



Filosofische confrontaties met lichaam

Petra Bolhuis Zomer 2025

Inleiding

‘Confrontaties met het lichaam’ gaat over de confrontaties die wij denkende mensen ervaren met ons lichamelijk bestaan. Het gaat echter vooral over welke narratieven, welke taal ons door de filosofie aangereikt wordt en het gaat om de werkelijkheid waarin we leven om ons tot onze lichamelijkheid te verhouden.

De filosofie is in mijn visie een manier van verhalen vertellen over hoe wij mensen in de wereld en tot de wereld zijn. Wij mensen maken als homo sapiens deel uit van de planeet aarde en zijn door en door hetzelfde als de andere materialiteit: het gevolg van evolutionaire processen die zich tonen in elke vezel van het menselijk bestaan. Van de beharing die we grotendeels kwijtraakten tot het brein dat we ontwikkelden zijn wij homo sapiens gevormd zonder dat wij als individuele mensen daar enige besluit over hebben genomen. En toch, tegen al die krachten in, heeft de moderne mens het idee ontwikkelt dat zij een los individu is: een denkend subject met een vrije wil en met een denken dat niet geheel en al, of helemaal niet, met het lichaam samenvalt.

Hoe is dat gebeurd? Wat heeft de geschiedenis van de westerse filosofie te maken met het zelfbeeld dat mensen vandaag de dag hebben? Dat mensbeeld is paradoxaal. Het bestaat enerzijds uit mensen die zichzelf zien als een eenheid tussen materie en geest en al het andere zien als zweverig en verouderde metafysica en anderzijds uit mensen die zich verzetten tegen die eenheid en het materialisme afdoen als reductionisme. Het meest opvallende is wel dat beide denkwijzen binnen één mens aan te treffen zijn.

Om wat handvatten te bieden in het nadenken over onze relatie met het lichaam, wat we vooral reflecterend doen, ga ik eerst dieper in op de geschiedenis van het dualisme (van lichaam en geest) en daarbij zal ik een beschrijving geven van enkele termen die dit debat dragen zoals ‘denken’, ‘geest’, ‘ziel’, ‘lichaam’ en ‘context van bestaan’.

1. De geboorte van de mens die niet met zijn omgeving samenvalt

Vanaf het moment dat de wetenschap de mens beschrijft is deze mens enerzijds deel van de natuur en anderzijds anders dan de natuur. Omdat mensen tekenen geven van nadenken over hun bestaan die mededeelbaar zijn wordt hun denken of reflecterend vermogen de basis van het anderszijn. Of dat het geval is omdat alleen mensachtigen dit kunnen, of omdat mensen deze tekenen bij andere mensachtigen niet kunnen herkennen laat ik hier buiten beschouwing.

Van grottekeningen tot het schrift zien we sporen van communicatie door mensen die reflecteren op- en dus niet samenvallen met, het bestaan. In de tijd dat het schrift opkomt kunnen we dit beter herkennen en ik begin, uit de aard van mijn aandachtsgebied bij het begin van de westerse filosofie.

In de westerse filosofie vinden we teksten waarin nagedacht wordt door mensen over het niet samenvallen van homo sapiens met het natuurlijk bestaan. Ten eerste zijn er de door mensen gemaakte artefacten. Deze nemen toe in complexiteit en de kennis van het gebruik moet worden overgedragen. Ervaringskennis wordt een ritueel dat strikt herhaald moet worden. De straf op afwijkingen is deels opgetild naar een metafysische wereld van voorouders en goden. Maar wanneer mensen van omgeving veranderen, met elkaar moeten samenwerken en toekomstgerichte keuzes moeten maken dan volstaat beslissen met beroep op rituelen niet meer. Dan ontdekt men de rationaliteit. Deze kijkt niet naar het verleden maar vooruit en vindt oplossingen door *trial and error*. De beste oplossingen blijken telkens toepasbaar en sluiten aan bij wat wij nu 'wetmatigheden in de natuur' zouden noemen.

In Griekenland wordt door een aantal denkers, die filosofen worden genoemd omdat zij liefde hebben voor kennis en wijsheid deze rationaliteit uitgewerkt. Bij Socrates lezen we een mengeling van die rationaliteit met daarnaast rituelen, priesteressen en de daimon. Voor Socrates is het probleem van de rationaliteit vooral een moreel probleem: hoe weet een mens wat het goede is om te doen? Wat hier plaatsvindt is dat de rationale aanpak die de rituelen gaat vervangen zo succesvol is dat men die overal op toe wil passen. Plato, een adept van Socrates, voltrekt die overgang:

