

# Eindtekst bij de cursus Ben ik mijn lijf? 2017.

---

*Theo Meereboer en Petra Bolhuis*

## **Inleiding**

Dit boek, 'Vreemd lichaam' van Jenny Slatman, is, filosofisch gezien tamelijk uniek en in elk geval heeft het een originele invalshoek. De filosofie bestaat uit een wereld van denkers die het lichaam weinig waarde toekennen. Al vanaf denkers als Parmenides, Heraclitus, Pythagoras, Plato en Aristoteles getuigen hun geschriften van weinig aandacht voor het lichaam en als dat wel het geval was, was die aandacht negatief. We moeten ons dan wel realiseren dat we spreken over een periode dat het gezonde lichaam voorwaardelijk is voor het bestaan als vrije man. De lichaamscultuur is in die tijd en in de eeuwen die volgden tot het einde van de klassieke periode en het begin van de middeleeuwen, zo gewoon en zo uitermate belangrijk voor het overleven en voortbestaan van de stadstaten, dat er geen praat over nodig is. Wat de aandacht van de mensen in die tijd gevangen hield, was de vraag hoe het intellect, de ratio, in staat was om de acties van de onbetrouwbare goden en het noodlot het hoofd te bieden. Wanneer dan de middeleeuwen met de enorme benadrukking van de religie zich toont in de geschiedenis, zien we een werkelijkheid ontstaan die het lichaam gaat verzaken, die de lichamelijke in de breedste zin van het woord, gaat opvatten als de 'kerker van de ziel'. Omdat na deze periode van ascetisch leven en denken de moderne tijd haar intrede doet met een enorme aandacht voor het denken en een verwerping van het lichaam als meer dan een mechaniek, verdwijnt het denken over het lichaam vrijwel totaal uit het filosofisch discours.

Daarom is het boek van Jenny Slatman vernieuwend en origineel; ze zet het lichaam, misschien wel voor het eerst in de westerse geschiedenis, op de filosofische agenda. Bij alle filosofen, behalve bij Nancy, is het spreken over het lichaam een ingang tot een vertoog over de geest; bij Slatman vormen het lichaam en de geest een eenheid.

## **De geschiedenis van het lichaam-geest probleem**

Slatman begint het boek met een brede analyse van het probleem dat zij in de samenleving signaleert. Waar het verleden een voortdurende poging om te ontkomen aan de stem van het lichaam was, zien we de laatste decennia dat het lichaam positiever in de aandacht komt. De technologie en de commercie hebben het lichaam ontdekt als een domein waar heel veel kan worden bereikt. Variërend van de kunstbenen van Pistorius tot de leesbrillen bij de supermarkt, van in-vitro-bevruchting tot staaroperaties, het lichaam is een maakbaar object gebleken. Slatman wil, aan de hand van het werk van uiteenlopende denkers, de filosofische rol en betekenis van het lichaam bloot leggen in een relatie tot ons bestaan van dit moment.

Om de houding van de -westerse- mens tegenover het lichaam te verduidelijken, geeft Slatman een geschiedenis in vogelvlucht van de manier waarop over het lichaam is gedacht. Ze begint –hoe kan het ook anders- bij de Griekse denkers uit het begin van de filosofie. Van die tijd moeten we ons realiseren dat het lichaam zo ontzettend belangrijk was dat de aandacht hiervoor zo normaal was dat

het nauwelijks besproken werd, zoals de vis niet weet dat hij in water zwemt. Vanaf ongeveer 800 BCE krijgt de mens greep op zijn lot door de uitvinding van de rationaliteit. De wereld, die door onbetrouwbare goden werd bestuurd, kwam door de rationaliteit stap voor stap in de macht van de mensen. Wanneer dan denkers over het bestaan gaan filosoferen, komen zij onvermijdelijk op het uitzonderlijk vermogen van de rationaliteit. Het intellect wordt dan ook door vrijwel alle denkers uit die tijd opgetild naar een uniek niveau. De rationele observatie van de wereld levert dan denkwijzen op zoals die van Plato en Aristoteles.

