

Ons lichaam, huis, huls, een vertrouwde maar onzekere verblijfplaats

“Distinctiedrift is levensdrift,
eenheidsdrift is doodsdrift”
Frans Kellendonk, *Mystiek Lichaam*,
vrij naar Carry van Bruggen

Deze bijdrage gaat over de vergelijking van het lichaam met een huis of thuis. Het huis staat in deze vergelijking voor de vaste verblijfplaats die geborgenheid en veiligheid biedt. Kan ons lichaam zo'n thuis bieden? Zijn wij wel echt thuis in ons lichaam? Het lichaam verandert in de tijd en het toont ons de eindigheid. Het is daarmee een onzekere verblijfplaats, die gemakkelijk kapot kan gaan en die onafwendbaar in verval raakt. Uiteindelijk sterven wij en is dat dan niet het moment waarop wij werkelijk thuiskomen? Deze vragen over het lichaam als veilige verblijfplaats en tegelijk als de plek die wij met zekerheid zullen verlaten, houden de westerse religie en filosofie al 2300 jaar bezig, sinds Plato en de verwerking van zijn denken in het christendom. Zij zullen ons hier bezighouden in relatie met de palliatieve zorg, de ervaring van het lichaam en de medische kennis. Uiteindelijk gaat het dan om de plaats die de verzorging en behandeling van het lichaam heeft in de palliatieve zorg voor mensen voor wie het lichamelijke bestaan binnen afzienbare tijd zal eindigen.

Het citaat van Kellendonk is als motto voor deze bijdrage gekozen, omdat daarin iets wordt uitgedrukt dat maar al te gemakkelijk wordt vergeten in beschouwingen over lichamelijkeheid. Dat heeft te maken met de verschillende manieren waarop ons lichaam betekenis is en betekenis draagt in ons leven. Oog hebben voor die verschillende uitdrukkingen verrijkt, geeft wellicht levenskracht en brengt als besef teweeg dat de kennis en beleving van het lichaam veel ingewikkelder zijn dan zij oppervlakkig lijken. Voor de vergelijking met het zich thuis voelen is dat verschil maken, de differentie, bijzonder belangrijk. Bij wijze van voorbeeld kunnen de twee metaforen dienen die voor velen kenmerkend zijn voor de westerse traditie van filosofie en religie: het lichaam als de ‘kerker van de ziel’ en het lichaam als de ‘tempel van de ziel’.

De eerste metafoor wordt gewoonlijk toegeschreven aan Plato en is daarmee de basis voor een negatieve opvatting over het lichaam. De tweede is van joods-christelijke herkomst en bepleit juist dat het lichaam niet van ons is, maar een geschenk. Beide opvattingen worden bijeengevoegd wanneer de lichamelijke beleving negatief wordt beschouwd. De tempel wordt dan onderworpen aan regels die niet geschonden mogen worden, de kerker is een plek waarin wij tot de dood worden vastgehouden en die alleen een wijs persoon in meditatie of rationalisatie kan ontstijgen. Die negatieve interpretaties van lichamelijkeheid hebben een plek in de westerse geschiedenis en zijn voor velen herkenbaar in de wijze waarop zij hebben geleerd om met de beleving en gewaarwording van seksualiteit om te gaan. Maar die interpretaties zijn beperkt en richten zich voornamelijk op één domein, de seksualiteit, en doen geen recht aan de verschillende manieren waarop de lichamelijkeheid betekenis krijgt in de filosofie van Plato en in de joods-christelijke traditie.