Plato beschrijft wat mensen op dat moment beleven: een toenemende macht over de materialiteit en de wereld, maar ook een innerlijk conflict waartegenover men zich machteloos voelde. Het bewuste lijden aan de wereld manifesteert zich pas wanneer de mens zich afvraagt: kan het ook anders? De wereld van de dingen gehoorzaamt nu in toenemende mate aan de menselijke rationale aanpak, maar de emoties blijven een bron van lijden. Dit emotionele lijden wordt gedacht als een vorm van onvrijheid. De materialiteit daarentegen wordt meer en meer een plaats waar de menselijke vrijheid zich kan manifesteren als een rationaliteit tegenover de onvrijheid van de natuur, de goden en het noodlot. Plato probeert dit verschil op te lossen door alle lijden terug te brengen tot een denkfout. Hij brengt de mens terug tot enerzijds een lichaam dat gerelateerd is aan het gebroken bestaan in het leven. Maar anderzijds draagt deze mens een ziel in zich. Het is dát deel van de ziel dat logisch kan denken dat de mens terugvoert naar de Ideeënwereld. Bij verlies lijkt hij te suggereren: denk eraan dat alles waar je om treurt een deel is van het Schone, Ware en Goede. Bij juist denken raakt de mens daardoor verlost van het gevoel van verlies en lijden. Alles is immers uitdrukking van de Idea en het probleem is dat de mens lijdt omdat hij zichzelf vereenzelvigd met het lichamelijke bestaan in het gebroken zijn van het ondermaanse. Het is daarbij opvallend dat de oplossing voor het emotioneel lijden nu opgelost wordt door de introductie van een tweewereldensysteem. Daarbij wordt de aarde voorgesteld als inherent gebroken en onvolledig. Daarmee

wordt het eind van het grenzeloos onderwerpen van de aarde door middel van de rationaliteit ingezet.

Van ziel naar denken

Aardse mensen deden ook in klassieke oudheid dingen waar ze later veel spijt van hadden. Dit ervoeren ze als onvrije handelingen. Een god of de natuur nam het rationale zelf over en tot op de dag van vandaag zien we deze niet-rationale verdediging van gedrag terug in de uitdrukking: 'ik was mezelf niet'. Het deel van de mens dat met zijn ratio zichzelf kon besturen wordt bij Plato een (deel van) de ziel die zich de Ideeënwereld herinnert. De mens is hier goed, of kan dat zijn, tegenover een amorele of zelfs immorele natuur en godenwereld. Zijn ziel biedt hem de nodige herinneringen om zich op het goede te oriënteren.

Met het opkomende christendom krijgt de relatie mens-lichaam een nieuwe invulling. De ziel blijft bestaan als ruimte waar het goede kan beginnen, maar deze ziel valt nu niet langer onder de sturing van de mens zelf. Augustinus maakt duidelijk dat de mens goddelijke genade nodig heeft om in het ondermaanse stuur over zijn lichamelijke verlangen te krijgen. Het grote verschil met de Grieken en Romeinen is dat het goede nu niet in-en-door de menswereld bestaat, maar gedragen wordt door één goede God. De ziel, waarin deze God genade aanwendt, werd door Augustinus beschreven als het niet voor de menselijke rationaliteit toegankelijke deel van de mens. Pas wanneer Thomas van Aquino in de 13^{de} eeuw beschrijft dat de ziel en de rede hetzelfde ontstaat er ruimte om weer als denkende mens het goede te bereiken. Wanneer Aquino het over ziel en rede heeft dan staan dezen tegenover het lichamenlijk bestaan.

Het dualisme van Descartes (1596-1650) luidt de moderne tijd in. Hij vraagt zich af wat hij zeker kan weten en komt uit op een denkende geest (res cogitans) die geen ruimte inneemt tegenover een lichamenlijke uitgebreidheid van alle mechanisch werkende dingen (res extensa). Descartes zelf zegt: res cogitans en res extensa zijn in meditatie te onderscheiden substanties, maar in het dagelijkse bestaan kom je ze altijd in combinatie tegen. Moderne mensen gaan hier een tijdvak in waarin lichaam en geest twee gescheiden zaken worden. Om goed te kunnen denken moesten mensen zich losmaken van lichamenlijke zaken en zeker van de daarin zich manifesterende emoties. Dat werd objectiviteit genoemd. In de loop van de tijd zijn er vele tegenstemmen, maar deze verliezen het steeds van de grote kennisvoortgang en disciplineringspraktijken die het gevolg waren van deze dualistische opvattingen. Materialistische visies die er wel waren (de La Mettrie) verloren het van dualistische visies, niet in de laatste plaats omdat Descartes ook in de religieuze narratieven paste en het materialisme hierin moeilijker of niet past.

Van denken naar brein

Pas wanneer er psychologische observaties beginnen bij mensen met hersenbeschadigingen¹ en er technieken ontstaan die het mogelijk maken in een werkend brein te kijken dan verandert dit. Na de EEG van de dertiger jaren van de vorige eeuw kwamen deze eeuw de MRI en FMRI.

