

# Het geleefde lichaam zonder organen. Heideggers stemming, Merleau-Ponty's geleefde lichaam en Deleuzes Lichaam zonder Organen

Judith Wambacq

## Inleiding: Heideggers stemming

In zijn essay *Was ist das - die Philosophie?* omschrijft Heidegger het filosofische denken als het beantwoorden van de toespraak van het Zijn van het zijnde. Deze beantwoording begrijpt hij als het zich afstemmen op de stem van het Zijn van het zijnde, als een stemming. Elk filosofisch denken gaat uit van een bepaalde stemming, waarvan het bovendien ook altijd iets met zich mee blijft dragen. Hoe moet deze stemming worden opgevat? Niet alleen duidt het woord 'stemming' een onbewuste en niet-representationele toestand aan die eerder met het lichaam moeten worden verbonden dan met de geest (cfr. 'in een bepaalde stemming verkeren', 'een stemming die in een ruimte hangt'), bovendien verwijst het woord ook naar het spraakorgaan van het menselijk lichaam, de stem. Deze verwijzing naar het spreken of de taal is niet toevallig: Heidegger wil, conform het Griekse denken, de *logos* laten doorklinken in de oorsprong van het wezen van de filosofie. Aangezien *logos* niet louter 'taal' of 'rede' betekent, maar ook 'datgene wat voorligt', 'wezen dat in het spreken naar voren komt' heeft de stemming dus ook iets van doen met de waarheid.

De stemming als mogelijkhedenvoorwaarde van het filosofische denken heeft dus twee aspecten die in het kader van deze paper zeer relevant zullen blijken te zijn: enerzijds is ze niet-representationeel en 'lichamelijk' en anderzijds doet ze het wezen, het zijn van het zijnde, tot uiting komen. In dit artikel zullen deze aspecten worden gebruikt als leidraad voor een benadering van de meer algemene vraag 'Wat is denken?'. Deze benadering zal vertrekken van een fenomenologisch antwoord op deze vraag, meer bepaald dat van Maurice Merleau-Ponty, en zal in het denken van Gilles Deleuze een uitweg vinden voor een aantal problemen die inherent zijn aan de Merleau-Pontiaanse epistemologie.

## Merleau-Ponty's geleefde lichaam en 'la chair'

Voor de vroege Merleau-Ponty, die van de *Phénoménologie de la Perception*, vormt het geleefde lichaam de voorwaarde voor de perceptie en, meer in het algemeen, voor het denken. Het geleefde lichaam betreft niet het materiële lichaam maar wel het lichaam voorzover het waarneemt of zich verhoudt tot de wereld. Waarom is dit lichaam de grond van het denken?

De passage over de oorsprong van het geometrische denken in het hoofdstuk *Le Cogito* uit de *Phénoménologie de la Perception* biedt een interessant vertrekpunt. Merleau-Ponty nodigt de lezer uit zich het volgende geometrische syllogisme voor te stellen: als men door de top van een driehoek een rechte trekt die evenwijdig is met de basis, dan vormt deze rechte, samen met de lijnen van de top van de driehoek, drie hoeken die samen 180° vormen, ofwel de som van de drie hoeken van een driehoek, ofwel de som van twee rechte hoeken. Dit syllogisme begrijpen heeft volgens Merleau-Ponty niets te maken met het vatten van de essentie of de ideële *eidos* van de driehoek. De begrippen 'hoek', 'richting', 'rechte', etc. hebben daarentegen alleen zin omdat het lichaam zich zelf in de ruimte bevindt en zich vanuit zijn rechtopstaande positie kan plooiën en naar elders bewegen; ik begrijp de essentie van een driehoek, niet omdat ik het geheel van zijn objectieve kenmerken ken maar omdat ik het als een formule van een bepaalde instelling begrijp, als modaliteit van mijn greep op de wereld. Het is met andere woorden vanuit de beleving van de greep van mijn lichaam op de wereld, vanuit deze lichamelijke structurele bepaaldheid, dat een inzicht in een abstracte structurele bepaaldheid mogelijk wordt.<sup>1</sup>

De structuur of structurele bepaaldheid waarvan hier sprake is, doet denken aan het *Gestalt* uit de psychologie, een concept dat van groot belang was voor Merleau-Ponty. Zoals bekend is een *Gestalt* een eenheid die méér is dan de optelsom van de samenstellende delen.<sup>2</sup> De greep van het lichaam op de wereld is een *Gestalt* in die zin dat de greep niet reduceerbaar is tot het geheel van wetmatige, objectief-determineerbare relaties die het lichaam onderhoudt met deze wereld. Deze greep 'overstijgt' het puur objectieve aangezien het objecten en relaties betreft die altijd reeds zinvol zijn. Zo begrijp ik het concept 'hoek' vanuit mijn specifieke lichamelijke oriëntatie op de wereld – rechtopstaand en soms vooroverbuigend zodanig dat er een hoek wordt gevormd – en deze oriëntatie - de hoek die mijn lichaam soms maakt - heeft altijd reeds zin: ik buig me bijvoorbeeld voorover omdat ik iets interessants op straat heb zien liggen of omdat ik een mep probeer te ontwijken. Het vooroverbuigen heeft dus altijd zin; het gebeurt binnen het kader van de interesse of van de nederigheid/schaamte/angst, etc.