Om met de laatste te beginnen: in de joodse en gedeeltelijk in de christelijke religieuze traditie is het lichamelijke zijn van de mens deel van diens zijn als geheel. De metafoor van het lichaam als tempel maakt duidelijk dat het lichaam de moeite waard is en een plek voor verering en herinnering aan de gelijkenis met JHWH. Verboden op crematie en tatoeage hangen ermee samen in de joodse beleving, evenals het gebod tot hygiëne en tot het zorgvuldig omgaan met voedsel. Het besef dat het lichaam geschapen is, dat het een geschenk is dat kan worden gevierd en beleefd, zet er mede toe aan de lichamelijke beleving te verdiepen en wellicht mystiek te doorleven. Er spreekt dan een positieve beleving uit, die mensen ertoe aanzet de lichamelijke zorgvuldigheid te ontwikkelen en als veilige plek te respecteren. Daarin komt de joods-christelijke traditie overigens overeen met veel andere oude spirituele tradities. De negatieve visie op de lichamelijke beleving heeft dan niet zozeer joods-christelijke wortels, maar wortelt vooral in de filosofie van Plato.

Maar het werk van Plato kent veel verschillende opvattingen van het lichaam en het belang van het behoud van gezondheid. Het lichaam als kerker of graf (Grieks: *sèma*) komt het eerst voor in de *Gorgias*, de dialoog die handelt over de redekunst. Socrates weerlegt de opvatting van Callicles, die inhoudt dat iemand de hoogste graad van geluk heeft bereikt wanneer hij geen behoeften meer heeft en geheel verzadigd is. Hij citeert daarbij eerst Euripides: “Wie weet of leven niet sterven is, en sterven leven?” Vervolgens citeert hij een geleerde die stelt dat wij thans dood zijn en ons lichaam (Grieks: *sôma*) ons graf is. Daarin staan wij bloot aan allerlei verleidingen en glipt het leven weg. In de *Phaedo* en op andere plekken komt de metafoor van het *soma* met het *sèma* terug en telkens weer in een context die wijst op het belang van het kennen van grenzen als voorwaarde om een verstandig en wijs bestaan te kunnen leiden. Het graf (*sèma*) is in het Grieks hetzelfde woord als teken (*sèma*). Het graf is het teken van de overledene die niet meer in ons midden is. Het graf als teken herinnert ons

tevens aan de lichamelijke sterfelijkheid, de kerker – want met dit woord wordt het Griekse *sèma* meestal in het Nederlands vertaald – van de ziel. Cornelia de Vogel heeft een van haar laatste essays gewijd aan die problematiek van *soma* en *sèma* in het werk van Plato. Zij concludeert dat daarin geen sprake is van een negatieve afwijzing van het lichaam als kerker of graf voor de ziel, maar zij ziet in de dubbele betekenis een vorm van eschatologie, van verwachting van een leven na de dood in de traditie van Orpheus en Pythagoras.¹ Dat zou een verbinding kunnen geven tussen de gifbeker die Socrates aan het slot van de *Phaedo* drinkt en het (neo)platonisme van Plotinus en daarmee met de christelijke traditie die het leven in het hiernumaals mede in het teken stelt van het hiernamaals: “wie zijn leven wil redden die zal het verliezen ...” (Marcus 8, Lucas 9).

De relatie tussen *soma* en *sèma*, lichaam en graf, gaat in het werk van Plato evenwel dieper dan de invloed van de aanhangers van Pythagoras en Orpheus. De dialogen laten verschillende visies op de lichamelijkheid zien, zoals in de waardering van de beleving van emotie en begeerte en de betuigeling daarvan. Dan zijn andere metaforen aan de orde, zoals die van de schipper die zijn schip tussen de rotsen door loodst terwijl hij de wind in de zeilen houdt, of de paardenmenner die teugelvast koers weet te houden. Het tweede boek van de *Timaeus* is zelfs helemaal gewijd aan de verbondenheid van lichaam en ziel. In die betogen is het lichaam de drager van verschillende betekenissen, het is een teken (*sèma*) dat in de relatie met het ‘mens zijn te midden van anderen’ in de polis telkens weer een andere symboliek oproept. Het lichaam geeft het mens zijn zin en is van betekenis. De tijdelijkheid van die betekenissen draagt het teken zelf uit en in zich, maar uiteindelijk houdt het mens zijn op en is het lichaam gedoemd in het graf (*sèma*) of de kerker te worden weggeborgen. De *Phaedrus*, de *Charmides* en andere dialogen stellen dat relationele karakter van de ziel steeds centraal. De ziel kan verkeren tussen de mensen en met hen een relatie aangaan. Hij behoort tot de ge-

