A Negative Philosophy of Flesh. Notes on Embodiment in Merleau Ponty's *Le visible et l'invisible*

Een negatieve filosofie van het vlees. Aantekeningen over belichaming in Merleau Ponty's *Le visible et l'invisible*

Patrick Healy

Mijn dank gaat uit naar de redactie van O A S E en naar Deborah Hauptmann en Arie Graafland. /
To the editors of O A S E, and also to Deborah Hauptmann and Arie Graafland, my thanks.

In the *notes de travail* which accompanied the posthumous publication of Maurice Merleau-Ponty's *Le visible et l'invisible,* an entry dated May 1960 with the general headings 'Toucher – se toucher – voir – se voir le corps, la chair comme Soi' (to touch, touching oneself, seeing, to see oneself, the body, the flesh as self), Merleau-Ponty holds that there is a non-coincidence of the to touch oneself with the touched-touching in the body, and equally, in the mind, and one can understand this by speaking of the untouchable.[1]

This untouchable is not a touchable that cannot be touched, as in the sense of being simply inaccessible. The negative is neither privative, the 'un' of untouchable, nor, a transcendent positive that is elsewhere, it is a true negative 'une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit* . . . autrement dit un originaire de l'ailleurs, un *Selbst* qui est un autre, un Creux', that is, an unconcealed of the concealed, an originary of an elsewhere, a self that is an other, a hollow. There is therefore no sense in saying that the touched-touching junction is made by thought or consciousness, rather thought and consciousness are, he maintains, the openness of a corporeity to the world or being.[2]

The double aspect of all tactile sensations had been expressly examined in Husserl, where the privileged status of touch for the living body *(Leiblichkeit)* exposed the double aspect of an internal and external sensation that could be viewed, when two hands are touching, or, one hand touches another, differently, one could see them as the touched becoming the touching and the touching becoming the touched. For Husserl this is a blurring of the distinction between subject and object.[3] For Merleau-Ponty the touching oneself, the seeing itself of the body, is not an act, rather a tacit, silent 'Etre-à' which returns from the things itself, which is only a separation, divergence, deviation (écart) the self of perception – an anonymous one buried in the world, that has not yet traced its path.

The relation between a thought and its object, between a cogito and the cogitatum contains neither the whole nor even the essential of our commerce with the world, Merleau-Ponty argues that we have to situate that relation back into a more muted relationship with the world, what he nominates as 'ouverture au monde', an articulation of fields of perceptions within horizons where one searches for the *Ineinander.*

The task for philosophy is to bring things themselves from the depths of their silence to expression. In the moment when one affirms existence in the natural, historical world, to say that it is mine implicates a paradox, for the body which anchors the singularity of things and world, also shatters the illusion of the co-inciding of my perception with the things themselves. Even in the touching of my right hand with my left, there is a moment of perceptual deviation, disincorporation.

However, we cannot suppose that an intelligible world sustains this sensible knowing, that would be to take a name for a solution. It is the same world that contains our minds and bodies, it is the locus of their compossibility. The stimulus of perceptions, are not the cause of the perceived world, they are rather its developers (as the term is used for photographic negatives), releasers. To take account of this it is necessary to re-examine the definition of the body as a pure object, indeed to pose the question whether the human body is an object and if its relation with exterior nature is thus one of function to variable. There is a paradox which belongs to the sensible and the sentient, namely that the provisional

1
Maurice Merleau–Ponty, *Le visible et l'invisible,* Paris, 2001, pp. 301-303. The original edition prepared by Claude Lefort was published in 1964 by Gallimard, three years after the death of Merleau-Ponty. Lefort supplied an essay on the preparation of the manuscript for publication. In an English translation it appeared as *The Visible and the Invisible* by Northwestern University Press, Evanston 1968.

2
Here Merleau-Ponty takes over directly the characterisation of aletheia from Heidegger. The latest account of Heidegger's understanding can be found in the transcripts of the winter semester 1966/1967 held in Freiburg with Eugen Fink and participants, first published as Heraclit, Frankfurt a.M., 1970. 'The unthought would be that which shows itself only to our view . . . aletheia thought as aletheia has nothing to do with truth, . . . aletheia as unconcealment heads into the direction of that which is the clearing, . . . what is cleared is what conceals itself. In the same seminar Heidegger also speaks of *Dasein* in terms of the clearing, objecting to Sartre's rendering as "être-là". But with this everything that was gained as a new position in Being and Time got lost. Are humans there like a chair is there?' The Da is the clearing and openness of what is, as which a human stands out. Werner Marx's *Heidegger und die Tradition,* Stuttgart/ Cologne /Berlin, 1961, presents in chapter 4 a relevant overview.

3
For a fuller discussion and bibliography see Françoise Dastur, 'Monde, chair, vision', in: Maurice Merleau-Ponty, *Le psychique et le corporel* (edited by Anna-Teresa Tymieniecka), Paris, 1988, pp. 115-144.

