

*Wat zouden we zijn zonder de troost van het helder denken?*

In zijn *Monadologie* stelt Leibniz dat onze handelingen voor het overgrote deel louter empirisch zijn, niets anders dan een opeenvolging van percepties gereguleerd door het geheugen. Empiristisch geïnspireerde artsen laten zich in hun praktijk simpelweg door deze percepties en hun memorisatie leiden. Ze overstijgen in die mate ook het dierlijke niet: "Les hommes agissent comme des bêtes, en tant que les consécutives de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire; ressemblant aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie; et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions" (Leibniz, 1968: §28).<sup>1</sup> Een simpele praktijk zonder theorie, een praktijk van de beesten?

Maar, Leibniz zou Leibniz niet zijn indien het licht niet zou schijnen, ook in de duisternis. Het licht van de Rede is inderdaad wat ons, mensen, kan onderscheiden van de dieren. Er is enige verheffing nodig, enige inspanning, maar aan de horizon tekent zich de mogelijkheid af van een redelijk, bezielde weten: "Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la *Raison* et les sciences; en nous élevant à la connaissance de nous-même et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Âme raisonnable, ou *Esprit*" (*Ibid.*: §29, oorspronkelijke cursivering). Een praktijk met theorie, een verlichte, een bezielde praktijk?

Ook al kunnen we vandaag het optimisme niet meer delen dat de Verlichtingsdenkers eigen was, toch zit er nog "merg" in dergelijke reflecties. De vraag stelt zich inderdaad of het onderscheid dat Leibniz hier wat stoutmoedig naar voor brengt, tussen een praktijk zonder theorie en een door theorie en Rede verlichte praktijk, vandaag nog geldigheid heeft, en dan in het bijzonder in het kader van wat ons hier bezighoudt, met name de psychoanalyse. Laten we ons dus niet te snel afwenden van het argument van de Rede, vanuit de wetenschap dat we vandaag wel beter weten, maar daarentegen trachten beter te begrijpen wat Leibniz precies op het oog had.

---

1. De *Monadologie* werd voor het eerst gepubliceerd in 1840 door Erdmann, op basis van de Franstalige manuscripten. Deze manuscripten zelf dateren van 1714. Ze bevatten een handgeschreven kladversie van Leibniz, en twee kopieën van vreemde hand, die nagekeken en gecorrigeerd werden door Leibniz.

Vooreerst betekent het gebruik van de Rede voor een Monade een winst aan *activiteit*, een winst aan distinctie en aan perfectie. Hoe minder vermogen tot onderscheiding of distinctie, hoe minder activiteit, hoe minder perfect en godgeleijk een Monade is. "La créature est dite *agir* au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et *pâtir* d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'*action* à la Monade, en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la *passion* [passiviteit] en tant qu'elle en a de confuses. Et une créature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *a priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre" (*Ibid.*: §49-50, oorspronkelijke cursivering). Het vermogen tot distinctie, wat we hier graag het "helder denken" noemen, leidt tot een grotere activiteit, en dat is het waar het voor Leibniz primair om draait. Meer algemeen, wil hij begrijpen, om zich niet te moeten laten overheersen door de passies, om niet te verzinken in de passiviteit van de passies. Dit was ook zijn standpunt en zijn attitude in het conflict dat Newton ontspon rond de prioriteit van de ontdekking van de infinitesimaalrekening. Indien Leibniz erin zou slagen om de positie van Newton met zo groot mogelijke distinctie te begrijpen, dan zou hij ook de haat begrijpen die deze laatste schijnbaar motiveerde, en dan zou hij zelf niet in een dergelijke haat moeten vervallen.