meenschap, de communicatie en de cultuur. Het lichaam is het teken dat voortdurend de eindigheid van dat participerende bestaan betekent. Het is het huis of de huls die veiligheid biedt en wijst daarin naar het vlees als de plaats waar de emoties ontstaan. Emoties in uiteenlopende zin: het lichaam geeft de ziel gevoelens van vreugde en verdriet, van veiligheid en onveiligheid. De ziel is vooral gericht op het intellectueel verstaan en kent daarin de essentiële uitdaging om het lichaam gestalte en betekenis te geven, een uitdaging die evenwel een beperking heeft. Het lichaam als huis grenst ook af van de gemeenschap, het heeft zijn eigen geheimen die in de eindigheid ervan teloor zullen gaan.

De plek die het huis krijgt in de gemeenschap wijst eveneens op een beperking: het huis kan niet zomaar van plaats veranderen. Met het voortschrijden van de tijd verandert die plaats. In het jonge lichaam verblijft de ziel op een andere manier dan in het oude lichaam. Uiteindelijk verwijst dat huis echter altijd naar het graf of de kerker waarin het stofelijk overschot zal neerdalen nadat de ziel het heeft verlaten. Het lichaam articuleert in de metafoor van het huis op die manier al vele betekenissen die iedereen in zijn leven kan ontwikkelen en ontplooien. De taal als het 'huis van het zijn', zoals Heidegger uitdrukt, heeft in de lichamelijke dan ook zijn basale tekenfunctie. De lichamelijke wordt daarin een articulatie van het menselijke bestaan. Niet voor niets hebben linguïsten in de traditie van Hjelmsev en De Saussure daarom gewezen op het belang van de wisseling van de klinker in de problematiek van *soma* en *sèma*. In de articulatie kunnen de klinkers gemakkelijk wisselen en op elkaar teruggrijpen, in de betekenisverlening die verschilt wanneer het lichaam als object verschillende relaties (die van de kennis, de emoties, de passie en de sterfelijkheid) aangaat.²

De bovenstaande verwijzing naar een van de kernen van de westerse tradities in filosofie en religie lijkt ver weg te staan van de kern van de palliatieve zorg. ‘Helaas’ zou haast kunnen worden gezegd, want de palliatieve zorg richt zich nu juist op die problematiek van *soma* en *sèma*. De taal, de communicatie, het luisteren naar het verhaal van de patiënt liggen in het hart van die zorg en vormen er de bezielende kracht van. Tegelijkertijd draagt het lichaam in die zorg de tekenen van het verval en van het verlies aan kracht. De gemeenschap wil de persoon in zijn midden vasthouden en daaruit niet laten wegglijden, het wil de heelijkheid van lichaam en ziel blijven zien, zelfs wanneer het lichaam al is gebroken. De taal waarin dat lichaam betekenis draagt roept de verschillende metaforen van Plato weer tot leven: het lichaam lijdt schipbreuk, het is een wrak geworden en de mens voelt zich brak. *Nadir* is daarvoor de medische term, die aangeeft hoe iemand zich voelt na een chemotherapie.

Dat lichaam krijgt op een nieuwe wijze betekenis wanneer iemand zich losmaakt van zijn lichamelijke banden, van zijn pijn en van het gebrek en het lijden dat zich daarin voordoet: even vergeten, even weer in de gemeenschap worden opgenomen en kunnen genieten van het volle mens zijn. Mensen bezitten de bezielende kracht om hun leven nog fleur te geven, zelfs als het lichaam al in het teken staat van het graf, van het naderende einde. Daarin verschillen zij niet van Plato, ook al beschikte die over meer literaire gaven. Het zien en waarderen van de mogelijkheid om verschil te maken, om iemand niet te laten samenvallen met zijn lichamelijke toestand, drukt op een andere wijze de uitdaging van de palliatieve zorg uit.

