



DE PERSPECTIEVEN IN MIJN WAARNEMING

Nicky Harry Germaine Sillekens

Studentnummer: s1021364

Begeleider: Annabelle Dufourcq

Aantal woorden: 12.547

Datum: 1 November 2023

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of Arts” in de filosofie
aan de Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Nicky Sillekens, dat voorliggende eindwerkstuk getiteld “De Perspectieven in mijn Waarneming”, zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen dan die door mij zijn vermeld zijn gebruikt en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken - ook elektronische media - is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Petone (Nieuw-Zeeland), 1 November 2023

Inhoudsopgave

Inleiding.....	3
Deel 1: De Totstandkoming.....	9
1.1 Het logocentrisme	9
1.2 Oorsprongsdenken en aanwezigheidsmetafysica.....	10
1.3 De wending naar het subject	11
1.4 De mens als bron van de logos.....	12
1.5 Logocentrisme is antropocentrisme.....	14
Deel 2: De Ondergraving	16
2.1 Ambigüiteit van begrippen	16
2.2 De ‘différance’.....	17
2.3 ‘Différance’ als mogelijkheidsvoorwaarde van rationaliteit	20
Deel 3: Het Lichaam	21
3.1 Het vergeten van de oorsprong.....	21
3.2 Het eigen lichaam als fundamenteel perspectief	22
3.3 Het fenomenale lichaam	24
3.4 De ‘Umwelt’ van het fenomenale lichaam	28
3.5 De vrijheid van het fenomenale lichaam.....	31
Deel 4: De Wereld	33
Conclusie.....	37
Dankwoord.....	39
Bibliografie.....	40
Afbeelding voorpagina	42
Samenvatting.....	43

Inleiding

Om ons heen zien we allerlei organisaties, initiatieven en politieke voorstellen die erop gericht zijn het welzijn van dieren te vergroten.¹ Het geeft aan dat we ons steeds meer bewust worden van een onterechte behandeling van dieren.² Het is echter niet het soort onrecht dat we kunnen definiëren als het overtreden van de wet. Het feit dat er aandacht voor is in verkiezingsprogramma's van politieke partijen bijvoorbeeld geeft aan dat zij streven naar een aanpassing in de wet en dat de wet dus (nog) niet toereikend is.

Het onrecht waar we het hier wel over hebben is wat Jacques Rancière (1940) *'the wrong'* noemt. Hij betreft het zelf op groepen in de samenleving die op de een of andere manier zijn uitgesloten van deze samenleving, *'parts des sans-part'* zoals Rancière hen noemt. Volgens hem bestaat dit onrecht uit het niet erkennen van een bepaalde groep op basis van haar eigen voorwaarden. Ten grondslag hieraan ligt een bepaalde waardering of juist het ontbreken van waardering. Rancière beschrijft vervolgens het proces van subjectivering waarbij de groep in opstand komt tegen dit onrecht en begint te eisen dat zij en haar voorwaarden erkend worden in de samenleving: de groep begint zichzelf te identificeren als een groep die ook een stem heeft in de samenleving.³

Er lijkt echter een probleem te zijn wanneer we niet-menselijke dieren op hun eigen voorwaarden willen erkennen. Zij spreken namelijk niet dezelfde taal als mensen en kunnen ons dan ook niet duidelijk maken naar welke erkenning zij streven, wat hun wensen en behoeften zijn en waar zij ontevreden over zijn. Rancière past bijvoorbeeld zijn theorie zelf niet toe op dieren en begint zijn boek zelfs met een onderscheid tussen *logos* en *phôné* - een onderscheid tussen een rationele uitspraak en een ongearticuleerd geluid dat vaak wordt toegeschreven

¹ Denk hierbij aan de oprichting van de Partij van de Dieren in 2002, de oprichting van de *Anonymous for the Voiceless* in 2016, de zesde editie in 2023 van de 'Nationale week zonder vlees', het steeds uitbreidende aanbod van veganistische producten in alle supermarkten, de vergrote aandacht voor dierenwelzijn in verkiezingsprogramma's van politieke partijen in 2023, de enorme toename van veganisme, enzovoorts.

² In deze masterscriptie gebruik ik de termen 'dieren' en 'niet-menselijke dieren' inwisselbaar.

³ Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, vertaald door Julie Rose, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004).

aan het verschil tussen mens en dier - waarbij uitspraken geproduceerd met behulp van *logos* alleen de potentie van erkenning hebben. Ondanks dat dit probleem aanwezig lijkt te zijn, kunnen we een toename in de bewustwording van het onrecht niet ontkennen. Is deze bewustwording dan niet het bewijs dat niet-menselijke dieren wel degelijk in staat zijn erkenning op te eisen op basis van hun eigen voorwaarden en stellen zij hierdoor wellicht juist de huidige voorwaarden van erkenning ter discussie?

De huidige voorwaarden van erkenning komen voort uit het onderscheid tussen *logos* en *phôné* wat is gebaseerd op het onderscheid tussen ‘mens’ en ‘dier’, een onderscheid dat in onze samenleving als vanzelfsprekend wordt geacht. Zo doet bijvoorbeeld de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens het voorkomen alsof het begrip ‘mens’ een duidelijk afgebakend begrip is. Ondanks verschillen in etniciteit, huidskleur en capaciteiten, vallen alle mensen onder de noemer ‘mens’ en op basis hiervan hebben zij bepaalde rechten. Tegenover de mens staan de ‘niet-mensen’ die niet in staat zijn als rechtspersoon op te treden en die vooral ter beschikking van de mens staan. Maar zoals verscheidene voorbeelden uit de geschiedenis en de huidige tijd laten zien - denk aan slaven die tot in de 19^e eeuw als “inboedel” van hun meester werden beschouwd⁴, de rechten van vrouwen die door de tijd heen enorm zijn veranderd en vluchtelingen die op basis van hun herkomst verschillende asielprocedures krijgen - fluctueert het begrip ‘mens’ vaak. Naast dat groepen mensen in bepaalde omstandigheden en samenlevingen hun menselijkheid ontnomen wordt, wijzen onderzoeken er daarnaast op dat bepaalde niet-menselijke dieren cognitief veel ‘menselijker’ zijn dan wij dachten.⁵ Beide gevallen laten zien dat het begrip ‘mens’ veel minder vanzelfsprekend is dan het zich doet voorkomen.

Ondanks het fluctuerende karakter van het begrip ‘mens’, geldt het onderscheid tussen mens en dier als leidraad in onze wetgeving voor hoe wij met

⁴ Marianne Wilschut, “Het leven van de slaven in de Nederlandse koloniën”, *Historisch Nieuwsblad*, 23 mei 2006, <https://www.historischnieuwsblad.nl/het-leven-van-de-slaven-in-de-nederlandse-kolonien>.

⁵ Ted Toadvine, “How Not to be a Jellyfish: Human Exceptionalism and the Ontology of Reflection”, in *Phenomenology and the Non-Human Animal*, geredigeerd door C. Painter en C. Lotz (Dordrecht: Springer, 2007), 39-40.

niet-menselijke dieren omgaan. In Nederland bestaat de ‘Wet dieren’ waarin doelen en middelvoorschriften staan over hoe om te gaan met dieren. De Nederlandse Voedsel- en Warenautoriteit (NVWA), die onder het Ministerie van Landbouw, Natuur en Voedselkwaliteit valt, houdt toezicht op naleving van deze wet. In deze wet en het feit dat de wet onder de NVWA valt ook laat zien, worden dieren niet als rechtspersonen erkend. Dit komt doordat ‘wij’ ervan uitgaan dat “ze niet de geestelijke vermogens hebben die nodig zijn om als rechtspersoon op te treden.”⁶ De ‘Wet dieren’ omvat daarom alleen voorschriften over hoe men om moet gaan met dieren: de dieren wordt een wettelijke bescherming geboden. Dieren worden in onze samenleving dus allereerst gewaardeerd als zijnde ‘voedsel en waren’ en het is slechts binnen dit kader dat er voorschriften worden geboden wat betreft de meest geschikte leefomstandigheden voor het dier en hoe onnodig leed voorkomen kan worden. Het feit dat er een steeds grotere bewustwording van onrecht jegens niet-menselijke dieren is wijst er echter op dat, ondanks dat wij dieren daar niet toe in staat achten, zij ons op de één of andere manier wel duidelijk maken dat er een onrecht schuilgaat in deze waardering.

Zoals we in onze wet zien, lijkt het fluctuerende begrip ‘mens’, ondanks haar wankelende inclusiviteit en exclusiviteit, een duidelijk uitgangspunt voor het toewijzen van een morele status. Het onrecht jegens niet-menselijke dieren wordt dan ook geëvalueerd op basis van onderzoek naar overeenkomstige menselijke capaciteiten bij het dier. Typisch menselijke eigenschappen zijn vanwege een lange traditie waarin de menselijke rede wordt gezien als hetgeen dat de mens van niet-menselijke dieren onderscheidt, gecentreerd rondom rationele en cognitieve capaciteiten. Men gaat er daarom vanuit dat onderzoek naar rationele en cognitieve capaciteiten bij niet-menselijke dieren kan bijdragen aan de creatie van een steeds ethischere samenleving. Matthew Calarco beschrijft in zijn artikel “Identity, Difference, Indistinction” echter dat het toewijzen van een morele status op basis van het wel of niet hebben van rationele capaciteiten een kenmerk is van het logocentrisme. Het logocentrisme is een term die vooral bekend is geworden door de Frans-Algerijnse filosoof Jacques Derrida (1930-2004) die hiermee kritiek

⁶ “Dierenrechten en mensenrechten”, Amnesty International, laatst bekeken op 16 augustus 2023, <https://www.amnesty.nl/encyclopedie/dierenrechten-en-mensenrechten>.

levert op het antropocentrische karakter van de traditie waarin de menselijke rede wordt gezien als hetgeen dat de mens van het dier onderscheidt. De focus op de menselijke ratio heeft namelijk als gevolg dat het dier slechts wordt gewaardeerd op basis van haar met de mens overeenkomende rationele capaciteiten in plaats van dat zij wordt gewaardeerd op basis van haar ‘eigen’ eigenschappen. Het toewijzen van een morele status op basis van het wel of niet hebben van rationele capaciteiten noemt Calarco dan ook “anthropocentric extension”: “granting ethical priority to animals that resemble human beings in morally relevant ways, while denigrating or giving subordinate status to those animals who do not “properly” resemble human beings.”⁷

Door de focus op rationaliteit worden daarnaast argumenten voor het wel of niet toewijzen van een morele status, zoals we ook bij Rancière zagen, geacht rationeel van aard te zijn. Dit betekent dat alleen argumenten die gevormd worden door rationele redeneringen geaccepteerd worden.⁸ Volgens Calarco heeft de focus op rationaliteit als gevolg dat onze lichamelijke en affectieve relatie met niet-menselijke dieren onderbelicht blijft.⁹ Ondanks dat onderzoek wellicht wijst op cognitieve en rationele capaciteiten bij niet-menselijke dieren, kunnen we ons namelijk afvragen of het slechts wetenschappelijk onderbouwde argumenten zijn die ons bewust maken van het onrecht. Moeten we niet eerst het nut inzien van dit onderzoek en zodoende al enige redenen hebben om onderzoek te doen naar deze capaciteiten bij niet-menselijke dieren? We zien verschillende organisaties die dit erkennen en zodoende juist onze affectieve relatie met niet-menselijke dieren proberen te activeren en te benadrukken. Dit zien we bijvoorbeeld in de werkwijze van de not-for-profit dierenrechtenorganisatie *Anonymous for the Voiceless*: terwijl de activisten zelf niet spreken en anoniem blijven door het dragen van *Guy Fawkes*-maskers tonen zij op drukbezochte plekken beelden van dierenleed. Vele mensen raken hierdoor ontroerd en bestempelen de beelden als onrecht.¹⁰ In de afgelopen jaren zien we in overeenkomst met deze erkenning ook een toenemende interesse

⁷ Matthew Calarco, “Identity, Difference, Indistinction”, *The New Centennial Review* 11, nr.2 (2011), 46.

