

Maw hoe heeft zich de taal geconstitueerd? Een ding is zeker: de geconstitueerde taal vooronderstelt een meer oorspronkelijke wijze van aanduiden door middel van tekens. Maar welke? Deze vraag is niet anders dan de vraag naar de oorsprong van de taal in het algemeen. Het is U misschien bekend, dat de denkers vroeger met dit probleem bezig waren (Augustinus, Herder), maar dat de philologen het tegenwoordig als onoplosbaar beschouwen bij gemis aan positieve gegevens. De geschiedenis van het primitieve mensdom en de archaeologie bieden geen enkel houvast in dit opzicht. M.-P. meent zich aan deze problematiek niet te mogen onttrekken. Zijn opvatting van de taal als een "gesticulation verbale" schijnt de sleutel tot dit raadsel implicite te bevatten.

Wat het emotionele gebaar en zijn betekenis gemeen hebben is onmiddellijk duidelijk. De emotie van vreugde bv ligt in het vreugdevol gedrag, het ontspannen gezicht, de drukke bewegingen, het huppelen en springen zonder meer besloten. Hetzelfde is van toepassing op het erotische of agressieve gebaar, zoals wij reeds hebben gezien (bv strelen resp. dreigen). Zij bevatten inderdaad "le mode d'action" van de erotiek resp. van de agressie.

Ook het gebaar van angst bv het door de schrik vertrokken gezicht is niets anders dan de angstige zijnswijze van de desbetreffende mens.

Kunnen wij echter van hieruit conclusies trekken aangaande de oorsprong van de taal? moet niet de eerste mens die gesproken heeft, zich op een andere wijze verstaanbaar hebben gemaakt dan door gesten? Moet men niet zeggen dat de emotionele gebaren natuurlijke tekens zijn, de woorden daarentegen conventionele tekens? Maar dan rijst de verdere vraag hoe deze overeenkomst tussen mensen, die niet konden spreken, tot stand is gekomen.

Hoe zijn ze zonder gebruik van woorden overeengekomen bv het licht "licht" te noemen en de nacht "nacht"? Het feit dat de klanksymbolen een zuiver conventioneel karakter hebben schijnt daarbij vast te staan. Immers het ding dat bij ons Nederlanders "nacht" heet, noemen de Fransen "nuit" en noemden de oude Romeinen "nox". Het klanksymbool, waardoor de zaak benoemd werd, schijnt dus volkomen toevallig gekozen te zijn.

M.-P. is het hiermee niet eens. Het is waar: wanneer wij de geconstitueerde talen beschouwen, die reeds een duizendjarige ontwikkeling achter de rug hebben, dan maken de klanksymbolen de indruk van willekeurig gekozen tekens. Termen zoals bv "rijksspaarregeling" of "helicopter" zijn uiteraard tot op zekere hoogte geconstrueerd of gekozen. Dit zou echter anders zijn, indien wij van alle afgeleide, samengestelde, ontleende, door middel van analogie gevormde woorden zouden kunnen afzien, indien wij de taal zouden kunnen herleiden tot haar meest oorspronkelijke vocabulaire. Wij zouden dan een gering aantal woorden overhouden, die doorgaans een emotioneel timbre bezitten. Het zou dan blijken dat de meest oorspronkelijke functie van het woord niet de nabootsing is van de dingen en gebeurtenissen die het aanduidt. De theorie van het ontstaan der spraak door middel van onomatopoeën bestempelt M.-P. als naïef. De woorden benoemen de dingen, niet omdat ze op hen lijken, "mais parce qu'ils en extraient et au sens propre du mot en expriment le sens émotionnel" (P.P. 218). De meest oorspronkelijke woorden halen dus de emotionele zin uit de dingen, ze drukken het emotionele gehalte dat in die dingen besloten ligt, uit. Dit heeft de taal met de kunst en poëzie en de zang gemeen.

De verschillende talen zouden dan oorspronkelijke wijzen zijn om de wereld te bezingen, dwz. haar zin uit te beelden, in symbolen tegenwoordig te stellen.

Het is dan ook geen toeval dat de ene taal rijk is aan klinkers, en de andere rijk aan medeklinkers. Het spreken immers is oorspronkelijk lichamelijke gesticulatie die een bepaalde wijze van naar de wereld uit te staan tot uitdrukking brengt. Dit gebeurt bij een Tsjech in een andere stijl dan bij een Italiaan, omdat de eerste op een andere manier existeert dan de laatste. Van een conventie is hierbij geen sprake. De primaire functie van de taal is dus niet het benoemen maar het uitdrukken. De oorspronkelijke taal verschilt derhalve niet essentieel van de mystiek, in zover ze eveneens haar betekenis in het 4e pianoconcert van Beethoven te zoeken buiten de tonen van het concert. Wij weten dat, wanneer deze klanken niet bestaan of niet kunnen bestaan, het concert niet meer is. Precies zo betekenden de oorspronkelijke woorden van een taal niets ander dan wat ze uitdrukten: maw hun zin van immanet aan hen. "...finalement...le language ne dit rien que lui-même, verzekert M.-P. (P.P.219).

Op het eerste gezicht schijnt de theorie van M.-P. aangaande de oorsprong van de taal naar een zeker naturalisme te zwemen. De naturalist immers gaat van de veronderstelling uit dat bij de mens precies zoals bij het dier bepaalde emoties aangeboren zijn, zoals bv aggresiviteit, sexualiteit, angst, jaloersheid etc. Deze aangeboren emoties geven dan aanleiding tot bepaalde "attitudes"; ze vormen ook de drijfveer voor typische vormen van gedrag (persoonlijk zou ik in dit verband denken aan P.Th. Young en zijn werk: *Emotion in man and animal. Its nature and relation to attitude and motive*. N.Y.-London, 1947). De emotie ontlaadt zich o.a. ook in bepaalde klanken; daarin zou dan volgens de naturalist de oorsprong van de taal te zoeken zijn. Bij een hond bv is het grommen het teken van woede, bij een slang het sissen. Het eerste spreken van de mens zou ook het karakter van een dergelijke emotionele ontlading gehad hebben.

- Maar dan blijkt het bezwaar van kracht dat wij eerst geformuleerd hebben: hoe verklaart men dan de overgang bij de mens van de natuurlijke naar de conventionele tekens? Hoe komt het dat bij de mens verschillende systemen van tekens bestaan in de vorm van verschillende talen, bij een diersoort daarentegen slechts één?

M.-P. antwoordde hierop met een *negatio suppositi*. Het kunstmatige teken kan niet tot het natuurlijke teken worden herleid, omdat er bij de mens geen natuurlijke tekens zijn. Dit is ook van toepassing op uitdrukking van emoties. Menselijke emoties zijn vormen van existentie en niet aangeboren neigingen en instincten. (Ik verwijs wat dit betreft naar de theorie der emoties van Sartre, zoals ik deze in "Das Gemüt" heb weergegeven en becritiseerd op p.22-39). Maar ook al gaan wij van de veronderstelling uit dat er typische menselijke emoties bestaan die bij alle rassen en volkeren dezelfde zijn, dan bestaan die bij alle rassen en volkeren dezelfde zijn, dan nog is de wijze van uitdrukken grondig verschillend. De Japanner glimlacht wanneer hij woedend is, de Westerling krijgt een rood hoofd, ofwel hij wordt bleek en spreekt met een hese stem. Wij vinden dat de kus de meest natuurlijke uitdrukking is van liefde; de meeste volkeren van Africa en Azië kennen echter deze "natuurlijke" uitdrukking helemaal niet. De uitdrukking der emoties is dus niet gegeven samen met de anatomische en fysiologisch organisatie van ons lichaam. Zij is het product van een historische en sociale evolutie; zij is uitgevonden, niet door een individu op een schone dag, maar door mensen, behorende tot een bepaalde cultuurkring en in de loop van duizenden van jaren. "L'usage que l'homme fera de son corps est transcendant à l'égard de ce corps comme être simplement biologique", roept M.-P. uit; "il n'est pas plus naturel et pas moins conventionnel de crier dans la colère et d'embrasser dans l'armour que d'appeler table une table" (P.P., 220).

U begrijpt dat deze zienswijze aanmerkelijk afwijkt van de manier waarop de mens gewoonlijk in de anthropologische handboeken beschreven wordt. Nagenoeg alle anthropologen zullen het eens zijn aangaande het feit dat de mens enerzijds een natuurwezen en anderzijds een cultuurwezen is. Maar in de wijze waarop het toebehoort van de mens tot deze beide zijnssectoren getypeerd wordt, treden aanmerkelijk divergenties naar voren. De meeste auteurs zullen geneigd zijn te

zeggen dat de mens een natuurwezen is voor wat zijn physiologische functies (ademhaling, spijsvertering, voortplanting) (Lersch: Lebensgrund) en zijn instinctief-emotioneel leven betreft (Lersch: endothyme Grund), dat echter zijn verstandelijk en wilsleven (Lersch: personale Uberbau) op het voortbrengen van cultuurgoederen gericht is. - Zo simpel verhouden zich de dingen volgens M.-P. niet. Ook het eten, drinken en alles wat met de voortplanting te maken heeft, heeft bij de mens een bepaalde vorm en in deze vorm komt zijn geestesgesteldheid tot uitdrukking. Zo schijnt bv op het eerste gezicht de jaloersheid - met name de jaloersheid met betrekking op het bezitten van een vrouw - een van de diepst gewortelde natuurlijke "attitudes" te zijn. Mac Dougall bv spreekt van "pugnacity" als een van de voornaamste instincten van de mens, en voegt er aan toe: "The most furious excitement of this instinct is provoked in the male of many species by any interference with the satisfaction of the sexual impulse" (An.Introd. to Social Psych., London, 1948, p.51/52). Hij heeft het ook over een "parental instinct" (p.57). Toch neemt dit instinct bij de mensen totaal verschillende vormen aan. Zo bericht Malinowski dat bij de Trappbriand Indianen het vaderschap helemaal niet als sociale relatie erkend wordt; dat de kinderen onder het gezag van hun oom van moederkant opgroeien; dat de echtgenoot na een lange reis terugkeert en thuis nieuwe kinderen vindt; dat hij voor deze door een andere man verwekte kinderen zorgt, ze opvoedt en bemint alsof ze zijn eigen kinderen waren (The father in Primitive Psychology, gecit. door B. Russel: Le mariage et la Morale, Parijs 1930, p.22).