Alleen zijn en in een ziek lichaam opgesloten zijn, in een huis dat geen thuis meer biedt maar alleen nog maar de duisternis van het naderende graf, de eenzaamheid die iemand dan treft: dit alles wil de palliatieve zorg overwinnen

door de zorg voor dat lichaam te stellen in het teken van de eindigheid. Daarmee onderscheidt de palliatieve zorg zich van de medische gerichtheid op herstel en blijvende heilheid van het lichaam. In die laatstgenoemde gerichtheid draagt het lichaam andere betekenissen, zoals die van de heilheid en het volwaardig functioneren.³ De objectiverende benadering van de medische wetenschap is aan die heilheid en gezondheid ontleend. Herstel en behoud van functie staan dan voorop. De problematiek van *soma* en *sèma* blijft in de medisch geobjectiveerde termen meestal opgesloten in begrippen over de 'functionaliteit' die essentieel is voor het voortleven. Er is geen plaats voor het verhaal van het verlies, van de teloorgang. Dat is op zichzelf een goede zaak, wanneer herstel en de herwinning van belangrijke functies nog mogelijk zijn en daarvoor kan worden gestreden. De taal van de geneeskunde biedt dan een veilig heenkomen, een huis waarin gezorgd wordt voor herstel van een lichaam dat zich daarmee weer kan articuleren. Dat huis verandert echter wanneer die strijd verloren gaat worden en het lichaam van teken verandert en een andere taal, die van het verlies, gaat spreken. Is er dan sprake van een thuiskomst, wanneer de zieke is uitbehandeld? Natuurlijk is de zieke niet uitbehandeld: het is tijd voor een andere behandeling, een nieuwe vorm van zorg waarin het lichaam opnieuw thuis kan zijn.

Is, met andere woorden, de thuiszorg de eigenlijke plaats van de palliatieve zorg en niet het ziekenhuis? In die vraag gaat de metafoor van lichaam en huis zijn eigen gang. Het lichaam is in zijn ambiguïteit ook hier niet in één metafoor, te weten die van het huis, te vangen. Het zieke lichaam kan zelf geen veiligheid als huis meer bieden en men zoekt daarom een huis dat wel die veiligheid biedt. Thuis, in het verpleeghuis of in het ziekenhuis, het lichaam articuleert er telkens meer dan één betekenis en dient daarin te worden verzorgd en behandeld. Juist in de palliatieve zorg is het lichaam een onzekere verblijfplaats. Niet de plaats, maar de taal die er wordt gesproken, is daarom van doorslaggevend

belang. Het lichaam krijgt in die taal zijn articulatie, als behandelobject, als object dat wordt verzorgd, maar vooral als de plek waar men leeft, dat wil zeggen aan zijn leven betekenis geeft. Iemand die leeft in het besef niet meer te zullen herstellen, niet meer te zullen genezen, heeft een ander huis nodig om zijn lichaam een veilige plaats te geven, dan iemand die de hoop en de kracht heeft om nog te willen herstellen. Dat huis waarin men dan leeft, die verwachting geeft in de metaforiek betekenis aan de lichamelijke beleving.