⁸ Calarco, “Identity”, 45.

⁹ Calarco, “Identity”, 46.

¹⁰ Anonymous for the Voiceless, laatst bekeken op 12 juni 2023, <https://www.anonymousforthevoiceless.org/>.

voor de filosofie van de Franse fenomenologische filosoof Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) die al in 1945, in *Fenomenologie van de Waarneming*, stelde dat onze relatie met de wereld geen cognitieve activiteit is, maar eerder een lichamenlijk tot de wereld zijn, een ‘*être-au-monde*’ zoals hij dit noemt. Op basis van een herwaardering van het bewegende lichaam ondergraaft Merleau-Ponty de traditie waarin de mens voornamelijk wordt gezien als een rationeel wezen en waarbij begrip van de wereld voorondersteld wordt voort te komen uit de ratio. Hij stelt dat het niet onze rationele capaciteiten zijn op basis waarvan wij een relatie met de wereld hebben, maar “onze lichamenlijkheid is het oorspronkelijke niveau van zingeving”.¹¹ Het bewegende lichaam als oorsprong van ons begrip van de wereld heeft, zoals we zullen zien, ook gevolgen voor ons idee van rationaliteit.

Zoals we zagen worden, op basis van de huidige voorwaarden van rationaliteit, niet-menselijke dieren niet in staat geacht erkenning op te eisen op basis van hun eigen voorwaarden. Toch zien we in onze samenleving een groeiende bewustwording van het onrecht dat hierin schuilt. Als niet-menselijke dieren ons echter niet op dit onrecht kunnen attenderen door middel van rationele argumenten, dan moeten we ons afvragen waar deze bewustwording dan wel vandaan komt. Op welke manier stellen niet-menselijke dieren de huidige voorwaarden van onze samenleving ter discussie? Het doel van deze masterscriptie is om aan te tonen dat ons begrip van de wereld niet voortkomt uit onze ratio, maar dat het onze lichamenlijke relatie met de wereld is die aan de oorsprong staat van ons begrip van de wereld. Teruggrijpend op de toename in bewustwording van het onrecht jegens niet-menselijke dieren formuleer ik mijn hoofdvraag als volgt: Hoe kunnen we op basis van onze lichamenlijkheid de bewustwording van het onrecht jegens niet-menselijke dieren verklaren? Andere vragen die hierbij moeten worden gesteld zijn de volgende: Op basis van welke voorwaarden worden niet-menselijke dieren van onze samenleving uitgesloten? Wie of wat bepaalt deze voorwaarden? Op welke manier worden deze voorwaarden bekritiseerd en welke rol speelt ons lichaam hierbij?

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, vertaald en ingeleid door Douwe Tiemersma en Rens Vlasblom, (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2009), 19.

In 'Deel 1' behandel ik de bijdrage van het logocentrisme aan de totstandkoming van een systeem waarvan niet-menselijke dieren worden uitgesloten. In 'Deel 2' ondergraaf ik dit systeem met behulp van de literatuur van Derrida. In 'Deel 3' behandel ik op basis van de filosofie van Merleau-Ponty de rol die ons bewegende lichaam speelt bij ons begrip van de wereld en de gevolgen die dit heeft voor ons idee van rationaliteit. In 'Deel 4' presenteer ik aan de hand van de latere filosofie van Merleau-Ponty een alternatief voor het logocentrische wereldbeeld dat recht doet aan de lichamelijke oorsprong van het begrip van de wereld. Ik sluit deze masterscriptie af met een conclusie waarin ik antwoord geef op de hoofdvraag.

Deel 1: De Totstandkoming

1.1 *Het logocentrisme*

De Westerse metafysica, de leer over de grondprincipes “boven of achter (*meta*) de ervaarbare werkelijkheid (*fysica*)”¹², heeft volgens Derrida de oorsprong van de werkelijkheid altijd toegeschreven aan een instantie van *logos*. Om te begrijpen wat met *logos* wordt bedoeld, moeten we terug naar de presocratici die in de loop van de 6^e eeuw voor Christus voor het eerst een begrip van *logos* ontwikkelden. Ondanks dat de wereld continu aan verandering onderhevig is, ‘ontdekten’ zij “een principe [...] dat altijd voor een bepaalde harmonie zorgt”.¹³ Dit principe noemden zij *logos*. Omdat de wereld voor de mens niet als chaos voorkomt, moest er volgens de presocratici iets in de mens aanwezig zijn dat met deze *logos* correspondeert en dat ons in staat stelt deze wetmatigheid in de werkelijkheid te formuleren.¹⁴ *Logos* betekent daarom niet alleen ‘orde’ en ‘samenhang’, maar is ook de historische oorsprong van het begrip ‘rede’.¹⁵ De Westerse metafysica heeft volgens Derrida deze *logos* altijd hoger gewaardeerd dan de aan verandering onderhevige werkelijkheid, waardoor veronderstelt wordt dat deze *logos* de oorsprong is van de werkelijkheid. De presocratici legden de oorsprong bijvoorbeeld in de harmonieuze ordening van de kosmos, Plato in de Ideeënwereld en in de Middeleeuwen lag deze oorsprong bij God.¹⁶ De gedachte dat de mens met haar rede de structuur van de werkelijkheid kan doorzien en dat er überhaupt zoiets bestaat als een universele *logos* van de werkelijkheid is waar Derrida kritiek op uit wanneer hij het over het ‘logocentrisme’ heeft.¹⁷

¹² Antoon Braeckman, Bart Raymaekers, Gerd van Riel, *Wijsbegeerte* (Leuven: Uitgeverij Lannoo Campus, 2010), 309.

¹³ Allard Amelink, Judith Immink en Dirk de Schutter, “Herakleitos”, opgenomen 18 maart 2021 in Podcast Filosofie, podcast, 7:09, <https://open.spotify.com/episode/6qfAqICr0u2WDpgpRtPeyI?si=j3CoyLxKRcibxDwwHmk47g>.

¹⁴ Amelink, Immink, de Schutter, “Herakleitos”, 10:30.

¹⁵ Joop Waldram en Th. Van Kooten, “logos”, in *Encyclopedie van de Wijsbegeerte*, (Baarn: Tirion Uitgevers, 1991), 145.

¹⁶ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, vertaald en ingeleid door Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997), 10.

¹⁷ Derrida, *Of Grammatology*, 70.

1.2 Oorsprongsdenken en aanwezigheidsmetafysica

Volgens Derrida komt het logocentrisme voort uit een verlangen van het denken zelf om de discursieve structuur van betekenisgeving te overstijgen.¹⁸ De contingentie van de werkelijkheid wordt overstege door haar te herleiden naar een eenduidige en universele betekenis. De ‘overwonnen’ discursieve betekenisgeving wordt echter niet als eindpunt, maar als beginpunt van betekenis gezien – namelijk als oorsprong. Deze oorsprong zou ons in tegenstelling tot de werkelijkheid die wij waarnemen, een *logos* tonen die universeel door de tijd en ruimte gelijk is. De altijd veranderende waargenomen werkelijkheid is slechts een gedegradeerde representatie van de eeuwige waarheid die de *logos* is. Zo vindt bijvoorbeeld het zintuiglijke bed bij Plato haar oorsprong in de ‘Idee Bed’. Deze ‘Idee Bed’ is de onderliggende universele *logos* die alle individuele zintuiglijke bedden voor ons als bedden laat verschijnen. Om de discursieve structuur van betekenisgeving te overstijgen wordt de contingente werkelijkheid dus herleid naar een universele betekenis die vervolgens als oorspronkelijke *logos* wordt geponeerd. Het terug herleiden van de contingente werkelijkheid naar een universele *logos* als haar oorsprong, noemen we ‘oorsprongsdenken’.

De *logos* als oorsprong wordt gekenmerkt als een “stage of transarence”: een stadium van transparantie waar men door haar ratio direct aanwezig is bij de zuivere betekenis die verder geen representatie nodig heeft om zich als waarheid te tonen.¹⁹ Derrida schrijft: “It signifies “mental experiences” which themselves reflect or mirror things by natural resemblance. Between being and mind [...] there would be a relationship of translation or natural signification”.²⁰ Het is om deze reden dat Derrida ook wel spreekt van ‘aanwezigheidsmetafysica’: door middel van onze toegang tot de *logos* kan de mens direct aanwezig zijn bij de oorspronkelijke ware *logos* van de werkelijkheid.²¹ Deze ‘aanwezigheidsmetafysica’ heeft als gevolg dat er een voorkeur ontstaat voor de idealiteit ten opzichte van de materialiteit; de

¹⁸ Derrida, *Of Grammatology*, 70 en Jussi Backman, “Logocentrism and the Gathering Λόγος: Heidegger, Derrida, and the Contextual Centers of Meaning”, *Research in Phenomenology* vol. 42, nr. 1 (2012): 70.

¹⁹ Derrida, *Of Grammatology*, 11.

²⁰ Derrida, *Of Grammatology*, 10.

²¹ Derrida, *Of Grammatology*, 12.

materiële werkelijkheid zou slechts een representatie zijn van de ideële *logos*.²² Door de werkelijkheid te beschrijven aan de hand van haar idealiteit ontstaat er een geheel van metafysische concepten die hun oorsprong niet vinden in de werkelijkheid, maar in de ideële *logos* waartoe de mens door middel van haar ratio direct toegang zou hebben.²³ Zo wordt het mogelijk de contingentie van de werkelijkheid uit te wissen en hieruit een systeem van begrippen te abstraheren.

1.3 De wending naar het subject

In de 17^e eeuw zien we door de zogenaamde ‘wending naar het subject’ een radicalisering van de aanwezigheidsmetafysica.²⁴ Bij de presocratici zagen we dat de oorsprong werd gelegd in de *logos* die correspondeerde met een *logos* in de mens, bij Plato lag de oorsprong in de Ideeënwereld die men kon ‘betreden’ met de ratio en in de Middeleeuwen lag de oorsprong in God. Grotendeels onder leiding van René Descartes (1596-1650) verplaatst de oorsprong van de werkelijkheid zich echter “van een ‘buiten’ (oudheid en middeleeuwen) naar een ‘binnen’: naar de mens zelf.”²⁵ De correspondentie tussen de mens en de *logos* van de wereld, hetgeen de mens in staat stelde de wereld te begrijpen, wordt doorbroken doordat Descartes de *logos* van de werkelijkheid verplaatst en vereenzelvigd met de *logos* van het denkende subject.

Het is een gevolg van Descartes’ twijfel-experiment waarin hij op zoek gaat naar een nieuw ankerpunt van zekerheid. Hij schrijft in zijn Meditaties: “I suppose that everything I see is false. I believe that none of what my deceitful memory represents ever existed. I have no senses whatever. Body, shape, extension, movement, and place are all chimeras. What then will be true?”²⁶ Iets verder in de tekst geeft hij antwoord op deze vraag: “[A]fter everything has been most carefully weighed, it must finally be established that this pronouncement “I am, I exist” is

²² Braeckman, Raymaekers en van Riel, *Wijsbegeerte*, 234.

²³ Michael Naas, “Derrida’s Flair”, *Research in Phenomenology* 40 (2010): 235.

²⁴ Derrida, *Of Grammatology*, 16.

²⁵ Braeckman, Raymaekers en van Riel, *Wijsbegeerte*, 118.

²⁶ René Descartes, “Meditations on First Philosophy. In which the existence of God and the immortality of the soul are demonstrated”, in *Meditations, Objections, and Replies*, geredigeerd door Roger Ariew & Donald Cress (Indianapolis: Hackett, 2006), 13.

necessarily true every time I utter it or conceive it in my mind.”²⁷ Na alles en iedereen in twijfel te trekken, blijft er dus één ding overeind waar hij onomstotelijk zeker van kan zijn: telkens als ik aan mijzelf denk, besta ik. Maar wat ben ik dan vraagt hij zich af: “I am therefore precisely nothing but a thinking thing”.²⁸ Descartes doopt het subject dat zichzelf denkt en zichzelf zodoende in haar zelfbewustzijn niet kan ontkennen, het zogenoemde ‘*cogito*’, tot de bestaansgrond van de kennis van zowel het subject als van de werkelijkheid.²⁹ De wending naar het subject betekent dat de mens zich voor het begrip van de wereld niet meer tot de wereld went, maar dat de wereld en het subject zich voor hun betekenis tot het subject wenden.