In de werkaantekeningen bij zijn postuum verschenen *Le visible et l'invisible* stelt Maurice Merleau-Ponty in een op mei 1960 gedateerde aantekening onder de kop 'Toucher – se toucher – voir – se voir le corps, la chair comme Soi' (aanraken, zichzelf aanraken, zien, zichzelf zien, het lichaam, het vlees als Zelf zien) dat er een niet-samenvallen is van het zichzelf aanraken en het aanraken-aangeraakt worden in het lichaam, en evenzo in de geest, en dat men dit kan begrijpen door te spreken van het onaanraakbare.[1]

Dit onaanraakbare is niet een aanraakbaarheid die niet kan worden aangeraakt, in de zin van simpelweg ontoegankelijk. De negatie is niet privatief, zoals het 'on' van onaanraakbaar, en is ook geen transcendent positief dat elders is; het is een ware negatie, 'une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit* [...] autrement dit un originaire de l'ailleurs, un Selbst que est un autre, un Creux', dat wil zeggen een onverborgenheid in het verborgene, een oer-elders, een zelf dat een ander is, een holte. Het is dan ook zinloos te zeggen dat de verbinding tussen aanraken en aangeraakt worden door het denken of het bewustzijn wordt gemaakt; volgens Merleau-Ponty is het eerder zo dat denken en bewustzijn de openheid zijn van het lichamelijke naar de wereld.[2]

Het dubbele aspect van alle tactiele gewaarwordingen is al diepgaand bestudeerd bij Husserl, bij wie de bevoorrechte status van de tastzin voor het levende lichaam (*Leiblichkeit*) het dubbele aspect zichtbaar maakt van een innerlijke en uiterlijke gewaarwording; dit dubbele aspect kan worden waargenomen als twee handen elkaar aanraken of als de ene hand de andere aanraakt, of anders gezegd: als de aangeraakte de aanrakende wordt en vice versa. Husserl zag hierin een vervagen van de grenzen tussen subject en object.[3] Merleau-Ponty beschouwt het zichzelf aanraken, zichzelf zien van het lichaam niet als een handeling, maar als een impliciet, stilzwijgend 'Etre-à' dat terugkomt van de dingen zelf, en dat slechts een scheiding, uiteenwijken, afwijken tussen het zelf en de waarneming is – iets anoniems dat begraven ligt in de wereld en zijn eigen weg nog niet heeft gevonden.

De relatie tussen een gedachte en zijn object, tussen een cogito en een cogitatum, omvat noch het geheel, noch zelfs maar de essentie van onze omgang met de wereld. Merleau-Ponty stelt dat we die relatie verder terug moeten situeren, in een meer getemperde betrokkenheid op de wereld, wat hij 'ouverture au monde' noemt, een articulering van waarnemingsvelden binnen horizonten waar men op zoek is naar het *Ineinander*.

De taak van de filosofie is de dingen zelf vanuit de diepten van hun stilzwijgen tot uitdrukking te brengen. Op het moment dat men het bestaan bevestigt in de natuurlijke, historische wereld, houdt het benoemen van iets als het 'mijne' meteen een paradox in, want het lichaam dat de uniciteit van de dingen en de wereld verankert vernietigt tegelijkertijd ook de illusie van het samenvallen van mijn waarneming en de dingen zelf. Zelfs in het aanraken van mijn rechterhand door mijn linker is er een moment van perceptueel uiteenwijken, desintegratie.

We kunnen echter niet aannemen dat een kenbare wereld deze zintuiglijke kennis bevestigt, want dat zou het verwarren van een naam met een oplossing zijn. Dezelfde wereld bevat zowel onze geest als ons lichaam, het is de plaats waar zij naast elkaar kunnen bestaan. De stimuli van waarnemingen zijn niet de oorzaak van de waargenomen wereld, maar eerder de ontwikkelaar (in de betekenis van foto-ontwikkelaar), de bevrijder ervan. Om zich hier rekenschap van te kunnen geven moet men de definitie van het lichaam als zuiver object opnieuw bekijken, sterker nog: de vraag stellen of het menselijk lichaam wel een object is, en of zijn relatie met de buitenwereld er dus een is van functie met variabele. Er is een paradox die zowel behoort tot het voelbare als het voelende, namelijk dat de pro-

1
Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Parijs, 2001, pp. 301-303. De oorspronkelijke editie, samengesteld door Claude Lefort, verscheen in 1964 bij Gallimard, drie jaar na de dood van Merleau-Ponty. Lefort voegde hieraan een essay toe over het klaarmaken van het manuscript voor publicatie. De Engelse vertaling verscheen als *The Visible and the Invisible* bij Northwestern University Press, Evanston, 1968.

2
Hier neemt Merleau-Ponty direct de karakterisering van *aletheia* van Heidegger over. De meest recente weergave van Heideggers opvatting is te vinden in transcripties van gedurende het wintersemester 1966-1967 in Freiburg gehouden lezingen met Eugen Fink en overige deelnemers, oorspronkelijk verschenen als *Heraclit*, Frankfurt a.M., 1970. 'Het ongedachte zou datgene zijn wat zichzelf alleen aan onze blik toont [...] aletheia gedacht als aletheia heeft niets met waarheid te maken, [...] aletheia als onverborgenheid gaat in de richting van datgene wat de open plek is, [...] wat is vrijgemaakt is wat zichzelf verbergt.' In hetzelfde seminar spreekt Heidegger ook over *Dasein* in termen van de open plek en protesteert hij tegen Sartres weergave als 'être-là'. 'Maar hiermee raakte alles wat als nieuwe positie in *Zijn en tijd* was gewonnen weer verloren. Zijn mensen er zoals een stoel er is?' Het *Da* is de open plek en de openheid van wat is, waartegen een mens duidelijk afsteekt. Werner Marx's *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart/Keulen/Berlijn, 1961, geeft in hoofdstuk 4 een relevant overzicht.