DE AMBIGUÏTEIT VAN HET LICHAAM

De dubbelzinnigheid of meerzinnigheid van het lichaam is uitvoerig bestudeerd door Merleau-Ponty in zijn fenomenologie van de waarneming. De dubbelzinnigheid ontstaat in de waarneming van het lichaam als object, als voorwerp voor ons denken en doen, en als subject, als dat wat denkt, voelt en doet. In de expressie, in de talige en lichamelijke uitdrukkingsvormen, komen beide samen. Wij kunnen ons lichaam tot onderwerp van een gesprek maken, wij kunnen het onderzoeken, aspecten ervan meten en bepalen. Tegelijk zijn wij dat lichaam en verbinden wij die metingen aan de lichaamsbeleving. De bloeddruk, hormonale veranderingen, neerslachtigheid en vermoeidheid zijn verbonden met belevingen en manieren waarop wij lichamen in de wereld zijn. Lichamen bieden de mogelijkheid tot waarneming, zelfs voor de blinde die een stok hanteert en voelend waarneemt wat anderen zien.⁴

Het lichamen bieden de mogelijkheid waargenomen te worden, door anderen en door onszelf. De eigen lichaamswaarneming, de proprioceptie, is bewust en onbewust een zintuiglijke waarneming die van essentieel belang is voor balans, evenwicht en het horizonsbewustzijn. Wij geven ons ermee een plek in onze omgeving en geven een bepaald gewicht aan de lichaamsdelen. Merleau-Ponty schenkt geen uitvoerige aandacht aan die proprioceptie,

die bewust en onbewust werkzaam is, maar wel aan de eenheid van de waarneming in voelen, tasten, zien en horen. Die eenheid vergelijkt hij met de uitdrukking van een kunstwerk. Een schilderij van Cézanne kun je niet in gedeelten ervaren, de betekenis van een gedicht kun je niet aflezen aan de afzonderlijke woorden.⁵ Een kunstwerk drukt een eenheid uit die niet in de onderdelen is waar te nemen en dat geldt ook voor de eenheid van de ervaring waarin cognitieve, affectieve en (neuro-)motorische aspecten van de waarneming samenkomen. De uitdrukking, de expressie staat daarbij voorop, de betekenis die de lichamelijke verleen in en aan onszelf.

Opvallend is dat Merleau-Ponty die eenheid geen ‘tijdelijke’ dimensie geeft. Hij analyseert het lichaam vooral op een ruimtelijke manier in verband met de beweging en motoriek. De veranderlijkheid in de tijd bespreekt hij slechts binnen de ervaring van en met anderen die voor hem seksueel is gekwalificeerd. Seksualiteit heeft bij hem een brede omschrijving: zij betreft alles waarmee wij indruk maken op anderen en waarmee anderen ons raken. Die ervaring is derhalve niet beperkt tot de seksuele lichamelijke opwindings, maar is de uitdrukking van menselijke relationele vermogens. Seksualiteit en erotiek zijn slechts onderdeel van de lichamelijke beleving van het zich openstellen naar anderen. Daarin krijgt de lichamelijke geschiedenis en neemt het de tijd in zich op. In de ervaring dat wij seksuele wezens zijn, verbinden wij onze lichamelijke ambiguïteit tot een eenheid in de relatie met een ander. Er ontstaat een dialectiek tussen het object en subject zijn en de tijd wordt daarin verwerkt. Alleen in de menselijke relatie krijgt de mens zo een historische betekenis waarin het leven van een mens zin krijgt, omdat hij zin heeft. In de spanningsvolle relatie met een ander vallen geest en lichaam samen en ontsnapt een mens aan de toevalligheid van de lichamelijke situatie; hij ontsnapt naar een metafysische positie die hem in staat stelt om de lichamelijke te hernemen en als lichamen te bestaan buiten het lichaam.⁶