1.4 De mens als bron van de logos

Door het verplaatsen van de oorsprong van de werkelijkheid van een buiten naar een binnen, ontstond er een nieuwe invulling van het woord ‘subject’. Descartes gebruikt het woord ‘subject’ zelf nooit, maar we kunnen het nieuwe begrip van ‘subject’ echter wel naar hem terug herleiden aangezien hij de mens transformeert tot drager (subject) van zowel zijn eigen eigenschappen als de eigenschappen van de werkelijkheid.³⁰ De wereld heeft geen *logos* meer van zichzelf, maar vindt haar grond in het bestaan van het denkende subject.³¹ “He [het denkende subject] can [...] distinguish himself from other entities which he no longer conceives as subjecta but rather as objecta since, [...] in so far as the subject provides the foundation for the way in which it thinks of them, they are as such constituted as objects for the subject.”³² Het begrip ‘subject’ heeft sinds Descartes een antropologische lading gekregen, waardoor ‘subject’ als drager van eigenschappen niet meer van toepassing is op entiteiten in de werkelijkheid, maar beperkt wordt tot “humanity, conceived in terms of its capacity for thought”.³³ De *logos* is vanaf dan slechts te

²⁷ René Descartes, “Meditations”, 13.

²⁸ René Descartes, “Meditations”, 15.

²⁹ Arthur Bradley, *Derrida’s of Grammatology* (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2008), 16.

³⁰ Christophe Perrin, “The Subject of Certainty and the Certainty of the Subject”, *International Journal of Philosophical Studies* vol. 22, nr. 4 (2014): 515-516.

³¹ Bradley, *Derrida’s of Grammatology*, 16.

³² Perrin, “The Subject of Certainty and the Certainty of the Subject”, 516.

³³ Perrin, “The Subject of Certainty and the Certainty of the Subject”, 516-517.

vinden in het ‘*cogito*’, de denkende mens, die op basis van haar eigen bestaanszekerheid deze *logos* als waarheid kan poneren.

Zoals Christophe Perrin stelt in navolging van Jean-Luc Marion kunnen we deze transformatie van het begrip ‘subject’ wijten aan het samenkomen van waarheid en zekerheid: het ‘*cogito*’ is voor Descartes het enige waaraan hij niet kan twifelen en wordt voor hem het punt van zekerheid van waaruit waarheid kan worden geconstitueerd.³⁴ De aanwezigheidsmetafysica radicaliseert in het feit dat epistemologische zekerheid de basis wordt voor waarheid, waarbij het zelfbewustzijn, het ‘*cogito*’, deze plek van epistemologische zekerheid inneemt. De mens als denkend subject vindt de grond van zekerheid in zichzelf en garandeert vanuit deze zekerheid de *logos* van de werkelijkheid.³⁵ “[D]e betrekkingen tussen subject en wereld zijn niet [meer] tweezijdig. Wanneer dat wel het geval was, zou de zekerheid van de wereld bij Descartes meteen al met die van het *Cogito* gegeven zijn”.³⁶ Het gevolg is dat de wereld voortaan haar begrip ontleent aan wat het ‘*cogito*’ kan *kennen*: in plaats van dat kennis wordt bepaald door dat wat er is, hangt het bestaan van de wereld nu af van hetgeen dat gekend kan worden. “[R]ather than knowledge of things being predicated on what is, being became predicated on what could be known”.³⁷

Op basis van de epistemologische zekerheid die het ‘*cogito*’ in zichzelf vindt, constitueert het een wereld die zich voor haar betekenis naar het denkende subject wendt. De ‘waarheid’ van de wereld vinden we niet in de wereld zelf, maar krijgt slechts haar bestaanszekerheid in het ‘*cogito*’. Het is slechts op basis van de *logos* van het ‘*cogito*’ dat de wereld *bestaat*. Doordat het bestaan van de wereld voortkomt uit dat wat de ratio kan kennen, ontstaat er een wereld die volledig rationaliteit is. De wereld heeft hierdoor geen ongekende gebieden meer, maar *is* slechts de rationele kennis die het ‘*cogito*’ van de wereld heeft. De ratio constitueert de wereld zodoende als “een volkomen, expliciete totaliteit waarbinnen de betrekkingen wederzijds zouden zijn bepaald”.³⁸ Het poneert de wereld als een geïdealiseerd en

³⁴ Perrin, “The Subject of Certainty and the Certainty of the Subject”, 517.

³⁵ Bradley, *Derrida’s of Grammatology*, 19

³⁶ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 36.

³⁷ Edgar Orion, *Things Seen and Unseen: The Logic of Incarnation in Merleau-Ponty’s Metaphysics* (Cambridge: The Lutterworth Press, James Clarke & Co Ltd., 2016), 84.

³⁸ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 130.

gemathematiseerd geheel, “as being one sole truth”.³⁹ Doordat de contingente werkelijkheid komt vast te liggen in deze rationele *logos* wordt verandering in onze bewustwording van de wereld onverklaarbaar; de wereld is namelijk slechts dat wat gekend kan worden en dat wat niet gekend kan worden *is niet*.

1.5 Logocentrisme is antropocentrisme

Het logocentrisme gaat ervan uit dat de werkelijkheid een ideële *logos* als oorsprong kent waar de mens door middel van haar ratio direct toegang toe heeft; het toont de mens de waarheid die schuilgaat áchter de werkelijkheid. Het is echter slechts doordat de mens zichzelf definieert als het rationele wezen, dat zij toegang tot deze waarheid kan claimen. Het logocentrisme geeft daardoor de mens ook de macht over de waarheid: de *logos* is exclusief voor haar toegankelijk en alleen zij kan bepalen wat die ware *logos* is. Het logocentrisme is om deze reden door en door antropocentrisch. Het gehele metafysische systeem van concepten dat de *logos* ons zou tonen is geen natuurlijk gegeven, maar bestaat slechts op de voorwaarde dat de mens deze *logos* kan kennen. Het systeem van concepten dat voortkomt uit het logocentrisme is dan ook gebouwd rondom deze exceptionele positie van de mens.⁴⁰ Inherent aan het logocentrisme zien we daarom een hiërarchisch systeem waarin de mens en haar veronderstelde exceptionele capaciteiten het hoogst gewaardeerd worden.

Tegenover de mens staan de niet-menselijke dieren die worden gekenmerkt door hun ‘niet-mens’ zijn. Het ‘niet-mens’ zijn impliceert dat zij wezens zijn *zonder logos* wat betekent dat zij per definitie uitgesloten zijn van hun toegang tot de waarheid. Daarnaast impliceert het ‘niet-mens’ zijn dat zij ook de capaciteiten niet hebben om deze waarheid te bekritisieren. Zij kunnen de waarheid niet alleen niet kennen, maar kunnen dus ook geen aanspraak doen op de vorming van deze waarheid. Het niet-menselijke dier wordt zo de mogelijkheid ontnomen om het logocentrische systeem te ondergraven. Het logocentrisme wordt hierdoor in stand gehouden door haar eigen logica. Derrida schrijft in zijn tekst *The Animal That*

³⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Nature: Course Notes from the Collège de France*, samengesteld en van notities voorzien door Dominique Séglaard en vertaald door Robert Vallier (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2003), 135.

⁴⁰ Naas, “Derrida’s Flair”, 235.

Therefore I Am (ATT vanaf hier): “[L]ogocentrism is first of all a thesis regarding the animal, the animal deprived of the *logos*, deprived of the *can-have-the-logos*: this is the thesis, position, or presupposition maintained from Aristotle to Heidegger, from Descartes to Kant, Levinas and Lacan”.⁴¹ Onze logocentrische samenleving sluit het dier niet alleen uit, maar ontnemt haar ook de mogelijkheid om deze uitsluiting te bekritisieren.

⁴¹ Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, samengesteld door Marie-Louise Mallet en vertaald door David Wills (New York: Fordham University Press, 2008), 27.

Deel 2: De Ondergraving

2.1 Ambigüiteit van begrippen

Derrida laat zien dat het logocentrische systeem door haar eigen logica in stand wordt gehouden. Hij ondergraaft deze logica door de ambigüiteit van het systeem bloot te leggen. Dit doet hij door de vanzelfsprekendheid van concepten in twijfel te trekken. De vanzelfsprekend klinkende concepten zijn volgens hem namelijk helemaal niet zo vanzelfsprekend als ze lijken in het systeem, terwijl ze vaak wel met trots en vastberadenheid zo worden gebracht. Zijn doel is om de inherente hiërarchie van het logocentrisme bloot te leggen en te laten zien dat de verondersteld metafysische concepten niet natuurlijk gegeven zijn. De zuiverheid van bijvoorbeeld de concepten ‘mens’ en ‘dier’ betwist hij door zowel het ‘feit’ dat *dieren* bepaalde capaciteiten *niet* hebben als ook door de vanzelfsprekendheid dat *mensen* deze capaciteiten *wel* hebben in vraag te stellen.⁴² Hij schrijft: “It is also a matter of questioning oneself concerning the axiom that permits one to accord purely and simply to the human or to the rational animal that which one holds the just plain animal to be deprived of.”⁴³

Een voorbeeld van hoe Derrida de zuiverheid van concepten in het logocentrische systeem ondergraaft zien we in zijn tekst *ATT* die hij opent met een alternatieve versie van *Genesis*. Derrida beschrijft de ervaring van hoe zijn kat hem, terwijl hij zich naakt in zijn badkamer bevindt, bekijkt. Het is hier niet de mens die in het begin der tijden neerkijkt op alle dieren en hen namen geeft, maar het is allereerst de kat die de mens bekijkt. Derrida speelt hier met de idee dat het niet de mens is die de concepten van het logocentrische systeem vormt, maar de kat.⁴⁴ Vervolgens beschrijft Derrida dat hij zich voor de blik van de kat schaamt voor zijn naakt zijn, en zich vervolgens eigenlijk ook schaamt voor deze schaamte. Hij toont ons hierdoor de ambigüiteit van het begrip ‘naaktheid’. Volgens de traditie zou alleen de mens naakt kunnen zijn; het is een capaciteit eigen aan de mens, met

⁴² Naas, “Derrida’s Flair”, 231.

⁴³ Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 95.

⁴⁴ Naas, “Derrida’s Flair”, 225.

als gevolg dat we het bijvoorbeeld heel normaal vinden dat de mens kleding draagt die de mens niet meer naakt laat zijn en dat we schaamte kennen voor ons naakt zijn.⁴⁵ Dieren daarentegen kunnen niet naakt zijn, omdat ze zich niet bewust zijn van hun naaktheid, kennen daarom geen schaamte en dragen geen kleding om hun naaktheid te verbergen. Denk bijvoorbeeld aan de term ‘*skinnydipping*’ die we nooit zouden gebruiken voor zwemmende honden en het feit dat we lachen om een aangeklede beer in het circus. De scène in de badkamer toont echter een mens die zich voor zijn naaktheid schaamt voor een dier. De ambiguïteit van het concept ‘naaktheid’ toont ons dat het geen natuurlijke oorsprong heeft, maar dat het concept voortkomt uit een bepaald narratief zoals we zien in Genesis. Zodra we het narratief veranderen zien we de ambiguïteit van het concept naar voren komen. De mens is naakt, omdat hij zich bewust is van zijn naakt zijn en dus streeft naar het niet naakt zijn, terwijl het dier niet naakt zou zijn, omdat het altijd naakt is. “The animal would be *in* non-nudity because it is nude, and man *in* nudity to the extent that he is no longer nude. There we encounter a difference [...] between two *nudities without nudity*.”⁴⁶

2.2 De ‘*différance*’

De ambiguïteit van een concept duidt Derrida aan met de term ‘*différance*’. ‘*Différance*’ is een neologisme dat speelt met de dubbele betekenis van het Franse woord ‘*différer*’, wat zowel ‘verschillen’ als ‘uitstellen’ betekent.⁴⁷ De connotatie van ‘verschillen’ bouwt voort op het structuralisme dat stelt dat de betekenis van bijvoorbeeld het woord ‘dier’ geen directe link heeft met het woord ‘dier’ zelf; het is arbitrair. Het woord ‘dier’ krijgt haar betekenis slechts door de verschillen met andere woorden, op basis van het talige systeem waarin zij zich bevinden. Derrida benadrukt daarnaast dat de verschillen, de grenzen tussen de woorden, *ook* slechts bestaan in het systeem waarin zij zich voordoen. Het is op basis van het systeem dat bepaalde verschillen uitvergroot worden en als grenzen tussen concepten gaan dienen. In het systeem van het logocentrisme zien we dat ‘dier’ en ‘mens’ van elkaar

⁴⁵ Naas, “Derrida’s Flair”, 230.