3
Voor een uitgebreidere bespreking en bibliografie, zie Françoise Dastur, 'Monde, chair, visio', in: Maurice Merleau-Ponty, *Le psychique et le corporel*. Ed. Anna-Teresa Tymieniecka, Parijs, 1988, pp. 115-144.

question of the world is, in the question of the body, that the act of raising the question, where there is a need for reflection on experience, requires an indirect method, 'on ne peut pas faire de l'ontologie directe. Ma methode indirecte (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être – p-négative comme theologie négative.'[4] (One cannot establish a direct ontology. My indirect method, being in the beings conforms to being alone – p(hilosophy) negative, like negative theology).

The danger of how in perception, given as mine, there must be perceptual faith, and also phantasms, because it is mine, creates the paradox that there are not states of affairs, rather, possibilities, and that this perceptual faith assuring access to the things themselves through the intermediary of the body therefore opens up the world to us, by sealing us up in the succession of private events. For Merleau-Ponty, in reflection, there is a simple transition of the incarnate subject into a transcendental subject, and of the reality of the world into an ideality. The world has an ideal unity which is neither numerical nor specific. The intellectual and the empirical is not reified as a sundering dualism; the interdependence which is true to the non-thematised experience, and also imbricated in the very paradox of reflection, understands the body neither as substance nor subject, but as the clearing, the open. In the primary complicity with the world things already murmur a sense even in the paradox of expression, because *Leiblichkeit* is neither mind nor body-as-object, nor can it be reduced to the facts of experience or, to mental forms; mental forms that would create general rules forming the multiplicity of phenomena into a uniform nature, rather, expression is the transitive passage from the interrogation of the what and that, a pure transitivity, not an account of essence (the what) facts.

As Françoise Dastur has noted for transcendental phenomenology, we are as naturata, the empirical incarnate mundane ego, what we are first as naturans, that is, the transcendental ego, thus the world is our birthplace only because we as minds are the cradle of the world.[5] There is never in our *Leiblichkeit* an apprehension of the immediate, given without presuppositions. Our being-in-the-world entails a pre-having, a pre-view, a prestructure, a prepossession. We have between the ego and the thing no frontal position, no simple dialogic face-to-face, neither can we take a view from above, operate as the *cosmostheoretikos,*[6] we require a perceptual faith, because of our carnal transitivity, our communion, our being-in-the-world, this is the originating encounter, an articulation that takes place *avant la lettre,* we are beings towards intelligibility, in a nascent state, larval modalities, or, as Merleau-Ponty, drawing on a Saussurian description of language, says, perception is a diacritical, relative, oppositional system. Strictly speaking the sensible cannot be grasped, only given.

Philosophy questions the antecedent being, the being that I am, that asks in being the question of being, however, the experience Merleau-Ponty suggests, in agreement with Bergson, of co-incidence, may often only be a partial co-incidence.[7] In questioning experience one cannot return to an immediate, it recedes, for the immediate is at a horizon, and must be thought of as such – in remaining at a distance it remains itself. But what is a co-incidence that is only a partial co-incidence?

There is an experience of the visible thing as pre-existing my vision, but this experience is a fusion, a coincidence; because my eyes which see, my hands which touch, can also be seen and touched, because they in this

4
This can be found in the notes de travail as published in *Le visible et l'invisible,* p. 231.

5
See note 3 on previous page.

6
For a general account of *cosmostheoretikos,* see Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* Gesamtausgabe Frankfurt a.M.,, Vol. 24, pp. 5–15.

7
Merleau-Ponty is engaging with Bergson's account of the relation between intuition and creation to which Chapter 3 of *Le visible et l'invisible* is a subtle challenge.

visorische vraag die de wereld betreft besloten ligt in de vraag die het lichaam betreft, dat de daad van het stellen van de vraag, waarbij behoefte is aan reflectie op ervaringen, een indirecte methode vereist, 'on ne peut pas faire de l'ontologie directe. Ma méthode indirecte (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être – p-négative comme theologie négative'[4] (Men kan geen directe ontologie hanteren. Mijn indirecte methode, het zijn in de zijnden, is slechts conform het zijn – p(hilosophie)-negatief, zoals negatieve theologie).