Nu is het de vraag of veroudering en de beleving van ziekte ook in die dialectiek van het lichaam als object en het gerichte subject zijn opgenomen. De dialectiek van het historische subject zijn brengt erkenning, verlangen, plezier en genot teweeg in de lichamelijke beleving, maar ook pijn en verdriet. Die belevingen heeft de zieke mens, maar is daarmee de beweging naar anderen, zoals verondersteld in de osmose van existentie en seksualiteit, ook aanwezig in de ziektebeleving? Dat is een moeilijke vraag, die bij Merleau-Ponty niet als zodanig aan de orde komt. Hij bespreekt ziekte juist in het verbreken van de relaties met anderen of in het niet toelaten ervan. Het geleefde lichaam kenmerkt zich door het aangaan van relaties waarin erotiek in de ruime zin een rol speelt. Wordt die erotiek verboden, dan kan dat reden zijn voor het ontstaan van een ziekte. Het jonge meisje dat van haar moeder niet meer mag omgaan met haar geliefde, breekt met het leven van familiërelaties en wordt ziek, slapeloos en mager. De gedachte die Merleau-Ponty daarmee oproept is dat ziekte als kenmerk heeft dat er een breuk ontstaat in de relatie tussen mens en de omgevende wereld. De communicatie verandert, maar ook de expressie van het zelf als de eenheid van lichamelijke ervaring. De zieke kan niet meer gewoon functioneren en ervaart dat tekort als een breuk met de lichamelijkheid. Het lichaam wordt daarmee losgemaakt en tot object buiten het zelf geplaatst: ‘mijn rug wil niet meer’, ‘mijn been weigert verder dienst te doen’, ‘ik zou wel willen, maar mijn lichaam kan het niet meer aan...’ Dergelijke uitdrukkingen geven de breuk aan die in het bestaan van de zieke optreedt.

Voor de palliatieve zorg is het bespreken en herkennen van die breuk van belang, maar belangrijker is nog om die breuk op te nemen in de doorleving. In de palliatieve zorg is immers sprake van een ongeneeslijke ziekte, een onherstelbare verandering in de lichamelijke beleving. De afstandelijke vreemdheid die het lichaam daarin krijgt moet worden overwonnen in de proprioceptie. Er moet een nieuwe

balans worden gevonden tussen wat men nog wel en niet meer kan. De herkenning van het lichaam als het eigen lichaam, hoezeer dat lichaam ook is of wordt verwoest door de ziekte, is daarvan het element dat de basis legt voor een nieuw functioneren, een nieuw ervaren van de aanraking en zorg van anderen.

De liefdevolle relatie die Merleau-Ponty als fundament neemt voor het geleefde lichaam kent derhalve meer dimensies dan die van de erotiek of de seksualiteit. De ziekte maakt ook deel uit van de historiciteit, van het levensverhaal in de lichamelijke ervaring. De betekenis die de ziekte daarin krijgt wordt niet uitgedrukt in het verschil tussen een 'ziekte hebben' en 'ziek zijn'. Ook al drukt het hebben van een ziekte uit dat de ziekte als object buiten de lichamelijke ervaring wordt geplaatst, toch wordt dat niet opgeheven in de overgang naar het ziek zijn als een toestand. Van het Reve liet Frits van Egters in *De Avonden* niet voor niets zeggen: "het gaat slecht, verder gaat het goed". Het ziek zijn hoeft iemand niet als een eenduidige toestand te kwalificeren. In de geleefde ervaring treedt eerder een verbrokkeling van de lichamelijke ervaring op die ook kansen biedt, zoals Kellendonk weergeeft in het openingscitaat van deze bijdrage. Het lichaam is geen veilig huis meer, maar dat hoeft niet de beleving als geheel te beheersen. Het kunstwerk heeft dan niet meer een eenheid in de uitdrukking, maar kent verschillende uitdrukkingen die onderling wellicht tegenstrijdig lijken wanneer de verbrokkeling niet wordt herkend. Die verbrokkeling heeft geen plaats in de ambiguïteit die Merleau-Ponty bestudeert. Zijn streven naar de eenheid van intelligentie, seksualiteit en beweging verhindert hem om de tijd in de ervaring op te nemen, de ervaring van de existentie die juist zichtbaar en voelbaar wordt in het zicht van de eindigheid. Kellendonks uitspraak dat eenheidsdrift doodsdrijf is, krijgt hier zijn volle betekenis. Voor Merleau-Ponty houdt het mens zijn op als de eenheid wordt verbroken, als een van de systemen waarmee de mens effectief relaties legt, ontbreekt.