Waar komt dit 'extra' of deze zin vandaan? De greep van het lichaam op de wereld - en dus het altijd reeds zinvol zijn van de wereld - is mogelijk omdat lichaam en wereld een veld vormen. Een veld staat bij Merleau-Ponty voor een systeem waarin elk element van het systeem bepaald wordt vanuit zijn verschil met de andere elementen. Er is dus niet één constituerende voorwaarde die de elementen bepaalt en die als dusdanig wezenlijk onderscheiden is van de elementen. De elementen bepalen daarentegen elkaar; of anders, datgene wat nu bepalend is, is straks datgene wat wordt bepaald; er treedt een constante verschuiving op tussen datgene wat constitueert en datgene wat geconstitueerd wordt. Er is dan ook geen hiërarchie in het zijn: grond en gegronde staan op eenzelfde niveau. In de context van de greep van het lichaam op de wereld betekent dit dat de mens maar een greep heeft op de wereld, en dus maar een zin kan ontdekken in de buitenwereld, omdat lichaam en werkelijkheid altijd al op elkaar betrokken zijn. Lichaam en werkelijkheid bepalen elkaar in absolute gelijkheid – ze vormen samen een veld - omdat het lichaam is zoals de werkelijkheid. Het kan immers, net zoals de werkelijkheid, worden waargenomen.

Tegelijkertijd verschilt het er ook van omdat het, in tegenstelling tot de wereld, zelf kan waarnemen en dus constitueren. Merleau-Ponty besluit dat het de combinatie is van beide eigenschappen - zowel geconstitueerd als constituerend te zijn – , dat het de paradoxale aard van het lichaam is die de toegang van het lichaam tot de buitenwereld mogelijk maakt.

In *Le Visible et l'Invisible* - zijn laatste, postuum gepubliceerde boek - beseft Merleau-Ponty dat hij zich in de *Phénoménologie* schuldig heeft gemaakt aan dezelfde kritiek die hij aan Husserl had geadresseerd: hij verklaart de toegang tot datgene wat ons vreemd is, tot het veelvuldige van de wereld, door een beroep te doen op datgene wat ons vertrouwd is, op de identiteit van het geleefde lichaam.<sup>3</sup> Als dusdanig is er onmogelijk sprake van een contact met het *buiten* of het *vreemde*. In *Le Visible et l'Invisible* zal hij de mogelijkheidsvoorwaarde van het denken - en van de toegang tot de buitenwereld of de transcendentie, en van het onderscheid tussen lichaam en wereld of de differentie - dan ook niet situeren in de paradox van het geleefde lichaam, maar wel in de paradox van wat hij *la chair* noemt.<sup>4</sup> *La chair* duidt het zijn aan waarvan waarnemend lichaam en waargenomen object beide manifestaties vormen. In *Le Visible et l'Invisible* zakt Merleau-Ponty bij wijze van spreken een niveau dieper: de toegang die het lichaam tot de wereld heeft, wordt niet mogelijk gemaakt door de aard van het lichaam maar wel door de aard van *la chair* waarvan het lichaam een deel is. *La chair* verwijst niet naar het objectieve, materiële zijn aangezien het een constitutieve natuur heeft. Het is evenmin een abstract principe aangezien het de oorsprong vormt van reële dingen en interacties. Merleau-Ponty vergelijkt het met de presocratische elementen 'water', 'vuur', 'lucht' en 'aarde': het betreft een zijn dat het midden houdt tussen concrete, spatio-temporele individuen en abstracte ideeën.<sup>5</sup> Het heeft een tijdelijkheid en ruimtelijkheid (vandaar ook de naam *chair*) die niet deze van de concrete individuen is.

Eigen aan *la chair* is zijn reversibiliteit of chiasmatische structuur. Merleau-Ponty legt dit uit door te verwijzen naar de reversibiliteit die verondersteld is wanneer men met zijn ene hand de andere betast: men weet maar wat het is om betast te worden omdat men zowel een ervaring heeft van wat het is te tasten als van wat het is om betast te worden. Deze twee ervaringen – die van het betasten en het betast worden – kunnen zich echter nooit tegelijkertijd voordoen: men heeft ofwel een ervaring van de activiteit of het affecteren, ofwel een ervaring van het geaffecteerd worden. De ervaring verspringt constant van de ene pool naar de andere; beide polen kunnen elkaar nooit overlappen. Dat *la chair* een chiasmatische structuur heeft, impliceert dus dat het een betrekking veronderstelt tussen twee soorten van zijn, tussen een 'actief' en een 'passief' zijn, tussen een vertrouwd en een vreemd zijn (bijvoorbeeld tussen waarnemer en waargenomene, tussen mijn wereld en die van een ander, etc.). Het bijzondere aan deze betrekking is dat ze geen identiteit inhoudt; deze twee soorten van zijn blijven onderscheiden van elkaar, hoewel ze een actieve verbinding of eenheid zijn aangegaan. De eenheid van het zijn maakt de differentie met andere woorden niet ongedaan. Om deze vreemdsoortige eenheid te omschrijven, gebruikt Merleau-Ponty woorden als de 'stijl', de 'typiek' of de 'structuur' van het zijn.<sup>6</sup>

### **Deleuzes' multipliciteit, univociteit en intensiteit**

Vanuit Deleuziaans oogpunt bekeken, draagt Merleau-Ponty's karakterisering van de voorwaarde van het denken nog teveel gelijkheid en identiteit in zich. Merleau-Ponty denkt de differentie van het geconditioneerde nog steeds vanuit de identiteit van de conditie in plaats van de differentie haar eigen bestaansrecht toe te kennen. De eenheid van *la chair* bestaat immers uit haar reversibiliteit en deze laatste veronderstelt toch een zekere analogie, wat volgens Deleuze een figuur van de identiteit is. Deleuze daarentegen wil de differentie op een directe - dus niet afgeleid van de identiteit - en affirmatieve wijze – en dus niet als het

negatieve van de identiteit - denken. Dit betekent dat de voorwaarde van de gedifferentieerde, gedachte werkelijkheid zelf ook differentie moet zijn. Deze voorwaarde - die dus een zekere eenheid heeft maar dan één die enkel aan de differentie toekomt - noemt hij een 'multipliciteit'. Om uit te leggen hoe deze multipliciteit de differenties voortbrengt, om haar productief of genealogisch karakter te verklaren zonder opnieuw een transcendentie in te voeren, doet hij een beroep op het concept 'intensiteit'. De multipliciteit is intensiteit. Verwijst het concept 'multipliciteit' naar de theorie van de univociteit van Spinoza, dan kan men in de 'intensiteit' Nietzsches concept 'wil tot macht' herkennen.