Het minste wat men moet zeggen is, dat de instinctieve gedragingen bij de mens plastische gegevens zijn, die in de loop van een duizend jaren geschiedenis bij het ene volk zus en bij het andere volk zo gevormd worden. Het verwerken van een oorspronkelijk materiaal overeenkomstig een bepaald idee is echter ongetwijfeld een culturele daad.

Zo komt M.-P. ertoe vast te stellen: "Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportement que l'on appellerait "naturelle" et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme" (220/221).

De natuurlijke en de door de cultuur geconditioneerde levensvormen zijn bij de mens op een onlosmakelijke wijze in elkaar verstrengeld. De mens bezit "un génie de l'équivoque" (221), hij is, ook in dit opzicht, door een fundamentele abiquiteit gekenmerkt.

Laten wij nu tot onze taalkundige theorie terugkeren. De stelling van M.-P. aangaande het ontstaan van de oorspronkelijke taal kan ongeveer weergegeven worden als volgt: de mens bezit emotionele attitudes die niet gedetermineerd zijn door zijn physiologische lichaam. Ze kunnen derhalve bij de verschillende volkeren en menselijke groepen onderling verschillen. Ze zijn natuur en cultuur tegelijk. De emotionele gedragingen roepen betekenissen in het leven. De betekenis "woede" bv ontstaat zoals wij reeds weten door en in het woedende gedrag en is daarvan niet los te maken. "Les comportements comme tel..." (221). Welnu, het voortbrengen van expressieve klanksymbolen is eveneens een dergelijk gedrag. Het schept de betekenissen die het uitdrukt. Vandaar de stelling van M.-P.: "...le langage lui-aussi ne dit rien que lui-même" (219). Indien er dus verscheidene, onderling verschillende talen zijn, dan is dit te wijten aan het feit dat de emoties bij de verschillende volkeren niet dezelfde emoties zijn. Er bestaan voor een lichamelijk-geestelijk wezen even vele emotionele gedragingen als er wijzen zijn zich op zijn wereld te betrekken; en zo is het verklaarbaar waarom er talrijke oorspronkelijke talen bestaan. Uit het beperkte materiaal van de verbale expressie der oorspronkelijke talen hebben zich in de loop van een historische ontwikkeling door sedimentering, differentiatie, wederzijdse beïnvloeding en systematisering de grote historische "Langues" ontwikkeld. - Zie hier in grote lijnen de visie van M.-P. op het probleem aangaande de oorsprong van de taal.

§ 5. Verbale en artistieke expressie.

Uit het voorafgaande zou men de conclusie kunnen trekken dat de eigenlijke expressieve acten beperkt zijn gebleven tot het in-het-leven-roepen van de oorspronkelijke taal; dat de verdere ontwikkeling van de taal uitsluitend te danken is aan de sedimentering, rationalisering en systematisering. Indien dit zo was, dan zou dit tot een

vreemde consequentie leiden. Het zou dan nl. voor de cultuurmens onmogelijk zijn volkomen nieuwe gedachten uit te drukken; m.a.w. hij zou onbekwaam zijn een authentieke daad van verbale expressie te voltrekken. Als cultuurmensen zouden we eventueel in staat zijn de gesedimenteerde woorden en begrippen anders te groeperen, maar niet, in een essentieel nieuwe idee of een nieuwe emotie te verwoorden. En toch gebeurt het wonder van het authentieke spreken voor onze ogen. Denkers zoals bv M.-P. of Heidegger zeggen ons iets verrassends en nieuws in een reeds geconstitueerde taal; dichters zoals bv van de Woestijne of Arthur Rimbaud roepen in hun gedichten emoties op die vóór hun optreden niet bestonden. Hoe is dit mogelijk? Om dit te begrijpen moeten wij de voorstelling laten varen alsof de gedachte uit het hoofd van de filosoof zou ontspruiten zoals Pallas Athene uit dat van Zeus; en evenmin is de emotie in de dichter volledig tot leven ontwaakt voordat hij zijn gedicht geschreven heeft. De filosofie begint pas te bestaan als verwoorde gedachte en de pëtische emotie als gedicht. Vandaar, dat M.-P. kan zeggen dat voor het sprekende subject uitdrukken gelijk staat met bewust-worden. Hij, die spreekt, wil zich niet alleen aan de andere meedelen: hij drukt zich uit om zelf te weten te komen waarop hij doelt. Vóór de expressieve daad bestaat er in het subject niets dan een zekere leegte, "un certain vide" (phen.d.Langage, 99). Hij, die spreekt, wil niet alleen in de andere een soortgelijk gevoel van gemis verwekken, maar hij wil vooral zelf weten waaraan er gemis is. Dit kan hij alleen door de leegte te vullen, m.a.w. door de nog vormloze uitdrukkingsintentie een gestalte te geven. "L'intention significative se donne un corps et se connaît elle-même en se cherchant un équivalent dans le système de significations possibles que présentent le langage que je parle et l'ensemble des écrits de la culture dont je l'héritier" (Ibid.). Kortom: de sprakeloze drang naar uitdrukking wordt verzadigd wanneer ik, de sprekende, de betekenissen van de taal hergroepeer. Ik maak zodoende een nieuw geheel uit de reeds betekenisvolle symbolen. Dit geheel is meer dan alleen maar een nieuwe combinatie; het is niet vergelijkbaar bv met een aantal cijfers die ik overeenkomstig een routine zus of zo kan samenstellen. Immers cijfers zijn wel tekens, maar geen oorspronkelijke dragers van emotionele

expressie. Indien ik een filosoof ben of een dichter, dan kan ik de expressieve symbolen van de taal zo hanteren dat ze iets zeggen wat ze voordien nog niet gezegd hebben; en daarin bestaat de "parole authentique".

Dat dit inderdaad het geval is blijkt uit het begrijpen van het woord veronderstellen we dat ik een tekst van een grote filosoof voor de eerste keer lees.

Ik begin daarmee de woorden hun gewone betekenis te geven, de betekenis die ze in het routinesysteem van de "langue" bezitten. Naarmate ik me echter in de inhoud van de tekst verkiep, voltrekt zich een aanvankelijk onmerklijke verschuiving. Ik begrijp dat de filosoof de woorden op een bepaalde wijze gebruikt en dat ze in het kader van zijn denken een andere betekenis hebben. Zolang als ik bv het woord "Begriff" van Hegel in de gewone alledaagse zin opvat, is een zinswending zoals "die Anstrengung des Begriffes auf sich nehmen" onverstaanbaar. Geleidelijk echter kom ik ertoe onder "Begriff" "geest" te verstaan en nog wel een "geest" die tot zichzelf wil komen; en plotseeling wordt de bovengenomede zinswending volkomen duidelijk. Hegel wil zeggen, dat ik, de eenling, de inspanning op mij moet nemen die de geest doet om zichzelf op volmaakte wijze te kunnen denken.

M.-P. vergelijkt de woordbetekenissen zoals ze in lexica werken zijn vastgelegd, met de "Abschattungen" van Husserl. Denken wij b.v. aan de gewaarwording van kleuren. Op zichzelf beschouwd is paars uiteraard paars, geel niets anders dan geel en bruin bruin; iedere kleur beantwoordt, natuurkundig beschouwd, aan een bepaalde golflengte. Maar op het doek van een impressionistische schilder houden de verschillende stippen op een zelfstandig bestaan te leiden. De bruine, gele, rode, paarse vlekken worden beziend door en opgenomen in bepaalde artistieke intenties en beelden dan alle samen b.v. de ruige schors van een spar uit, op die de zon schijnt.

Zo is het ook met de taal gesteld en zelfs met de filosofische taal. Ik, de wijsgeer, moet, wanneer ik iets "wil zeggen", de woorden uit hun gewone samenhang rukken en rond een nieuw middelpunt groeperen. (Vergelijk het begrip "Riss" bij Heidegger "Ursprung des Kunstwerkes") M.-P. aarzelt niet in dit verband met André Malraux van een "dèformation cohérente" te gewagen (101). Mijn gedachte is dan pas uitgedrukt, wanneer ik de woorden en zinswendingen die ik gebruik, op een zodanige manier doe convergeren, dat de nieuwe zin, waarop ik doel, op een ondubbelzinnige wijze is aangeduid. Mijn idee heeft a.h.w. de verschillende uitdrukkingsmiddelen van de taal hergoepeerd en opnieuw beziel, zodat ze nu een nieuwe samenhangende en overtuigende discursus vormen. Ik heb dan bereikt dat mijn idee een taal is gaan bewonen, die oorspronkelijk niet voor haar bestemd was. Ten gevolge daarvan is deze idee tot een intersubjectieve verworvenheid geworden die disponibel is voor alle leden van de taalgemeenschap. Ze is nu rijp voor de "sedimentering".

Het zou dus verkeerd zijn te veronderstellen dat in de geest van M.-P. met het constitueren der oorspronkelijke taal het probleem van de expressie eens voor goed zou opgelost zijn. Deze oorspronkelijke constituering is misschien vergelijkbaar met het verwaardigen van de eerste orgelpijpen door de orgelbouwer. Eens dat deze pijpen gereed zijn is er uiteraard een nieuwe taak weggelegd voor de kunstenaar, n.l. het bespelen van het orgel en haar registers. Kortom, de moeilijkheid van de expressie rijst steeds opnieuw, zodra we de betreden paden van de taal van alle dagen willen verlaten. Telkens opnieuw moeten wij wordtelen wanneer wij iets nieuws willen zeggen. De moeilijkheid van de "parole authentique" keert terug. Wij worden met haar alleen op een hoger niveau geconfronteerd, omdat wij reeds beschikken over het instrument van een geconstitueerde taal.