Het kost moeite om de ongeneeslijke ziekte die uiteindelijk naar de dood leidt, in het levensverhaal op te nemen. De ervaringen van verlies, pijn en verdriet vergen ‘rouwarbeid’, om met Freud te spreken. Die moeite kan in onze samenleving niet direct op steun of bijstand rekenen. Wij leven grotendeels in wat Nietzsche de ‘kleine gezondheid’ noemde, de afwezigheid van pijn, moeite en verdriet. De eenheid als integratie van de lichamelijke en geestelijke ervaring komt met die kleine gezondheid overeen. De persoon die zich alleen zijn eigen gezondheid kan voorstellen en die zelfs de liefde van anderen ervaart als een bedreigende inbreuk op zijn zelf, wordt mythisch weergegeven als Narcissus, de man die, volgens Ovidius, Echo en andere maagden afwees en tenslotte wegwijnde in de beleving van zichzelf. Onze gezondheid vertoont sterk narcistische trekken, bijvoorbeeld in de neiging tot manipulatie van de lichamelijkeheid, maar ook in de ontkenning van de behoefte aan anderen. Die beleving is zo sterk dat Levinas spreekt van een daad van geweld die de ander pleegt wanneer de stille spiegel van onszelf, van onze lichamelijke gezondheidsbeleving, maar ook van de waarden en normen die wij ons zelf voorstellen, wordt beroerd en wij gedwongen zijn om hulp te vragen of om hulp te aanvaarden. De existentie krijgt daarin evenwel haar echte relationaliteit, niet als ‘natuurlijk zelf’ (*moi naturel* volgens Merleau-Ponty⁷), maar als ‘zijn te midden van anderen’, als overgave aan de medemenselijkheid. Wanneer die relationaliteit door anderen wordt genegeerd of afgewezen, dan pas wordt een mens op zichzelf teruggeworpen op een wijze die Merleau-Ponty niet wil accepteren. Voor hem kan de seksualiteit niet worden overstegen of in zichzelf worden besloten zonder de taligheid, de mogelijkheid van communicatie die de mens tot werkelijk levend wezen maakt, kapot te maken.

Helaas komt dat niet overeen met de ervaring van velen die palliatieve zorg nodig hebben. Zij ervaren juist wel

een existentiële eenzaamheid, omdat hun lichaam in de verbrokkeling door anderen wordt afgewezen, als beperking wordt afgedaan. Dan rest hun slechts de narcistische klaagzang over het teloorgaan van het eigen lichaam om toch nog in contact met anderen te komen. De vreugde en het plezier van het geheel van de lichamelijke ervaring in de relatie met anderen is echter afgesloten.

Op de achtergrond van het natuurlijke zelf, het *moi naturel*, dat Merleau-Ponty beschouwt als de stroom van ervaring, staat het gebruik van taal waarop Plato ook al wees. Taal is voor Merleau-Ponty een mogelijkheid te ontsnappen aan een natuurlijk gegeven zelf. In de taal vallen natuur en cultuur uiteindelijk samen. Daarin weerklinkt opnieuw Heidegger, die de taal als 'het huis van het zijn' beschouwt. Het huis is de plaats waar men zich veilig en geborgen weet. Voor Heidegger is de taal juist die plek. De taal is de gemeenschappelijkheid waarin wij ons betekenisvol kunnen uitdrukken, waarin wij 'mededelen' aan het zijn. De zieke in de palliatieve zorg die ervaart dat het lichaam haperd in die deelneming, merkt ook dat de taal van het zijn verbrokkelt en aan betekenis verliest. De ervaring van de eindigheid is daarmee ook een ervaring van thuisloosheid, onveiligheid, *unheimlichkeit*. Het lichaam verbreekt de vanzelfsprekende tijdloosheid van het alledaagse praten, babbelen en met elkaar zijn. Plotseling beseffen wij dat wij bestaan in een talige gemeenschap, maar dat wij daar eigenlijk niet helemaal thuishoren en thuis kunnen blijven. De thuisloze weet dat hij, zelfs wanneer hij onderdak heeft gevonden, niet thuis is. Die ervaring verbindt Heidegger met de dood. De dood als de onmogelijkheid om er te zijn in de taal, als de onmogelijkheid om zelfs maar te ervaren wat het is om zonder taal te zijn. Wij leven maar al te gerust in de veilige geborgenheid van ons communicatieve bestaan en voelen ons opgenomen in netwerken van allerlei media. Totdat het netwerk scheurt en wij terugvallen op de narcistische subjectiviteit die de lichamelijke ervaring kenmerkt. Het lichaam is dan de plek des onheils, de plaats