Dennett en Dawkins, maar zeker ook Buikhuizen en Swaab, zijn degenen die geest en ziel vervangen door de materie van de hersenen. De reactie in en buiten de wetenschappelijke wereld laat zien hoezeer iedereen vast zat in het dualistisch narratief. De geest of de ziel was het vrije deel van mensen en nu dat in het lichaam werd geprojecteerd bracht dat verregaande vragen aan de orde waar we tot op de dag van vandaag mee worstelen. Korte tijd streefden vooraanstaande

¹ Phineas Gage in 1848

wetenschappers naar bewijzen voor een strikt materialistische visie. Geest, ziel en ook de vrije wil stonden op het punt te verdwijnen.

Swaab, Dennett en Dawkins werden zelf ook geconfronteerd met de beperking van hun strikt materialistische model. Dat model was, ook al kritiseerden ze het dualisme, nog teveel op het dualisme van Descartes gebaseerd. Ondertussen had de kwantumfysica echter het mechanisch wereldbeeld al aan het wankelen gebracht. Er ontstaan nieuw alternatieven die onderzocht worden. Neurowetenschappers brachten Spinoza in als alternatief², maar daarmee verhevigde het probleem van de vrije wil. Dennett en Dawkins kwamen met 'memen'.

Maar ondertussen ontwikkelt zich ook het posthumanisme. Het posthumanisme denkt vanuit een context dat een materialistische visie voorstaat waarin echter anders dan in het humanisme de mens niet langer centraal staat. We onderscheiden twee hoofdrichtingen:

- Alle posthumanisme dat de mens voorbij wil denken door een toekomstige of huidige technocratische mens die als evolutionair product aangevuld moet worden met technologie. Deze richting kan het autonoom subject in stand houden als drager van alle technologie of uitgaan van interactie en uitwisseling.
- Alle posthumanisme die de mens opvat als een wezen dat moet begrijpen dat zij deel is van een complex geheel. Daarbij worden de grenzen van het lichaam overschreden om te beschrijven hoe het individu in zijn 'tot de wereld zijn' gedacht kan worden. Identiteit van het autonoom subject verdwijnt en wordt vervangen door concepten van uitwisseling en interactie. Slatman hoort bij deze richting. Zij hoort met haar 'nieuwe lichamelijkeid' bij een variant van het nieuw materialisme. (zie kopje 4)

Ik laat deze wetenschappelijke en filosofische discussie die nog volop gaande is en zich nog niet heeft uitgekristalliseerd tot een nieuw paradigma verder buiten beschouwing. Met Slatman kies ik hier de weg van de praktijk: hoe gaan wij om met de opheffing van de scheiding lichaam- geest zoals die manifest wordt? Slatmans ingang is het kijken naar 'ik kan'. Ik vind dat een oplossing die niet alleen m.b.t. de zorg, maar ook met betrekking tot de moraal interessante nieuwe wegen kan laten ontstaan.

2. De mens in context

Slatman beschrijft in haar boek hoe het menselijk lichaam in een relatie staat met de omgeving. Die omgeving is enerzijds zoals bij de 'misfits' de relatie tussen het lichaam en de concrete omgeving. De stoelen en de tafels staan een verdwijnen van het lichaam in de weg voor mensen wiens lichaam buiten norm valt. Groot, klein, dik of dun, alle lichamen die buiten de normaalverdeling vallen lopen op tegen beperkingen van het 'ik kan'. Dat is een objectief gegeven dat grotendeels het gevolg is van een samenleving die uit economische of utilitaristische overwegingen keuzes maakt. Juist omdat dat het geval is zijn de meeste mensen zich van het effect op de mensen die buiten die normaalverdeling leven niet bewust.

Een ander aspect is het narratief dat plaatsvindt rondom de lichamelijkeid waarbij gemiddelden een ondergeschikte rol spelen. Slatman confronteert met begrippen die wij gebruiken, maar die ons ook vormen. Zo is de term 'normaal' begonnen als een statistische methode om gemiddelden af te beelden, maar werd het een maatstaf voor gezondheid en aangepastheid. Het gaat hier om verwachtingen met betrekking tot mensen die rondom lichamelijkeid gesitueerd zijn. Normen en waarden spelen hier een grote rol. De term script van Butler is hier op zijn plaats. Butler schrijft hoe

² Damasio schreef in 1995 *De vergissing van Descartes* en in 2003 *Het gelijk van Spinoza*

mensen een script volgen dat volgens het heersende narratief hoort bij hun sekse, gender, kleur of vorm.

De term script helpt om duidelijk te maken dat het 'ik kan' hier iets anders is dan het 'ik mag'. Ook vrouwen die topsport bedrijven weten dat 'gooien als een meisje' niet betekent dat je je zo hard en zo ver mogelijk gooit. Gedrag van groepen mensen die niet tot de norm behoren kunnen juist tijdens hun fase van emancipatie ook dwingende normen opleggen tegenover de heersende narratieven en normen. Zo hadden de vrouwen van de tweede feministische golf moeite met jurken, lipstick en nagellak als té conformistisch aan een patriarchaal script, terwijl heel geëmancipeerde of feministische vrouwen van nu juist ruimte opeisen om prachtig opgemaakt te zijn en hun nagels te laten doen én om serieus genomen te worden als vakvrouw. Hetzelfde gebeurt met afro kapsels en met technische hulpmiddelen van mensen met een beperking zoals een prothese.