De multipliciteit is een eenheid die enkel van de differentie kan worden gezegd; het is enkel het worden of het veelvuldige dat als multipliciteit kan worden omschreven. Wat dit precies inhoudt, wordt duidelijk wanneer men dit begrijpt vanuit de filosofie van Spinoza, en meer bepaald vanuit diens variatie op de aloude theorie van de univociteit. De univociteitstheorie kadert oorspronkelijk binnen de vraag naar het statuut van de werkelijkheid en haar oorsprong. Neoplatonici stellen dat God de werkelijkheid heeft geschapen door zich op te splitsen. De werkelijkheid heeft dus deel aan de goddelijke natuur en het is deze participatie die de werkelijkheid doet bestaan. Het is op *dezelfde wijze* dat het zijn zich zegt van de werkelijkheid als van God: er is uni-voc-iteit. Dit moet echter meteen worden genuanceerd aangezien het goddelijke zijn het zijn van de werkelijkheid in de hoogste mate bezit (is de mens bijvoorbeeld goed, dan is God oneindig goed). God bevindt zich in een verhouding van emanatie tot de schepping, en deze emanatie plaatst Hem enigszins boven of buiten de schepping. Bij de neoplatonici is er met andere woorden sprake van een univociteit die een transcendentie inhoudt en die gebaseerd is op analogie (emanatie) en dus op identiteit.

Spinoza's theorie van de substantie buigt deze transcendentie om in een immanentie en realiseert op deze manier een 'echte' univociteit: de substantie is immers niet iets anders dan de attributen en ze is ook niet iets anders dan de modi. De attributen zijn datgene wat het menselijk verstand van de substantie begrijpt; ze vormen een onderdeel van de substantie. De modi vormen de openbaringen van de substantie, de manieren waarop de substantie aan de mens verschijnt; ze zijn dus ook substantie. Toch zijn substantie, attributen en modi niet identiek aan elkaar. Deleuze wijst op de relatie van uitdrukking die substantie, attributen en modi met elkaar verbindt zonder dat dit een identiteit impliceert. De substantie drukt zich uit in de attributen, die zich op hun beurt uitdrukken in de modi. Aangezien het uitgedrukte niet los kan bestaan van de uitdrukking, zijn het dus de attributen die de substantie constitueren. Toch is de substantie ook 'meer' dan de attributen in die zin dat de attributen die de mens van de substantie kent - het denken en de uitgebreidheid - slechts twee attributen zijn van de oneindig veel attributen die de substantie bezit. De identiteit van attributen en substantie is met andere woorden niet-identiek of de eenheid gedifferentieerd. Hetzelfde geldt voor de relatie tussen attributen en modi. Men zou dan ook kunnen besluiten dat dit tweerichtingsverkeer tussen uitgedrukte en uitdrukking de immanentie en dus ook de 'echte' univociteit garandeert.

Van welke aard is de onderscheidenheid van substantie, attribuut en modi dan? Spinoza spreekt van een reëel, formeel onderscheid tussen substantie, attribuut en modi dat niet numeriek is. Substantie en attribuut hebben dus elk een andere vorm of kwaliteit, maar zijn wel kwantitatief één.<sup>7</sup> Dit kwalitatief verschil is een verschil in intensiteit. Het begrip 'intensiteit' stelt ons in staat terug aan te sluiten bij Merleau-Ponty's lichamelijke maar, in tegenstelling tot *la chair*, laat dit begrip toe elke subjectivistische connotatie van de lichamelijke achter te laten.. *La chair* werd door Merleau-Ponty immers nog teveel gedacht vanuit de intimiteit en identiteit van een persoonlijk lichaam, wat tot gevolg had dat hij de

differentie van de wereld niet als differentie kon denken. Door de intensiteit te begrijpen als pre-individuele, onbewuste, niet-intelligibele en affectieve krachten is Deleuze beter in staat deze differentieproblemen het hoofd te bieden.

Zoals gezegd is Deleuzes concept 'intensiteit' gebaseerd op Nietzsches theorie van de wil tot macht. Ik zal deze theorie hier niet in extenso ontwikkelen maar zou enkel willen benadrukken dat Nietzsche, door het 'principe' van de werkelijkheid 'wil tot macht' – met de nadruk op 'wil' - te noemen, een grote verschuiving teweegbrengt in de traditionele opvatting over de oorsprong van de werkelijkheid; het zijn geen abstracte, intelligibele principes meer die de werkelijkheid constitueren maar waarneembare krachten en energieën. Bovendien gebeurt de genese niet op een ordelijke, gestructureerde manier maar is ze het resultaat van toevallige botsingen en ontmoetingen. De wil tot macht is verder niet alleen actief maar ook reactief; hij heeft zowel een actieve als een passieve component. De actieve krachten omschrijft Deleuze als dominante krachten, als krachten die zich willen laten gelden en andere krachten affecteren. De reactieve krachten zijn de gedomineerde krachten, de krachten die hun bepaling ontleen aan de manier waarop ze geaffecteerd worden. Krachten hebben dus zowel te maken met het inwerken op iets, als met de gevoeligheid om bewerkt te worden. De keuze voor het gebruik van deze gevoelsmatige termen in een ontologische context – affecten zijn immers geleefde effecten –, in plaats van de mechanistische synoniemen 'beïnvloeden' of 'veroorzaken', verraadt opnieuw Deleuzes interesse in een niet-subjectivistische lichamelikheden. Deze niet-subjectivistische lichamelikheden of intensiteit stelt hem bovendien in staat de differentie op een niet-representationele manier te denken. Twee dingen zijn van elkaar onderscheiden, niet omdat men hen herkent als zijnde verschillend, noch omdat ze elk de essentie op een andere wijze representeren, maar wel omdat ze verschillen qua intensiteit. Het ene ding heeft een grotere capaciteit om te affecteren en geaffecteerd te worden dan het andere; de kracht die van het ene ding uitgaat of die zich van het ene meester maakt, is groter dan die van het andere.