⁴⁶ Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 5.

⁴⁷ Naas, “Derrida’s Flair”, 228.

verschillen doordat het logocentrisme de nadruk legt op het wel of niet hebben van *logos*. De nadruk op een bepaald verschil maakt dus dat er een grens ontstaat tussen twee concepten die vanaf dan tegenover elkaar komen te staan.⁴⁸ Het verschil waar de focus op ligt zorgt er ook voor dat andere verschillen worden uitgewist. Zo worden in het dualisme ‘mens’ en ‘dier’ alle verschillende dieren samengevoegd, “grouping together everything from the worm to the chimpanzee, the lizard to the dog, the protozoon to the elephant, under this general singular name animal”.⁴⁹ De dualismen zijn echter altijd hiërarchisch van aard, omdat het verschil in het leven wordt geroepen door de machthebber van het systeem: het logocentrisme is geen neutrale betekenisgever, maar een in standhouden van de hiërarchische structuur waarin de mens aan de top staat.⁵⁰

Door het verschil als oorsprong van betekenis te poneren ondergraaft Derrida de idee dat betekenis voortkomt uit een natuurlijk gegeven waarheid waartoe de *logos* ons zou leiden. Het verschil dat wordt uitvergroot in een bepaald systeem is daarentegen de oorsprong voor beide concepten; beiden krijgen zodoende slechts hun betekenis *in relatie tot* elkaar. Dualistische concepten verwijzen voor hun betekenis daarom altijd naar elkaar en dragen zodoende sporen van ‘het andere’ in zich.⁵¹ Daarnaast bestaat dit verschil slechts *in* het systeem waarin dit verschil ertoe doet, waardoor concepten ook slechts hun betekenis hebben *in* dat systeem. Door de verschillen in twijfel te trekken en te nuanceren, toont Derrida de willekeur van betekenisgeving en geeft het hem de mogelijkheid het logocentrisme te ontmantelen als een antropocentrisch systeem in plaats van een systeem dat de waarheid zou representeren.⁵²

De connotatie van ‘uitstellen’ is een verwijzing naar het feit dat je het verschil tussen ‘*différence*’ en ‘*différance*’ alleen kan *lezen*; bij het spreken hoor je het verschil niet waardoor de toehoorder het woord verkeerd kan begrijpen.⁵³ Derrida refereert hier aan de tegenstelling tussen de spraak en het schrift waarbij de spraak traditiegetrouw hoger wordt gewaardeerd dan het schrift, omdat zij

⁴⁸ Naas, “Derrida’s Flair”, 233 en Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 30.

⁴⁹ Naas, “Derrida’s Flair”, 228.

⁵⁰ Naas, “Derrida’s Flair”, 235.

⁵¹ Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 14.

⁵² Naas, “Derrida’s Flair”, 232.

⁵³ Naas, “Derrida’s Flair”, 229.

direct aanwezig zou zijn bij haar ideële oorsprong in de ratio. Het schrift zou daarentegen een uitgestelde betekenis overbrengen doordat zij gebruik maakt van materiële, geschreven tekens die los staan van haar ideële oorsprong en zodoende *via* de bemiddeling van het schrift betekenis overdragen. Door middel van het woord '*différance*' laat Derrida zien dat ook de spraak de materialiteit van het schrift nodig heeft om de betekenis juist over te dragen en zodoende ook is gecontamineerd met een uitgestelde overdracht van betekenis.⁵⁴ Dit toont ons dat betekenis geen directe aanwezigheid bij een oorsprong kent, maar slechts kan bestaan op basis van haar materiële vorm. Betekenis is zodoende per definitie een uitgestelde betekenis die we nooit kunnen herleiden tot een universele bron. De *logos* van het logocentrisme is geen achterliggende *logos* van de materialiteit, maar een *logos* die wij door onze focus op de rationaliteit uit de materialiteit abstraheren.

In zijn tekst *ATT* gebruikt Derrida het woord '*animot*' in de plaats van '*différance*' om hetzelfde principe aan te duiden. Allereerst verwijst het woord naar het meervoud '*animaux*' dat ons erop wijst dat we door het concept 'dier' de verscheidenheid van alle verschillende dieren uitwissen. Ten tweede verwijst '*mot*' naar het feit dat het een woord is en geen natuurlijk gegeven. De betekenis van het woord is geen verwijzing naar een 'natuurlijke' categorie, maar een uitvloeisel van het systeem waarin zij haar betekenis krijgt. Ten derde hoor je wederom ook in dit woord niet het verschil tussen '*animaux*' en '*animot*', maar kun je het alleen in het schrift onderscheiden.⁵⁵ "Hence the word *animot* is a name that describes and a word that performs what it describes, and unlike *animal*, it makes absolutely no pretension of being natural or being a unity."⁵⁶ Derrida toont met '*animot*' dat 'het dier' geen natuurlijke categorie is, maar een 'uitvinding' van het logocentrisme waarin het haar betekenis krijgt en wat als gevolg heeft dat de verscheidenheid van de werkelijkheid wordt uitgewist.

⁵⁴ Braeckman, Raymaekers en van Riel, *Wijsbegeerte*, 237-238.

⁵⁵ Naas, "Derrida's Flair", 228.

⁵⁶ Naas, "Derrida's Flair", 229.

2.3 *'Différance' als mogelijkheidsvoorwaarde van rationaliteit*

Met behulp van de *'différance'* toont Derrida de fragiliteit van het logocentrische systeem. De concepten in het systeem houden elkaar in stand doordat elke concept haar betekenis krijgt door te verwijzen naar de andere concepten in het systeem. De ondergraving van een concept heeft daardoor directe consequenties voor het gehele systeem. Tegelijkertijd is het ook puur op basis van de *'différance'* dat er zich een systeem zoals het logocentrisme kan vormen. Betekenis heeft geen natuurlijke oorsprong, maar bestaat slechts op basis van een systeem waarin de focus ligt op bepaalde verschillen. De *'différance'* als zijnde de fragiele structuur van een rationeel systeem is daarom inherent aan het rationele systeem zelf. Terwijl de *'différance'* de palen in de grond zet waar een huis op kan worden gebouwd, scheidt het tegelijkertijd de grond rondom de palen weg; de mogelijkheid van het uiteenspatten van ideële concepten is inherent aan de zekerheid van de concepten die de *'différance'* tot stand brengt. In de Routledge Reader over Jacques Derrida schrijft Nicholas Royle daarom: “[T]hese seismic transformations are in crucial ways always already in the texts he reads.”⁵⁷ Net als een aardbeving die een momentopname lijkt, zijn er ondergronds altijd al bewegingen aan het werk die de schokgolven produceren die leiden tot de aardbeving. De ondergraving van de rationaliteit van het logocentrische systeem is daarom inherent aan de rationaliteit zelf en toont ons dat de waarheid die het logocentrisme claimt geen achterliggende rationele *logos* heeft waar zij naar kan terugverwijzen, maar een ambiguïteit in zich draagt die haar eigen ondergraving mogelijk maakt.

⁵⁷ Nicholas Royle, *Jacques Derrida* (Londen: Routledge, 2003), 26.

Deel 3: Het Lichaam

3.1 *Het vergeten van de oorsprong*

Net als Derrida die stelt dat het logocentrisme de oorsprong van haar concepten vergeet door de discursieve betekenisgeving uit te wissen en haar resultaat als oorsprong te poneren, constateert Merleau-Ponty dat het Cartesiaanse wereldbeeld haar werkelijke oorsprong vergeet. Zij vergeet namelijk dat zij in haar beschrijving van de wereld gebruik maakt van haar eigen “producten van de analyse”.⁵⁸ Zij plaatst haar eigen resultaten *van* de analyse als bestaande dingen “vóór de analyse” om de wereld te beschrijven.⁵⁹ Zo is de Cartesiaanse wereld het resultaat van de reflectie, waarbij het subject *in* de wereld wordt losgemaakt *van* de wereld en vervolgens haar ideeën van de wereld als mogelijksvoorwaarde poneert voor het bestaan van die wereld waar zij zich in de reflectie van had losgemaakt. Het Cartesiaanse denken gaat hierdoor uit van een wereld die volledig gerationaliseerd is, maar vergeet daarbij dat zij voortkomt uit een wereld die er altijd al is, “vóór iedere analyse die ik ervan kan geven.”⁶⁰

De Cartesiaanse wereld is het resultaat van de reflectie waarin het denkende subject zich losmaakt van de wereld en zodoende de wereld kan waarnemen vanuit een vogelvluchtperspectief. Het ‘*cogito*’ wordt zo “a pure look which fixes the things in their temporal and local place and the essences in an invisible heaven [, a] ray of knowing that would have to arise from nowhere”.⁶¹ Het ‘*cogito*’ heeft zelf geen plek tussen de objecten in de wereld en legt de wereld vast vanuit een plek *buiten* de wereld. Om dit vogelvluchtperspectief van buitenaf te bewerkstelligen moet het ‘*cogito*’ zich ontdoen van haar eigen lichaam.⁶² Alleen zo kan zij overgaan van een lichamelijk perspectief *in* de wereld naar een vogelvluchtperspectief van buiten de wereld. Het lichaam wordt zo een object

⁵⁸ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 36.

⁵⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 36.

⁶⁰ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 36.

⁶¹ Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, samengesteld en ingeleid door Claude Lefort en vertaald door Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press, 1968), 113.

⁶² John Sallis, *The Logos of the Sensible World: Merleau-Ponty's Phenomenological Philosophy*, samengesteld door Richard Rojcewicz (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2019), 75.

tussen alle andere objecten in de wereld en valt vanaf haar objectivering net als de rest van de wereld in het vogelvluchtperspectief van het 'cogito'.

De objectivering van het lichaam is volgens Merleau-Ponty een cruciaal punt in het Cartesiaanse denken. Ik als 'cogito' vergeet hierdoor niet alleen mijn oorsprong in een wereld die er altijd al is, maar ontdoe mij ook van mijn lichamelijke perspectief dat mij de wereld in eerste instantie toont. Terwijl mijn lichamelijke perspectief, mijn waarneming van de wereld, mijn eerste kennismaking met die wereld is, ontdoet het Cartesiaanse denken zich van dit oorspronkelijke kenmiddel door mijn waarneming vast te leggen in de mathematische en geïdealiseerde wereld van het 'cogito' waarbinnen alle betrekkingen vastliggen.⁶³ Mijn waarneming van de wereld wordt hierdoor beschreven als een causaliteit in het lichaam.⁶⁴ Het lichaam zou slechts de zintuiglijke indrukken van de wereld ontvangen alvorens het 'cogito' de indrukken omzet in elementen die passen binnen de *logos* van het 'cogito'.⁶⁵ De zintuiglijke indrukken die ik in mijn waarneming ontvang krijgen slechts bestaanszekerheid *als* zij binnen de rationaliteit van de Cartesiaanse wereld worden geplaatst. De objectivering van het lichaam is zodoende een poging van het Cartesiaanse denken om haar wortels in de wereld van de waarneming te absorberen in haar gerationaliseerde wereld en zodoende wederom de contingentie van de werkelijkheid uit te wissen.⁶⁶

3.2 Het eigen lichaam als fundamenteel perspectief

Volgens Merleau-Ponty onttrekt het eigen lichaam zich echter aan de objectivering van het Cartesiaanse denken. Zij doet zich namelijk niet voor als de andere objecten in de wereld. In zijn proefschrift *Fenomenologie van de Waarneming* gaat Merleau-Ponty daarom in op het lichaam zoals wij dat *ervaren* in tegenstelling tot het lichaam als *object*, zoals het in de wetenschap vaak wordt benaderd.⁶⁷ Hij laat zien dat mijn lichaam, in tegenstelling tot de andere objecten in de wereld, altijd

⁶³ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 130.