Slatman haalt een aantal filosofen aan die het mogelijk gemaakt hebben om op een filosofisch niveau na te denken over het lichaam. Voor haar zijn Merleau Ponty en Nancy heel belangrijke ingangen om na te denken over de relatie lichaam geest. Daarnaast zien we dat Plessner en Foucault maar ook vroegere filosofen als de la Mettrie en Locke al nadachten over het lichaam en de geest.

Ik ga hier niet herhalen wat Slatman zelf in haar toegankelijke taal al heeft laten zien: dat taal er toe doet en dat andere taal ruimte biedt aan andere relaties tussen lichaam en geest en tussen lichamen en hun context. '*Unruly bodies*', '*misfits*' en het '*dis- en dysappearance*' concept geven ruimte om na te denken waar dat losgezongen individu dat is ontstaan niet alleen als object van onderzoek, maar ook als de basis van onze zelfreflectie, kan en moet worden herzien.

3. Nieuw materialisme

In verweven leven beschrijft Merlin Sheldrake hoe wij mensen, ons lichaam maar ook onze geest, uit schimmels en bacteriën en allerlei andere zaken bestaan die we voortdurend uitwisselen met onze omgeving. In de puur materialistische zin van het woord zijn mensen geen afgesloten wezens, maar kunnen we allen bestaan dankzij een voortdurende uitwisseling van stoffen. In zijn boek laat Merlin Sheldrake zien dat het afgezonderde autonome object als gefalsifieerd moet worden beschouwd.

Niet alleen stofjes, maar ook ideeën en verhalen vormen ons tot wie we zijn. De fysieke ellende waarmee een zwangerschap gepaard kan gaan kan voelen als een welkome aankondiging van iets moois, terwijl dezelfde soort fysieke ervaringen een teken kunnen zijn van een ernstige ziekte. Het verhaal, de verwachting van wat het is of gaat zijn dat doet er toe. Ook bij objectief feitelijk vast te stellen hartkloppingen, krampen en misselijkheid. Dat weten we wel maar toch verandert het verhaal over onszelf als een los individu, met daarbinnen weer twee losse onderdelen geest en lichaam, maar traag.

Er zijn voordelen aan het vasthouden aan oude modellen. De term discours van Foucault maakt hier veel duidelijk. Discours is een begrip dat lijkt op de term paradigma van Kuhn. Maar waar het Kuhn ging om wetenschappelijke theorieën betreft het discours van Foucault naast dat paradigma ook kletspraatjes, aannames en ook de reële werkelijkheid buiten ons die op een bepaald verhaal gebouwd is. Aan de hand van termen als *disease* (pathologie), *illness* (ervaring) en *sickness* (opvattingen over ziekte) legt Slatman uit hoe het gesprek over ziekte en gezondheid wordt gevoerd. Het discours is niet helder geformuleerd. Alle losse eindjes van een discours blijven toegedekt. De inconsistenties en de onrechtvaardigheid laten we buiten beschouwing. We zien dat bij het discours rond lichaam en geest. Dat discours heeft effect op de manier waarop onze samenleving in elkaar zit: op de regels, de instituties, de rechtspraak en de zorg. Het is de bron van de zelfervaring van mensen met een vrije wil, die aan die oorspronkelijke vrijheid van de Grieken is gerelateerd. 'Ik' als

aanduiding van een los individu waar alleen ik als eerste persoons eigenaar toegang toe heb tegenover de goden, de natuur en het noodlot, dát is vrijheid. Wat blijft er over van vrijheid als er stofjes zijn die ik wel of niet heb en die toegediend kunnen worden of kwijt kunnen raken, die mijn gedrag, mijn uiterlijk en mijn denken bepalen?

Toch lijken er nu door veranderende techniek, maar ook door een veranderende relatie met onze omgeving een paradigma- en een discoursverandering op gang te komen.

De wetenschappelijke techniek gaf al enige tijd toegang tot een werkend brein. In eerste instantie leverde dat een reductionistisch materialisme op:

Dennett schreef over zelfzuchtige genen waardoor het menselijk lichaam en de voortplanting een door zelfzuchtige genen gemanipuleerd proces werd. Daarna suggereerden Dennett en Dawkins dat het brein leek op kleine computers, waarbij de ironie dat wij altijd techniek maken die op ons lijkt hen ontging. En toen veranderde er iets omdat ook Dennett en Dawkins ruimte in hun theorie moesten maken voor de overdracht van narratieven en de daaraan inherente cultuur, normen en waarden. Dat zij daarvoor termen gebruikten als: mensen 'besmetten' elkaar met ideeën, maakte het niet minder een breuk met het voorgaande reductionisme.