Ten tweede blijkt dat de multipliciteit, de veelheid aan mogelijke distincties, voor Leibniz altijd reeds *gegeven* is, en dit op een onherleidbare manier. Deze multipliciteit *is* er, ook al wordt ze niet altijd als zodanig gedacht, ook al wordt ze meestal met onvoldoende scherpte gepercipieerd. Distincties moeten helder, met precisie en detail, gedacht worden, ze moeten niet gereduceerd worden tot het homogene. Dit is indicatief voor de metafysische geste van Leibniz, die zo koppig en intiem is dat men ze soms wel in de geschiedenis van de filosofie beschouwt, "als een zuivere constructie" die in de lucht blijft hangen (Boehm, 1969: 473). Wat betekent dit? Een kleine excursie naar Descartes kan hier verheldering brengen. Voor Descartes, bovenal wiskundige, is de diversiteit, de multipliciteit die ons omringt, slechts een verschijningsvorm waarachter de homogeniteit moet gezocht worden. Het diverse heeft voor hem, in wezen, geen enkele waarde. Voor Leibniz daarentegen, ook wiskundige, die echter hield van het schone en het diverse van de realiteit, wordt het wiskundig project van de reductie naar het homogene wel in haar geldigheid erkend, maar wordt het doorkruist met een inverse metafysische operatie: deze die zich tot doel stelt te tonen dat, vanuit het gezichtspunt van het bestaan en het

wezen, het homogene het multipele moet voortbrengen. Vanuit het gezichtspunt van de wetenschap is de perfectie gelijk te stellen met het wiskundig homogene. Vanuit het gezichtspunt van het wezen en het zijn, is de perfectie echter te zoeken in de oneindige rijkdom van de diversiteit, in de oneindig gediversifieerde activiteit. Waar voor Descartes de zoektocht draaide om "l'idée claire" waarin het homogene zou worden gevat, en deze voor hem hetzelfde was als "l'idée claire et distincte", ging het voor Leibniz om "l'idée distincte", dit wil zeggen om het denken dat zo onderscheiden mogelijk een grote hoeveelheid verschillende details presenteert. "Descartes cherchait simplement l'idée *claire*, c'est-à-dire l'idée d'une nature homogène: Leibniz cherche en outre l'idée *distincte*, ou plutôt l'idée renfermant du *distingué*, c'est-à-dire l'idée qui présente avec distinction un grand nombre de détails. L'*étendue* suffisait à Descartes, à Leibniz il faut la *vie*" (Leibniz, 1968: 174, noot 1 van E. Boutroux).

Ten slotte kan nog opgemerkt worden dat de taak die Leibniz zich stelt een taak van opheldering en precisering is, die *a priori* reenschap aflegt van de dingen: "rendre raison *a priori* de ce qui se passe dans l'autre". Moeten we dit opvatten als een poging tot bemeestering? Zou daarmee alles gezegd zijn? Ons inziens is de term bemeestering niet adequaat om te beschrijven wat Leibniz met zijn metafysisch systeem wil. Termen als activering, bevrijding, productie, *poïesis*,... lijken ons hier veel meer op hun plaats. Zoals Boutroux terecht stelt, gaat de prioriteit voor Leibniz uit naar het leven zelf, naar wat zich, doorheen verschillende percepties en verschillende gezichtspunten, als altijd opnieuw gevarieerd en rijk voordoet. Dat is de inspirerende bron van zijn filosofische reflectie. De opdracht is om deze diversiteit zo onderscheiden mogelijk te denken, en om aldus haar essentie zo dicht mogelijk te benaderen. De metafysica voor Leibniz tracht derhalve in eerste instantie ruimte te bieden voor deze multipliciteit als zodanig, niet om achter en voorbij deze multipliciteit de essentie te zoeken in de vorm van het homogene.

We maken even een sprong naar het systeem van Kant om de bijzonderheid van Leibniz nog beter toe te lichten. Dit zal overigens onze opstap zijn naar de psychoanalytische visie op de verhouding tussen theorie en praktijk.