### **Een Deleuziaanse theorie van het denken**

Nu, hoe zou men de concepten 'multipliciteit', 'univociteit' en 'intensiteit' kunnen samenbrengen in een Deleuziaanse theorie over het denken? Wat is de voorwaarde van het denken volgens Deleuze?

Zoals uitgelegd gaat Deleuze, in navolging van Spinoza, uit van de univociteit van het zijn. Dit impliceert dat denker en gedachte niet door een kloof van elkaar zijn gescheiden maar deel uitmaken van eenzelfde zijn. Deze idee vindt men ook terug bij Merleau-Ponty: het denken wordt mogelijk gemaakt door een voorafgaande 'eenheid' van denker en gedachte. Deleuzes univociteit onderscheidt zich echter van deze van Merleau-Ponty in die zin dat haar differentieel gehalte hoger is en gesitueerd wordt in de verschillende graden van intensiteit binnen één en hetzelfde zijn. Het verschil – dat nooit zo groot is dat er sprake is van een kloof - tussen denker en gedachte zou dan als volgt kunnen worden omschreven: de intensiteit van de denker of zijn capaciteit om te affecteren en geaffecteerd te worden, is doorgaans groter dan de intensiteit van het gedachte. Deze verhouding kan echter omkeren: waarlijk creatieve momenten zouden hierin kunnen bestaan dat er zich zo'n grote kracht meester maakt van het gedachte dat deze de denker meesleept. Bovendien hoeft deze verdeling van intensiteit zich niet te houden aan het onderscheid subject/object. Het is goed mogelijk dat de intensieve kracht een coalitie van subject en object betreft: zo vormen chatter en computer bijvoorbeeld een eenheid wiens communicatievaardigheden met onbekenden (affecteren van anderen en geaffecteerd worden door de anderen) waarschijnlijk groter is dan die van een mens zonder computer.

Deze drie elementen die de voorwaarde van het denken kenmerken – de 'echte' of 'immanente' univociteit die differentie niet ongedaan maakt doordat ze als graduele intensiteit wordt gedacht – komen samen in het begrip 'Lichaam zonder Organen'. In *Capitalisme et schizophrénie 2 : mille plateaux* definieert Deleuze het Lichaam zonder Organen immers als 'het immanentieveld van het verlangen'<sup>8</sup> en het verlangen gebruikt hij als een synoniem voor de wil tot macht<sup>9</sup>, dat hij definieert als het differentiële element van de krachten.<sup>10</sup> Het Lichaam zonder Organen verwijst dus naar de immanentie die tot stand komt vanuit de niet-wezenlijke differentie, vanuit het onderscheid dat geen scheiding impliceert. Nu duidelijk is welke de rol is van dit begrip in Deleuzes denken moet ook worden uitgelegd wat het betekent. Het concept 'Lichaam zonder Organen', dat Deleuze bij Antonin Artaud <sup>11</sup> haalt, mag zeker niet letterlijk worden opgevat: het gaat niet om een lichaam waarvan de organen zijn verwijderd. Het verwijst daarentegen naar datgene wat overblijft wanneer men abstractie maakt van het lichaam als organisme: het lichaam als flux van bloed of als compositie van botten.<sup>12</sup> Het Lichaam zonder Organen staat dus tegenover het lichaam als structuur van organen, als functioneel of zinvol geheel waarin elk onderdeel een specifieke taak heeft teneinde het geheel te laten werken zoals het is ontworpen.<sup>13</sup> De functionele ordening van het organisme wordt daarentegen ingeruild voor een blind 'continuüm van intensiteiten', voor 'emissies van partikels' of 'verbindingen van stromen'.<sup>14</sup> Het Lichaam zonder Organen is een geheel niet omdat het overkoepeld is door een doel maar omdat het bezet wordt door intensiteiten.

Op het Lichaam zonder Organen worden functionele structuren (dingen, concepten) tot stand gebracht vanuit 'verbindingen' en 'emissies', of, met andere woorden, vanuit de differenties die spontaan ontstaan. Het Lichaam zonder Organen is dus het immanente vlak waarbinnen de ontologische genese kan plaatsvinden. Het is de unieke, oneindige beweging die de verschillende genererende bewegingen en gegenereerde structuren of assemblages omvat.<sup>15</sup> Het duidt het bewegen van de intensiteiten en stromen aan, het zich vertakken, intensifiëren en uitdoven van energieën, krachten of stromen.