De werkelijkheid is dat we middenin een transitie zitten die ruimte opeist en het lijkt me waarschijnlijk dat de confrontatie met de eindigheid van de aardse hulpbronnen waarbinnen het menselijk bestaan zich altijd heeft afgespeeld daar aan bijdraagt. Wij zijn ook de aarde, de zuurstof en het water. Er is maar zeer kunstmatig een grens te trekken tussen het zelfstandig lichaam en het zelfstandig denken en de omgeving, te beginnen bij de invloed van ouders doorlopend tot de relatie met de kosmos. Dat er nu onderzoek ontstaat naar de effecten van de interactie en de grenzen is stof voor een nog te voltooien paradigma verandering. Als wetenschap eenmaal begint met kijken naar interactie dan volgen nieuwe ontdekkingen elkaar in een razend tempo op:

Dieren blijken van alles te kunnen wat we tot voor kort aan het menselijk brein hadden gekoppeld en daarvoor aan het hebben van een ziel koppelden. Wat dit betekent is nog onduidelijk. Maar dieren hebben meegevoel over hun eigen soort heen. Ze kunnen taal ontwikkelen en hun jongen een voor een roepen, ze geven blij van gereedschap gebruik en culturele overdracht.

Mensen blijken te veranderen onder invloed van interventies gericht op gedragsverandering, omgevingsverandering en het gebruiken van andere taal tegen anderen en zichzelf. Mensen blijken ook voortdurend stofjes uit te wisselen met hun omgeving, en dat maakt dat een fysiek geconstateerd feit omtrent die stofjes of zelfs omtrent de structuur van de hersenen nu vraagt om onderzoek naar de vraag of het hier iets blijvends betreft of niet. De vraag naar zekerheid verleidt mensen om iets te willen weten. Slatman en Batstra waarschuwen voor reïficatie; dat treedt op als er iets als een ding wordt opgevat terwijl het een beschrijving is van een wellicht tijdelijke toestand van een aantal gedragingen of ervaringen. De DSMV met zijn spectra probeert recht te doen aan de complexiteit hiervan, maar het effect kan zijn dat meer mensen denken dat ze iets (een ding) hebben, in plaats van dat het helpt om complexe ervaringen te duiden. De DSM is bedoeld als een classificatie. Het is geen diagnostiek, maar de manier waarop reïficatie werkt maakt dat de diagnostische processen stollen in 'labels'.

Het paradigma of discours maakt dat zorg, vergoedingen en zelfs begrip van de omgeving samenhangen met noties als het losgezongen individu en het al dan niet normaal zijn. Waar mensen met woorden als *misfit* duiden op een relationeel 'ik kan' of 'ik kan niet', zijn andere mensen juist op zoek naar een eenduidige diagnose die hen in staat stelt om het ervaren van 'ik kan niet' te vertalen in iets dat hun omgeving kan begrijpen. Ik heb ADHD of ik heb Autisme is dan een woord dat hen in

staat stelt tot meer 'ik kan' dan daarvoor, ook al kan de deskundige zien dat de discussie of ADHD al dan niet iets aanwijsbaar afwijkends in het brein is nog volop gevoerd wordt.

Een heel specifiek gebied waar het taalprobleem een rol speelt is dan ook de zogenoemde psychische ziektes. Waar psychische problemen eerst strikt gescheiden werden van fysieke kwalen is daarover nu een wetenschappelijk debat. Slatman laat zien dat stofjes en interacties binnen het brein in combinatie met erfelijkheid nu de rol spelen die de omgeving en hun taal ook enige tijd hebben gehad. Zo zagen we dat Watzlawick een rol toekent aan taal bij het ontstaan van Schizofrenie³. Huidig onderzoek geeft aan dat erfelijke componenten een groot aandeel hebben⁴.

Wanneer erfelijkheid en stofjes het discours worden zien we grote veranderingen: waar vroeger een onderzoeker die drukke ouders zag met een druk kind kon concluderen dat opvoeding ADHD had veroorzaakt of bevorderd, spreekt men nu van een gedeelde erfelijke aanleg.

In de verwarring van deze verandering helpt het concept dat Slatman in al zijn eenvoud voorstelt. Slatman stelt voor om het 'ik kan' van een kind of volwassene centraal te stellen en dat te bevorderen. Dat kan door ingrepen en technische hulpmiddelen maar ook door taal.