In zijn derde Kritiek, de *Kritik der Urteilskraft* (Kant, 1987), geeft Kant eveneens een prominente plaats aan de levende organisatie. Hij beschrijft aldaar het levende in één beweging met het schone en het sublieme. De kern van Kants betoog over het levende betreft het feit dat het levende altijd van de orde van het particuliere is, iets wat zich

niet *a priori* laat vatten in universele concepten. Aangezien het onmogelijk is om algemene, universele concepten te vinden waaronder levende organismen zich afdoend zouden laten vatten, of op basis waarvan we in staat zouden zijn om ze uit te leggen en vanuit de delen opnieuw te construeren, stellen levende organismen ons voor de opdracht om te vertrekken van de particulariteit om van daaruit het universele te zoeken. Kant behandelt het schone en het sublieme op dit vlak parallel aan levende systemen. In beide gevallen worden we voor de moeilijkheid gesteld dat er geen *a priori* concepten te vinden zijn die ons zouden toelaten om dergelijke systemen (schoon of levend) te construeren. Er is geen recept voor het leven, net zoals er geen recept is voor het schone. Wat dit betreft onderkent Kant dus een fundamentele weerstand of onmogelijkheid: levende en schone systemen laten zich niet inlijven, laten zich niet subsumeren onder universele concepten. Hij is op dit vlak ferm en zelfs enigszins dogmatisch. Niets kan hem van de overtuiging afbrengen dat levende systemen en schone dingen *in essentie* weerstaan aan een *a priori* richtbaarheid en construeerbaarheid.

Tot zover zou men kunnen zeggen dat de intuïties van Kant en Leibniz met betrekking tot het levende ongeveer op dezelfde lijn liggen. Toch toont zich reeds een subtiel onderscheid wat betreft het geloof in de mogelijkheid om *a priori* het levende te benaderen. Laat ons echter kijken naar het antwoord van Kant op wat hij als een principiële onmogelijkheid duidt. Dit antwoord luidt als volgt: we kunnen dergelijke systemen niet objectief *kennen*, in de zin dat we niet in staat zijn om universele concepten te ontwikkelen die ons zouden toelaten dergelijke dingen te ontwikkelen overeenkomstig die concepten. Maar we kunnen ze wel *begrijpen*. Voor Kant betekent dit begrijpen iets heel precies.

Enerzijds betekent het dat we de essentie van levende systemen kunnen of moeten respecteren. Die essentie is gelegen in hun doelmatige natuur. Levende wezens zijn intrinsiek doelmatig, in de zin dat er geen enkel deel is dat toevallig een plaats heeft binnen de levende organisatie, maar dat ieder deel in een welbepaalde relatie staat tot de andere delen en tot het geheel. Ieder deel is er voor de andere delen en voor het geheel. Dat is ook de hoofdreden waarom levende systemen zich niet laten herleiden tot de werking van de delen. Elk deel heeft immers een plaats of een betekenis in functie van het geheel; een deel los van dit geheel is eenvoudigweg een andersoortig deel. Dit is wat Bergson, daarbij geïnspireerd door Kant, zo treffend uitbeelde met zijn voorbeeld van de boom. Waarin is de essentie van de boom gele-

gen? Begrijpen we de boom essentieel wanneer we hem verzagen tot zaagsel? Hebben we dan echt begrepen waarover het gaat? Voor Bergson was het duidelijk dat we het doel van de boom irreversibel misten wanneer we hem tot zaagsel hadden herleid. Inderdaad ligt de essentie van een levend wezen niet in zijn delen, maar in de heel specifieke verknoping van die delen in functie van het geheel. Precies daar ligt ook de kern van de onmogelijkheid om het levend wezen objectief, in termen van *a priori* concepten te kennen. Indien de boom zijn essentie zou behouden wanneer hij tot zaagsel verzaagd is, dan inderdaad zouden we, vanuit de delen, regels kunnen opstellen om de boom terug samen te stellen. Maar het is precies dit punt dat Kant, en ook Bergson, met kracht betwisten.