⁶⁴ Sallis, *The Logos of the Sensible World*, 75.

⁶⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 129.

⁶⁶ Sallis, *The Logos of the Sensible World*, 75.

⁶⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 17.

aanwezig is in mijn waarneming van de wereld; het blijft altijd “aan de rand van al mijn waarnemingen” waardoor het altijd “*met mij is*”.⁶⁸ Maar mijn lichaam is niet *aanwezig* zoals de andere objecten in de wereld. Mijn lichaam is aanwezig in de zin dat het altijd het fundamentele perspectief is van waaruit ik alle andere objecten in de wereld waarneem. Dit betekent ook dat ik dit perspectief nooit van buitenaf kan waarnemen: “De bestendigheid van het eigen lichaam is [...] van een geheel andere aard: het bevindt zich niet aan het eind van een oneindige verkenning, het onttrekt zich aan ieder onderzoek en toont zich altijd onder dezelfde gezichtshoek aan mij.”⁶⁹ Net als dat het perspectief van waaruit een foto is genomen zelf niet in de foto verschijnt, zo is ook mijn lichaam nooit vanaf een extern punt voor mij waar te nemen.

Deze markante waarneming van mijn eigen lichaam toont mij een dimensie die nooit volledig doorzichtig is. Mijn eigen perspectief blijft altijd gedeeltelijk ondoorzichtig voor mij: ik kan mijn ‘zien’ niet zien en mijn lichaam niet van buitenaf waarnemen. Zelfs als ik mijn spiegelbeeld waarneem, dan nog “verwijst dit mij terug naar een origineel van het lichaam dat niet daarginds te midden van de dingen is, maar aan mijn kant, aan deze zijde van al het zien.”⁷⁰ Hetzelfde geldt volgens Merleau-Ponty voor mijn tast: wanneer ik met mijn linkerhand mijn rechterhand aanraak terwijl mijn rechterhand een object in de ruimte aanraakt, verandert mijn rechterhand in een hand van “botten, spieren en vlees” en is het niet langer de hand die aanraakt.⁷¹ “Voorzover mijn lichaam de wereld ziet of betast, kan het dus zelf niet bezien of betast worden. [...] Het is niet tastbaar, noch zichtbaar in de mate waarin het zelf iets is dat tast en ziet.”⁷² Door haar unieke aanwezigheid, onttrekt mijn lichaam zich aan de objectivering van het Cartesiaanse denken en legt zij een dimensie bloot die zich niet laat plaatsen in het gerationaliseerde wereldbeeld.

Deze dimensie van mijn lichaam onttrekt zich aan de blik van het ‘*cogito*’, niet omdat het een tekortkoming van het ‘*cogito*’ is, maar omdat het die blik zelf

⁶⁸ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 151.

⁶⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 151.

⁷⁰ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 153.

⁷¹ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 153.

⁷² Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 153.

is. Mijn waarneming *is* het fundamentele perspectief op de wereld en is door haar lichamelijke geen perspectief van buiten de wereld, maar een perspectief *in* de wereld. “Alles wat ik van de wereld weet [...], weet ik op grond van een gezichtspunt dat het mijne is”.⁷³ Het ‘*cogito*’ als zijnde een vogelvluchtperspectief van buiten de wereld is fundamenteel een lichaam *in* de wereld en het is slechts op basis van dit gegeven dat zij de wereld kan waarnemen. Tegelijkertijd is dus ook de wereld van het ‘*cogito*’ fundamenteel een wereld die ik ken doordat mijn lichaam zich *in* deze wereld bevindt. Mijn lichamelijke verankering is geen obstakel dat het ‘*cogito*’ moet overwinnen om kennis van de objecten te claimen, maar het is daarentegen de mogelijksvoorwaarde om kennis van de objecten te verkrijgen. Mijn lichaam als het fundamentele perspectief van waaruit ik de wereld waarneem, het perspectief dat ik niet van buitenaf kan waarnemen en waarvan ik mij nooit kan ontdoen, toont mij het lichaam als zijnde een dimensie die zich niet alleen onttrekt aan de objectivering, maar bovendien een “primordiaal veld” is dat “reeds vóór al het bepalende denken” aanwezig is.⁷⁴ Mijn lichaam onderscheidt zich van de andere objecten in de wereld doordat zij het primaire middel is om de objecten in de wereld te leren kennen. Alle kennis die ik van de wereld heb komt voort uit mijn lichamelijke waarneming van de wereld, een perspectief dat niet van buitenaf inzichtelijk is voor mij en daardoor altijd is omgeven door een bepaalde ambiguïteit.

3.3 Het fenomenale lichaam

Mijn lichaam is het punt van waaruit ik de wereld waarneem. Dit betekent dat de ruimte die ik waarneem zich altijd vormt vanaf mijn punt in die ruimte. Alle objecten in de ruimte nemen een positie aan ten opzichte van *mijn* lichaam, op basis van mijn perspectief op de ruimte.⁷⁵ Mijn lichaam zelf hoef ik echter niet te lokaliseren: “[H]et woord ‘hier’ [duidt] niet op een positie die wordt bepaald door de betrekking met andere posities of met uitwendige coördinaten, maar op de vestiging van de eerste coördinaten”.⁷⁶ De positie van mijn lichaam in de ruimte

⁷³ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 35.

⁷⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 153-154.

⁷⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 165.

⁷⁶ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 163.

bepaalt wat er zich *tegenover* mij bevindt, wat er zich *achter* mij bevindt en wat *boven* en *onder* is. Zonder deze eerste vestiging van het 'hier' kan ik geen onderscheid maken tussen hoog en laag, voor en achter, ver of dichtbij.⁷⁷ Dit betekent dat de ruimte die ik waarneem altijd een "georiënteerde ruimte" is en dat een verwijzing naar de ruimtelijkheid van een object altijd een verwijzing naar mijn lichaam betekent ten opzichte waarvan wij het object als eerste waarnemen.⁷⁸

Mijn lichaam is echter geen ongeïnteresseerde blik die de ruimte waarneemt; ik neem de wereld niet betekenisloos waar alvorens ik de *logos* met mijn ratio zou vatten. De ruimte die ik waarneem en de objecten die ik hierin tegenkom hebben direct betekenis voor mijn lichaam. Zij hebben betekenis voor mijn lichaam, omdat het niet mijn lichaam als *object* is dat de wereld waarneemt, maar het zogenaamde "fenomenale lichaam": mijn lichaam zoals ik deze van binnenuit ervaar, die door de ruimte beweegt en die zich naar de objecten richt.⁷⁹ Mijn fenomenale lichaam is, zoals Merleau-Ponty het schrijft, "*veroordeeld tot zingeving*"⁸⁰, doordat de objecten in de ruimte en mijn fenomenale lichaam op zo'n manier met elkaar zijn verbonden dat zij samen altijd een situatie definiëren. Objecten die ik waarneem oefenen hierdoor direct een bepaalde aantrekkingskracht uit op mijn lichaam: ze bestaan niet uit zintuiglijke prikkels die mijn ratio vervolgens met elkaar moet verbinden om er een betekenisvol object in te herkennen, maar mijn lichaam herkent ze daarentegen direct als dingen waarmee mijn lichaam iets 'kan' of zelfs 'moet' doen.⁸¹ De pen die ik zie trekt direct mijn hand naar zich toe om haar op te pakken en aantekeningen te maken van hetgeen dat ik de docent hoor vertellen; de wereld en de dingen doen direct een beroep op mijn lichamelijke kunnen, omdat ze zich niet neutraal voordoen, maar altijd als objecten in een situatie. Merleau-Ponty schrijft: "De werktafel, de schaar en de stukken leer vormen voor het subject als het ware de polen van zijn handelen; door hun verbonden waarden definiëren zij een zekere situatie, en wel een open situatie die een zekere oplossingswijze, een zeker werk vraagt."⁸² Mijn fenomenale

⁷⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 163.

⁷⁸ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 163.

⁷⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 169.

⁸⁰ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 48.

⁸¹ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 203.

⁸² Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 169.

lichaam is op deze manier intentioneel verbonden met de wereld en maakt dat de wereld altijd al betekenisvol aan mij verschijnt.

Het voorgenoemde toont ook dat mijn fenomenale lichaam “geen verzameling organen [is] die naast elkaar in de ruimte zijn geplaatst”, maar dat ik mijn lichaam direct ter beschikking heb: zonder dat ik mijn hand eerst hoeft te lokaliseren, maakt mijn hand al de uitreikende beweging naar de pen en vormen haar vingers al de omtrek die maken dat de pen haar stabiliteit voor het schrijven kan vinden.⁸³ Dit direct ter beschikking staan van mijn lichaam, zonder tussenkomst van een intellectueel begrijpen, kunnen we toeschrijven aan het ‘lichaamsschema’: “Het lichaam staat mij ongedeeld ter beschikking en ik ken de plaats van alle delen door een *lichaamsschema* dat ze allemaal omvat.”⁸⁴ Het begrip ‘lichaamsschema’ was al een bekend begrip in de tijd van Merleau-Ponty, maar in zijn werk krijgt het ‘lichaamsschema’ een existentiële betekenis. Het ‘lichaamsschema’ is geen beschrijving van het lichaam als object, maar is de beschrijving van het fenomenale lichaam als subject dat zich altijd in een situatie bevindt. Ik ben een lichaam dat zich verbindt met de wereld doordat zij zich “in een bepaald milieu” voegt, “in zekere projecten” opgaat “en er voortdurend in betrokken” is.⁸⁵ Het beroep dat de dingen in mijn omgeving op mijn lichaam doen wordt door mijn lichaam beantwoord door middel van een interpretatie van het eigen lichaam als een lichaam dat iets met dit ding ‘kan’. Het ‘lichaamsschema’ is mijn lichaam in zoverre dat “het door zijn taken wordt gepolariseerd, *naar* deze taken toe *existeert* en zich in zichzelf samenbalt om zijn doel te bereiken.”⁸⁶ Het ‘lichaamsschema’ van mijn fenomenale lichaam is daarom ook “een manier om uit te drukken dat mijn lichaam ‘naar de wereld is’.”⁸⁷

Het existentiële ‘lichaamsschema’ toont dat de delen van mijn lichaam met elkaar in contact staan, doordat zij gezamenlijk opgaan in de taak waarvoor het lichaam zich gesteld ziet.⁸⁸ Mijn ervaring van mijn lichaam gaat hierdoor altijd gepaard met hetgeen dat ik waarneem. Een gat in de stoep neem ik bijvoorbeeld

⁸³ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 160.

⁸⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 160.

⁸⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 141.

⁸⁶ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 163.

⁸⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 163.