In de waarneming ligt het gevaar besloten dat, opgevat als iets 'van mij', er sprake moet zijn van perceptueel geloof, en ook van hersenschimmen, omdat zij 'van mij' is. Dit brengt de paradox met zich mee dat er geen sprake is van een *state of affairs* maar eerder van mogelijkheden, en dat dit perceptueel geloof ons via bemiddeling door het lichaam toegang verschaft tot de dingen zelf en zo de wereld voor ons opent, maar ons tegelijkertijd opsluit in een opeenvolging van privé-gebeurtenissen. Volgens Merleau-Ponty is er in de reflectie een simpele overgang van het vleesgeworden subject naar het transcendente subject en van de realiteit van de wereld naar een idealiteit. De wereld heeft een ideale eenheid die noch telbaar, noch specifiek is. Het intellectuele en het empirische worden niet geconcretiseerd als een splijtend dualisme; bij de onderlinge afhankelijkheid die eigen is aan niet-gethematiseerde ervaring en die ook overlapt met de paradox van reflectie zelf, wordt het lichaam niet opgevat als substantie en ook niet als subject, maar als een open plek. In hun primaire medeplichtigheid met de wereld mompelen de dingen al een betekenis, zelfs in de paradox van de expressie, want *Leiblichkeit* is geest noch lichaam-als-object en kan ook niet worden teruggebracht tot de feitelijke ervaring of tot mentale vormen; mentale vormen zouden algemene regels creëren die de veelheid aan verschijnselen tot een uniforme wereld omvormen. Expressie daarentegen is de overgang van het onderzoek naar het wat en dat, een zuivere transiviteit, geen weergave van wezenlijke feiten (het wat).

Zoals Françoise Dastur heeft opgemerkt met betrekking tot de transcendente fenomenologie zijn wij als naturata, het empirische concrete alledaagse ego, voorzover wij in eerste instantie naturans zijn, dat wil zeggen, het transcendente ego, en is de wereld dus alleen onze geboorteplaats omdat wij, in onze geest, de bakermat van de wereld zijn.[5] Nooit is er in onze *Leiblichkeit* een bevatting van het onmiddellijke, dat zich zonder vooronderstellingen aan ons voordoet. Ons zijn-in-de-wereld brengt een vooraf-hebben, een vooraf-zien, een structuur-vooraf, een vooringenomenheid met zich mee. Het ego en het ding staan niet frontaal tegenover elkaar, er is geen sprake van een simpele, directe tweespraak en we kunnen er ook niet van bovenaf op neerkijken en te werk gaan als een *cosmotheoretikos*.[6] We moeten perceptueel geloof hebben, vanwege onze lichamelijke transiviteit, onze gemeenschappelijkheid, ons zijn-in-de-wereld; dit is de oer-ontmoeting, een articulering die plaatsvindt avant-la-lettre, we zijn wezens op weg naar kenbaarheid, in een staat van geboren worden, larveachtige modaliteiten, of zoals Merleau-Ponty zegt, gebruikmakend van een Saussurische beschrijving van de taal: waarneming is een diakritisch, relatief, oppositioneel systeem. Strikt gesproken kan het waarneembare niet worden begrepen, alleen gegeven.

De filosofie stelt vragen over het voorafgaande wezen, het wezen dat ik ben, dat in het zijn de vraag naar het zijn stelt; Merleau-Ponty suggereert echter, in overeenstemming met Bergson, dat de ervaring van het samenvallen vaak slechts een gedeeltelijk samenvallen is.[7] Wanneer wij vragen stellen over ervaring kunnen wij niet terugkeren naar het onmiddellijke, want het onmiddellijke bevindt zich aan een horizon en moet daar ook gezocht worden; door op een afstand te blijven blijft het zichzelf. Maar wat is een samenvallen dat slechts een gedeeltelijk samenvallen is?

4 Dit is te vinden in de werkaantekeningen zoals gepubliceerd in *Le visible et l'invisible*, p. 231.

5 Zie noot 3 op de vorige pagina.

6 Voor een algemene beschrijving van *cosmotheoretikos*, zie Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Frankfurt a.M., deel 24, pp. 5-15.

7 Merleau-Ponty gaat hier in op Bergsons beschrijving van de relatie tussen intuïtie en schepping, waar hoofdstuk 3 van *Le visible et l'invisible* op een subtiele manier tegenin gaat.

sense see and touch the visible, the tangible, from within, because our flesh lines, and even envelops, all the visible and tangible things with which nevertheless it is surrounded; the world and I are within one another, and there is no anteriority of the *percipere* to the *percipi.* Things, because of our possibility, pass into us as well as we pass into things. There is overlapping, encroachment.

We are an openness upon general configurations or constellations, 'rays of the past and rays of the world at the end of which through many "memory screens", dotted with lacunae and with the imaginary, pulsate some almost sensible structures, some individual memories' (des rayons de passé et des rayons de monde au bout desquels, à travers bien des "souvenirs écrans" parsemés de lacunes et d'imaginaire, palpitent quelques structures presque sensibles, quelques souvenirs individuels).[8]

Husserl had thought it possible that experience, because of conflict, might dissolve into simulacra, that it might show itself to be refractory to the demand that it carry on positing of physical things in a harmonious way, that its context might lose its regular organisation of adumbrations, apprehensions and appearances, that, in short, there might no longer be any world.