Anderzijds is er meer nodig dan eenvoudigweg te stellen dat de essentie van een levend of schoon wezen werkelijk gerespecteerd moet worden. Het is mooi om te stellen dat een levend wezen essentieel doelmatig is en dat deze essentie met de voeten getreden wordt wanneer het tot zijn onderdelen wordt gereduceerd. Maar wat impliceert een dergelijk gezichtspunt nu precies? Is het zo evident om een levend wezen als essentieel doelmatig te beschouwen? Het perspectief dat door Kant wordt geopend is het volgende: indien men de levende organisatie als essentieel doelmatig opvat, dan is het gevolg daarvan enerzijds dat men de reduceerbaarheid in termen van *a priori* regels en concepten onmogelijk acht, en anderzijds dat men erkent dat die onmogelijkheid leidt tot de noodzaak om minstens te *doen alsof* levende wezens doelmatig zijn. Het is dit laatste punt dat Kants denken met betrekking tot het levende en het schone tot een ware copernicaanse omwenteling maakt. Inderdaad is de beweging van het *alsof* een beweging waarbij betekenis wordt toegevoegd. Het kennende subject, bij gebrek aan objectiverend instrumentarium, kan niet anders, zo stelt Kant, dan de veronderstelling te maken dat levende systemen essentieel doelmatig zijn. Zonder die veronderstelling, zonder die toevoeging van betekenis, waarvoor als zodanig geen objectieve gronden kunnen aangegeven worden, is er immers geen enkele connectie met levende systemen mogelijk, ontsnappen ze volkomen aan ieder begrip aangezien elke betrokkenheid ermee ontbreekt.

Samenvattend kunnen we dus stellen dat Kant in zijn derde Kritiek, via zijn behandeling van levende en schone dingen, de *betrokkenheid* zelf van het kennend subject op een potentieel kenbaar object thematiseert. Daarbij dient deze betrokkenheid te worden opgevat in termen van een *betekenisvol antwoord* op de onmogelijkheid bepaalde syste-

men te objectiveren, *i.c.* het *doen alsof* levende wezens doelmatig zijn, alsof hun essentiële betekenis met dit doel verknoopt is.

Wat nu met de vergelijking tussen Kant en Leibniz? Beiden gaan uit van de onherleidbaarheid van de multipliciteit verbonden met het levende. Beiden erkennen dat een reductie tot het homogene (het subsumeren onder *a priori* concepten) in dit verband onmogelijk is. Leibniz opent echter een metafysica die de multipliciteit promoot in de vorm van een activering (een *poïesis*), terwijl Kant, ondanks zijn vertrekpunt in de multipliciteit, deze opnieuw enigszins afsluit door te trachten het levende toegankelijk en systematiseerbaar te maken op basis van een universele betekenisverlening van het kennend subject. Dit maakt dat de wending die Kant neemt toch nog als een poging tot homogenisering van het levende kan worden beschouwd. Dit maakt dat hij, veel meer dan Leibniz, als iemand moet worden gezien die de dingen bemeestert. Kant blijft het levende steeds situeren tegen de achtergrond van het ideaal van een objectief weten zoals dat van de mechanica. In het licht hiervan is het niet verwonderlijk dat de fenomenologische traditie, zeker sinds Husserl, ondanks haar koppig onderschrijven van de multipliciteit van wat zich geeft in de ervaring, toch in wezen het ideaal van het theoretisch weten onderschrijft, dit wil zeggen dat ze volgens de cartesiaanse regels van de kunst in grote mate homogeniserend en objectiverend te werk gaat.

Kunnen we nu met die twee metafysische gestes iets aanvangen dat voor de psychoanalyse, in haar theorie en in haar praktijk, bruikbaar is? Wat valt er voor de psychoanalyse nog te leren vanuit het "gevecht" in de filosofie, dat hier wat grof werd geschetst aan de hand van Descartes, Leibniz, Kant en Husserl? We bespreken hier slechts schematisch enkele punten die ons inziens inspirerend kunnen zijn. We beperken ons bovendien tot het openen van enkele vragen, in de overtuiging dat dit nummer over Techniek op meer gedetailleerde wijze verdere antwoorden zal leveren over dit onderwerp.

Vooreerst een algemene opmerking: zoals duidelijk kan worden uit het voorgaande, doet een metafysische geste zich gelden vanuit de prioriteiten die erin worden gesteld. Met prioriteiten bedoelen we hier de onherleidbare uitgangspunten, deze punten waarvoor niet wordt teruggeweken en die het steunpunt vormen voor een filosofisch denken. In dit opzicht kunnen we een metafysica gerust beschouwen als de ruimte waarbinnen zich fundamentele positioneringen uittekenen voor het reflecterend subject. Positioneringen impliceren vertrekpunten, een basis, doch ook richtpunten, idealen. Positioneringen determineren de zin van theoretische en praktische handelingen. In deze visie

is metafysica derhalve cruciaal, voor elke epistemologische, maar ook voor iedere ethische stellingname.