Blijft nochtans een onduidelijkheid in het betoog van M.P. De vraag rijst nl of de taalexpressie zonder meer op één lijn gesteld kan worden met de artistieke expressie. Wij hebben al gehoord dat M.-P. de oorspronkelijke taal bij voorkeur met de mystiek

en de dichtkunst vergelijkt. De taalphonemen zijn oorspronkelijk bestemd de emotionele essenties uit te drukken en zodoende de wereld te bezingen. "chanter le monde" heet het in P.P. (218). De taal wordt door M.-P. als een oorspronkelijke wijze van het menselijk lichaam beschouwd om de wereld te vieren ("célebrer le monde", *ibid.*). Soms vergelijkt M.-P. de oorspronkelijke taal ook met de schilderkunst, met name in zijn prachtig essay: Le doute de Cézanne (Sens et Non-sens, Nagel, Paris, 1948, P.15-49). Ik moge hieruit een typische passage citeren: "Le sens de ce que va dire l'artiste n'est nulle part, ni dans les choses, qui ne sont pas encore sens, ni en lui-même, dans sa vie informulée. Il appelle de la raison déjà constituée, et dans laquelle s'enferment les "hommes cultivés", à une raison qui embrasserait ses propres origines. ...Les difficultés de Cézanne sont celles de la première parole. Il s'est cru impuissant parce qu'il n'était pas omnipotent, parce qu'il n'était pas Dieu et qu'il voulait pourtant peindre le monde, le convertir entièrement en spectacle, faire voir comment il nous touche" (32/33). De taal moet dus volgens M.-P. precies zoals de kunst het emotionele wezen der dingen en uiteindelijk der wereld manifest maken door ze uit te beelden, te bezingen, te prijzen of te bewenen; en de zin van de taal is in niets anders gelegen dan in deze uitdrukkingen. Nogmaals: de oorspronkelijke taal draagt haar zin in zichzelf.

Daar staat één passage tegenover waarin M.-P. uitdrukkelijk het bijzonder karakter van de taal-expressie als zodanig onderstreept. Hij haalt hier verschillende wezenstrekken aan, die voor de taal als taal (P.P. 221, 222, vergl. ook P.P.448).

a. Om te beginnen leidt alleen maar het communiceren door middel van de taal tot intersubjectieve verworvenheden. M.-P. geeft hiervoor het volgende bewijs: terwijl ieder schilder een wereld op zichzelf in het leven roept, weten de schrijvers dat ze allen op precies dezelfde wereld betrokken zijn. M.a.w. de wereld van Rogier van der Weyden heeft met die van Picasso niets te maken, maar Balzac en Stendhal doelen met hun beschrijvingen op dezelfde wereld. - Ik weet niet of het voorbeeld

goed gekozen is - er is m.i. in ieder kunstwerk ook een objectief moment aanwijsbaar. Beter zou het zijn expressiemiddelen van de kunst met de objectiverende taal, bv de taal van de wetenschappen te vergelijken. Dan zou men kunnen zeggen: terwijl men er over kan twisten of de wereld, zoals van der Weyden ze schildert, dezelfde is als wat zich aan Picasso als realiteit voordoet, lijdt het geen twijfel dat Ptolomaeus, Copernicus, Newton en Einstein hetzelfde heelal bedoelen en slechts over de wijze van mening verschillen, hoe men ze op de meest doelmatige wijze beschrijft. - Juist omdat de taal belichaming kan zijn van de objectieve gedachte, kan men dit taallichaam vergeten en het ideaal koesteren van een denken zonder taal. Dit is bij de andere expressiemiddelen onmogelijk: iedereen weet immers dat een muziek zonder klanken en een schilderij zonder kleuren onbestaanbaar zijn.

b. De taal roept ook nog een ander ideaal op: dat der voleinding.

De filosoof b.v. kan het ideaal van het koesteren van een systeem dat alle verdere wijsgerige dialectiek overbodig maakt. Geen schilder heeft daarentegen de pretentie gehad met één meesterwerk van zijn hand al het verdere schilderen overbodig te maken; geen dichter heeft ooit ervan gedroomd in zijn gedicht alle toekomstige gedichten in te sluiten (Uit dit laatste voorbeeld dat van mij afkomstig is, blijkt echter opnieuw dat de grens anders moeten getrokken worden dan Merleau-Ponty dit doet; niet taal tegenover andere expressiemiddelen, maar objectiverende taal tegenover de kunst-expressie).

c. De taal-expressie heeft verder het voorrecht dat ze zich op een

iteratieve wijze op zichzelf terug kan betrekken. Er is op dit gebied een soort "reditio" mogelijk, op ander gebied niet. Men kan van de taal spreken maar men kan de schilderkunst niet schilderen. Er is dus in het kader van de taal een soort reflectie mogelijk en wel een iteratieve reflectie - b.v. ik spreek over de taalphilosophie van M.-P. - terwijl de andere expressiemiddelen een dergelijke reflectie niet toelaten.

Deze korte passage aangaande de bijzondere positie van de taal eindigt met de op het eerste gezicht raadselachtige woorden : "Il y a

donc un privilège de la Raison. Mais justement pour le bien comprendre, il faut commencer par preplacer la pensée parmi les phénomènes d'expressio" (P.P.,222). Wat betekent dit: denken als expressie? Deze vraag vormt de natuurlijke overgang naar de - in iedere zin van het woord - "laatste" problematiek van de taal: de problematiek aangaande haar verhouding tot de waarheid.

§ 6. Taal en waarheid.

a. Na alles, wat wij over taal en denken gehoord hebben zal het ons niet verrassen te vernemen dat er volgens M.-P. geen waarheid bestaat buiten het woord. - Men zou deze bewering door middel van traditionele argumenten kunnen staven. Indien het juist is dat de waarheid aan het oordeel toekomt, d.w.z. dat slechts oordelen waar of vals kunnen zijn, dan moeten wij - van zuiver natuurlijk standpunt uit - voor iedere waarheid het bestaan van gedachte of gesproken oordelen vooronderstellen. In beide gevallen moet het oordeel verwoord zijn, want, zoals wij reeds weten, de gedachte is niet werkelijk "doordacht" voordat hij verbaal is uitgedrukt. Immers de gedachte is niet eerst in een "binnenwereld" en moet vervolgens omwille van de mededeling in een "buitenwereld" gematerialiseerd worden. Veeleer wordt de menselijke gedachte pas voleindigd door de uitdrukking. Daarmee is reeds gezegd dat er op menselijk plan geen waarheid is die onafhankelijk van de taal bestaat.

Hoe komt het dan dat wij de illusie koesteren door middel van de zwijgzame meditatie, de eenzame beschouwing, de sprakeloze overpeinzing een waarheid te bereiken die onafhnakelijk is van onze onvolmaakte uitdrukkingsmiddelen? Het antwoord van M.-P. op deze opwerping is een eenvoudig: het is juist de taal, en wel de taal in haar gedaante van "langue", van gevestigde taal, die deze illusie in ons verwerkt. Zij schept een toetsenbord van betekenissen dat wij vergeten omdat wij het zo vanzelfsprekend vinden. B.Th. Brus illustreert dit als volgt: "Ik hoor de klanken niet, wanneer ik spreek, zelfs niet de woorden en de

zinnen. Vanaf het moment dat ik de regels begrijp di ik lees, zie ik ze niet meer. De betekenis, de gedachte verslindt de tekens. We menen een betekenis zonder meer te bereiken. "(De taal bij M.-P. Nederl. Tijdschr. voor de Psych. 23 (1948) afl. 1. p. 78). M.-P. beklemtoont dan ook dat "celle certitude que nous avons d'atteindre, par-delà l'expression, une vérité séparable d'elle et dont elle ne soit que le vêtement et la manifestation econtigente, c'est justement la language qui l'a installée en nous" (P.P., 459).

b. De stelling van M.-P., dat de waarheid onlosmakelijk verbonden is met de expressie en vooral met de taalkundige expressie is rijk aan consequenties. Zij betekent o.a. een breuk met Platoonse en evengoed met de christelijk neoplatoonse traditie. Want dan bestaat er - zoals M.-P. het uitdrukt - geen "lien de vérité" (Enlogie de la Philos., afgekt. EP., Parijs, 1953, p. 45).

Meer in concreto zouden wij de Platoonse voorstelling moeten opgeven van een rijk der ideeën, van een logos oeranos, waarin de onveranderlijke wezenheden der dingen een bestaan op zichzelf zouden leiden. Er bestaat geen dergelijk "ciel des idées" (P.L., 108). Ook de opvatting aangaande de "ideale existentie" b.v. van de getallen, zoals de jonge Husserl ze had verdedigd, is onphenomenologisch (ibid). Deze afwijzing van alle platoniserende voorstellingen door M.-P. heeft uiteraard haar terugslag op de kenleer. Het is duidelijk dat dan de Platoonse aanschouwing der eeuwige ideeën, de "phronèsis", zoals hij het noemt, evengoed als de "Wesensschau" van Husserl door M.-P. worden verworpen. Er bestaat geen kennis door middel van de sprakeloze intuïtie van ideeën. Kennis, ook de denkende wijsgerige kennis, krijgt pas gestalte en consistentie wanneer ze verwoord, wanneer ze belichaamd is.

Maar ook de neoplatoonse-christelijke versie van dezelfde grondgedachte wordt door M.-P. afgewezen. Volgens deze visie zouden de concrete schepselen min of meer geslaagde realisaties zijn van eeuwige gedachten van God. Ja het denken van God zou de oerbeelden bevatten waarvan de geschapen dingen slechts een afspiegeling zouden zijn. Bij de wijze van illustratie moge ik hier een enkel vers van de mysticus

Johannes Scheffler (Angelus Silesius) citeren, die deze grondgedachte uitdrukt als volgt:

"Die Rose welche hier dein äuss'res Auge sieht, Die hat in Ewigkeit vor Got also geblüht".