waar de onveiligheid huist die ons bestaan bedreigt. Dat lichaam krijgt in de beschouwing van Merleau-Ponty geen plek. Voor hem is het lichaam het gehele, gezonde lichaam dat kan reageren op elke stimulus en dat ons in staat stelt om boven onszelf uit te stijgen. Het is de grond voor het *comportement*, voor het gedrag en de levensduur van een mens die leeft van het gesproken woord.

OPNIEUW PALLIATIEVE ZORG

Palliatieve zorg begint met luisteren, luisteren naar de manier waarop een patiënt probeert terug te keren naar 'het huis van het zijn', de taal die ons gemeenschappelijke betekenissen geeft, die het levensverhaal doet voortduren en weer tot een weefsel met andere mensen maakt. Verbondenheid met de wereld herstellen en doen behouden, is het voornaamste doel van de zorg. De wereld is daarbij alles wat betekenis heeft, alles wat een mens beweegt om plezier en verdriet te voelen en te verwerken. Die verbondenheid met de wereld herstellen is een lastige taak. De vanzelfsprekendheid van de alledaagse taal voldoet vaak niet meer, het sociale netwerk is gescheurd. Daaraan woorden geven en de pijn die ermee samenhangt kunnen herkennen, is noodzakelijk om de verbondenheid weer gestalte te geven. Dan wordt de veiligheid van het weer thuiskomen teruggegeven, nadat deze door de lichamelijke tekortkoming was verbroken. Een mens kan dan weer op verhaal komen. Op verhaal komen betekent plezier ontwikkelen, genoeg scheppen en geraakt, lichamen aangeraakt kunnen worden. De ervaring die daarmee gepaard gaat is die van de schoonheid, misschien nog meer dan die van het goede. Iemand die weer op verhaal is gekomen krijgt weer glans, straalt een schoonheid uit die onderdeel is van de werkelijke ervaring. De subjectieve, narcistische ervaring die een geheel van schoonheid in zichzelf zoekt, wordt ermee doorbroken. Die schoonheid is tanende en verbergt eigenlijk altijd leegte en wanhoop. Het verbrokkelde lichaam

wordt weer een thuis wanneer de schoonheid niet in zichzelf wordt gezocht, maar wordt beleefd in het contact met de medemens. Zelfs de dood en het einde kunnen in dat contact beleefd en besproken worden als een waardevolle ervaring van een mens te midden van anderen. Het lichaam als onzekere verblijfplaats biedt dan de mens de kans om te ontsnappen aan het aan zichzelf overgeleverd zijn.

LITERATUUR

- J. Fontanille, *Soma et séma. Figures du corps*. Parijs: Maisonneuve et Larose 2004.
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Parijs: Gallimard 1945.
- C.J. de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*. Mnemosyne Supplementum 92. Leiden: Brill 1986.

NOTEN

- 1 De Vogel (1986: 233-248).
- 2 Fontanille (2004).
- 3 Zie bijvoorbeeld Plato's Charmides, pp. 156-157.
- 4 Merleau-Ponty (1945: 167).
- 5 Merleau-Ponty (1945: 176).
- 6 Merleau-Ponty (1945: 184-199).
- 7 Merleau-Ponty (1945: 199).