Zodus kunnen we de vraag naar de mogelijke inspiratie van deze metafysische schets voor de psychoanalyse herformuleren in termen van haar punten van onherleidbaarheid enerzijds, in termen van haar richtpunten, finaliteiten, idealen anderzijds.

Wat is het onherleidbare voor de psychoanalyse? Herinneren we eraan dat voor Leibniz het multipele onherleidbaar gegeven is, en dat de theorie dient om precies dit onherleidbare te doen verschijnen. Een deel voor een ander deel, een noot voor een andere noot, een letter voor een andere letter, zou men kunnen zeggen. Geen noot op zich, geen deel op zich, geen letter op zich. Voor Kant is het multipele, via een achterdeurtje, wel degelijk herleidbaar, althans in zijn ideaalbeeld van het theoretisch weten. Leibniz leert dat de onherleidbare multipliciteit een bron van energie en dus een opstap kan zijn, maar veel meer nog, toont hij dat het een buffer kan zijn tegen het grote geweld van de idealisering, en in het bijzonder tegen het ideaal van het allesomvattend, subsumerend theoretisch weten. Ten aanzien van welke multipliciteit, van welk spreken, welk handelen, zal er in de psychoanalyse gezegd worden: daar moet niets aan toegevoegd worden, dat is voldoende? Freud beschouwde, in het spanningsveld gevormd door de theorie en de praktijk – het eerste gekenmerkt door het ideaal van een helmoltziaans sciëntisme, en het laatste gestadig gevoed door de levendige ontmoeting met (de hysterie in) de kliniek – het spreken van het subject als onherleidbaar. De "spreekscherven" zijn onherleidbaar, ook al ziet men slechts na jaren de archeologische vondst verschijnen. In hoeverre mocht die "praktische" multipliciteit voor Freud ook theoretisch onherleidbaar bestaan? Zocht hij niet steeds ze te homogeniseren via de theorie? Bracht Lacan daarin verandering wanneer hij stelde dat het onbewuste zich aan de oppervlakte bevindt?

Onlosmakelijk verbonden met de vraag van de onherleidbaarheid, is deze van de richtpunten of de finaliteiten. Wat viseren een psychoanalytische praktijk en theorie in essentie, of wat dienen ze te viseren? Viseren ze beide, zoals Leibniz het zou stellen, het promoten van de multipliciteit van het subject? Viseren ze dan ook het bevorderen van diens activiteit en de productiviteit? Deleuze zou zeker aan de kant van de psychoanalyse staan, indien ze een dergelijke leibniziaanse optie zou trachten waar te maken. Voor hem zou dat betekenen dat een assumeren van de differentiatie ook een grotere ruimte creëert om differentie toe te laten. Maar natuurlijk correspondeert dit met een puur metafysische verzuchting, niet rechtstreeks betrokken op een kli-

nische praktijk. Gemakkelijk spreken? Of viseert de psychoanalyse daarentegen een (minimale) objectivering van de subjectieve betrokkenheid, kantiaanse stijl? Het lijkt ons dat de freudiaanse en lacaniaanse psychoanalyse, beide op verschillende manieren, hiernaar hebben gestreefd. Zeker bij Freud ontsnapt het onbewuste moeilijk aan de tendens tot objectivering. Het is voor hem (ook?) de term die de gaten in het bewuste dient te "verklaren", de term die terug continuïteit en coherentie in het psychisme dient te installeren. De kantiaanse dubbelheid van de derde Kritiek, waarin zowel de onmogelijkheid tot objectivering wordt onderkend, als de oplossing tot subjectieve universalisering wordt onderschreven, is in het hele psychoanalytische gevecht van theorievorming en van toepassing van de theorie in de praktijk, perfect herkenbaar. Waar Freud het begrip "techniek" tot een sterk begrip wil maken, dat dicht staat bij de kunst (zie in dit verband bijvoorbeeld het artikel van Julien Quackelbeen in dit volume), maakt hij in zijn betoog ook duidelijk dat het gevaar steeds weer oprijst van een platlegging van deze sterke betekenis. Een reductie tot het homogene, tot een set van regels of *a priori* concepten. "Zeg mij, meester, dat...".