M.-P. neemt tegenover dergelijke diepzinnige hal filosofische half theologische speculaties een zeer nuchter standpunt in. Hij beklemtoont dat we geen weet hebben van de plannen en gedachten van de Schepper. Zij kunnen dan ook geen waarborg inhouden voor het al dan niet waar zijn van onze menselijke waarheden. De menselijke waarheden moeten hier in deze wereld gerealiseerd worden, met alle moeilijkheden, gevaren en risico's die daarmee verbonden zijn; en daartoe behoort ook de moeilijkheid om tot een duidelijke, overtuigende uitdrukking te komen van wat wij menen te kennen. Als ook-lichamelijke wezens zijn we verplicht deze last te torsen. M.-P. kenmerkt zijn nuchter standpunt als dat van een phaenomenologisch positivist. Het karakteristiekum van het phaenomenologisch positivisme bestaat daarin, dat het de mogelijkheid op de werkelijkheid doet berusten, verzekert hij (P.P.,XII). Dit woord is ook verhelderend voor zijn opvatting aangaande de waarheid. Dat een waarheid mogelijk is geweest blijkt pas nadat ze gerealiseerd is, en tot deze realisatie moet uiteraard haar belichaming in een taal gerekend worden. M.-P. is dus in deze volkomen consequent.

c. Ziehier wat ik zou willen noemen de negatieve conclusie uit M.-P.'s waarheidsbegrip: de waarheid kan niet afgelezen worden aan een onveranderlijke eidos of aan een eeuwige idee. Hoe komt dan echter waarheid tot stand? Hieromtrent heeft M.-P. zeer duidelijke voorstellingen. Om te beginnen is de waarheid een gebeuren. Deze grondgedachte heeft M.-P. met Heidegger gemeen. Zoals U weet heeft Heidegger reeds in "Sein und Zeit" gesteld, dat waarheid dan geschiedt, wanneer het zijnde aan zijn verborgenheid ontruikt, ontworsteld wordt. Voor Heidegger immers is waarheid essentieel alêtheia, ont-dekt-zijn. (S.Z.1953, p.222). Hiermee is M.-P. het eens. Maar hij voegt er nog tal van belangrijke stellingen aan toe. De ontdekking van de waarheid is om te beginnen een gebeurtenis die zich afspeelt in de sociale ruimte

Dit is ook van toepassing op het wijsgerige zoeken naar de waarheid. "La philosophie ne peut être un tête-à-tête du philosophe avec le vrai", schrijft M.-P. "Notre rapport au vrai passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou ce n'est pas au vrai que nous allons" (E.P., p.44, resp.45). De waarheid die ik ontdekt heb, is als een licht of als een stad op een berg. Uiteindelijk moet ze ook door de anderen worden gezien. Mijn woorden wekken wat in de anderen als een vaag ontwerp gesluimerd heeft. Zodoende komt een innerlijke communicatie tot stand. Dat, wat ik gezien heb, wordt tot een waarheid van alle kennenden. "Zeggen dat er een waarheid is betekent dat...de geslaagde uitdrukking iets bevrijdt, dat sedert eeuwigheid in het zijn gevangen was; (het betekent) dat in de dimensie van de persoonlijke en intersubjectieve tijd een innerlijke communicatie gerealiseerd wordt, waardoor onze tegenwoordige tijd tot de waarheid wordt van alle andere handelen" (P.L., 106/7). Uit deze aanhaling blijkt ten overvloede dat deze communicatie niet tot stand zal komen zonder expressie. Inzover het de taak is van het menselijke denken bloot te leggen wat tot nu toe verborgen; te bevrijden wat gevangen, aan anderen te laten zien wat voordien verborgen was, kan men dit denken inderdaad met een gebaar vergelijken. Misschien klinkt het nu niet meer zo raadselachtig wanneer ik nogmaals het woord van M.-P. citeer: "...il faut commencer par re-placer la pensée les phénomènes d'expression" (P.P., 222).

Wanneer ik nu ties, dat ik door middel van mijn redelijk denken heb ontdekt, adequaat uitdruk en zodoende veranker in het expressieve materiaal van een taal, verander ik mijn ontdekking in een verworvenheid. Zij behoort nu tot die betekenissen die voor alle leden van de taalgemeenschap beschikbaar zijn. Mijn nieuwe waarheid houdt op nieuw te zijn, ze verandert zelf tot het materiaal dat in de stroom van het taalgebeuren bezinkt en sedimenteert. "À ce moment quelque chose a été fondée en signification, une expérience a été transformée en sens, est devenue vérité, La vérité est un autre nom de la sédimentation.." (P.L., 107).

Wij hebben daarnet gewag gemaakt van de "persoonlijke en interpersonale tijd". Het is duidelijk dat daarmee slechts de historische dimensie kan zijn bedoeld. Volgens M.-P. - zoals ook volgens Heidegger - is de waarheid een geberutenis in de historische ruimte; het is bijvelg sinvol te spreken van een geschiedenis der waarheid. Maar ook op dit gebied is M.-P. meer concreet dan Heidegger, want hij denkt meer aan de concrete menselijke geschiedenis met haar politieke, culturele en sociale facetten. In zijn redevoering "Éloge de la Philosophie" heeft M.-P. zijn houding bepaald zowel tegenover de christelijke alsook tegenover de Hegeliaanse en Marxistische opvatting van de geschiedenis. Hierop zal ik uiteraard niet ingaan. Ik zal me beperken tot het citeren van één enkele langere passage waaruit blijkt hoe M.-P. zich de filosofische waarheid als een historische gebeurtenis voorstelt. "Chaque philosophie est, elle aussie, une architecture de signes, elle se constitue donc dans un rapport étroit avec les autres modes d'échange qui font la vie historique et sociale. La philosophie est en pleine histoire, elle n'est jamais indépendante du discours historique. Mais elle substitue en principe au symbolisme tacite de la vie un symbolisme conscient et au sens latent un sens manifeste. Elle ne se contente pas de subir l'entourage historique(...), elle le change en le révélant à lui-même, et donc en lui donnant l'occasion de nouer avec d'autres temps, d'autres milieux un rapport où apparaît la vérité" (E.P., p.77).

Deze enigszins moeilijke en genuanceerde tekst is belangrijk wanneer het er om gaat het waarheidsideaal van M.-P. nader te bepalen (want wat hier van de filosofische waarheid gezegd wordt, is evengoed van toepassing op de menselijke waarheid tout court). Volgende karakteristieken meen ik te kunnen onderkennen:

- a. De waarheid is historisch in de bovenomschreven zin; zij bloeit op uit de historisch-sociale discursus, d.w.z. uit het gesprek dat een bepaalde groep van mensen in een bepaald tijdvak voert. Er is geen bovenhistorische waarheid in de zin van Platoon;
- b. de waarheid moet in de vorm van tekens en symbolen bewust gemaakt worden (zie boven); daardoor wordt een tot nu toe verborgen zin naar voren gebracht (Heidegger);

- c. de bewustwording van een waarheid is niet alleen een gebeuren op theoretisch gebied, zij heeft ook praktisch gevolgen. Zij geeft de mensen gelegenheid de historische Umwelt te veranderen in de plaats van haar passief te ondergaan (invloed van Marx?).
- d. de waarheid is ook nog in een tweede zin historisch; zij houdt altijd een relatie in tot de waarheden van andere tijden en volkeren en bevat een bepaling van houding tegenover hun. Ik moge misschien het volgende voorbeeld geven: de waarheid van de Renaissance is een teruggrijpen naar de waarheid van de Griekse-Romeinse oudheid en een afwijzing van de waarheid der middeleeuwen;
- e. de waarheid is ook nog sociaal in een tweede zin: zij overbrugt de afstanden die de verschillende menselijke groepen van elkaar scheiden, zij bundelt de mensen samen, zij verenigt hen. Dit is een wezenskenmerk van haar. Vandaar dat M.-P. kan schrijven: ofwel we gaan naar de waarheid met de anderen, ofwel dat waar wij naar toe gaan is niet de waarheid (E.P.,45). De vergelijking met de theologie der Katholieke Kerk dringt zich op. Zoals volgens de Katholieke leer de gelovige zijn heil moet bereiken in gemeenschap met alle andere gelovigen, zo kan ook de filosoof geen waarheid veroveren tenzij in sociale verbondenheid met alle andere minnaars der wijsheid. - Ik hoef hier wel niet uitvoerig te bewijzen dat de wijze waarop M.-P. het historische en sociale karakter van de filosofische waarheid beklemtoont, de volstrekte afwijzing inhoudt van de Cartesiaanse stijl van het eenzame philosopheren en van het vertrekken van een volmaakt a-historisch nulpunt.
- f. Hierbij komt nog een laatste kenmerk van de waarheid dat uit de voorgaande voortvloeit: de waarheid - als menselijke waarheid - is contingent. Zij kan gebeuren, maar zij hoeft niet te gebeuren. Gemis aan sociaal contact ongunstige historische omstandigheden, maar ook onbekwaamheid het broze materiaal van de taal in een nieuwe vorm te gieten, kunnen de redenen zijn waarom iets niet ontdekt, niet manifest wordt, maar verborgen blijft. Dit is een verdere consequentie van M.-P's antiplatoonse houding. Indien de waarheid een menselijke gebeurtenis is, dan is de mens

- en de mens alleen - er voor verantwoordelijk dat er waarheid gebeurt (vergl.o.a. p.75).

Hier te leven -48a- Bijlage.

Aan het eind van onze interpretatie kunnen we ons afvragen: welke fundamentele tendentie beheerst het filosoferen van M.-P.? Hoe hangt dit alles samen: de filosofie van het lichaam, van de waarneming, van het gedrag, van de geschiedenis, van de sociale communicatie en - last but not least - van de taal? Van welke centrale gedacht uit kunnen wij al deze onderzoeken als één inspanning begrijpen?

Het antwoord kan m.i. niet twijfelachtig zijn. Samen met Prof.Kwant geloof ik, dat het probleem waarom alles begonnen is, dat is van de Voorwaarden van de Redelijkheid

Bijlage bij -48-

Het waardevolle van M.P. dwaling:

Hoe ziet de wereld zonder God er uit?

De traditionele filosoof:

1. God is;
2. God is de schepper der natuur;
3. De wijsheid van de schepper spreekt tot ons uit de scheppingsorde; zij is voltoerd;
4. De mens is "van nature" en dus op volmaakte wijze op de waarheid gericht. Dus zal hij noodzakelijk waarheid kennen. Dit alles is zeer geruststellend, zeer optimistisch.

Of:

1. God is;
2. God is schepper der dingen;
3. Het zijn, dat God schenkt, bevat tevens de waarheidsnorm;
4. ER is een "waarheid der dingen".