Nieuw materialisme wordt door Jane Dennett beschreven in een credo:

‘Er is een eenheid van materie en energie en dat draagt alle zichtbare en onzichtbare dingen. Er zijn heterogeniteiten die dingen doen. Dat doen wordt niet beperkt tot menselijke subjecten. Subjecten zijn onderdeel van de voortdurende interactie van dingen. Een mate van antropomorfisering kan helpen om nieuwe concepten te laten ontstaan. We moeten loskomen van het idee dat alles gebeurt door de macht van kiezende mensen.’⁵

Het theoretisch kader van het nieuw materialisme is nog niet klaar. Mensen hebben moeite om lang gebruikte en ook waardevolle concepten die de werkelijkheid hebben vormgegeven los te laten. Daarom ook zegt Bennett dat we kunnen oefenen met antropomorfisering. Dat we gedurende die antropomorfisering over zullen gaan naar de acceptatie van taaluiting als mijn 'tafel wil', of 'in de ruimte tussen mij en mijn tuin wisselen wij dingen uit' maakt het eenvoudiger om passend nieuw taalgebruik over interacties in een post humanistische wereld te ontwikkelen. Maar daar zijn we nu dus nog niet. Daarom ook zoekt Slatman naar handvatten om in de snel veranderende relatie lichaam-geest manieren te vinden om mensen te helpen. Daar bij is het 'ik kan' een behulpzaam narratief. De filosofie zoekt behalve naar de praktijk ook naar een samenhangend theoretisch kader waarin een nieuw paradigma vorm kan krijgen. In die zoektocht naar een consistente theorie kan het behulpzaam zijn om te kijken wat achterblijft wanneer we het 'ik kan' als uitgangspunt nemen.

4. Slotopmerkingen

De analyse van Slatman geeft voor mij geen adequate oplossing voor twee problemen:

1. Het 'ik kan' schiet tekort waar men uit goede bedoelingen alles doet om het 'ik kan' te bevorderen, maar waar dat in het licht van de feiten of in het licht van veranderende opvattingen niet adequaat is.

³ Watzlawick 1974 blz 171

⁴ <https://www.nature.com/articles/s41586-022-04434-5>

⁵ Bennett 2010 blz 122

2. Het 'ik kan' schiet tekort rondom het begin en einde van het leven zelf waarin dat kunnen gemanifesteerd wordt.

Ad 1 De Chinese voetjes

De Chinese voetjes die ingebonden werden, tot 1949, zijn een voorbeeld wat me ooit erg geraakt heeft. Ik zag een documentaire over twee mensen die gelukkig terugkeken op een huwelijksnacht waarin als hoogst erotiserend moment het uitpakken van de gebonden voetjes werd genoemd. Ineens was duidelijk dat, wat ik in het huidige Nederlands narratief alleen kon ervaren als een gedwongen mismaaktheid, door deze mensen werd ervaren als een vreugdevol 'ik kan'. Maar ook in China verdwenen de gebonden voetjes. Erover nadenkend realiseerde ik mij voor welke keuze ouders in die overgangstijd stonden: De ouders moesten in de overgang van de gebonden voetjes naar de 'grote voeten' kiezen of inbinden, of niet inbinden het grootse 'ik kan' zou opleveren voor hun nu nog jonge kind. Grote (niet ingebonden) voeten geven bewegingsvrijheid, maar de traditie van het binden maakte dat kleine voetjes de kans op een goed huwelijk aanzienlijk vergrootte. Het probleem was natuurlijk dat niemand kon voorspellen of en wanneer het inbinden en dus de kleine voetjes zouden vervallen tot iets wat jonge mensen zouden ervaren als conservatief en invaliderend. Welke handeling het toekomstig 'ik kan' zal versterken is zo veel minder eenduidig dan het in het betoog van Slatman wordt voorgesteld. Niet alleen met betrekking tot keuzes voor toekomstige generaties, maar ook met betrekking van onze eigen lichamelijke is er de vraag: Kunnen we het overlaten aan mensen om zelfstandig keuzes te maken op grond van een vermeend 'ik kan'? Wat als anderen denken dat deze keuzes niet langer passen in het huidige (wetenschappelijk) narratief? Zoals vandaag de dag ouders in zeer conservatieve christelijke gemeenschappen wellicht denken dat hun kind beter af is door conversietherapie dan als een in zijn seksuele keuzes vrijgelaten jong volwassene. Ondertussen denkt de Nederlandse overheid over een verbod. Alle betrokkenen hebben een groter 'ik kan' op hun netvlies.

Bij kinderen zullen we als samenleving of in meerderheid wellicht eerder overgaan op ingrijpen. Maar wat als het volwassenen aangaat die een therapie willen of juist weigeren? Die denken dat ze beter af zijn zonder dat been of die prothese, mét heftige ingrepen of juist zonder. Het 'ik kan' heeft duidelijk grenzen binnen het huidige discours, maar welke die grenzen zijn dat is niet duidelijk. Nieuw materialisme en dus ook nieuwe lichamelijke zullen daar narratieven over ontwikkelen. Maar de interactiviteit van al die evolverende en interacterende invloeden maakt dat uiterst ingewikkeld. De tragiek die het gevolg kan zijn van keuzes die bedoeld zijn voor een vergoten van het 'ik kan' en toch uitkristalliseren in een ervaring van beperking vragen om zorgvuldige reflectie.