Plato ziet een duidelijk onderscheid tussen planten, dieren en mensen. Hij kent deze onderscheiden domeinen een bezieling toe. Planten hebben een ziel die hen in staat stelt zich te voeden, te groeien en op deze manier deel te nemen aan het bestaan. Dieren hebben, behalve de plantenziel, die ze tot voeding en groei in staat stelt, ook een ziel die het begeren kent, een actieve verhouding tot de werkelijkheid, die hen in staat stelt om op basis van begeerten activiteiten te ontplooiën. De menselijke ziel tenslotte onderscheidt zich van de vorige twee doordat deze in staat is tot redeneren, tot logisch denken en tot spraak. Met deze vermogens kan de mens zich storten op het project om zich los te maken van het fysieke lichaam. De oorsprong van de ziel is de wereld van de ideeën, een wereld waar alle wereldse verschijnselen in hun volmaakte vorm te vinden zijn en ook de ziel is daarvandaan afkomstig. Deze ziel, die, zoals gezegd, in staat is tot redeneren en rationeel denken, wil terugkeren naar de wereld van de ideeën, naar de wereld waar het Schone, het Ware en het Goede samenvallen.

Aristoteles heeft een andere opvatting over de ziel. Hij is van mening dat alle leven bezield is. Feitelijk is voor hem de ziel de levensvonk. Voor hem is het streven van de mensenziel gericht op eenwording met de 'onbewogen beweging', het principe dat in het denken van Aristoteles de oorsprong van alles is.

Beide opvattingen gaan er van uit dat de menselijke intellectuele vermogens het wezenlijke onderscheid vormen van de mensen met de rest van de levende natuur. Het is het menselijk intellect dat hem in staat stelt om zich te ontworstelen aan de willekeur van de goden en aan het noodlot. In de praktijk zijn de Atheners bij voortdurend bezig met deze worsteling. Ze ervaren de vrijheid in het feit dat zij naar een manier van leven kunnen streven die zich losmaakt van de noodzaak en zij benoemen dit streven als 'eudemonia', het goede leven. Met name in het denken van Plato zien we een scheiding tussen lichaam en ratio. Het denken van Plato wordt in de loop van de eerste eeuwen van het opkomende christendom ingelijfd in het christelijke denken. De wereld van de ideeën wordt dan het domein van Gods gedachten. Nietzsche zegt over het christendom dat het 'Platonisme voor het volk' is.

Het christendom maakt een radicaal einde aan de pluraliteit van waarheden zoals de Grieken en Romeinen die kenden. Voor de klassieke wereld was dat wat overtuigde het ware. Vandaar dat eloquentie, welbespraaktheid, een belangrijk talent was. Het christendom claimt dat zij de enige waarheid kennen. De Christus was 'de weg, de waarheid en het leven'. Vandaar dat in de opkomende macht van de christelijke wereld de overtuiging tot stand kwam dat er één enkele waarheid was en dat het onmogelijk was dat twee waarheden over eenzelfde object konden bestaan. Ook eiste het christendom gedrag dat een negatieve verhouding had met de gevoelens en impulsen. De leer van met name het Nieuwe Testament eiste van mensen een cognitieve inspanning om het goede te doen en te denken. Aan het einde van de middeleeuwen komt dan een denkwijze over de wereld tot stand die de bezieling tot een uniek menselijk verschijnsel maakt en deze ziel is dan het menselijk intellect.

Dieren en planten hebben geen ziel, het zijn mechanische scheppingen. Deze denkwijze wordt onverkort door Descartes overgenomen in zijn op de materiele wereld gerichte filosofie.