Tot zover de voorwaarde van het denken. Nu, hoe zou men het denken zelf kunnen omschrijven? Wat is denken voor Deleuze? Het spreekt voor zich dat denken niet gelijkgesteld kan worden met het ontwerpen van abstracte, aan zichzelf identiek zijnde figuren

en systemen die de werkelijkheid representeren; denken heeft niets te maken met het ontwerpen van een ideële werkelijkheid die de reële werkelijkheid afbeeldt. Dit gaat immers in tegen de immanentie en de differentie die Deleuze in zijn filosofie vooropstelt. Wil men hieraan trouw blijven, dan spreekt het voor zich dat het denken als een kracht moet worden opgevat die voortkomt vanuit het verschil in intensiteit tussen de andere krachten die het zijn bewegen. Denken betreft dus wezenlijk een verhouding of differentie tussen twee velden die elk actieve en passieve affecten in zich dragen. Het gaat om het spel waarbij de krachten uit deze twee velden op elkaar reageren en zich telkens opnieuw in een ander evenwicht proberen wringen. Van zodra één kracht zich echter opricht en daardoor andere krachten affecteert, verdwijnt de stabiliteit van het geheel. Omdat de lege plek altijd ruimte laat voor beweging is er altijd de mogelijkheid dat andere krachten de kop opsteken en is het evenwicht dus precair.

Denken zou vergeleken kunnen worden met surfen waarin het veld dat gevormd wordt door het lichaam van de surfer, zijn inzicht in de beweging van de golven en de wind, zijn angsten, etc. afgesteld dient te worden op dat andere krachtenveld dat gevormd wordt door de golven, de wind, de zon, etc. De kunst van het surfen zou er dan in bestaan deze krachten zo op elkaar af te stellen dat men geen speelbal is van de elementen en toch ook geen energie verspilt aan het proberen temmen van de elementen. De kunst is met andere woorden te kunnen balanceren tussen activiteit en passiviteit, tussen het volgen van de eigen fantasie en het uitdagen van de wetten van de fysica enerzijds en het respecteren van de eigen realiteit van de elementen anderzijds. Dit evenwicht vinden vraagt om een zekere inzichtelijkheid: men moet de golven kunnen lezen en de wispelturigheden van de wind kunnen aanvoelen. Deze inzichtelijkheid heeft niets van doen met het kunnen opstellen van algemene regels of het kunnen herkennen van algemene categorieën. Het is daarentegen een inzicht dat altijd reeds geïncorporeerd is in een beweging of een houding en dat de singulariteit van de situatie viseert. Dit evenwicht vinden vereist ook ervaring: hoe meer men heeft gesurfd, hoe meer men kan terugvallen op gewoonten die eigenlijk gekristalliseerde inzichten vormen in de chaos van het krachtenveld van de zee. Toch is dit evenwicht vinden niet alleen een kwestie van het bedwingen van de chaos van de krachten. Om de golven te kunnen bespelen, moet men zich ook overgeven aan de golven; men moet het risico willen lopen door de golven opgeslokt te worden. Er is dus een flinke portie moed en durf nodig.<sup>16</sup> Bovendien moet men ook steeds bereid zijn de zee op een andere manier te benaderen, anders dan wat de gewoonte je misschien aangeeft. Zoniet zal ze je verrassen en effectief opslokken. Net zoals het surfen is denken een spel of een gebeuren dat geen andere finaliteit heeft dan zichzelf. Alle kundigheid en sensibiliteit, alle ervaring en lef worden ten dienste gesteld van de nutteloze herhaling van het golvenspel in de eigen bewegingen maar dan op een andere manier.<sup>17</sup>

Het spreekt voor zich dat deze omschrijving van het denken als sensibiliteit, als het opbouwen van ervaring en gewoonten, als het zich afstellen op de krachten van het zijn, etc. niet overeenstemt met de manier waarop klassieke filosofen hun eigen bedrijvigheid karakteriseren. Men zou zich zelfs kunnen afvragen of de filosofie überhaupt in staat is tot dergelijke vorm van denken. Het feit dat de kunst zowel in het werk van Merleau-Ponty als in dat van Deleuze een zeer belangrijke plaats inneemt, zou er op kunnen wijzen dat ze eerder de kunst dan de filosofie tot dergelijk denken in staat achten. Bovendien lijkt de transcendentie of afstand die de filosofie en haar concepten altijd veronderstellen, kleiner in de kunst; de manier waarop beelden, gedichten en zeker de muziek een zin reveleren, lijkt veel directer en minder homogener te zijn.

## Deleuzes waarheid

Laten we tot slot overgaan tot het tweede aspect dat Heidegger in het denken als stemming ontwaart: het denken brengt het zijn van het zijnde of de waarheid tot uiting. Is er binnen de Deleuziaanse theorie van het denken nog plaats voor het begrip 'waarheid'? En zo ja, hoe wordt dit begrip dan ingevuld?

Volgens François Zourabichvili kan Deleuzes filosofische positie bestempeld worden als een niet-relativistisch perspectivisme.<sup>18</sup> Dit houdt in dat er geen onderscheid gemaakt wordt tussen het niveau van het enkelvoudige *an sich* en het meervoudige *für sich*, en dat de waarheid dus ook niet bestaat uit een overeenstemming van beide niveaus. Volgens Deleuze bestaan er slechts verschillende uitdrukkingen van het zijn die elk een eigen visie op het zijn inhouden – ze vormen dus standpunten – , zonder dat deze visie van een andere orde is dan het zijn zelf. Het zijn bestaat immers niet los van de uitdrukking; het standpunt is het ding zelf.<sup>19</sup> Dit perspectivisme impliceert evenwel geen relativisme aangezien relativisme afzonderlijke, dit is wezenlijk onderscheiden maar evenwaardige standpunten veronderstelt en de differenties binnen de Deleuziaanse ontologie niet wezenlijk zijn; alles is er één.