Ad 2 Vragen rond leven en dood

In leven en sterven zien we dat het discours in een hoog tempo verandert. Waar een vrijwillig levenseinde lang buiten een mogelijk gefaciliteerd 'ik kan' viel, is dat nu wel mogelijk. De discussie over waar die grens dan nu moet liggen is volop aanwezig. De media worden gevuld met gedachten en meningen van jonge mensen die niet meer willen leven en een mooie dood wensen, ouderen met een voltooid leven en mensen die vinden dat ze dat alleen kunnen beslissen en een middel X willen en anderen die meegenomen willen worden in de doodswens van hun dierbaren. Wat in deze gesprekken en debatten opvalt is dat, waar veel is veranderd, het concept van het losgezongen individu juist in dit precaire gebied het individu met de vrije wil nog volop overheerst. Laat ik om misverstanden weg te nemen duidelijk maken dat ik de NVVE een warm hart toedraag. Maar ik vind

het verrassend dat er in de groepen die voor een vrijwillig levenseinde zijn weinig ruimte is voor de opvatting dat de kwaliteit van zorg deel uitmaakt van deze vrije keuze. De invloed van de kwaliteit van zorg op de wel of niet vrijwilligheid van de keuze wordt ook vooral aangedragen als argument door christelijke partijen die nu net dat vrijwillig levenseinde zorgelijk vinden. Maar laten we constateren dat het 'ik kan' ook bij het vrijwillig levenseinde in de vorm van versterven, euthanasie en dergelijke een rol speelt. Wanneer er voldoende prettige manieren zijn om psychisch en lichamelijk ziek of beperkt te zijn en verzorging te krijgen, dan is het 'ik kan' groter en zal wellicht de vraag om er niet meer te zijn voor een deel van de mensen veranderen. Het idee dat iemand dit soort beslissingen neemt in een maatschappelijk vacuüm hoort thuis in het achterhaalde paradigma van een losgezongen individu met een scheiding lichaam-geest.

Datzelfde geldt overigens voor het wel of niet geboren laten worden van kinderen met een beperking. Alleen al het gegeven dat we het zo kunnen formuleren, als een keuze, doet iets met het 'ik kan'. Iemand kan het namelijk nooit meer ervaren als noodlot waarmee men zich (al dan niet) dapper uiteen zet. De persoon zelf, maar ook de omgeving zal het ook (ten dele) ervaren als een eigen keuze. Dat narratief heeft effect op het 'ik kan' dat daarmee in het leven geroepen wordt. Zo waren er al rechtszaken⁶ van kinderen die achteraf nooit geboren hadden mogen worden volgens henzelf of hun ouders.

In beide gevallen speelt er ook een ander aspect dat ik mis in de beschrijving van Slatman: Zij ziet zichzelf als materialistisch, maar door de manier waarop zij dat beschrijft blijft ze zorgvuldig uit bewoordingen die zich niet met de taal en de techniek van dit moment laten verbinden. Zelf denk ik dat intuïtie als term een rol hoort te krijgen in deze nieuwe lichamelijkeheid. Als we uitgaan van een permeabele wand tussen onderdelen in en buiten ons dan worden wij, vergelijkbaar met de proprioceptie op allerlei manieren geïnformeerd over die relatie en de positie van het eigen lichaam. Juist wanneer die veelheid aan informatie niet meer te doordekken valt blijkt ons lichaam ongelooflijk goed in het verwerken van die prikkels tot adequaat gedrag. Ademhalen, evenwicht bewaren en allerlei reflexen getuigen daarvan. Wellicht kunnen we ons ook toeleggen op het luisteren naar ons lichaam in relatie tot de omgeving om andere vormen van 'ik kan' aan te boren naast de rationaliteit. Dat betekent niet dat we afscheid moeten nemen van die rationaliteit die ons vanaf de eerste gedachte van causaliteit heeft geholpen om ons staande te houden in een ons niet altijd welgezinde wereld. Maar we hebben de objectiviteit en zijn 'buitenom' aansturing van wat goed is, wat gezond is en waar we gelukkig van worden tot zijn uiterste opgerekt en overschreden. De nieuwe lichamelijkeheid en de dragende ideeën van nieuw materialisme en posthumanisme moeten noodzakelijkerwijs leiden tot een nieuw en ander discours met en over onszelf en we staan pas aan het begin.

In deze fase nemen we afscheid van een paradigma dat ons gediend heeft vanaf Descartes. Het was, met alle beperkingen die er de laatste decennia in gevonden werden, een goede manier om mensen zich te laten oriënteren in het leven. Het maakt deel uit van de wetten, de instituties, de rechtspraak en de democratie en vooral het is onlosmakelijk deel van ons zelfbeeld. Toch zal er de komende jaren iets veranderen. Zoals na Descartes de invloed van zwarte gal en de stand van de sterren plaatsmaakt voor mechanistische visies van oorzaak en gevolg, zo zal het mechanistisch wereldbeeld plaatsmaken voor interactie, permeabele lichamen en werkende en willende materie. De interessantste vraag is wat mensen in dat nieuwe paradigma aan hybris en verantwoordelijkheid

⁶ <https://www.groene.nl/artikel/ongewenst-geboren>

gaan winnen of kwijtraken. Freud schrijft over de krenkingen: mensen zijn niet het middelpunt van het heelal, stammen af van apen in plaats van dat mensen de kroon der schepping zijn en het menselijk denken is niet objectief in staat tot een oordeel. En alsof dat alles niet genoeg was zijn mensen in het nieuw materialisme een stukje van een venndiagram en zo met de rest van de natuur en de anorganische en chemische realiteit, waarmee voortdurende uitwisseling bestaat, verbonden. Wat gaat dat doen met het 'ik kan' en de daaruit voortvloeiende verantwoordelijkheid voor deze interactieve processen?