Descartes leefde in de eerste helft van de 17<sup>de</sup> eeuw. Hij was, behalve filosoof, een goed wiskundige. Dat verklaart dat hij een grote bewondering had voor Copernicus en Galilei. Deze twee vroege wetenschappers hadden zich intensief met de sterrenhemel beziggehouden en zij hadden de loop van planeten en manen beschreven in wiskundige formules. Plato had het meetkundige denken van Pythagoras al geplaatst in de wereld van de ideeën omdat hij stelde dat nergens in de concrete werkelijkheid een driehoek, bol, cirkel of vierkant gevonden kan worden. Daarmee was de wiskunde tot het denken van God geworden. Descartes concludeerde, diep gelovig als hij was, dat God het vermogen tot wiskundig denken in hem had geplaatst opdat hij de waarheid, waarmee God de wereld had geschapen, kon ontdekken. Zoals hiervoor genoemd, was in de theologische filosofie al een absoluut onderscheid gemaakt tussen het menselijke intellect en al het overige in de natuur. Descartes radicaliseert dit standpunt en stelt dat er twee substanties in de werkelijkheid zijn: *'res cogitans'*, de denkende substantie en *'res extensa'*, de uitgebreidheid. Hiermee legde hij een werkbaar filosofisch fundament onder een nieuwe manier van denken, die werd uitgewerkt in de vroege natuurwetenschappen door denkers zoals Newton, Boyle, Gay-Lussac en vele anderen. De techniek die uit dit natuurwetenschappelijke denken voortvloeide, betekende een zoektocht naar de opheffing van de schaarste. Het stelde de opkomende kapitalistische samenleving in staat om tot een grote bloei te komen. De effectiviteit van het Cartesiaanse denken maakte dat andere denkwijzen, zoals bijvoorbeeld die van Spinoza, weinig of geen voet aan grond kregen. Ook beantwoordde, en beantwoordt nog altijd, dit denken aan de zelfverving van mensen. Immers, we ervaren allemaal wel dat we iets willen dat ons lichaam niet kan, dat we ons werkelijkheden verbeelden waar we niet zijn of die niet bestaan en dat we het normaal vinden om te zeggen dat we 'een lichaam hebben' en niet dat we 'een lichaam zijn'. In een notendop is dit het effect van het denken van Descartes.

## De fenomenologie

Vanaf dit punt voert Slatman ons langs het pure materialisme van De Lamettrie en komt dan uit bij het denken van Husserl. Deze denker introduceert de fenomenologie. De fenomenologie gaat er van uit dat het bewustzijn een activiteit is. Deze activiteit vertaalt zich in een nieuwe definiëring van de subject-object verhouding. Volgens de fenomenologie is er een intentionele act van het bewustzijn en een intentioneel object dat in het bewustzijn is verschenen. Daarbij is de werkelijkheid niet van direct belang; van belang is dat wat in de activiteit van het bewustzijn wordt waargenomen.

*“Kortweg zouden we kunnen zeggen dat het in de fenomenologie niet langer om het bestaan van dingen gaat maar alleen om de betekenis van wat verschijnt; de betekenis van de fenomenen. De vraag naar het bestaan van de werkelijkheid wordt opgeschort of tussen haakjes gezet – eingeklammert- (Husserl 1913: 65–69). De fenomenologie verandert de vraag 'wat bestaat er?' in 'wat is de betekenis van wat verschijnt?'.“ (Slatman, p.51)*

Nu levert deze nieuwe subject-objectverhouding een verrassende verdubbeling van de lichaamservaring op. Wanneer iemand de ene hand met de andere aanraakt, voelt, dan is in het bewustzijn de ervaring van een waargenomen hand door de voelende hand, terwijl de gevoelde hand object is van de voelende hand. Er is dus een subject-object verhouding tot stand gekomen met het eigen lichaam. Dat betekent dat we een onderscheid moeten gaan aanbrengen tussen het lichaam

als voeler en als gevoelde; het lichaam als subject en als object. Dit onderscheid benoemt Husserl als 'Leib' en 'Körper' .