⁸⁸ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 216-217.

waar als zijnde hetgeen waar ik overheen moet springen, waardoor mijn lichaam zich direct samentrekt om de sprong te nemen. Of de pen die niet eerst betekenisloos op de tafel ligt, maar direct een beweging van mijn arm oproept die de pen de pen maakt waarmee mijn hand gaat schrijven. Dat wat ik *waarneem* is altijd betekenisvol voor mijn lichaam en roept daardoor direct *gedrag* op in mijn lichaam. We kunnen daarom spreken van een ‘perceptuele gewoonte’, een gewoonte die niet alleen motorisch is, maar ook perceptueel aangezien de waarneming zich automatisch voegt naar mijn lichamelijke situatie en de objecten direct toont als objecten waar mijn lichaam iets mee kan of zelfs moet doen.⁸⁹ Zo kan een object zich ook aan mij tonen als een object waarmee ik (nog) niets kan; mijn lichaam neemt direct een houding aan van voorzichtigheid waarmee zij het object tegemoet treedt. De manier waarop ik de wereld waarneem schijnt door in de motoriek van mijn gehele lichaam en vice versa zorgt mijn lichamelijke automatisch voor de betekenisvolle wereld die ik waarneem. Mijn waarneming is dus direct verbonden met mijn lichaam en is als het ware “het vatten van een betekenis door het lichaam.”⁹⁰

Ondanks dat de ruimte zich naar *mijn* lichaam richt, neem ik de objecten niet waar als zijnde objecten die slechts van mijn kant zichtbaar zijn. De objecten hebben een achterkant die voor mij verborgen blijft, terwijl ik deze achterkant niet eerst hoeft te constitueren voordat mijn lichaam de diepte ‘begrijpt’. Zo stellen mijn vingers zich precies af naar de dikte van de pen, terwijl ik de pen op mijn bureau slechts van bovenaf waarneem. Het lijkt alsof mijn lichaam altijd al bekend is met de wereld waarin zij zich beweegt. Merleau-Ponty schrijft daarom dat “mijn eerste greep op de wereld mij als de uitvoering [verschijnt] van een veel oudere overeenkomst, gesloten tussen X en de wereld in het algemeen” en dat we moeten stellen dat “mijn persoonlijke existentie een voorpersoonlijke traditie [overneemt].”⁹¹ Deze overname van een ‘traditie’ gebeurt volgens Merleau-Ponty echter niet slechts aan het begin van mijn leven, maar vormt zich telkens op basis van het lichaam dat zich met nieuwe ervaringen verrijkt. Door de tijd heen bouwt mijn lichaam een vertrouwdheid op met de dingen in haar wereld, waardoor zij de

⁸⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 218.

⁹⁰ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 219.

⁹¹ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 337.

wereld niet tegemoet treedt als zijnde een *tabula rasa*, een onbeschreven blad die de wereld telkens opnieuw *leert kennen*, maar als een wereld bedolven onder de verworven gewoonten en voorkeuren van mijn lichaam.⁹² Denk bijvoorbeeld aan het zien van een rood licht tijdens het autorijden. Het zorgt er direct voor dat ik met mijn ene voet op de rem trap, met mijn andere voet de koppeling intrap, mijn blik naar de achteruitkijkspiegel gaat en mijn rechterhand terugschakelt naar een lagere versnelling. Maar ook de traditie van het logocentrisme heeft zich gevestigd in mijn waarneming van de wereld. Zo neem ik bijvoorbeeld vlees in de supermarkt niet waar als een dode koe, maar als voedsel. Ik ben mij meestal niet bewust van deze gewoontes en voorkeuren, waardoor er onder al mijn persoonlijke keuzes en projecten waar ik mijn lichaam voor stel, zich mijn lichaam bevindt als ‘habitueel lichaam’, een “systeem van anonieme ‘functies’” dat met de wereld communiceert op een manier die niet terugverwijst naar mijzelf, maar naar een algemene “vooringenomenheid” van het lichaam.⁹³

3.4 De ‘Umwelt’ van het fenomenale lichaam

Het fenomenale lichaam benadert de wereld niet als een wereld van objectieve feiten, maar als een subjectieve ruimte van mogelijkheden voor mijn lichaam. De omgang van het lichaam met de wereld opent hierdoor een betekenisvolle ruimte die niet overeenkomt met de ruimte beschreven aan de hand van objectieve feiten, maar een ruimte die zich als de pool van mijn handelen voordoet. Deze ruimte noemen we in navolging van Jakob von Uexküll de ‘Umwelt’. Merleau-Ponty behandelt de theorie van de ‘Umwelt’ in zijn colleges over de Natuur die gebundeld zijn in het boek *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Het lichamelijke subject ‘ontwerpt’ haar ‘Umwelt’ door de intentionele relaties die het lichaam op basis van de situatie waarin zij zich beweegt met haar omgeving aangaat, vergelijkbaar met “the threads of a spider web”.⁹⁴ Zo wordt mijn omgeving betekenisvol gevormd door mijn lichaam dat zich al bewegend van de dingen in haar omgeving bedient. De relatie die mijn lichaam met de ruimte om haar heen

⁹² Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 337.

⁹³ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 337.

⁹⁴ Merleau-Ponty, *Nature*, 176.

heeft vormt als het ware een ruimte die mijn existentie ‘draagt’.⁹⁵ Elk bewegend lichaam ontvouwt zo voor zichzelf een ‘*Umwelt*’ waarin de dingen in de wereld betekenis hebben voor het lichaam. Zo kunnen we zeggen dat er één wereld is, maar dat er ontelbaar verschillende ‘*Umwelten*’ zijn van lichamen die allemaal op hun eigen manier met de wereld omgaan. Ook niet-menselijke dieren hebben hun eigen omgang met de wereld en vormen een omgeving waarin de dingen betekenis hebben voor hen. Denk bijvoorbeeld aan de stok die voor de hond de betekenis van speelgoed heeft, het stokje door de vogel wordt gebruikt om een nest te maken of de ontdekking die afgelopen jaar werd gedaan dat eksters in Antwerpen hun nest bouwen met antivogelpinnen die door mensen juist op gebouwen worden geplaatst om vogels te weren.⁹⁶

Naast dat er ontelbaar verschillende ‘*Umwelten*’ zijn, is de ‘*Umwelt*’ zelf ook geen vastliggend systeem van betekenissen. Zij vormt zich op basis van mijn lichamelijke mogelijkheden: mijn lichaam wordt geconfronteerd met een wereld van mogelijkheden waarin dingen verschillende betekenissen voor mijn lichaam kunnen hebben, afhankelijk van de situatie waar mijn lichaam zich in bevindt. Merleau-Ponty noemt het voorbeeld van de krab die de zeeanemoon voor verschillende dingen gebruikt: “sometimes for camouflaging its shell and protecting itself thus against fish, sometimes for feeding itself, sometimes, if we take away its shell, for replacing it.”⁹⁷ We kunnen daarom de ‘*Umwelt*’ niet vergelijken met een causale ruimte waarin de betrekkingen tussen het lichaam en de wereld vastliggen; de relatie die een levend lichaam met haar omgeving heeft opent daarentegen een wereld van mogelijkheden. Welke mogelijkheden er in een ‘*Umwelt*’ aanwezig zijn wordt bepaald door de relatie tussen het bewegende lichaam en haar omgeving. Zo is de ‘*Umwelt*’ een continu veranderend geheel van betrekkingen waardoor dingen zowel een nieuwe laag van betekenis kunnen krijgen, maar ook van betekenis kunnen veranderen. Denk bijvoorbeeld aan kleding dat niet slechts een praktische betekenis meer heeft of de plastic tas die

⁹⁵ Merleau-Ponty, *Nature*, 176.

⁹⁶ Myrthe Prins, “Antwerpse eksters bouwen nest van antivogelpinnen”, *National Geographic*, 12 juli 2023, <https://www.nationalgeographic.nl/dieren/a44505384/eksters-bouwen-nest-van-antivogelpinnen>.

⁹⁷ Merleau-Ponty, *Nature*, 176.

een symbool aan het woorden is van de klimaatcrisis. De ontwikkeling van een ‘*Umwelt*’ is volgens Merleau-Ponty dan ook het begin van een cultuur: de betekenisvolle relaties die het lichaam met haar omgeving heeft zetten zich af in de wereld als een “architecture of symbols”.⁹⁸ Waar in de objectieve en causale wereld de betrekkingen vastliggen en er hierdoor geen mogelijkheden kunnen bestaan die elkaar per definitie zouden uitsluiten, is dat in de ‘*Umwelt*’ wel mogelijk. Zo kunnen we verklaren dat ik op de kinderboerderij de koe benader als een levend wezen waarmee ik kan interacteren - denk aan het imiteren van het loeien om de aandacht van de koe te krijgen - en ik het tegelijkertijd normaal vindt dat de koe ’s avonds als een stuk rundvlees op mijn bord ligt.

Tegelijkertijd verwijst mijn ‘*Umwelt*’ niet volledig terug naar *mij*. Net als dat mijn lichaam een traditie overneemt waardoor mijn communicatie met de wereld mij voorkomt als een voortzetting van een oudere traditie, bevind ik mij altijd al in een wereld waarin betekenis is afgetekend in de wereld. De bewegende lichamen die ik al vanaf het begin tegenkom zijn allemaal existenties waarvan hun handelen, hun greep op de wereld, zich direct aftekent in de wereld. Want, zodra een lichaam zich “verzamelt en betreft in een gedrag, valt zij onder de waarneming” en is zij voor mij, net als ik, een existentie dat zich verhoudt tot een betekenisvolle wereld.⁹⁹ “Rond het waargenomen lichaam ontstaat er [hierdoor] een maalstroom, waar mijn wereld naartoe wordt getrokken en als het ware in mee wordt gezogen”.¹⁰⁰ De ander confronteert mij zodoende met een “vertrouwde manier van omgaan met de wereld”, waardoor “de objecten eromheen meteen al een nieuwe betekenislaag” krijgen.¹⁰¹ “[A]lleen al door het feit van bestaan” staan wij dus “in contact” met het sociale¹⁰², waardoor mijn lichaam en het lichaam van de ander, beiden als existenties gevestigd in hun greep op de wereld, “één enkel geheel” vormen, “twee kanten van een en hetzelfde verschijnsel”.¹⁰³ Ik ben hierdoor niet alleen overgeleverd aan mijn lichaam dat zich altijd heeft te verhouden tot de wereld en zodoende mijn waarneming van de wereld bepaalt, maar ik ben ook

⁹⁸ Merleau-Ponty, *Nature*, 176.

⁹⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 465.

¹⁰⁰ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 455.

¹⁰¹ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 455.

¹⁰² Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 466.

¹⁰³ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 455.

overgeleverd aan een intersubjectieve wereld waardoor mijn waarneming altijd al is doordrongen met andere existentieën. Net als ik dat ben, is ook de ander overgeleverd aan deze intersubjectieve wereld en draagt ook de ander een bepaalde anonimiteit in zich; het ‘naar de wereld zijn’ van zowel mij als van de ander is zodoende “de concrete drager van deze dubbele anonimiteit”.¹⁰⁴

3.5 De vrijheid van het fenomenale lichaam

Mijn perspectief is geen perspectief van buiten de wereld, maar is een perspectief *in* de wereld. De gevolgen van de bewering dat we ons eigen perspectief niet kunnen waarnemen, ons zien niet kunnen zien en onze eigen waarneming niet kunnen waarnemen, kunnen we nu verduidelijken. Omdat ik een perspectief *in* de wereld ben, neem ik de wereld waar vanuit een wereld die er altijd al is. Mijn waarneming is hierdoor doordrongen met de ‘voorpersoonlijke traditie’ waarmee zowel mijn lichaam als de andere lichamen in de wereld mij confronteren. De wereld die ik waarneem is bedolven onder allerlei gewoonten en voorkeuren van zowel mijzelf als van de andere bewegende lichamen die zich als een existentie in mijn waarneming vestigen. Mijn waarneming wordt om deze reden gevormd in een dimensie van anonimiteit en ambiguïteit die voor mij altijd gedeeltelijk ondoorzichtig blijft. Ik kan geen plek buiten mijn eigen waarneming innemen en de gewoonten en voorkeuren die mijn waarneming vormen doorzien. Ik ben zodoende altijd aan mijzelf gegeven *als* gesitueerd in een wereld die ik niet volledig heb gekozen, maar waarin ik toch de mogelijkheden van mijn existentie ontdek.