Keren we nog even terug naar de vraag van wat onherleidbaar is, in zoverre het verbonden wordt met "wat voldoende is". In zijn lezing "Schijnbaarheid en Werkelijkheid" (Gent, 18 mei 2005), noemde Rudolf Boehm het verschijnsel datgene wat voldoende is om een inwerking te hebben. Wanneer we een zonsondergang zien, verschijnt deze aan ons op een bepaalde manier, en heeft die als zodanig ook een effect. Fysische en wiskundige theorieën kunnen achter het verschijnsel "de ware toedracht" blootleggen, en onder meer duidelijk maken dat de zon er allang niet meer is op die plaats waar we ze waarnemen op het ogenblik dat we ze waarnemen. Het is de zon die er niet meer is die impact heeft?! Vanuit het land van de fenomenologen, zo bedachten we, is er toch iets te leren omtrent hun koppig vasthouden aan het verschijnsel, dit wil zeggen aan datgene wat onder meer via onze zintuigen in het bewustzijn verschijnt. Namelijk minstens het idee dat de zoektocht naar het onbewuste, als ware, determinerende kracht, misschien toch wel ingeschreven moet worden in het cartesiaans project van homogenisering. Achter de dingen die verschijnen in het spreken ligt de ware determinerende, onbewuste instantie, het subject. Is het niet met dit idee dat we elkaar, bij tijd en wijle bekogelen in een poging elkaar te treffen in de punten van blindheid die we bij elkaar menen te ontdekken? Misschien is het niet onelegant om hier het standpunt van Marc-Leopold Lévy (2003) in herinnering te brengen,

waar hij stelt dat de onbewuste determinering (bijvoorbeeld de onbewuste afkeer voor het hebben van een kind) en de bewuste determinering (de bewuste kinderwens), beide als even legitiem kunnen beschouwd worden. Niet dat er geen verschil is tussen beide. Alleen is het verschil gelegen in de aard van de determinatie, niet in de waardering ervan. Wat immers niet geweten is, wat niet helder gedacht wordt, determineert sterker.

En zo komen we vanzelf terug bij Leibniz' streven naar een helder denken. Wat Marc-Léopold Lévy benoemt als een sterkere determinerende kracht, het onbewuste, is, tot op zekere hoogte, wat ons vanuit bewust oogpunt tot passiviteit dwingt. Het helder denken omtrent het onbewuste, het in kaart brengen van de onbewuste determinanten, is dit niet de doelstelling van de psychoanalytische theorie en praktijk? Met als finaliteit de ruimte te bieden om de multipliciteit steeds weer te kunnen laten verschijnen, zowel theoretisch als praktisch? Helder denken, om niet te *moeten* op een bepaalde manier denken, om niet te *moeten* denken, exclusief vanuit de praktijk, als de beesten, of exclusief vanuit de theorie, evengoed als de beesten. Helder denken, om niet te *moeten* haten. Het is maar waar men de klemtoon legt, niet?

*Gertrudis Van de Vijver*

#### **Bibliografie**

- R. Boehm (1969), "Hegel en de fenomenologie", *Tijdschrift voor Filosofie*, jg. 31, no. 3, september 1969, p. 473.
- I. Kant (1987 [1790]), *Critique of Judgment*, translated by W.S. Pluhar, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company.
- G.W. Leibniz (1968 [1840]), *La Monadologie*, Ed. annotée, et précédée d'une exposition du système de Leibnitz par Emile Boutroux, Paris, Librairie Delagrave.
- M.-L. Lévy (2003), *Critique de la jouissance comme une*, Paris, Erès, Point hors ligne.