But, for Merleau-Ponty our body commands the visible for us, it does not explain it, does not clarify it, it only concentrates the mystery of its scattered visibility, and so this is a paradox of being, not a paradox of man with which one is dealing with here. This paradox of being arises insofar as visibility can only emerge from the ground of invisibility, as language from silence, perception from that which is imperceptible. This paradox is the 'flesh of the world', for which there is no name in philosophy. We are of the world and in the world, our being in the world is not the relation of a container to the contained. We are in, not as in a container but the 'in' of involvement, being 'in' love, *Ineinander*.

There is in our clearing a projecting into the possible, even into something possibly actual. While the identification of subjects with their bodies, and this 'with' is not correlative or disjunctive, perception, is through openness, that is, in the projection and prevailing of what is cleared; perceptual faith accepts the participation with-other. This is a self transcending singularity, but it is through the accessible that there is a balance of world and body. The idea becomes the depth and doubling of the world, as reflection, and thus, speaking of the body in the world, one must speak of the worlding of body; leaving away the distinction based on the notion of self-permanence and sameness of substance, a need arises to speak verbally, that is to make verbs not nouns, thus, the body bodies, the world worlds, the world worlds bodying; folds and cleaves, everything is latent, relational, embedded, reflecting, a double looping, weaving and shuttling 'between' the sensible and the sentient, 'flesh' is an immanent co-incidence of itself in and out of itself (narcissism) where there is chiasm or reversibility.

The *ouverture au monde* of Merleau-Ponty approaches closely to Heidegger's view of pro-jection in the lecture course he delivered during the winter semester in Freiburg, 1929-1930, where Heidegger says that the object of the projection is neither possibility nor actuality, but is an opening for making possible. In making possible, the originary relatedness of the possible and the actual, projecting is the look into the light of a possible making possible, Heidegger quotes a phrase from Schelling,

8
Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 289.

Het zichtbare ding kan worden ervaren als iets dat al bestond voordat ik het zag, maar deze ervaring is een fusie, een samenvallen; want mijn ziende ogen, mijn aanrakende handen kunnen ook worden gezien en aangeraakt, omdat ze in dit opzicht het zichtbare, het tastbare van binnenuit voelen en aanraken; ons lichaam omzoomt immers, omhult zelfs, alle zichtbare en tastbare dingen waar het tegelijkertijd ook door omringd wordt; de wereld en ikzelf zijn binnenin elkaar, het *percipere* gaat niet vooraf aan het *percipi*, noch andersom. Vanwege onze onbepaaldheid gaan de dingen net zo goed bij ons naar binnen als wij bij de dingen. Er is een overlapping, een inbreuk op elkaar.

We zijn een openheid naar algemene configuraties of constellaties, 'stralen vanuit het verleden en stralen vanuit de wereld, aan het eind waarvan via vele "geheugenschermen", bezaaid met lacunes en met het denkbeeldige, nu eens bijna tastbare structuren, dan weer individuele herinneringen pulseren' (des rayons de passé et des rayons de monde au bout desquels, à travers bien des "souvenirs écrans" parsemés de lacunes et d'imaginaire, palpitent quelques structures presque sensibles, quelques souvenirs individuels).[8]

8
Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 289.

Husserl hield het voor mogelijk dat de ervaring door conflicten zou kunnen oplossen tot simulacra, dat zij ongevoelig zou kunnen blijken voor de eis om concrete dingen in een harmonieus verband te blijven plaatsen, dat haar context haar reguliere ordening van voorstellingen, voorgevoelens en verschijningsvormen zou kunnen kwijtraken, kortom, dat er wel eens niet langer sprake zou kunnen zijn van een wereld.

Volgens Merleau-Ponty bestuurt het lichaam echter voor ons het zichtbare, verklaart het niet, verheldert het niet, concentreert alleen het mysterie van zijn gefragmenteerde zichtbaarheid, en hebben we hier dus te maken met een paradox van het zijn, niet een paradox van de mens. Deze paradox van het zijn doet zich in zoverre voor dat zichtbaarheid alleen voort kan komen uit onzichtbaarheid, zoals taal uit stilte en waarneming uit datgene wat niet waarneembaar is. Deze paradox is het 'vlees van de wereld', waarvoor in de filosofie geen naam bestaat. We zijn van de wereld en in de wereld, ons zijn in de wereld is niet de relatie van een houder tot wat erin zit. We zijn 'in', niet zoals in een houder maar de 'in' van inbegrip, 'in' verwarring, *Ineinander*.

Vanuit onze open plek vindt er een projectie plaats naar het mogelijke, zelfs naar iets mogelijk reëels. Terwijl de identificatie van subjecten met hun lichaam – en dit 'met' is niet correlatief of disjunctief – plaatsvindt, vindt waarneming via openheid plaats, dat wil zeggen in de projectie en de overwinning van wat wordt vrijgemaakt, aanvaardt het perceptueel geloof de deelname met-de-ander. Dit is een zichzelf overstijgende singulariteit, maar het is via het toegankelijke dat er een evenwicht ontstaat van wereld en lichaam. Het idee wordt de diepte en de verdubbeling van de wereld, als een reflectie, en als men spreekt van het lichaam in de wereld moet men dus spreken van het 'verwerelden' van het lichaam; als men het onderscheid gebaseerd op de notie van een consistent zelfbeeld en gelijkheid van substantie buiten beschouwing laat, doet zich de noodzaak voor 'werkwoordelijk' te spreken, dat wil zeggen werkwoorden te vormen en niet zelfstandige naamwoorden, dus: het lichaam lichaamt, de wereld wereldt, de wereld wereldt al lichamend; plooien en kloven, alles is latent, relationeel, ingebed, reflecterend, een dubbele lus, zigzaggend en pendelend 'tussen' het voelbare en voelende, 'vlees' is een innerlijk samenvallen van het zelf, binnen en buiten het zelf (narcisme) waar er een verwevenheid of omkeerbaarheid is.