“Wat betekent dit alles voor de vrijheid”? vraagt Merleau-Ponty in *Fenomenologie van de Waarneming* zich af. Mijn waarneming van de wereld is namelijk altijd doordrongen van die ambiguïteit die ik als een soort van stijl, als “een wijze van bestaan” heb ontvangen toen ik in de wereld werd geboren.¹⁰⁵ Als wij deze stijl van bestaan willen veranderen, dan doen wij dit dus nooit vanuit het ‘niets’. En toch ervaren wij een bepaalde vrijheid om de wereld op een andere manier te ‘bekijken’, om ons op een andere manier tot de wereld te gaan verhouden.

¹⁰⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 570.

¹⁰⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 579.

Zo kan ik terugkijken op mijn verleden en niet snappen hoe ik ooit vlees heb kunnen eten: nu dat ik vegetariër ben kan ik er niets aan doen dat mij het gevoel overvalt te zijn beland op een kerkhof wanneer ik mij op de vleesafdeling van de supermarkt bevind, terwijl ik mij hier voorheen totaal niet van bewust was. Hoe kan ik deze bewustwording verklaren als ik voor een groot gedeelte ben overgeleverd aan de betekenisvolle wereld die aan mij verschijnt op basis van een soort erfenis? Dit is de vraag die wij moeten beantwoorden om te verklaren hoe er een bewustwording van het onrecht jegens niet-menselijke dieren kan ontstaan, terwijl wij ons in een samenleving bevinden die dit onrecht in stand houdt.

Een verandering in ons begrip van de wereld, het ontstaan van een nieuwe bewustwording, bestaat volgens Merleau-Ponty slechts in de vorm van een ‘geconditioneerde vrijheid’, zoals hij dit in de woorden van Husserl noemt.¹⁰⁶ Deze geconditioneerde vrijheid is geen beperking van de vrijheid, maar is daarentegen juist de mogelijkheid van vrijheid in het algemeen. Net als dat mijn lichamelijke verankering geen obstakel is voor het ‘*cogito*’ om kennis van de wereld te kunnen verkrijgen, maar juist de mogelijksvoorwaarde ervan, is onze geconditioneerdheid in de vorm van “een wijze van bestaan” die ik heb geërfd door mijn geboorte in een wereld die er altijd al was geen obstakel voor de vrijheid.¹⁰⁷ Slechts doordat ik een lichamelijke existentie ben, heb ik de mogelijkheid tot begrip van de wereld: de wereld presenteert zich niet als een set van objectieve feiten, maar als een verlengde van mijn lichamelijke handelen, mijn bewegende lichaam dat grip heeft op de wereld. De wereld blijft hierdoor noodzakelijk een open begrip die zich telkens ontvouwt *als* een tijdruimtelijke situatie waarin de mogelijkheden voor mijn existentie naar boven komen. Ondanks dat wij dus worden geboren in een wereld die er altijd al is, kan de wereld nooit voor eeuwig in haar betrekkingen worden vastgelegd; zij moet openblijven voor een existentie die al bewegend grip heeft op de wereld. Merleau-Ponty schrijft: “De wereld is [dan wel] reeds geconstitueerd, maar [hierdoor] ook nooit volledig geconstitueerd.”¹⁰⁸ In het volgende en laatste deel ga ik in op deze wereld zelf die zowel reeds geconstitueerd is, maar tegelijkertijd ook open blijft voor nieuwe waarnemingen.

¹⁰⁶ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 578.

¹⁰⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 579.

¹⁰⁸ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de Waarneming*, 576.

Deel 4: De Wereld

Het fenomenologische onderzoek naar de waarneming, een reflectie op de ervaring van ons eigen lichaam, toont ons dat we de wereld van binnenuit waarnemen; we maken zelf deel uit van de wereld en ervaren haar door ons eigen lichaam heen. Het fenomenale lichaam is ‘daar’ *in* de wereld en leeft de wereld door haar greep erop. Dit betekent dat de wereld die wij waarnemen een subjectief component herbergt dat altijd terugverwijst naar mijn lichaam. Tegelijkertijd hebben we ook de anonimiteit van de waarneming ontdekt: een familiariteit met de wereld die ons voorkomt als “a relation of pre-established harmony”, alsof we de wereld al kenden voordat we haar leerden kennen.¹⁰⁹ Dit betekent dat mijn waarneming van de wereld nooit volledig naar mijzelf terugverwijst; het is de wereld die als het ware verlangt dat ik haar op een bepaalde manier waarneem. In *The Visible and the Invisible* vraagt Merleau-Ponty zich af wat “this prepossession of the visible” is, wat is deze voorkennis die mijn waarneming al lijkt te hebben van de wereld.¹¹⁰ Denk bijvoorbeeld aan het automatisch scherpstellen van mijn ogen zodat ik een bepaald object duidelijk kan zien, maar ook de vorm die mijn hand maakt om een voorwerp op te pakken. Het feit dat mijn lichaam zich zodanig afstelt op het beoogde resultaat impliceert dat zij al ‘weet’ waar zij naar op zoek is. We herkennen hierin het ‘lichaamsschema’ dat zich automatisch afstelt op de situatie waarin zij zich bevindt, zonder dat ik er ‘richting’ aan hoef te geven. Deze automatische afstelling van mijn lichaam op de wereld bestaat volgens Merleau-Ponty doordat ik zelf ook deel ben van de wereld van de waarneming. Het is slechts doordat mijn waarneming zich *in* de wereld vestigt door mijn zichtbaar bewegende lichaam dat ik de wereld kan waarnemen. Mijn lichaam is daarom noodzakelijk zowel een subject dat waarneemt als ook een object dat kan worden waargenomen: “We say therefore that our body is a being of two leaves, from one side a thing among things and otherwise what sees them and touches them”.¹¹¹

¹⁰⁹ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 133.

¹¹⁰ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 133.

¹¹¹ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 137.

Zoals we echter ook zagen bestaat mijn lichaam *voor mij* niet zoals de andere objecten in de wereld; zij geeft mij direct toegang tot de wereld, zonder dat ik haar eerst *in* de wereld hoef te lokaliseren. Dit betekent dat mijn waarneming van de wereld *impliciet* terugverwijst naar mijn lichaam als een object in de wereld; inherent in de waarneming zit de terug verwijzing naar mijn lichaam als deel van de wereld die ik waarneem. Merleau-Ponty schrijft daarom: “The visible about us seems to rest in itself. It is as though our vision were formed in the heart of the visible, as though there were between it and us an intimacy as close as between the sea and the strand.”¹¹² En toch vallen we niet samen met de wereld die wij waarnemen. Het meest duidelijk zien we dit in de aanraking van het eigen lichaam. Merleau-Ponty visualiseert dit door het voorbeeld van mijn twee handen die elkaar aanraken: “If my left hand is touching my right hand, and if I should suddenly wish to apprehend with my right hand the work of my left hand as it touches, this reflection of the body upon itself always miscarries at the last moment: the moment I feel my left hand with my right hand, I correspondingly cease touching my right hand with my left hand.”¹¹³ In de zogenaamde ‘auto-affectie’ van mijn lichaam ontgaat mij altijd de zuivere ervaring van het waarnemen zelf: “never does the perception grasp the body in the act of perceiving”.¹¹⁴

Het niet kunnen samenvallen van waarnemer en hetgeen dat waargenomen wordt is volgens Merleau-Ponty “not an obstacle between them”, maar “it is their means of communication”.¹¹⁵ De afstand die tussen hen bestaat is het gevolg van het tijdruimtelijke perspectief dat nodig is om *op een bepaalde manier* te verschijnen; zonder dit perspectief in de tijd en de ruimte zou de wereld niet kunnen worden uitgedrukt en zou het zelfs onmogelijk zijn om van *een* wereld te kunnen spreken. Het tijdruimtelijke perspectief is de reden dat zowel waarnemer als hetgeen dat waargenomen wordt als het ware één zijn in de tijdruimtelijke uitdrukking van de wereld en dus is de afstand die zij van elkaar hebben door hun plek in de tijd en de ruimte de reden voor hun verankering *in* dezelfde wereld.

¹¹² Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 130-131.

¹¹³ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 9.

¹¹⁴ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 9.

¹¹⁵ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 135.

Merleau-Ponty noemt deze uitdrukking van de wereld die ontstaat door zowel de afstand als ook eenheid van waarnemer en hetgeen dat waargenomen wordt: de *'flesh'*. *'Flesh'* vormt zowel de lichamelijkheid van de waarnemer als ook de zichtbaarheid van hetgeen dat waargenomen wordt. "It is that the thickness of flesh between the seer and the thing is constitutive for the thing of its visibility as for the seer of his corporeity [...]. It is for the same reason that I am at the heart of the visible and that I am far from it: because it has thickness and is thereby naturally destined to be seen by a body."¹¹⁶

De auto-affectie van het eigen lichaam toont ons dat mijn lichaam, om zichzelf waar te nemen, zichzelf opdeelt in waarnemer en iets dat waargenomen wordt. Dit voorbeeld van mijn lichaam als eenheid dat zich noodzakelijk in de auto-affectie van zichzelf differentieert is volgens Merleau-Ponty het prototype voor het Zijn van de wereld in het algemeen.¹¹⁷ Dit betekent dat Merleau-Ponty het lichaam, als zijnde de eenheid van zowel subject dat waarneemt als object dat waargenomen wordt, dat constitutief is voor de waarneming als voorbeeld neemt voor de zichtbaarheid van de wereld. Ook de wereld moet zich, om zichtbaar te zijn, differentiëren van zichzelf en net als de auto-affectie van het lichaam een eenheid-in-verschil creëren tussen waarnemer en hetgeen dat waargenomen wordt. Deze eenheid-in-verschil ontstaat doordat de zichtbaarheid van de wereld perspectieven *in* deze zichtbaarheid opent waardoor de wereld zichzelf als het ware waarneemt *door* deze perspectieven. Deze perspectieven zijn geen perspectieven van buiten de wereld, maar vanuit de wereld zelf die zich dus altijd *in* een tijdruimtelijke situatie begeven. De auto-affectie van de wereld die nodig is om zichtbaar te zijn, opent zodoende een tijdruimtelijkheid van de zichtbaarheid waarin perspectieven worden geboren.¹¹⁸ Deze zichtbaarheid van de wereld die zich van zichzelf differentieert en zodoende tijdruimtelijke perspectieven doet bestaan is wat Merleau-Ponty de *'flesh'* van de wereld noemt. "The flesh is in this sense an "element" of Being. Not a fact or a sum of facts, and yet adherent to *location* and to the *now*. Much more: the inauguration of the *where* and the *when* [...], what

¹¹⁶ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 135.

¹¹⁷ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 136.

¹¹⁸ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 139-140.

makes the fact be a fact. And, at the same time, what makes the facts have meaning, makes the fragmentary facts dispose themselves about “something.”¹¹⁹

Het tijdruimtelijke van de wereld zorgt er dus voor dat de wereld altijd *op een bepaalde manier* aan ons verschijnt, maar dat zij nooit met zichzelf kan samenvallen. Ondanks dat we allemaal dezelfde wereld waarnemen, heeft elk perspectief haar eigen waarneming van de wereld. Zodoende kunnen we niet ontkennen dat elk lichaam haar eigen visie op de wereld heeft en dat elk lichaam een eigen perspectief in de wereld vestigt. Echter, net als dat mijn lichaam zich in de auto-affectie van zichzelf differentieert - en het ‘lichaamsschema’ altijd open blijft voor nieuwe verworven gewoonten en voorkeuren -, maar desondanks één lichaam blijft, zo kunnen we ook de eenheid van alle perspectieven in de wereld beschrijven: “while each monocular vision, each touching with one hand has its own visible, its tactile, each is bound to every other vision, to every other touch; it is bound in such a way as to make up with them the experience of one sole body before one sole world [...], according to which the little private world of each is not juxtaposed to the world of all the others, but surrounded by it, levied off from it, and all together are a Sentient in general before a Sensible in general.”¹²⁰ Alle perspectieven op de wereld vormen zich in het midden van de zichtbaarheid waarvan zij niet alleen zelf deel uitmaken, maar waarin zij zich ook vestigen. De ‘*flesh*’ van de wereld als “the place of emergence of a vision” bevindt zich precies in de afstand, het verschil, of zoals Merleau-Ponty het noemt de ‘*écart*’ die de zichtbaarheid van de wereld nodig heeft om zichtbaar te zijn (de auto-affectie van de wereld).¹²¹ Zij vormt hierdoor niet alleen mijn waarneming, maar wordt zelf ook gevormd door mijn perspectief op de wereld. We kunnen het vergelijken met de ‘*Umwelt*’ der alle ‘*Umwelten*’ die een wereld laat verschijnen die altijd al betekenisvol is, maar waarin elk perspectief ook de mogelijkheden van haar lichaam ontdekt en zodoende bijdraagt aan de totstandkoming van deze ‘*Umwelt*’.