Daarentegen Heidegger en Merleau-Ponty:

Als de mens geen waarheid ontdekt, gebeurt er geen waarheid. Er wordt niets meer gezocht, niets meer gevonden. Waarheidsimmobilisme.

- 1) Dit is verontrustend, het is somber;
- 2) Het werpt de mens op zichzelf terug;
- 3) Het maakt hem bewust van zijn cosmische verantwoordelijkheid.

Het waardevolle van de dwaling

De mens moet reeds waarheid kennen om langs een natuurlijke weg tot een zekere Godskennis te komen.

- a. Of hij dit werkelijk doet, is onzeker. Contingentie, verantwoordelijkheid.
- b. God is dus het laatste woord van de cosmologie en van de wijsgerige psychologie.

Daarom doet de traditionele filosoof er goed aan uit te gaan van de sombere visie alsof de waarheid slechts van hem afhing.

Trouwens M.P. zegt dit met evenveel woorden in het voorwoord tot zijn hoofdwerk: "La phénoménologie a pour tâche de révéler la mystère du monde et le mystère de la raison" (P.P., p.XVI). Ik moge ook nog aan de reeds herhaaldelijk geciteerde passage herinneren: er is een voorrang van de Rede. Maar om deze te begrijpen moeten wij daarmee beginnen het denken als een uitdrukkingsphenomeen te zien (P.P., 222).

Let wel op het woord beginnen. Het gaat er niet om de eigen aard van de rede, van het denken, van de waarheid te bagatelliseren of te loochenen. Er is bij M.P. geen sprake van irrationalisme. Om achter de onvergelijkelijke prestaties van de rede te begrijpen moeten wij beginnen met functies die nog niet of niet helemaal redelijk zijn te beschrijven: de waarneming, de zelfbeweging, de taal, de artistieke expressie. Daarom heet het ook in het essave over Cézanne: "Il (Cézanne) appelle de la raison constituée, et dans laquelle s'enferment les "hommes cultivés", à une raison qui embrasserait ses propres origines" (S.N.S., 36).

M.P. wil als filosoof dat volbrengen wat Cézanne voor de geest stond: de oorsprong van de redelijkheid blootleggen; tonen hoe een gedachte tot stand komt; laten zien hoe een waarheid gebeurt. En daarvoor is het nodig de bodem te onderzoeken waarin de boom van de Logos zijn wortels heeft. Deze bodem heet lichaam, geschiedenis, taal en het wortel-schieten van deze boom in deze aarde neemt de vormen aan van zelfbeweging, waarneming, communiceren en spreken.

Deel F

Critische beschouwingen

Par. 1. Waarderende kritiek.

Het feit dat ik een heel jaar over M.P. heb gesproken en een werkcollege aan hem heb gewijd, bewijst reeds dat ik hem waardeer. Ik aarzel geen ogenblik te verklaren dat hij qua filosoof groter is dan de veel meer bekende Sartre. Sartre dankt zijn populariteit

aan zijn literaire begaafdheid, aan zijn toneelstukken, filmdraai-boeken, romans, novellen en -last but not least - aan zijn zeer heldere betoogtrant. Zij, die zich de moeite getroost hebben om teksten van M. P. te lezen weten dat hij deze hoedanigheden mist. M.P. is onpopulair - en toch is hij een denker.

Ik meen dat men van M.P. veel kan leren, ook al neemt men in filosofisch opzicht een grondig afwijkend standpunt in. De ontologisch georiënteerde wijsgeer kan met name het volgende in het oeuvre van M.P. waarderen:

- a. overwinning van de moeilijkheden voortvloeiend uit een neo-platoonse of cartesische anthropologie. De mens is niet een ziel die in een lichaam gestort werd. Hij is evenmin een conglomeraat van twee substanties: een denkende en een uitgebreide substantie. De verhouding tussen ziel en lichaam is niet die van subject tot object. Ook het lichaam heeft iets subjectiefs. De klassieke formulering van M.P. luidt: "L'union de l'âme et du corps n'est pas scellée par un décret arbitraire entre deux termes extérieurs, l'un objet, l'autre sujet. Elle s'accomplit à chaque instant dans le mouvement d'existence" (P.P., 105). Het lichaam participeert dus aan de existentiële toewending, o.a. door zijn natuurlijke expressiviteit. Geeft ons dit reeds een recht om van een lichaam-subject te spreken? Dit moeten wij nader onderzoeken.
- b. M.P. twee fronten oorlog tegen het empirisme enerzijds en het intellectualisme anderzijds: zijn bewijs dat deze vijandige broeders ondanks hun voortdurende twisten bloedverwanten zijn; zijn overwinning over de oude onvruchtbare tegenstelling is imponerend. De ontologisch georiënteerde filosoof ziet in het subjectivistisch idealisme zijn aartsvijand. Hij zal de nadruk leggen op de objectiviteit

van de waarheid, van de zedenwet, van het recht etc. In zijn strijd roepthij maar al te gemakkelijk de wetenschapsbeoefenaar, met name de exacte wetenschapsbeoefenaar ter hulp. Deze is echter een twijfelachtige bondgenoot. Tengevolge van deze dubieuze alliantie vervalt de ontologisch georiënteerde wijsgeer maar al te gemakkelijk in een soort objectivistisch realisme met alle gevolgen van dien. De objectivist is evenmin in staat de waarnemende, beminrende, sprekende, vrij kiezende mens te beschrijven als de empirist. Dit is een tweede les die wij aan het optreden van M.P. danken.

- c. De anthropologie van M.P. betekent verder ook een overwinning op het naturalisme in de mensbeschouwing. Ook op dit gebied valt van hem veel te leren. De ontologisch georiënteerde wijsgeer is maar al te zeer geneigd de nadruk te leggen op de onveranderlijke natuur van de mens. Hij vergeet daarbij gemakkelijk het Aristoteelse begrip van de "secunda natura", dat bij uitstek ophet menselijke bestaan van toepassing is. In geen geval kan de "natura hominis" met de natuur geïdentificeerd worden waarover de natuurkundige het heeft. In deze zin vat ik het gezegde van M.P. op: de mens is geen species in de natuurkundige zin, hij is een historisch idee. Dit woord mag uiteraard evenmin in een absolute zin genomen worden. Wat M.P. zelf daaronder verstaat blijkt uit de volgende passage: "Alles is kunstmatig ('fabriqué') en alles is natuurlijk bij de mens.....met dien verstande dat er niet een woord is noch een gedrag, dat niets aan het eenvoudige biologische bestaan dankt - en dat zich niet tevens onttrekt aan de eenvoud van het animale leven" (P.P., 221).
- d. Meer in het algemeen moet gezegd worden dat M.P. het historisch en sociaal standpunt op een zeer concrete wijze in de wijsgerige anthropologie introduceert. Hierbij valt de nadruk op de term "concreet". Er is van Hegel tot Dilthey en Heidegger veel diepzinnigs gezegd en geschreven over de geschiedenis. Maar wat het historisch en sociaal

karakter van de mens bijv. met de concrete daad van spreken hier en nu te maken heeft, dit heeft M.P. op een onvergelijkelijke wijze aangetoond. Ook in dit opzicht kan de ontologisch georiënteerde wijsgeer veel van hem leren. Hij is maar al te geneigd uit te gaan van het reeds bewezen bestaan van God. Tengevolge daarvan beschouwt hij alles "sub specie aeterni", d.w.z. hij beschouwt het bovenhistorisch. Een verder gevolg daarvan is dat hij de geschiedenis verwaarloost, dat zijn bovenhistorisch standpunt al te zeer aan het onhistorische van sommige rationalisten doet denken.

Ziehier enige hoedanigheden van de wijsbegeerte van M.P. die ik meen in het bijzonder te moeten vermelden. Het zal U misschien opgevallen zijn, dat ze geen van alle behoren tot de philosophia protè, tot de fundamentele wijsbegeerte. Dit is geen toeval. Ik zal in het vervolg aantonen dat, naarmate wij in de dimensie van de diepte boren, de formuleringen van M.P. onduidelijk worden, raadselachtig, en derhalve ontoereikend. Het minste wat wij moeten zeggen is dat zijn filosofie onaf is. Ik zal dit in het vervolg aantonen in de vorm van 6 kritische vragen, waarbij ik zal trachten een zekere volgorde in acht te nemen, opklimmend van de meer perifere naar de meest beslissende problemen.

Par. 2. Het lichaam-subject en het persoonlijk ik.

M.P. treedt ten opzichte van Descartes en de Cartesiaanse traditie die in Frankrijk een veel meer aanhoudende en diepgaande invloed heeft uitgeoefend dan waar ook ter wereld, op als een Heilige Georg. Met onvermoeibare vastberadenheid valt hij de draak aan. Het is niet waar, dat de mens uit twee substanties bestaat die door een willekeurig besluit met elkaar verbonden zijn, roept hij uit.

De mens is niet een bewustzijn dat verkoppeld is met een uitgebreid ding; het is ook onjuist te beweren dat de psyche eensubject is en het soma een object. Al deze dichotomische voorstellingen zijn misleidend.

Deze kritiek op het Cartesianisme van de M.P. is boeiend, origineel, overtuigend. Zij kon ons echter niet er van weerhouden ons af te vragen wat hij in de plaats van het Descart'se dualisme denkt te zetten. Stellen wij deze vraag, dan worden wij geconfronteerd met de leer van M.P. aangaande het lichaam-subject en het persoonlijke ik. Deze leer is duidelijk waar het haar hoofdgedachte betreft. Wij vinden ze in nagenoeg alle onderdelen van de P.P. terug. Het lichaam, zo betoogt onze existentie-philosoof, is een "adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde" (P.P. 99). Daarin liggen twee stellingen besloten. Aangezien het lichaam mijn toewending tot de wereld verzekert, is het iets subjectiefs. Het Cartesianisme bestrijdend zal M.P. steeds op het subject-zijn van het lichaam blijven hameren. - Een subject is echter - in het kader van een phaenomenologische filosofie - daardoor gekenmerkt dat het drager is van intentionaliteit. Dit wordt door M.P. op het lichaam toegepast. Het is drager van eigen intenties. Wij hebben enige ervan reeds leren kennen: de waarnemende, de sexuele, de expressieve intentie. Ziehier de eerste stelling van M.P. - De tweede is geïmpliceerd in het woord "prépersonnelle". De intenties van het lichaam ressorteren niet onder het "cogito". Ze zijn bewust noch gewild. En aangezien ons persoonlijk leven gekenmerkt is door redelijk kennen en inzichtelijk streven (vergl. p. 97) is het lichamelijk leven nog-niet-persoonlijk, voorpersoonlijk, of - negatief uitgedrukt - "onpersoonlijk".