De *ouverture au monde* van Merleau-Ponty staat dicht bij Heideggers visie op projectie zoals die naar voren kwam in de serie lezingen die hij gedurende het wintersemester van 1929 - 1930 in Freiburg hield en waarin hij zei dat het object

'Lichtblick ins mögliche ermöglichende' here is where the reflexitivity of relatedness as reflection, the irruption of the question, allows world to prevail. Thus man is that inability to remain and yet is unable to leave his place. Thrown constantly into possibilities that keep him subjected to what is actual, man in this being thrown is a transition; transition as a fundamental essence of occurring, man is history, enraptured in this transition and absent in an essential way, never simply at hand, he is essentially a being away.[9] For Merleau-Ponty, too, reversibility is forever indicative.

In the experience of prepossession there is dispossession, things have us and not we who have things, language has us and we do not possess language, it is being that speaks within us and not we who speak being. Our co-creation is listening, looking, speaking, within which there is a slow slippage, minimal and often imperceptible, in which we are constantly translating; there is also a dimensional this, which gives semblance and balance of the exemplary sensible, the bodying world.

Perhaps one can see that the need to replace the notions of concept, idea, mind and representation with notions of dimensions, articulations, levels, hinges, pivots and configurations. So Merleau-Ponty thought of the point of departure as the critique of the usual conception of the thing and its properties; a critique of the logical notion of subject, and of logical inherence, a critique of positive signification (differences between significations) signification as a separation, slippage, a theory of predication founded on such a diacritical conception. The body is a question, too, of power, of an I can. Transcendence is identity within difference. The body is a concrete emblem of a general manner of being.

What is to be discovered in the strange adhesion of the seer and the visible, Merleau-Ponty asks. The instantiation of the visible and the tangible is as two indefinite sets of images set in one another in two mirrors, belonging to neither of the surfaces as each is only a rejoinder. My activity is equally my passivity, I am seen as I see, flesh is not an issue of matter, nor of mind, nor of substance; to designate it, Merleau-Ponty wishes to use an older term, that of element, as of fire, water, air, it is in a sense a generality midway between the spatio-temporal idea and the idea, a sort of incarnate principle that brings a style with it wherever there is a fragment of being.

Corporeal boundaries are erected and dismantled. It is discourse which sublimates our incarnate relation with the world, the sublimation of the flesh is the advent of culture. Our access to being, because we are of being, is a co-creation, an existence in a universal dimensionality, this is the flesh of the world which in the last analysis allows one to understand the lived body, the being of the subject appears as being of the world. It is through the world first that I am seen or thought. In the true negative of the untouchable, nothingness is sunken into a local and temporal openness, that is the hollow internal to being from which vision springs.

What stands in the way of my seeing myself, again returning to the note of May 1960, is a de facto and de jure invisible. My eyes cannot see themselves seeing, and I cannot see my self in movement, for myself I am a zero of movement, I do not move away from myself because *Wahrnemen* and *Sich bewegen* are synonymous they emerge from one another. To touch is to touch oneself. The touching oneself and the touching have to be understood as being the reverse of each other. The negativity that inhabits the touch, (and which I must not minimise; because of it, the body is not an

9
Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Frankfurt a.M., 1983.

van projectie noch mogelijkheid, noch realiteit is, maar een opening om iets mogelijk te maken. In het mogelijk maken, de oorspronkelijke verbinding tussen het mogelijke en het reële, is het projecteren de blik in het licht van een mogelijkerwijs mogelijk maken, en Heidegger citeert hier Schelling: 'Lichtblick ins mögliche ermöglichende'; dit is waar de wederkerigheid van de verbondenheid als reflectie, de irruptie van de vraag, ervoor zorgt dat de wereld de overhand krijgt. Zodoende is het de mens onmogelijk op zijn plaats te blijven, maar komt hij tegelijkertijd ook niet van zijn plaats. Voortdurend overgeleverd aan mogelijkheden die hem onderworpen houden aan het reële, is de mens in dit overgeleverd zijn een overgang; overgang als fundamentele essentie van wat zich voordoet, de mens is geschiedenis, in vervoering gebracht door deze overgang en op een essentiële manier afwezig, nooit 'is' hij er gewoon, en zo is hij in wezen een afwezig zijn.[9] Ook bij Merleau-Ponty is omkeerbaarheid een wezenskenmerk.