*“Het heeft er ook voor gezorgd dat we op een andere manier over het lichaam zijn gaan denken. Bij Descartes werd het lichaam alleen als een ding gezien, dat bovendien los zou kunnen bestaan van het bewustzijn. Uitgaande van het idee van intentionaliteit worden er echter twee verschillende dimensies van het lichaam zichtbaar. Zo zien we dat in het geval waarin het lichaam zichzelf waarneemt het zowel het intentionele object als de intentionele act is: als ik bijvoorbeeld met mijn hand mijn gezicht aftast, kan ik dit deel van mijn lichaam ervaren als een object dat ik waarneem (intentioneel object), maar ik kan mijn lichaam ook ervaren als datgene wat waarneemt (intentionele gerichtheid).” (Slatman 52)*

Op deze manier winnen we het lichaam terug als deel van ons bewuste bestaan en laten we de strikte scheiding die in het denken van Descartes tot stand was gekomen, achter ons..

Het denken van Merleau Ponty brengt het lichaam nog een stap dichterbij. Hij gaat er van uit dat de fenomenologie ons bij het 'kunnen' brengt. Hij bedoelt hiermee dat het denken ten dienste staat van het doen; dat het doen, het kunnen, de kern van het bestaan uitmaakt. Daarmee rekt hij af met een eeuwenlange traditie van het primaat van de geest. Feitelijk stelt hij dat de geest dient om het kunnen in de wereld te brengen en te verbeteren. Daarmee is de geest-lichaam relatie omgekeerd ten opzichte van de opvatting hierover van Husserl. Voor Husserl was de geest-lichaam relatie er een van intentionaliteit, waarbij de intentionaliteit –en dus de geest- het primaat had. Nu is bij Merleau-Ponty het doen, het kunnen, het belangrijkste geworden en heeft het lichaam daarmee het primaat gekregen.

Het denken van Nancy is dan een volgende stap in de analyse van Slatman. Nancy zegt dat de materie bestaat uit de ervaring van het verschil. Als we staan, staan we altijd op iets; als we voelen, voelen we altijd iets dat anders is dan waarmee we voelen. Dat geldt niet alleen voor de werkelijkheid buiten ons lichaam, maar is ook de ervaring in het lichaam zelf. In onszelf ervaren we verschillen; we krijgen informatie uit ons lichaam en die informatie is per moment en per lichaamsdeel verschillend. Ons leven bestaat uit de ervaring van verschillen in en buiten ons lichaam. Zonder de ervaring van verschillen zouden we niet kunnen spreken van leven.

## **De eenheid herwonnen**

We zijn nu op een punt aangeland dat lichaam en geest weer bij elkaar gebracht zijn. We leven evenwel in een werkelijkheid die technologisch en medisch is opgebouwd langs een lijn die de scheiding van lichaam en geest (nog) niet heeft verlaten. Dat brengt met zich mee dat de omgang in de samenleving met haar informatie via de media, de reclame en de omgang van de meeste vormen van dienstverlening de relatie van lichaam en geest benaderen alsof het lichaam een maakbaar 'ding' is. Dat heeft enorme voordelen opgeleverd. Van de manieren waarop we buiten ons lichaam de functies van het lichaam kunnen beïnvloeden, zoals de bril, het gehoorapparaat of de rollator, tot het operatieve herstel van functies die verloren zijn gegaan, zoals een kunstheup of een hartklep, hebben we de kwaliteit en de duur van het menselijk leven sterk verbeterd. In de loop van de afgelopen decennia zijn we gaandeweg aan de grenzen van deze vorm van maakbaarheid terechtgekomen. De film omtrent de ervaringen van Sunny Bergman hebben ons in de colleges geconfronteerd met een lijn van mogelijkheden van de technologische cosmetische chirurgie. Voor

ieder van ons geeft de confrontatie met de maakbaarheid van ons lichamelijk bestaan niet alleen de mogelijkheid om keuzes te maken, maar geeft het ons ook de mogelijkheid om een grens te stellen. In de politiek zien we hoe het stellen van een grens vertaald wordt in het idee van het ‘voltooid leven’, maar in ons bestaan, voorafgaand aan zulke ingrijpende keuzes en beslissingen zijn er al tal van ogenblikken dat we kiezen kunnen en zelfs moeten, over ingrepen die de samenleving ons aanbiedt of zelfs opdringt.