Nu rijst echter onmiddellijk de vraag naar de onderlinge verhouding van deze beide subjecten in mij: het voorpersoonlijke en het persoonlijke. Er moet immers een verklaring gegeven worden voor het feit dat de persoonlijke intenties normaliter in het verlengde liggen van de onpersoonlijke. Hoe komt het dat de waarneming bekroond kan worden door een redelijk oordeel? de sexualiteit door liefde? de expressieve intentie door het constitueren van een taal? Deze mogelijkheden zijn kenmerkend voor de mens als mens; er filosofisch uitsluitel voor gegeven worden.

Men kan nu niet beweren dat M.P. op dit belangrijk punt uitmunt door helderheid. Wij vinden bij hem gelukkige formuleringen en bijzonder ongelukkige. Laten wij een staaltje van beide geven.

Op een bepaald ogenblik vergelijkt M.P. het lichaam met een aangeboden complex (P.P., 98-101).

Het tertium comparationis is voor iedereen begrijpelijk die een weinig kennis heeft genomen van dieptepsychologie. Een aangeboren complex immers is een ding noch een bewustzijnsinhoud. Het suggereert bepaalde mogelijkheden zonder dat zijn drager zich er van bewust is. Hij, die bijv. behept is met een Oedipus-complex zal ofwel niet trouwen, ofwel een meisje zoeken dat op zijn moeder lijkt. Hij denkt daarbij geenszins aan zijn moeder, hij vergelijkt de meisjes die hij leert kennen, niet mer haar. Alles speelt zich onbewust af. In feite zal hij alleen die meisjes aantrekkelijk vinden die, zonder dat hij het weet, iets van zijn moeder bezitten. -

Tot ons probleem terugkerend zal men met M.P. moeten zeggen: Het specifieke verleden van de mens - d.w.z. zijn verleden als organisme ontstaan in de loop van de evolutie - kan door de individuele existentie nooit volledig getranscendeerd worden. Het complex kan door het bewustzijn niet overwonnen worden, noch kan het bewustzijn er volledig mee coïncideren. Hij, die bijv. met een Oedipus-complex behept is, kan niet anders dan zijn moeder tot vrouw kiezen, terwijl hij toch onvermijdelijk de pretentie zal hebben op een volkomen vrije en objectieve wijze te kiezen "..... la plupart du temps l'existence personnelle refoule l'organisme, sans pouvoir ni passer outre, ni renoncer à elle-même - ni le réduire à elle, ni se réduire à lui" (100). - Deze vergelijking van M.P. vind ik bijzonder ongelukkig. Immers in de leer van Freud zijn het Ich en het Es ontogenetische krachten. Het verdrongen complex wordt door hem dan ook als een "Fremdkörper" bestempeld; het verzet zich tegen de bewustwording, het biedt "weerstand". Kortom met het beeld van het complex zijn we bij een nieuw soort van dynamisch dualisme beland, dat de eenheid van de normale persoon evenzeer tot een raadsel maakt als de Cartesiaanse dichotomie.

Gelukkiger acht ik de door mij reeds aangehaalde passage: "L'union de l'âme et du corps..... s'accomplit à chaque instant dans le mouvement de l'existence" (105). Ik zou geneigd zijn deze woorden te interpreteren als volgt. De mens is in zijn geheel een existentiële motus. Dit maakt zijn eenheid uit. Wij kunnen echter in deze motus twee niveaus onderscheiden: een organisch niveau dat bijna onpersoonlijk is en dat zijn inschakeling in de stoffelijke wereld verzekert en hogere echt persoonlijke acten, die mij toestaan me wetend en willend tot de personen, dingen, kortom tot de wereld te keren. De laatste kunnen opbloeien uit de eerste, omdat beide

deel uitmaken van één fundamentele gerichtheid. En hoe zouden wij deze gerichtheid anders kunnen noemen dan "bezieling"? - Dit is de zienswijze die ik in mijn "Zielsbegrip" heb ontwikkeld; maar is ze ook de zienswijze van M.P.? Ik betwifel het. Er is daar een passage die bijzonder teleurstellend is en die ik U niet kan onthouden: L'homme concrètement pris n'est pas un psychisme joint à un organisme, mais ce va-et-vient de l'existence qui tantôt se laisse être corporelle et tantôt se porte aux actes personnels.....Par un tournant insensible un processus organique débouche dans un comportement humain, un acte instinctif vire et devient sentiment, ou inversement un acte humain entre en sommeil et se continue distraitement en réflexe" (104). Wat mij bij deze beschrijving bijzonder tegenvalt is de veronderstelling dat de mens nu eens als persoon zou leven, dan weer niet; en dat dit komen en gaan van de menselijke existentie (ce va-et-vient de l'existence) te wijten zou zijn aan toevallige wendingen. Men vraagt zich af wat deze schommelingen van de existentie voor een zin hebben? Het minste, wat wij moeten zeggen is, dat deze beschrijving de minste verklarende waarde heeft, dat ze geen ontologische draagwijdte bezit. Op dit beslissende punt laat ons M.P. volledig in de steek; hij geeft ons geen wijsgerige visie op de verhouding ziel-lichaam.

Par. 3. De problematiek van de "zin".

Ik ze me genoodzaakt in dit verband op een gedachtengang terug te komen die ik reeds in mijn cursus "Wijsgerige Anthropologie" heb ontwikkeld. Het gaat nl. om de manier waarop M.P. de "Sinnggebung" beschrijft. Laat ik hier de woorden herhalen die hij in het hoofdstuk over de sexualiteit gebruikt: "L'existence..... est l'opération même par laquelle ce qui n'avait pas de sens prend un sens, ce qui n'avait qu'un sens sexuel prend une signification générale..." (P.P., 197). M.P. verdedigt hier twee stellingen: ten eerste zou de existentie in staat zijn aan het volstrekt zinloze een zin te verlenen; zij vat bijv. een situatie op als een seksuele situatie (Dit strookt ook met andere passages: "Les comportements créent des significations..." zegt M.P. in

verband met de erotische en emotionele gedragingen. (P.P. 221).

- Ten tweede zou de existentie bij machte zijn het relatief minder zinvolle in het meer zinvolle te veranderen. Aan de sexualiteit wordt bijv. een hogere betekenis toegekend, bijv. een erotische, artistieke, sociale of mythische betekenis. De vraag is echter of de menselijke existentie deze zin uit het niets te voorschijn tovert. Zo ja, hoe komt het dat de mens - de individuele mens, alsook menselijke gemeenschappen - zo vaak de vraag naar de zin stellen? Waarom vernemen wij ook in het dagelijks leven zo dikwijls vragen als de volgende: "Wat is de zin van het geschiedkundig gebeuren?", "Wat is mijn leven waard?", "Waarnaartoe tendeert de evolutie van de cosmos?" - Hoe komt het verder dat zij, die menen de zin ontdekt te hebben, overtuigd zijn iets ont-dekt d.w.z. aan het licht gebracht te hebben wat van meet af aan bestond? Hij die bijv. overtuigd is dat de zin van de geschiedenis gelegen is in de realisatie van de klassenloze maatschappij, heeft niet de pretentie deze zin zelf gecreeërd te hebben. Hij zal veeleer verzekeren dat de geschiedenis vanaf de meest primitieve culturen tot op onze dagen deze en geen andere betekenis had en dat Karl Marx slechts een wezenswet had ontdekt die van begin af aan het verloop der historische gebeurtenissen had bepaald. Analoge constatering zou van toepassing zijn op hen die in de geschiedenis een mytisch, een religieus, een eschatologisch gebeuren zien. Geen wijze, geen profeet, geen stichter van een godsdienst zou er aanspraak op maken de zin zelf voortgebracht te hebben. Zij allen zouden zeggen dat ze slechts ontsluitend hebben wat verborgen was.

Maar mijn kritiek gaat nog verder. De bovenaangehaalde passage uit de P.P. heeft nog een voortzetting die ik nu wil citeren: ".....ce qui n'avait qu'un sens sexual prend une signification plus générale le hasard se fait raison en tant qu'elle (la raison) est la reprise d'une situation de fait. Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait" (P.P. 197). De zin van deze passage is aan geen twijfel onderhevig. De menselijke existentie staat in haar motus op feitelijke constellaties, dingen, toestanden, situaties.

Deze dingen en situaties zijn, wat ze zijn: ze bestaan feitelijk dankzij een of ander toeval. Nu echter neemt de existentie deze situatie op haar rekening; ze kent aan het toevallig bestaande een existentiële zin toe; ze vat de situatie bijv. als aesthetisch op of als sociaal. De ontologisch georiënteerde wijsgeer zal nu echter een opmerking maken. Hij zal moeten zeggen dat de feitelijke situatie in ieder geval is. De vraag of ze toevallig dan wel opzettelijk tot stand is gekomen doet er niets toe. De situatie is, zij is voor mij de existerende. Inzover ze voor mij is, is ze niet volkomen zinledig: zij heeft een zijnszin. - Komt de existentie dan er toe in akt van transcendentie - zoals M.P. het noemt - de situatie als aesthetisch te waarderen, dan staat dit aesthetisch-zijn geenszins los van het zijn der situatie. Immers als ontologen kunnen wij moeilijk zeggen: de situatie is feitelijk - eerste laag; en zij heeft bovendien aesthetische waarde - tweede laag. Dit zou in strijd zijn met het transcendentiaal karakter van het zijn. Immers: "Differentiae entis sunt formaliter ens". De enig correcte wijze zich uit te drukken is veeleer de volgende:
de situatie is en haar zijn is tevens aesthetisch zijn. M.a.w.
haar feitelijk zijn sluit reeds - zij het op verborgen wijze - alle erdenkelijke aesthetische en andere waarden in die ik, de existerende haar ooit zou toekennen. Dit is het wat Thomas bedoelt, wanneer hij beklemtoont dat het zijn de "prima perfectio" is die alle andere "perfectiones" in zich sluit. Het moment van de ontdekking door de existentie komt echter in deze formulering onvoldoende tot zijn recht. Daarom prefereer ik mijn terminologie die U al bekend is: de feitelijke situatie bevat als zijnde situatie een vóór-zin die op vage wijze alle positieve of negatieve betekenissen impliceert, die ik, de existernede ooit zal onthullen. De waarheid, die alêtheia, is niets anders dan deze ontsluiting door mij. - De formuleringen van M.P. daarentegen doen sterk aan dat denken wat Prof. Peters noemt: "het idealisme van de zin". Immers "zin creëren" - in de absolute zin van "creare" - betekent in ieder geval ook "zijns-zin creëren"; d.w.z. iets, dat niet bestaat, met zijnszin begiftigen, en dat is hetzelfde als "iets uit het niets in het aanzijn roepen". Een dergelijke bewering lag M.P. volkomen ver. Het verwijt echter dat M.P. zijn zinbegrip - welk begrip in zijn oeuvre zulk een beslissende rol speelt - in ontologisch opzicht niet volkomen doordacht heeft, is nochtans niet volkomen ongerechtvaardigd.