¹¹⁹ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 140.

¹²⁰ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 142.

¹²¹ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 272.

Conclusie

In dit laatste deel formuleer ik een aantal conclusies waarmee ik antwoord geef op de hoofdvraag: Hoe kunnen we op basis van onze lichamelijke bewustwording van het onrecht jegens niet-menselijke dieren verklaren?

Niet-menselijke dieren worden van onze samenleving uitgesloten, omdat we ervan uitgaan dat zij geen toegang hebben tot de *logos* van de wereld, een waarheid waartoe de mens toegang zou hebben door middel van haar ratio. Deze *logos* is volgens Derrida echter geen representatie van een natuurlijk gegeven waarheid, maar een antropocentrisch systeem van begrippen en wetten dat zich richt op het verschil tussen mens en dier, waarbij de veronderstelde exceptionele rationele capaciteiten van de mens als leidraad dienen voor het wel of niet toegang hebben tot de *logos*. Doordat dieren per definitie geen toegang hebben tot de *logos*, wordt hen in dit antropocentrische systeem de mogelijkheid ontnomen om dit logocentrische systeem van binnenuit te bekritisieren.

Ondanks dat niet-menselijke dieren niet in staat zijn deze uitsluiting te bekritisieren, zien we een steeds grotere bewustwording van het onrecht dat hierin schuilt. Het laat zien dat het systeem van het logocentrisme zelf een ambiguïteit in zich draagt die haar eigen ondergraving mogelijk maakt. Deze ambiguïteit noemt Derrida de '*différance*' en is volgens hem inherent aan elke *logos* van de wereld. Daarnaast toont Merleau-Ponty door het begrip van de '*Umwelt*' dat ook niet-menselijke dieren de wereld betekenisvol tegemoet treden en zodoende wel degelijk toegang hebben tot een *logos* van de wereld.

Deze *logos* blijft altijd ambigu, omdat we de wereld niet waarnemen vanaf een punt buiten de wereld, maar als een lichaam in de wereld zelf. Onze lichamelijke situatie vormt hierdoor onze waarneming en kan dus nooit universeel zijn. Toch nemen we de wereld niet slechts waar vanuit ons eigen perspectief, maar worden we geconfronteerd met andere perspectieven op de wereld die zich al dan niet vestigen in mijn eigen perceptuele en motorische gewoonten. Zo wordt mijn waarneming van de wereld continu gevormd door een anonieme existentie van perspectieven die zich in mijn waarneming vestigen. De beelden van dierenleed waarmee ik word geconfronteerd kunnen mijn perspectief op de wereld op zo'n

manier beïnvloeden dat mijn lichaam een stuk rundvlees in de supermarkt niet meer als mogelijk voedsel waarneemt, maar als een uiting van het onrecht jegens de koe. Zodoende kunnen we de beelden van het dierenleed als de subjectivering van de koe zien: de koe die onrecht aankaart. Tegelijkertijd is het mogelijk dat 'elke dag een stuk vlees op mijn bord' zo in mijn 'lichaamsschema' zit dat ik deze gewoonte niet kan veranderen en de beelden van dierenleed afdoe als verantwoord leed in de samenleving waarin we leven. Beiden zijn mogelijkheden in dezelfde wereld en doen tegelijkertijd niets af aan het feit dat de koe ons confronteert met haar existentie.

Het feit dat mijn waarneming van de wereld nooit een universele *logos* kan representeren is echter geen tekortkoming van mijn tijdruimtelijke perspectief, maar is daarentegen noodzakelijk voor de wereld om zichtbaar te kunnen zijn. De wereld kan slechts *door* tijdruimtelijke perspectieven *op een bepaalde manier* verschijnen en het is slechts op basis hiervan dat er een *logos* van de wereld kan bestaan. Het betekent echter ook dat de wereld altijd *op een andere manier* kan verschijnen en zichtbaar kan worden *door* andere tijdruimtelijke perspectieven. Het zit zodoende in het wezen van de zichtbare wereld zelf dat zij haar eigen *logos* kan ondergraven en dat nieuwe perspectieven de wereld op een andere manier zichtbaar maken. Elk bewegend lichaam, menselijk én niet-menselijk, neemt zodoende deel aan de manier waarop de wereld zichtbaar is.

Dankwoord

Allereerst wil ik mijn scriptiebegeleider, Annabelle Dufourcq, bedanken voor haar begeleiding. Zij wist mij telkens weer te inspireren en te motiveren door haar eigen enthousiasme. Ook het tijdsverschil tussen Nederland en Nieuw-Zeeland was geen probleem mede door haar aanpassingen. Ik ben blij dat ik door mijn scriptie veel van Annabelle heb mogen leren.

Ten tweede wil ik mijn ouders Lily en Radboud bedanken voor hun steun, hulp, vertrouwen, motivatie en boven alles voor hun liefde. Ik kan niet beschrijven hoe dankbaar ik hen ben voor de mogelijkheden die ik in mijn leven heb. Zij inspireren mij elke dag om mijn dromen niet op te geven en om belangrijke dingen, hoe lang ze soms ook duren, af te maken.

Ten derde bedank ik graag mijn vriend Yeschu voor zijn steun en vertrouwen. Ondanks dat ik soms door de bomen het bos niet meer zag, wist hij mij het gevoel te geven dat ik het kan.

Ook ben ik professor Philippe van Haute (1957-2022) dankbaar voor zijn inspirerende enthousiasme waar ik tijdens het vak 'Wijsgerige Antropologie' mee heb kennis mogen maken. Tijdens de corona-pandemie waren het zijn vakken waar ik me op verheugde en die mij telkens weer inspireerden. Ik ben dankbaar een glimp van zijn denken te hebben leren kennen.

Als laatste, maar zeker niet het minst belangrijke, wil ik mijn hond Sammy bedanken die helaas niet meer bij ons is, maar voortleeft als 'voor altijd de liefste', simpelweg omdat hij dat is. Bekend als de 'hunk van de buurt' met een hart zo stralend als zijn glanzende vacht wordt hij nog steeds door velen gemist. Hij wist van een huis een 'thuis' te maken: als hij zijn plekje had gevonden wist je dat het goed zat.

Bibliografie

1. Amelink, Allard, Judith Immink en Dirk de Schutter. “Herakleitos”. *Podcast Filosofie*, Opgenomen op 18 maart 2021. Podcast, 7:09.
<https://open.spotify.com/episode/6qfAqICr0u2WDpgpRtPeyI?si=j3CoyLxKRcibxDwwHmk47g>.
2. Amnesty International. “Dierenrechten en mensenrechten”. Laatst bekeken op 16 augustus, 2023. <https://www.amnesty.nl/encyclopedie/dierenrechten-en-mensenrechten>.
3. Anonymous for the Voiceless. Laatst bekeken op 12 juni 2023.
<https://www.anonymousforthevoiceless.org/>.
4. Backman, Jussi. “Logocentrism and the Gathering Λόγος: Heidegger, Derrida, and the Contextual Centers of Meaning”. *Research in Phenomenology* 42, nr. 1 (2012): 67-91.
5. Bradley, Arthur. *Derrida’s Of Grammatology*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2008.
6. Braeckman, Antoon, Bart Raymaekers en Gerd van Riel. *Wijsbegeerte*. Leuven: Uitgeverij Lannoo Campus, 2010.
7. Calarco, Matthew. “Identity, Difference, Indistinction”. *The New Centennial Review* 11, nr. 2 (2011): 41-60.
8. Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Vertaald en ingeleid door Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997.
9. Naas, Michael. “Derrida’s Flair”. *Research in Phenomenology* 40 (2010): 219-242.

10. Derrida, Jacques. *The Animal That Therefore I Am*. Samengesteld door Marie-Louise Mallet en vertaald door David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.
11. Descartes, René. "Meditations on First Philosophy. In which the existence of God and the immortality of the soul are demonstrated". In *Meditations, Objections, and Replies*, geredigeerd door Roger Ariew en Donald Cress. Indianapolis: Hackett, 2006.
12. Edgar Orion. *Things Seen and Unseen: The Logic of Incarnation in Merleau-Ponty's Metaphysics*. Cambridge: The Lutterworth Press, James Clarke & Co Ltd., 2016.
13. Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologie van de Waarneming*. Vertaald en ingeleid door Douwe Tiemersma en Rens Vlasblom. Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2009.
14. Merleau-Ponty, Maurice. *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Samengesteld en van notities voorzien door Dominique Ségларd en vertaald door Robert Vallier. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2003.
15. Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Samengesteld en ingeleid door Claude Lefort en vertaald door Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
16. Perrin, Christophe. "The Subject of Certainty and the Certainty of the Subject". *International Journal of Philosophical Studies* 22, nr. 4 (2014): 477-487.

17. Prins, Myrthe. “Antwerpse eksters bouwen nest van antivogelpinnen”.
National Geographic, 12 juli, 2023.
<https://www.nationalgeographic.nl/dieren/a44505384/eksters-bouwen-nest-van-antivogelpinnen>.
18. Rancière, Jacques. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Vertaald door Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
19. Royle, Nicholas. *Jacques Derrida*. Londen: Routledge, 2003.
20. Sallis, John. *The Logos of the Sensible World: Merleau-Ponty's Phenomenological Philosophy*. Samengesteld door Richard Rojcewicz. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2019.
21. Toadvine, Ted. “How not to be a Jellyfish: Human Exceptionalism and the Ontology of Reflection”. In *Phenomenology and the Non-Human Animal*, geredigeerd door C. Painter en C. Lotz. Dordrecht: Springer, 2007: 39-55.
22. Waldram, Joop en Th. Van Kooten. “Logos”. In *Encyclopedie van de Wijsbegeerte*. Baarn: Tirion Uitgevers, 1991: 145.
23. Wilschut, Marianne. “Het leven van de slaven in de Nederlandse koloniën”.
Historisch Nieuwsblad, 23 mei, 2006.
<https://www.historischnieuwsblad.nl/het-leven-van-de-slaven-in-de-nederlandse-kolonien>.

Afbeelding voorpagina

“Sammy, voor altijd de liefste”

Copyright: ASA FOTO & Film

Foto op 6 mei 2021 op persoonlijke aanvraag gemaakt door Tessa Witvoet (ASA FOTO & Film)

Samenvatting

Niet-menselijke dieren worden uitgesloten van onze samenleving, omdat zij niet de benodigde rationale capaciteiten zouden hebben. Hoe kan het echter dat we ons bewust worden van het onrecht dat hierin schuilt als dieren niet in staat zijn de veronderstelde benodigde rationale argumenten te formuleren? In deze masterscriptie toon ik aan dat we ons bewust worden van onrecht doordat elk waargenomen lichaam een tijdruimtelijk perspectief is dat zich vestigt in onze waarneming van de wereld. Zo vormt elk lichamelijk subject de wereld vanuit haar eigen perspectief, maar vestigt zij zich door haar waargenomen lichaam in de waarneming van anderen. Door de tijdruimtelijkheid van elk perspectief ligt mijn waarneming nooit vast en vormt zij zich telkens op basis van nieuwe perspectieven.