Het feit dat Deleuze elke opvatting van waarheid in termen van een correspondentie uitsluit, impliceert echter niet dat hij het concept 'waarheid' *tout court* afvoert. Om dit te verduidelijken, is opnieuw een korte verwijzing naar Spinoza nodig. In het achtste hoofdstuk van *Spinoza et le problème de l'expression* zegt Deleuze dat het kennen van de waarheid voor Spinoza enerzijds bestaat uit de kennis van de ware inhoud en anderzijds de kennis van de ware vorm. De ware vorm van een idee is reflexief. Dit betekent dat een waar idee geen idee is dat de vorm of essentie van het ding waarnaar het verwijst correct representeert; in dat geval zou het immers representatief zijn. Een waar idee verwijst niet naar een ding maar naar een ander idee; de oorzaak van een idee is dus een ander idee. In de kennis gaat het bijgevolg niet zozeer om het kennen van iets, dan wel om het kennen van de eigen capaciteit tot begrijpen. Wat betreft de ware inhoud of materie van een idee – Spinoza noemt dit een adequaat idee – kan dan ook gezegd worden dat het geen ding betreft maar wel God of de substantie als de oorzaak van de idee. Een adequaat idee is dus een idee dat zijn eigen oorzaak uitdrukt en aangezien de uiteindelijke oorzaak God is, drukt een adequaat idee de essentie van God uit.

Maakt men deze theorie van de reflexiviteit van de idee los van zijn specifiek Spinozianse context, dan zou men haar perfect kunnen laten aansluiten bij het perspectivisme zoals hierboven besproken: als er slechts verschillende uitdrukkingen van het zijn bestaan, verwijzen ideeën niet naar een zijn maar enkel naar elkaar.<sup>20</sup> Een waar idee betreft dan een idee dat, in zijn verwijzing naar andere ideeën, steek houdt. Wil de idee waar zijn, dan moet de verwijzing coherent zijn of zin hebben. Waarheid heeft met andere woorden te maken met zinvolheid: een idee is waar wanneer het zin heeft, wanneer het betekenis heeft binnen de context van andere ideeën.

En ook de adequaatheid van een idee moet binnen dezelfde diakritische context worden gesitueerd: als de ware inhoud van een idee de niet-objectieve oorzaak van deze idee aangeeft, dit wil zeggen een ander idee, dan wordt het niveau van de ideeën niet verlaten. Er is met andere woorden geen sprake van twee soorten van zijn waarbij de ene soort uitstijgt boven de andere maar wel van een immanent zijn. Bovendien wordt de oorsprong van een waar idee gevormd door het verschil met andere ideeën; de immanentie is differentieel. Samengevat betekent dit dat een waar idee verwijst naar de immanente, intensieve univociteit van het zijn, naar het Lichaam zonder Organen; een waar idee is een idee dat het Lichaam



zonder Organen als oorsprong van de ideeën uitdrukt.

## Merleau-Ponty's waarheid

Zoals bekend vormt de *Phénoménologie de la perception* een grote aanklacht tegen de empiristische en intellectualistische vooronderstelling dat de waarneming een activiteit betreft die bemiddelt tussen de orde van het *an sich* en het *für sich*. In plaats van de ene orde als basis voor de andere (of vice versa) te beschouwen en de waarheid te begrijpen als het samenvallen van beide niveaus, kan er volgens Merleau-Ponty enkel sprake zijn van een gedeeltelijke coïncidentie.<sup>[21]</sup> Of beter, elke coïncidentie tussen beide ordes is gespleten; ze wordt gekenmerkt door een spanwijdte of een verschil (*écart*). Deze spanwijdte vormt geen belemmering om zich een idee te vormen van het ding maar geeft integendeel uitzicht op het ding zelf; de *écart* is met andere woorden eigen aan het ding zelf. Merleau-Ponty beklemtoont vervolgens dat dit niet betekent dat de *écart* als criterium kan dienen ter onderscheid van ding en idee; integendeel, dat wat gegeven is, is niet het naakte ding maar wel het ding zoals het wordt gezien.<sup>[22]</sup> Ook Merleau-Ponty schuift zich dus in in het perspectivisme: er is enkel zijn voorzover het wordt gezien. Of anders, de orde waarbinnen de waarheid moet worden gesitueerd kan niet worden gereduceerd tot die van het *an sich* of het *für sich* maar onttrekt zich hieraan. Over welke orde gaat het dan?

Merleau-Ponty's uitgangspunt is de vaststelling dat waarnemen voor-waar-nemen betekent.<sup>[23]</sup> De waarneming is van dien aard dat men niet anders kan dan geloven wat men waarneemt. Men kan niet buiten de orde van de waarneming treden. Het feit dat dit geloof soms onterecht blijkt, bijvoorbeeld in het geval van een optische hallucinatie, betekent niet dat men uiteindelijk toch een onderscheid moet maken tussen de aard van de werkelijkheid en de manier waarop de werkelijkheid wordt gepercipieerd. Een illusie wordt immers maar herkend als zijnde een illusie op voorwaarde dat ze eerst ook voor waar werd genomen. Bovendien gebeurt deze herkenning van het illusoire karakter niet op basis van een (achteraf verkregen) waar beeld. De illusie blijkt een illusie te zijn wanneer het vervangen wordt door een beeld dat meer zin heeft, dat ons meer aanknopingspunten biedt. De waarheid van een beeld heeft dus, net zoals bij Deleuze, te maken met de plaats die een beeld inneemt in zijn context, met de zinvolheid van een beeld. Men zou kunnen verdedigen dat ook Merleau-Ponty deze andere invulling van waarheid 'zin' noemt aangezien hij in het voorwoord van de *Phénoménologie de la perception* zegt :

De fenomenologische wereld is geen zuiver zijn. Het is de *zin* die op het snijpunt van mijn ervaringen en op het snijpunt van de mijne en die van de ander zichtbaar wordt doordat zij in elkaar grijpen. De wereld laat zich daarom niet scheiden van de subjectiviteit en de intersubjectiviteit. Ze vormen een eenheid doordat ik mijn vroegere ervaringen *herneem* in mijn ervaringen van nu en doordat ik de ervaringen van de ander opneem in die van mij.<sup>[24]</sup>