Par. 3. Het emotionele gebaar en het woord.

Wij hebben gezien dat M.P. de oorsprong van de taal zoekt in het emotionele gebaar. De zin van de emotionele gebaren is aan deze gebaren immanent, beklemtoont hij. De gebaren roepen deze zin op, zij stellen hem tegenwoordig zoals bijv. de streling, de erotiek of de dreigende vuist de agressie "manifesteren". "Les comportements créent les significations...." verzekert M.P.

Welnu, alles hangt er van af wat wij onder "teken" en "betekenis" verstan. Een zorgvuldige analyse van deze begrippen en termen is vereist, wil men vermijden de heersende verwarring in deze te vergroten (in dit opzicht ben ik het eens met de logische positivisten en met Morris). Vragen wij nu wat het typische kenmerk van het woord als teken is, dan zal men moeten zeggen dat het een klanksymbool is, dat naar het gesymboliseerde verwijst zonder het gesymboliseerde te zijn. M.a.w. het woord is gekenmerkt door zijn intentionele functie en omgekeerd: waar geen intentionele functie aanwijsbaar is, daar kunnen wij niet van een woord gewagen. Een schreeuw van ontzetting bijv. betekent niet "schrik" maar is schrik. Dit is een oude phaenomenologische wijsheid: Husserl heeft reeds in zijn L.U. de intentionele functie van de taal benadrukt. Trouwens M.P. kent en erkent deze grondgedachte in zijn werk "La Structure du Comportement". Hij onderscheidt hier, zoals U weet, 3 soorten van gedragingen: gedragingen met syncretische vormen (P.U.F. 1942, p. 140), met verplaatsbare vormen (142) en met symbolische vormen (161 vlgd.). "Avec les formes symboliques apparaît une conduite qui exprime le stimulus pour lui-même, qui s'ouvre à la vérité et à la valeur, qui tend à l'adéquation du signifiant et du signifié, de l'intention et de ce qu'elle vise", heet het daar (163/4). De manier waarop zich M.P. uitdrukt, met name de term "apparaît", bewijst dat volgens hem het gedrag dat symbolische vormen voortbrengt en begrijpt, essentieel verschilt van de twee andere typen van "behaviour". Ook dit komt overeen met de phaenomenologische traditie. Husserl ziet in de intentionaliteit het kenmerk bij uitstek van het geestelijk bewustzijn: Sartre is het met hem op dit punt eens; Scheler benadrukt dat intentionele akten slechts van de geestelijke persoonskern kunnen worden voltrokken.

De conclusie die ik daaruit zou willen trekken, kan in de vorm van een alternatief geformuleerd worden:

Ofwel de betekenis van het gebaar is immanent aan het gebaar, dan verschilt het essentieel van het woord (dit is het geval met het zuiver emotioneel gebaar). Ofwel het gebaar heeft een intentionele functie, dan is zijn betekenis niet immanent (bijv. het wijzen met de vinger, het gebaar van geld tellen, het gebaar van groeten, de gebarentaal van de doofstommen).

Daarmee hangt een tweede alternatief samen: ofwel wij beschrijven zuiver emotionele gebaren die inderdaad met het vóórintentionele niveau samenhangen, dat hebben ze niets met het woord en de taal gemeen. Ofwel wij beschrijven het intentionele gebaar (dat inderdaad deel uitmaakt van een "gebarentaal"), dan kunnen wij niet meer spreken van een lichamelijke intentie; dit soort gebaar is veeleer typerend voor een ook-geestelijk wezen.

Wij kunnen het dilemma ook tot uitdrukking brengen, aanknopend aan M.P.'s bewering "finalement te language ne dit rien que lui-même" (P.P. 319).

Een emotioneel gedrag, dat expressief is en derhalve intuïtief begrepen kan worden, is inderdaad zijn eigen expressie, d.w.z. het zegt niets door het medium der expressie.

Een zogenaamde taal, die niets zegt dan zichzelf, is een emotioneel behaviour in de bovenomschreven zin, maar geen taal. M.a.w. een niets-zeggende taal is een opeenvolging van klanken en geluiden; zonder intentionele verwijzing naar iets, dat ze niet is maar dat ze symboliseert, is ze geen taal.

Daarmee verliest echter de theorie van M.P. aangaande oorsprong van de taal veel van haar verklarende waarde. Let wel, dat ze nog steeds een zekere waarde heeft als descriptieve theorie. Immers tussen de roep van pijn en het woord "au" is er een geleidelijke overgang, en evenzo tussen de streling en het fluiteren van liefdevolle woorden. Maar dan zou ik een lans willen breken voor de door M.P. zo verachte theorie der onomatopoeën. Tussen het geluid van zuigen "mm" en het woord "mama", tussen het nabootsende "boem" en "boem" als teken voor een plotse val bestaat eveneens een continue overgang. Helaas, zoals gewoonlijk heeft ook deze descriptie geen verklarende waarde. Immers de oorsprong van de taal wordt daardoor niet verhelderd. Van een taal immers is er pas dan sprake wanneer het tussenwerpsel "au" pijn betekent, maar niet pijn is; en "mama" is pas een woord, wanneer het zuigen aanduidt, maar niet zuigen is. M.P. heeft gelijk: er bestaat inderdaad zoiets als "le miracle d'expression" (P.P. 226); maar van een wonder kunnen wij pas spreken in verband met het opduiken van een

intentionele expressie; en dit wonder is instantiek met de eerste manifestatie van geestelijk leven. Deze manifestatie moge een lange voorgeschiedenis gehad en zich zeer geleidelijk voltrokken hebben; zij is in ieder geval uit het voorafgaande niet verklaarbaar. Geen descriptie kan afbreuk doen aan het feit dat het geestelijke essentieel een novum is t.o.v. het nog-niet-geestelijke; de descriptieve theorie van M.P. geeft ons evenmin uitsluitel van het mysterie van de geest.

Indien het bovenstaande waar is, dan komt ook de vergelijking van M.P. tussen taal en mystiek op losse schroeven. Het is waar: de zin van het 4e piano-concert van Beethoven is uitsluitend in de klanken van dit concert gelegen; "le concert ne dit rien que lui-même", zouden we zeggen. Juist daarom is een muziekstuk als zodanig geen taal. - Het verwarrende in deze is in het feit gelegen dat het menselijke spreken inderdaad altijd ook een emotioneel component heeft, zoals Karl Bühler reeds had beklemtoond. Er zijn dus bij het spreken steeds ook voor-intentionele functies in het spel: trillen van de stem, aarzelen, roepen, geaffecteerd spreken etc. De expressiviteit van het lichaam is inderdaad een voorwaarde, maar geen voldoende voorwaarde voor de akt van spreken. De expressie van aarzeling, dreiging, sexualiteit, schrik etc. zijn ook best denkbaar zonder taaluitdrukking. Zij maken het wezen van de taal niet uit. - Het tweede wat verwarrend werkt is de omstandigheid, dat het kunstwerk - het muzikale kunstwerk evengoed - ook symbolische betekenis kan hebben. De "Eroica" van Beethoven bijv. is een muziekstuk met symbolische betekenis. - Dit komt echter het kunstwerk slechts per accidens toe; het symbolische karakter kan er zijn, het hoeft er niet te zijn. Het artistiek karakter van de 3^e Symphonie zou precies hetzelfde zijn, had Beethoven haar de ondertitel "Eroica" niet gegeven. Kortom de herhaalde vergelijkingen van M.P. tussen taal en muziek raken het wezen van de taal niet. Ze zijn slechts in zoverre nuttig als ze een licht werpen op de emotionele factor bij het spreken. Het overbeklemtone van deze factor door M.P. werkt echter misleidend, het maakt de lezer blind voor de geestelijke oorsprong van het "verbum".

Uit het verwijt dat M.P. aan het adres van Pos maakt, zou men een wapen tegen hemzelf kunnen smeden: ook M.P. geeft ons geen ontologie van de taal.

In de plaats daarvan biedt hij ons een somatologie van het spreken. Een ontologie van de taal echter zou uit het geestelijk karakter van de mens moeten voortvloeien. Het bewijs hiervoor levert ons M.P. zelf, wanneer hij de eigen aard van de taal t.o.v. de kunst tracht af te bakenen. Laten wij de kenmerken die hij vermeldt, hier bijeen zetten:

- a. de taal-communicatie leidt tot inter-subjectieve en in deze zin "objectieve" verworvenheden. Want alle sprekkenden betrekken "zich" op één wereld;
- b. ze doet ons de belichaming van de gedachte in het woord vergeten: zij transcendeert zodoende het lichaam;
- c. de taal roept het ideaal der voleinding op;
- d. de taal kan zich op iteratieve wijze op zichzelf terug-betrekken.