Bibliografie

- Aristoteles. *Ethica: Etica nicomachea*. Groningen: Historische Uitgeverij, 1999.
- Beauvoir, S., de. *de Tweede Sekse: Feiten, mythen en geleefde werkelijkheid [le deuxième sexe] (J. Hardenberg, vert.) (10e druk)*. Utrecht: Bijleveld, 1990.
- Beauvoir, S., de. *De Ouderdom [la vieillesse] (J. Hardenberg, vert.)*. Utrecht: Bijleveld, 1975.
- Bennett, J. *Vibrant Matter: a political ecology of things*. London: Duke University Press, 2010.
- Brands, W. *'Sterven is Doodeenvoudig. Iedereen kan het.': Wim Brands in gesprek met René Gude (2e druk)*. Leusden: ISVW Uitgevers, 2014.
- Brown, P. *Augustinus van Hippo: een biografie (C. Verhijen, & K. van Dorsselaer, vert.)*. Amsterdam: Agon, 1992.
- Dawkins, R. *Onze Zelfzuchtige Genen: Over Evolutie, agressie en eigenbelang (H. Scheepmaker, Vert) (2e druk)*. Amsterdam: Uitgeverij Contact, 1995.
- De Waal, Frans. *een tijd voor empathie*. Amsterdam/Antwerpen: Contact, 2009.
- Dehue, Trudy. *De regels van het vak, Nederlandse psychologen en hun methodologie 1900-1985*. Amsterdam: Van Genneep, 1990.
- Dennett, Daniel C. *Van bacterie naar Bach en terug (vert. R van Kappel)*. Atlas Contact, 2017.
- Dietze, C. *Helmuth Plessner, leven en werk (vert. M. de Vries)*. Rotterdam: Lemniscaat, 2006.
- . *Helmuth Plessner, leven en werk: grondlegger van de wijsgerige antropologie en sociologie (M. De Vries, vert.)*. Amsterdam: Lemniscaat, 2015.
- Dijksterhuis, A.P. *Het Slimme Onbewuste: Denken met gevoel (23e druk)*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2009.
- Fanon, Frantz. *Black skin White masks (Richard Philcox vert.)*. Londen: Penguin, 2021 - oorspronkelijk 1952.
- Florestein, Gradus van. *Transpersoonlijke psychiatrie, realiteit in beweging*. Eeserveen: Akasha, 2008 (eerste druk 2002).

- Foucault, M. *Geschiedenis van de waanzin: in de zeventiende en achttiende eeuw*. Meppel: Boom, 1989 (5e druk) .
- Hadot, P. *Filosofie als een Manier van Leven* (Z. Pennings, Vert.). Amsterdam: Ambo, 2003.
- Klein, Stefan. *Dromen, Een reis naar onze innerlijke werkelijkheid* (vert. Marten de Vries). Amsterdam: Ambo/Anthos, 2015.
- Kusters, Wouter. *Filosofie van de waanzin*. Rotterdam: Lemniscaat, 2014, 2e druk.
- Merleau-Ponty, M. *De wereld waarnemen* (vert. J. Slatman). Amsterdam: Boom, 2006, (2e druk).
- Metzinger, T. *De egotunnel: Hersenonderzoek en de mythe van het zelf* (vert. J. Braks). Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers, 2010.
- Rovelli, Carlo. *De werkelijkheid is niet wat ze lijkt* (, (vert. Hans van den Berg). Amsterdam: AUP, 2016.
- Sheldrake, M (vert.Nico Groen). *Verweven leven, de verborgen wereld van schimmels*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas contact, 2020.
- Slatman, J. *Vreemd Lichaam: Over medisch ingrijpen en persoonlijke identiteit*. Amsterdam: Ambo, 2008.
- Slors, M. *Dat Had Je Gedacht!; Brein, bewustzijn en vrije wil in filosofisch perspectief*. Amsterdam: Boom, 2012.
- Solomon, A. *Demonen van de Middag:Een persoonlijke geschiedenis van depressie* (T. Davids, Vert.). Amsterdam: Anthos, 2002.
- Waal, F. de. *Anders: Gender door de ogen van een primatoloog* (vert. A. Witteveen). Amsterdam/Antwerpen: Atlas Contact, 2024 (4e druk).

Alle andere teksten staan op <https://www.maieutiek.nl/cursusmateriaal-confrontaties-met-het-lichaam-2025/>