Als laatste overeenkomst met Deleuzes waarheidsbegrip kan tot slot nog worden verwezen naar Merleau-Ponty's overtuiging dat een waar idee een idee is dat haar ontologische grond weergeeft (waarvan het desalniettemin niet fundamenteel verschilt), dit wil zeggen dat verwijst naar *la chair*.<sup>[25]</sup>

## Besluit

Samenvattend kan men stellen dat Merleau-Ponty met zijn theorie van *la chair* hetzelfde beoogt als Deleuze: hij probeert een theorie van het denken te ontwikkelen die de immanentie en de univociteit van het zijn veilig stelt. Hij doet dit door een perspectivisme te ontwikkelen dat toch nog plaats laat voor de waarheid, meer bepaald voor de waarheid als zinvolheid en als uitdrukking van de ontologische grond. Volgens Deleuze gaat deze poging echter niet ver genoeg: de immanentie van Merleau-Ponty is in zijn ogen een immanentie die nog een flinke brok transcendentie in zich draagt (omwille van de speciale plaats die het lichaam hier nog steeds inneemt) en die vooral onrecht doet aan de differentie. Met zijn theorie van de intensiteit zal Deleuze proberen de differentiaaliteit van het univoque zijn te verhogen. Binnen deze intensieve context moet het denken dan eerder begrepen worden als een gevoeligheid en een capaciteit om de eigen krachten af te stellen op die van de omgeving. Door lichamelijke begrippen als 'kracht' en 'intensiteit' te gebruiken, creëert Deleuze de mogelijkheid van een differentie die niet substantieel maar gradueel en niet representatief maar reëel is en daardoor de univociteit en de immanentie van het zijn niet op de helling zet.

*Dit artikel vormt een beknopte samenvatting van een deel van mijn doctoraal proefschrift. Voor een meer uitgewerkte en gedetailleerde versie, cfr. eerste en derde hoofdstuk van WAMBACQ, J., Differentie en immanentie van het denken in het werk van Maurice Merleau-Ponty en Gilles Deleuze. Resonanties en divergenties tussen twee denkstijlen, Leuven, 2006-2007.*

---

1. « [...] si des mots comme 'angle' ou 'direction' ont pour moi un sens, c'est en tant que je me situe en un point et de là tends vers un autre point, en tant que le système des positions spatiales est pour moi un champ de mouvements possibles. C'est ainsi que je saisis l'essence concrète du triangle, qui n'est pas un ensemble de 'caractères' objectifs, mais la formule d'une attitude, une certaine modalité de ma prise sur le monde, une structure. » (MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, Editions Gallimard, Paris, 1945, 442) In het vervolg van deze tekst zal de *Phénoménologie de la Perception* worden afgekort tot PP.

2. De Gestaltpsychologie stelt dat de menselijke hersenen continue en stabiele figuren verkiezen boven onvolledige en onderbroken informatie. Meer nog, de hersenen zullen onvolledige figuren vervolledigen en afzonderlijke elementen hergroeperen (al dan niet geleid door context en associatie) teneinde deze stabiliteit te bekomen. Een in principe chaotische verzameling van elementen neemt de mens waar als een zinvolle eenheid die bijgevolg niet gereduceerd kan worden tot haar objectieve, samenstellende delen. Voorbeelden hiervan zijn het phi-fenomeen (waarop cinema is gebaseerd) en de Rubinfiguur.

3. Ondanks het feit dat het lichaam iets van de uitwendigheid van de wereld in zich draagt, heeft men er toch een intieme relatie mee; het lichaam is intimiteit.

4. Omdat het Nederlandse woord 'vlees' niet alle connotaties van het Franse 'chair' weergeeft en er geen goede alternatieve vertaling voor handen is, werd er voor geopteerd de Franse term over te nemen. Het Nederlandse 'vlees' leunt immers veel te dicht aan bij het begrip 'lichaam', terwijl het Franse 'chair' juist een verruiming ten opzichte van het Husserliaanse 'Leib' inhoudt. (« [...] la traduction de Leib par 'chair' et [...] l'extraordinaire extension que ce mot et ce concept, [...] ont reçu dans un paysage philosophique français. », (DERRIDA, J., *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, 248))

5. « La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme 'd'élément', au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une chose générale, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un 'élément' de l'Être. Non pas fait ou somme de faits, et pourtant adhérente au lieu et au maintenant. Bien plus: inauguration du où et du quand, possibilité et exigence du fait, en un mot facticité, ce qui fait que le fait est fait. Et, du même coup aussi, ce qui fait qu'ils ont du sens, que les faits parcellaires se disposent autour de 'quelque chose'. » (MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, Editions Gallimard, Paris, 1964, 184) In het vervolg van deze tekst zal *Le Visible et l'Invisible* worden afgekort tot VI.

6. « [le style] est la révélation [...] de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde [...]. » (MERLEAU-PONTY, M., *Notes de Cours 1959-61*, 197) Cfr. ook : « Avoir des sens, par exemple avoir la vision, c'est posséder ce montage général, cette typique des relations visuelles possibles à l'aide de laquelle

nous sommes capables d'assumer toute constellation visuelle donnée. Avoir un corps, c'est posséder un montage universel, une typique de tous les développements perceptifs et de toutes les correspondances intersensorielles par-delà le segment du monde que nous percevons effectivement. » (PP,377). En: « [...] quand je touche je ne pense pas un divers, mes mains retrouvent un certain style qui fait partie de leurs possibilités motrices et c'est ce qu'on veut dire quand on parle d'un champ perceptif [...]. » (PP,366)

7. Hiermee zet Spinoza zich af tegen Descartes, volgens wie een reëel onderscheid altijd substantieel en dus numeriek is.