Wat door het nadenken over dit boek van Slatman gaandeweg duidelijk is geworden, is het feit dat er altijd een relatie van aanvaarding en zelfs liefde voor de vreemdheid die de technologie ons ‘aandoet’ moet ontstaan. Soms, in heel ernstige gevallen, komt daar therapie aan te pas. Meestal is het een proces dat we individueel moeten doormaken. Een deel van zo’n proces maken we door, voorafgaand aan de ingreep en voltooiën we na de ingreep. Maar altijd is er een proces van aanvaarding noodzakelijk. Wanneer we nu voordat een ingreep die ons wordt aangeraden, niet ontkomen aan de gedachte dat we dat niet willen, dan is er een grens bereikt. Deze grens kunnen we niet gemakkelijk verifiëren bij de aanbieders van de techniek en misschien kunnen we zelfs geen begrip vinden bij onze naasten, maar soms blijft het een grens waar we niet overheen willen. Dat is het recht van ieder individu om over het eigen bestaan te oordelen en daarnaar te handelen. Dit is zelfbeschikkingsrecht.

We kunnen, nu de filosofie zich ook weer positief met het lichaam bezig houdt, bewuster omgaan met de technologie die ons wordt geboden; we kunnen gerichter nadenken over de voordelen en de bezwaren van bepaalde ingrepen die om, aan en in ons lichaam kunnen worden gedaan omwille van een beter functioneren. Dat is enerzijds een voordeel, maar anderzijds scheidt het ieder van ons met kennis op die niet ongedaan gemaakt kan worden. Kant zei al dat de deur van de Verlichting maar naar één kant opengaat. In deze tijd van enorme veranderingen en bijna onbegrijpelijke medische en technische prestaties wordt van ons verwacht dat we als autonome individuen keuzes maken en dat we hiertoe ook in staat zijn. Wanneer de keuzes die van ons worden gevraagd zo dichtbij komen dat ze ons lichaam en onze geest gaan betreffen, dan wordt kiezen moeilijk en is het vermogen om hierover na te denken en met anderen van gedachten te wisselen, van een onschatbare waarde.

## **Scheiding individu - gemeenschap**

De reflectie op de scheiding lichaam-geest brengt nog een ander onderscheid aan de orde en dat is het onderscheid individu en gemeenschap. Mijn relatie met mijn lichaam wordt niet alleen door mijzelf gevormd, maar ook door de anderen.

*“Ons spiegelbeeld, hoeveel het ook van onszelf is, is ook het bezit van alle ogen die mij kunnen zien. Het is alsof ik mijn spiegelbeeld moet delen met iedereen die mij kan zien en daarom wil ik ook graag dat mijn beeld strookt met datgene wat die anderen allemaal graag zien. Meestal is er pas sprake van een harmonie tussen mijzelf en mijn spiegelbeeld als ik het idee heb dat dit beeld ook in overeenstemming is met normen van anderen. In psychoanalytische termen betekent dit dat je je wilt identificeren met bepaalde idealen om je heen.” (Slatman 129)*

Vanaf het denken van Sartre komt de ander langzamerhand in beeld als een wezenlijke inbreng in onze zelfervaring. Bij Sartre is de ander een vijandige eenheid, een ander, die, net als ik, de vrijheid wil neerzetten en daardoor mijn vrijheid bedreigt. Deze manier van denken geeft geen ruimte aan een samenleving, aangezien Sartre letterlijk zegt: ‘De hel, dat zijn de anderen’. De Beauvoir brengt de

ander als medemens weer in beeld doordat zij de ambiguïteit als denkbeeld uitwerkt. Dit wil zoveel zeggen dat ik, wanneer ik mijn vrijheid denk, ook de vrijheid van de ander moet denken. In dit existentialistische denken is de geest het centrale uitgangspunt en is er geen uitwerking van het lichaam in een eenheid met de geest.

Wanneer Merleau Ponty zijn denken ontvouwt keert hij niet alleen feitelijk de verhouding van lichaam en geest om, hij introduceert ook de ontmoeting van lichamen. Hij stelt dat we ziende zichtbaar zijn. Hiermee bedoelt hij dat we, terwijl we de ander zien, gezien worden door die ander. Daarmee wordt het lichaam het menselijke van de mens; hiermee brengen we het mens-zijn naar de ervaring van het lichaam tussen andere lichamen en dus naar een menselijkheid in meervoud.