Indien wij deze kenmerken aandachtig bestuderen, dan zien wij dat ze coïncideren met de van ouds af bekende hoedanigheden van de geest. De geest immers schept objectieve begrippen en categorieën, hij roept het identiteitsbewustzijn van de wereld op, hij transcendeert het lichaam en de lichamelijke functies; hij heeft de pretentie iets definitiefs te willen, te kennen en te realiseren, en hij bezit het vermogen der reflectie. - Het feit, dat M.P. hierop verder niet meer is ingegaan, hangt samen met de "geslotenheid" van zijn wijsbegeerte, zoals Prof. Kwant zegt, met zijn phaenomenologisch positivisme, zoals hij zelf het uitdrukt.

§ 4. De voorwaarden van de rede.

Ik heb in de loop van mijn college er op gewezen dat de fundamentele tendentie in het filosoferen van M.-P. in één enkele zin kan samengevat worden: hij zoekt naar de voorwaarden van de rede. De rede is voor hem niet een boventijdelijke "moes" (zoals bij Averroës), geen Goddelijke ratio (zoals bij de Scholastieken, geen wereldconstituerend bewustzijn (zoals in het objectief idealisme). De Rede is iets dat zich in de existentie van het mensdom moeizaam realiseert, alle gevaren en risico's ten spijt. De redelijke existentie treedt slechts aarzelend in verschijning, want zij is afhankelijk van voorwaarden: van het lichaam en zijn lichamelijke intenties, van de ervaring (vooral van de waarnemende ervaring), van de tijd en de geschiedenis. Het redelijke denken (het fiere "cogito" van de rationalisten) is op zijn berut afhankelijk van het spreken en dus van de lichamelijke expressiviteit (deze gedachte vinden wij vooral in het hoofdstuk over het "cogito", p.423-468). De slotsom van het lange betoog laat zich in de woorden samenvatten: de absolute Rede van Aristoteles, van de Neoplatonici, van de Scholastieken, van de objectieve Idealisten bestaat niet. Er bestaan slechts geniale mensen, groepen van mensen, er bestaat een mensheid die naar een absolute redelijkheid streeft zonder ze ooit te bereiken. Alles wat ik als "absolute Vernunft" ooit zou kunnen denken, is een ontwerp van mij, en is afhankelijk van mijn lichaam, van mijn taal, van mijn historisch sociale situatie. De idee ener absolute Rede is slechts een wensdroom, een sublimering (vergl. het lichaam als verdrongen complex), een rationalisatie (468) van ijn oorspronkelijke zijn-in-de-wereld.

Het spijt me te moeten constateren dat de grote anti-naturalist M.-P. hier redeneert precies zoals een huis-tuin- en keuken-evolutionist, sociologist, psychologist of naturalist. Men kan hem dan ook precies evenzo weerleggen. De vraag rijst nl onmiddellijk hoe het komt dat de mens, die geen weet heeft van een absolute ratio, toch het

plan opvat van een rationalisatie? Waarom onderscheidt hij dan spontaan het redelijke en het onredelijke? Waar komt het ideaal van een boven-lichamelijk, bovenhistorisch, absoluut kennen vandaan? Toegegeven: deze absoluutheid is ons mensen niet toegankelijk; maar ze bestaat toch voor ons als doel, als absolute waarde, als laatste zin; zij is ons niet gegeven maar "aufgegeben". Heel de polemie van M.-P. zou nutteloos zijn, indien wij mensen niet enigszins weet hadden van een dergelijke absoluutheid. Immers, het geestelijke is de ontkenning van het lichamelijke, het eeuwige de negatie van het tijdelijke, het onveranderlijke het tegendeel van het historische. De vraag die zich nu opdringt is dan onweigerlijk: waar komt de wetenschap aangaande de mogelijkheid ener boventijdelijke rede vandaan?

In dit licht moeten wij het onderzoek van M.-P. aangaande de voorwaarden der rede bezien. Wij moeten ons afvragen: wat in dit verband het woord "voorwaarde" betekent. Indien wij de logische, mathematische en zuiver formele betekenissen buiten beschouwing laten dan komen wij tot de betekenis E van Lalande: voorwaarden zijn dan "circonstances dans lesquelles une chose se fait, en tant qu'elles s'agissent sur sa production..." (Vocabulaire, p.166). Nu zijn er drie mogelijkheden:

- a. de voorwaarden van de rede zijn zelf redelijk; dan bestaat er geen aanleiding ze van de rede te onderscheiden; dan maken ze deel uit van de rede zelf en houden op voorwaarden te zijn:
- b. de voorwaarden van de rede zijn onredelijk; dan is de rede een toevalsproduct, een onbegrijpelijkheid, iets volkomen onredelijke. (Nogmaals: de rede als toevalsproduct. Dit is de wijze waarop de naturalisten en evolutionisten het cosmische gebeuren voorstellen; ik geloof niet dat dit aan de eigenlijke intenties beantwoordt van de filosoof M.-P.);
- c. de voorwaarden van de rede zijn slechts impliciet redelijk en in deze zin nog-niet-redelijk. De geschiedenis van de natuur, de menselijke geschiedenis, maar ook de geschiedenis van iedere specifieke menselijke akt zijn dan een overgang van het impliciet-naar het expliciet-redelijk.

Hier moet blijkbaar een sudistinctie geïntroduceerd worden?

aa. In de eerste veronderstelling is het impliciet-redelijke een verschijningsvorm van de zich ontwikkelende absolute Rede (met een grote "R") of Geest. Heel de werkelijkheid is een "processus" van een Geest, die in de loop der geschiedenis in typische trappen en fasen tot zichzelf komt. Dit is, zoals U weet, de zienswijze van Hegel, voor het eerst door hem ontwikkeld in de "Phänomenologie des Geistes". Al het werkelijke is dan ook redelijk, volgens hem. De moeilijkheden die zijn Vernunftminisme oproept, zijn echter legio. De hoofdzakelijke objectie bestaat vermoedelijk in de constatering dat de ontwikkeling van het nog-niet-redelijke naar het redelijke ondenkbaar is zonder een redelijke doelgerichtheid, en dat een dergelijke doelgerichtheid op haar beurt onmogelijk is, wanneer de rede niet reeds op daadwerkelijke manier aan het werk is. Zoniet, dan lijkt de "Geist" van Hegel op de Vrijheer van Münchhausen die zichzelf aan zijn eigen vlecht uit het moeras trekt. M.a.w. Hegel veronderstelt aan het begin van de historie reeds datgene wat volgens hem pas in de loop van de historie tot stand zal komen: de absolute Geest.

bb. De impliciet redelijke voorwaarden zijn "van nature" gericht op het tot stand komen van de rede. Het beslissende woord in deze is uiteraard de zinswending: "Van nature". Het natuurbegrip en de natuurlijke orde waarvan hier sprake is zullen op hun beurt verantwoord moeten worden. Wij zullen dan moeten zeggen dat de natuur en het natuurgebeuren niet redelijk zijn, maar dat uit hun een absoluut redelijke oorzaak tot ons spreekt (Dit "spreken" is niets anders dan dat wat wij in een andere context "vóórzin" hebben genoemd). M.a.w. achter de schijnbaar niet-redelijke voorwaarden gaat de werking van een absolute Rede schuil. Het niet-redelijke, nog-niet-redelijke en beperkt-redelijke is dan door een transcendente Rede in het aanzijn geroepen. Er is dan sprake van een transcendente oorzaak. De oorzaak waarover wij het dan hebben is een "causa", want zij verantwoordt het bestaan

van de natuurlijke orde; zij is verder ook de "ratio", want ze doet ons de natuurlijke orde begrijpen. Aangezien ze een redelijke is en geen blind werkende kracht, sluit zij tevens het begrip "finis" in zich. Oorzaak en doel verhouden zich hier niet zoals de eerste en de laatste schakel van een onoverzienbaar natuurhistorische en historisch gebeuren; ze zijn veeleer dat wat de hele natuurhistorische orde doet bestaan, doet functioneren, (eventueel) op een zinvolle manier doet evolueren. Zij is de akt die het heelal der natuurlijk-zijnden schaagt, zij is m.a.w. de scheppende akt.

De "voorwaarden van de eindige rede" zijn dan niets anders dan bepaalde schakelen in de scheppingsorde. Als zodanig getuigen ze van een Alpha en een Omega dat al onze menselijke zinverleningen oneindig te boven gaat. Juist daarom is het ons nooit "gegeven", is het niet denkbaar op de manier van een "res" of van een "aliquid" het is ons veeleer "aufgegeben". - M.a.w. hoe wij de geschiedenis en de natuur ook zullen interpreteren, steeds zullen wij, willen wij niet in ongerijmdheden vervallen, rekening moeten houden met haar boven-tijdelijke redelijke oorzaak en haar boventijdelijke redelijke bestemming.

Terugkerend tot onze problematiek zullen wij concluderen dat het slechts in het kader van een theïstische hermeneutica zin heeft van de "voorwaarden van de menselijke rede" te gewagen. De voorwaardelijke rede van de mens getuigt dan van de werkzaamheid ener onvoorwaardelijke goddelijke Rede waarvan wij de sporen in ons en buiten ons terug vinden. - Dit is een consequentie die M.-P. volkomen ver lag en waartegen hij zich met hand en tand zou verzetten.

Hoe staan wij dan tegenover de wijsgerige anthropologie van M.-P.? Ik geloof dat wij onze houding in één zin kunnen samenvatten: wij kunnen oneindig veel van hem leren. Zijn tweefronten oorlog tegen het empirisme, scientisme, naturalisme enerzijds en tegen het intellectualisme, idealisme en crypto-platonisme anderzijds is bijzonder boeiend. Veel van wat M.-P. tegen het empirisme inbrengt is ook van toepassing op een zeker objectivistisch realisme. Vele van zijn argumenten

tegen het crypto-Platonisme zijn toepasbaar op een verkeerd begrepen spiritualisme en dualisme. De vertegenwoordiger van een ontologische filosofie zal daar zijn nut mee doen. Hij kan M.-P. in vele dingen gelijk geven behalve wat de hoofdzaak betreft: de metaphysische fundering. In dit opzicht is de wijsbegeerte van M.-P. onaf, nog niet volledig doordacht, nog niet voldoende verantwoord. Dit is echter geen oorzaak om zich van hem af te keren. Immers M.-P. is nog jong. De toekomst zal ons leren of zijn filosofie inderdaad zo "gesloten" is als het tegenwoordig schijnt.