8. DELEUZE, G.& GUATTARI, F., *Capitalisme et schizophrénie 2 : mille plateaux*, Paris, Les Editions de Minuit, 1997, [1980], 191. Hierna afgekort als MP.

9. DELEUZE, G.& PARNET, C., *Dialogues*, Paris, Champs/Flammarion, 1996, 109. Hierna afgekort als D.

10. DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2003, [1962], 59.

11. In *Logique du sens* verwijst Deleuze naar Artauds uitspraak : « Pas de bouche Pas de langue Pas de dents Pas de larynx Pas d'œsophage Pas d'estomac Pas de ventre Pas d'anus Je reconstruirai l'homme que je suis. » (DELEUZE, G., *Logique du sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 2002, [1969], 108, hierna afgekort als LS)

12. « Le corps sans organes est seulement fait d'os et de sang. » (LS, 108, voetnoot 8)

13. « Le CsO s'oppose, non pas aux organes, mais à cette organisation des organes qu'on appelle organisme. » (MP, 196)

14. « C'est seulement là que le CsO se révèle pour ce qu'il est, connexion de désirs, conjonction de flux, continuum d'intensités. » (MP, 199) en « [...] ils [machines abstraites ou corps sans organes] se définissent par ce qui se passe sur eux, en eux: des continuums d'intensité, des blocs de devenir, des émissions de particules, des conjugaisons de flux. » (D, 127)

15. « Les concepts sont comme les vagues multiples qui montent et qui s'abaissent, mais le plan d'immanence est la vague unique qui les enroule et déroule. [...] Les concepts sont des agencements concrets comme configurations d'une machine, mais le plan est la machine abstraite dont les agencements sont les pièces. » (DELEUZE, G.&GUATTARI, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Editions de Minuit, 2000, [1991], 38-39)

16. De kruistocht tegen de representatie moet volgens Deleuze dan ook altijd een experimentatie inhouden; ze moet gepaard gaan met het concreet uittesten van nieuwe wordingen, het aftasten van grenzen, het toelaten van vreemde krachten, etc.

17. « L'apprentissage ne se fait pas dans le rapport de la représentation à l'action (comme reproduction du Même), mais dans le rapport du signe à la réponse (comme rencontre avec l'Autre). [...] Le mouvement du nageur ne ressemble pas au mouvement de la vague ; et précisément, les mouvements du maître-nageur que nous reproduisons sur le sable ne sont rien par rapport aux mouvements de la vague que nous n'apprenons à parer qu'en les saisissant pratiquement comme des signes. C'est pourquoi il est si difficile de dire comment quelqu'un apprend : il y a une familiarité pratique, innée ou acquise, avec les signes [...]. Apprendre, c'est bien constituer cet espace de la rencontre avec des signes, où les points remarquables se reprennent les uns dans les autres, et où la répétition se forme en même temps qu'elle se déguise. » (DELEUZE, G., *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, [1968], 35)

18. « Le défi deleuzien est le suivant : [...] concevoir un perspectivisme non-relativiste. » (ZOURABICHVILI, F., *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, [1994], 55)

19. « Il faut que chaque point de vue soit lui-même la chose, ou que la chose appartienne au point de vue. » (DELEUZE, G., *Différence et Répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, [1968], 79)

« Il faut que chaque point de vue soit lui-même la chose, ou que la chose appartienne au point de vue. » (DELEUZE, G., *Différence et Répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, [1968], 79)

20. Spinoza noemt deze aaneenschakeling van ideeën, deze eenheid, een 'spiritueel automaat': « Mais surtout, le terme 'automate spirituel' témoigne de l'unité. L'âme est une espèce d'automate spirituel, c'est-à-dire: En pensant nous n'obéissons qu'aux lois de la pensée, lois qui déterminent à la fois la forme et le contenu de l'idée vraie, qui nous font enchaîner les idées d'après leurs propres causes et suivant notre propre puissance, si bien que nous ne connaissons pas notre puissance de comprendre sans connaître par les causes toutes les choses qui tombent sous cette puissance. » (DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paris, 1968, 126)

21. « Il ne faut pas définir la vérité par la coïncidence totale ou effective. » (VI, 146)

22. « Si la coïncidence n'est jamais que partielle, il ne faut pas définir la vérité par la coïncidence totale ou effective. (...) Il faut donc que l'écart, sans lequel l'expérience de la chose (...) tomberait à zéro, soit aussi ouverture à la chose même, (...), qu'il entre dans leur définition. Alors, ce qui est donné, ce n'est pas la chose nue, (...), mais la chose prête à être vue, prégnante, par principe aussi bien qu'en fait, de toutes les visions qu'on peut en prendre, (...). » (VI., 163)

23. PP, 344

24. PP NI., 39-40 (eigen cursivering). Oorspronkelijk citaat: « Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur, mais le sens qui transparait à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes

expériences et celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne. » (PP, Avant-propos, XV) Cfr ook: « [...] dans laquelle on ne peut dire que tout ait un sens ou que tout soit non-sens, mais seulement qu'il y a du sens. [...] Ce nouveau cogito, parce qu'il est en deçà de la vérité et de l'erreur dévoilées, rend possibles l'une et l'autre. » (PP, 342-343)

25. « [...] tout cela veut dire: le monde, la chair non comme fait ou somme de faits, mais comme lieu d'une inscription de vérité [...]. » (VI, 171 voetnoot)

© Estheticatijdschrift.nl

---

Gedownload van de pagina's van <http://www.estheticatijdschrift.nl>