In de ervaring van het in beslag genomen zijn wordt ons ook iets ontnomen: de dingen hebben ons en niet wij de dingen, de taal heeft ons en wij bezitten dus niet de taal, het is het zijn dat binnenin ons spreekt – wij spreken niet het zijn. Onze medescheppen is luisteren, kijken, spreken en daarbinnen vindt een langzaam wegglippen plaats, minimaal en vaak niet waarneembaar, waarin wij voortdurend vertalen; er is ook een dimensionaal dit, dat het gelijkenis en het evenwicht geeft van het karakteristieke voelbare, de 'lichamende' wereld.

9
Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Frankfurt a.M., 1983.

Misschien ziet men nu de noodzaak om begrippen als concept, idee, geest, representatie te vervangen door begrippen als dimensies, articulaties, niveaus, scharnieren, spillen, configuraties; Merleau-Ponty nam als uitgangspunt dan ook de kritiek op de gangbare opvatting van het ding en zijn eigenschappen; een kritiek op de logische notie van het subject, en op logische inherentie, een kritiek op positieve aanduiding (verschillen tussen aanduidingen), aanduiding als scheiding, wegglippen, een theorie van toekenning gebaseerd op zo'n diakritische opvatting. Ook het lichaam is een kwestie van macht, van 'ik kan'. Transcendentie is identiteit binnen verschillen. Het lichaam is een concreet embleem van een algemene manier van zijn.

Wat moet er ontdekt worden in die merkwaardige vergroeiing van de kijker en het zichtbare, vraagt Merleau-Ponty zich af. De concretisering van het zichtbare en tastbare is als een tweetal onbegrensde reeksen beelden, bij elkaar geplaatst in twee spiegels en bij geen van beide oppervlakken behorend, omdat ze beide slechts een duplicering zijn. Mijn activiteit is net zo goed mijn passiviteit, ik word net zo goed gezien als dat ik zie, vlees is niet een kwestie van materie, of van geest, of van substantie; om het toch te benoemen gebruikt Merleau-Ponty liever een oudere term, namelijk die van een element, zoals vuur, water, lucht, het is in zekere zin een algemeenheid halverwege tussen het ruimte-tijd-idee en het idee, een soort vleesgeworden principe dat een stijl met zich meebrengt overal waar een fragment van het zijn te vinden is.

Lichamelijke grenzen worden getrokken en ontmanteld. Het is de dialoog die onze vleesgeworden relatie met de wereld sublimeert, de sublimering van het vlees betekent de komst van de cultuur. Onze toegang tot het zijn is, omdat we zelf tot het zijn behoren, een mede-scheppen, een bestaan in een universele dimensionaliteit, dit is het vlees van de wereld dat ons bij de uiteindelijke analyse in staat stelt het levende lichaam te begrijpen: het zijn van het object verschijnt als het zijn van de wereld. Het is in de eerste plaats via de wereld dat ik word gezien en gedacht. In de ware negatie van het ontastbare is het niets verzonken in een plaatselijke en tijdelijke openheid die de holle binnenkant is van het zijn, van waaruit het zien ontspringt.

Om weer terug te keren naar de notitie van mei 1960: wat verhindert dat ik

empirical fact, it has ontological signification) the untouchable of the touch, the unconscious of consciousness (its central *punctum caecum,* that blindness that makes it consciousness, that is an indirect and inverted grasp of all things) is the other side of the reverse (or the other dimensionality) of sensible Being, one cannot say that it is there. The flesh of the world is indivision of this sensible being that I am, and all the rest which feels itself in me, pleasure-reality indivision. In touching oneself one obtains a specular extract, flesh as mirror.

Only in the thickness of corporeity within the tangible that belongs to every visibility, who sees is seen, knows the other as seeing in the very environment of co-existence.

Reversibility is always imminent and never a matter of fact, the openness of the chiasmic is the being of our questioning our being in the world as a question to being, this requires a new kind of porosity, a deeper understanding of horizon in the living present. The flesh that one sees and touches is not all there is to flesh, nor massive corporeity all there is to body. The reversibility that defines the flesh exists in other fields. Merleau-Ponty continues, among my movements there are some which go nowhere that do not even go to find in the other body their resemblance or archetype. He has facial movements in mind, gestures such as gurgling, pouting lips, raising eyebrows, and the movements of throat and mouth that form the cry and the voice. When one speaks one hears oneself from within, voice is bound to the mass of one's own life in an incomparable way, but if one is close enough to the other to hear him or her speak, one can hear breath and feel the fatigue. There is also a reflexitivity of phonation and hearing. There is a sonorous inscription and motor echo. Again there is a winding and a coiling, Merleau-Ponty even calls this a magical relation, namely the concentration of the visibles about something, or the bursting forth of the mass of the body towards the things, which make a vibration of the skin become smooth and rough, makes one follow with one's eyes the movement and contours of the things themselves, this pact in which one lends the body in order that it be inscribed upon by things, and bestow resemblance, this fold, this central cavity of the visible which is my vision, these two mirror arrangements of the seeing and the visible. The touching and the touched form a close-bound system on which one counts, defines a vision in general and a constant style of visibility; the touching and the touched, from which I cannot detach myself, even when a particular vision turns out to be illusory, nevertheless one remains certain, that on closer inspection there could be, have been, a true vision, or, that there is a true vision, the flesh (of the world or my own) is not contingency or chaos, but a texture that returns to itself and conforms to itself. At the joints of the opaque body and the opaque world there is a ray of generality and of light.[10]