Nancy benadrukt de eenheid van geest en lichaam door te wijzen op de onjuiste interpretatie van het 'innerlijk' van een individu. Er is niet zoiets als een aanwijsbaar innerlijk. Wat we innerlijk noemen is een ervaring, voortkomend uit de lichaamservaringen, uit gevoelde verschillen van het lichaam. Daarmee is de scheiding van lichaam en geest veranderd in een eenheid van lichamelijke die zich toont in wat wordt gezegd en wordt gedaan.

Hiermee zijn we aangekomen in de werkelijkheid van alle dag. We zien elkaar, we worden gezien en we reageren voortdurend op het gezien worden. Zelfs wanneer we alleen zijn, kijken we naar onszelf met de blik van de ander.

*“Foucault zegt dat normen gedragen worden door het zogenaamde Vertoog' (discours). De Franse term discours heeft meerdere betekenissen. Enerzijds betekent hij 'theoretische uiteenzetting' of 'redevoering', maar anderzijds ook 'gebabbel'. Bij Foucault spelen beide betekenissen een rol: zowel in de (mens)wetenschappen als in allerlei alledaags geklets (in bijvoorbeeld kranten en opiniebladen) worden normen gesteld. Het vertoog kan dan ook opgevat worden als het uitwaaiende netwerk van uitspraken en ideeën over een bepaald thema in een bepaalde tijd. In ieder geval is het vertoog niet zomaar terug te leiden tot de uitspraken van een bepaalde persoon. Er is dan ook niet zomaar iemand aan te wijzen die de norm bepaalt. Het vertoog is als de anonieme 'heersende opinie', en het is deze anonieme norm die de agenda van het panopticon bepaalt. Het is deze norm die bepaalt hoe ik mij moet gedragen, maar ik wil mij ook zo gedragen omdat ik weet dat ik zichtbaar ben. Het vertoog is als het spiegelbeeld waarmee ik mij wil identificeren.” (Slatman, p127)*

We kijken naar onszelf in de spiegel alsof we over onszelf moeten oordelen. Het gevolg van die mentale houding is dat alles wat we zien, gerelateerd wordt aan ons zelfbeeld. De mode, de mensen die de mode dragen, de bekende televisiepersoonlijkheden en het uiteenlopende aanbod van programma's die ons laten zien wat 'normaal' is en wat niet 'normaal' is en wat dus gecorrigeerd moet worden. Het aantal programma's dat 'gewone' medemensen laat zien in ongewone omstandigheden en daarmee steeds weer wijst op wat 'normaal' is, vult een groot deel van het televisieaanbod. De reclame, de magazines en de beelden op internet en in films completeren deze disciplinerende macht die ons steeds weer wijst op wat we kunnen doen en laten doen om ons 'normaler' te maken. Die normalisering is enerzijds een keurslijf dat knelt, maar het is ook de basis van een oneindige hoeveelheid mogelijkheden. Foucault zelf zegt wij zijn geproduceerd in de disciplinerende macht, wij zijn daardoor gemaakt tot wie wij zijn, maar hij roept tevens op om van je leven een kunstwerk te maken. De opheffing van de schaarste, het uitbouwen van de techniek, het opheffen van de scheiding tussen lichaam en geest en het terugvinden van de rol van de gemeenschap voor ons bestaan als individu zijn grote veranderingen die de relatie met onszelf in een

nieuw perspectief zetten. In 1966 schrijft Michel Foucault in '**DE WOORDEN EN DE DINGEN**' dat de mens zal verdwijnen als een gelaat van zand aan de rand van de zee. Dit is misschien een profetie van een verandering die we zullen doormaken en waarin we mensen worden die de bijna oneindige mogelijkheden van de samenleving zoals die gevormd is door al die gedisciplineerde subjecten kunnen gaan gebruiken om een nieuwe manier van mens-zijn te ontwikkelen.