10
I have paraphrased from *Le visible et l'invisible,* from the fourth section entitled 'L'entrelacs – le chiasme', pp. 170-201.

mezelf zie is iets de facto en de jure onzichtbaars. Mijn ogen zien zichzelf niet kijken, en ik kan mezelf niet in beweging zien, want ten opzichte van mijzelf is mijn beweging nul: ik beweeg mij niet weg van mijzelf, want *Wahrnemen* en *Sich bewegen* zijn synoniem; ze komen uit elkaar voort. Aanraken is zichzelf aanraken. Zichzelf aanraken en aanraken moeten worden opgevat als twee kanten van dezelfde medaille. De negativiteit die in de aanraking besloten ligt (en die ik niet moet minimaliseren: zij zorgt ervoor dat het lichaam geen empirisch feit is, maar ontologische betekenis heeft), het onaanraakbare van de aanraking, het onbewuste van het bewustzijn (het centrale 'punctum caecum' ervan, de blindheid die het tot bewustzijn maakt, dat wil zeggen een indirect en omgekeerd bevatten van alle dingen) is de andere kant van de medaille (of de andere dimensionaliteit) van voelbaar Zijn, men kan niet zeggen dat het er is. Het vlees van de wereld is de ongedeeldheid van dit voelbare wezen dat ik ben, en al het andere dat zichzelf in mij voelt, ongedeeldheid van genot en realiteit. Door zichzelf aan te raken krijgt men een gespiegeld aftreksel, vlees als spiegel.

Alleen in de dikte van lichamelijkheid binnen het tastbare dat tot elke zichtbaarheid behoort wordt degene die ziet gezien, kent hij de ander als ziend in de omgeving waarin wij naast elkaar bestaan.

Omkeerbaarheid is altijd imminent en nooit een feit, de openheid van de verwevenheid is het feit dat wij vragen stellen, over ons zijn in de wereld als een vraag aan het zijn; dit vereist een nieuw soort porositeit, een dieper begrip van horizon in het levend heden. Er is meer dan alleen het vlees dat men ziet en aanraakt, en het lichaam houdt ook niet op bij enkel massieve (concrete?) lichamelijkheid. De omkeerbaarheid die het vlees definieert bestaat op andere terreinen. Merleau-Ponty gaat verder: onder mijn bewegingen zijn er die nergens heengaan, die niet eens in het andere lichaam hun gelijkenis of archetype zoeken. Hij denkt daarbij aan gelaatsuitdrukkingen, gebaren als gorgelen, het tuiten van de lippen, het optrekken van de wenkbrauwen en de bewegingen van keel en mond die de kreet en de stem vormen. Als men spreekt hoort men zichzelf van binnenuit, de stem is op een onvergelijkbare manier verbonden met de massa van het eigen leven, maar als men dicht genoeg bij de ander is om hem of haar te horen spreken kan men de adem horen en de vermoeienis voelen. Er is ook een wederkerige spiegeling van klankvorming en horen. Er is weerklinkende inscriptie en motorische echo. Opnieuw is er een kronkelen en slingeren; Merleau-Ponty noemt dit zelfs een magische relatie, dat de concentratie van het zichtbare rondom iets is, of het plotseling van de massa van het lichaam naar de dingen toeschieten, die een vibratie van de huid zacht en ruw kan maken, die maakt dat men met de ogen de beweging en contouren van de dingen zelf volgt, dit pact waarin men het lichaam uitleent zodat het het stempel krijgt van de dingen en er een gelijkenis aan verleent, deze plooi, deze centrale holte van het zichtbare die mijn zien is, deze twee tegenover elkaar geplaatste spiegels van het ziende en het zichtbare. Aanraken en aangeraakt worden vormen een hecht systeem waar men op rekent, zij definiëren een algemene visie en consistentie in zichtbaarheid; aanraken en aangeraakt worden, waarvan ik mezelf niet kan losmaken, zelfs als een bepaalde visie illusoir blijkt, niettemin blijft men er zeker van dat er bij nadere inspectie een ware visie kon zijn, had kunnen zijn, of dat er een ware visie is, het vlees (van de wereld of van mijzelf) is geen toevalligheid of chaos, maar een textuur die in zichzelf terugkeert en zich aan zichzelf conformeert. Waar het ondoorzichtige lichaam en de ondoorzichtige wereld bij elkaar komen is een straal van universaliteit en van licht.[10]

10
Ik heb *Le visible et l'invisible* geparafraseerd, uit de vierde paragraaf getiteld 'L'entrelacs – le chiasme', pp. 170-201.

'. . . as soon as one reaches the true, that is, the invisible, it seems rather that each man inhabits his own islet . . .'

'[...] zodra men het ware, dat wil zeggen het onzichtbare bereikt, lijkt het er eerder op dat ieder mens zijn eigen eiland bewoont [...].'

Uit / From: Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Evanston, 1968, p. 14.