

HET FEESTELIJKE EN HET WERKZAME LICHAAM

Bernd Jager

Over een universele en een kosmische benadering der dingen

Elk denken omtrent het menselijk lichaam moet beginnen met de vraag hoe we dat lichaam willen benaderen, welke invalshoek we hopen te gebruiken, welke disciplinaire strategie we denken te volgen, welke horizon van dat lichaam we zoeken te benaderen en te verduidelijken. Gaan we uit van een natuurwetenschappelijke, een medische, een historische, een literaire of misschien een psychoanalytische benadering? En wat zijn de grenzen van die verschillende disciplinaire benaderingen? Welke lichamelijke fenomenen liggen binnen het bereik van de biologie, de geneeskunde, de psychologie, de psychoanalyse, en welke liggen daar onherroepelijk buiten?

Om de algemene richting van ons onderzoek aan te duiden, verwijzen we allereerst naar de bijzonder markante opmerking over de moderne natuurwetenschappen van de hand van de historicus Alexander Koyré. Hij schrijft:

Men moet in het oog houden dat de moderne fysica voortkwam uit pogingen om astronomische problemen op te lossen en dat deze wetenschap over haar hele verloop nauw met de sterrenkunde verbonden bleef. Deze samenhang heeft uiterst belangrijke consequenties gehad. Het heeft vooral tot gevolg gehad dat het klassieke en middeleeuwse idee van een kosmos vervangen werd door dat van een universum. Onder een Kosmos verstaan we een gesloten, kwalitatief gedetermineerd en hiërarchisch gestructureerd Geheel, waarvan de hemel en de aarde beide deel uitmaken en waarbij alle onderhevig zijn aan een verschillende wetmatigheid. Deze conceptie (van een kosmisch geheel) werd vervangen door het idee van een universum dat begrepen werd als een open, oneindig uitgestrekte samenhang van het Zijn dat een geheel vormt door middel van eenzelfde wetmatigheid die daar overal heerst.¹

Het is hier niet de plaats om uitvoerig in te gaan op Koyré's visie op de moderne wetenschappen. We onderstrepen hier zijn visie van een grondig verschil tussen een wetenschap die zich baseert op universele inzichten enerzijds en op dual kosmische inzichten anderzijds. Aan de ene kant blijft het dus mogelijk het menselijk lichaam te denken binnen de grenzen van een natuurwetenschappelijk universum. We ontdekken dat lichaam als een brokje natuurwetenschappelijke natuur binnen het geheel van de natuur, begrepen als een onoverzienbaar en universeel veld van dynamisch met elkaar reagerende fysische en chemische krachten. Binnen een dergelijke visie valt het menselijk lichaam uiteindelijk

samen met het universum waarbinnen het functioneert. De zelfstandigheid van zo'n lichaam is daar in laatste instantie alleen maar ogenschijnlijk en verdwijnt gradueel met de voortgang van dat type onderzoek. Binnen dat perspectief is elk lichamelijk en menselijk fenomeen uiteindelijk een natuurlijk fenomeen dat als zodanig een ondeelbaar deel uitmaakt van het door de natuurwetenschappen bestudeerde universum. Wanneer we dit disciplinaire terrein betreden, hebben we al bij voorbaat besloten het menselijk lichaam te beschouwen als een ondeelbaar stuk natuur, dat als zodanig in niets wezenlijks van zijn natuurlijke omgeving te onderscheiden is. Dat besluit is dus niet de uiteindelijke, veel overwogen uitkomst van een bedachtzame studie, maar vormt daar juist het strategische beginpunt van. Het besluit het menselijk lichaam als een stuk natuur te beschouwen, staat dus aan het begin van de moderne biologie en geneeskunde, als een strategisch standpunt dat nieuwe toegang verschaft tot een reeds bekend fenomeen. Als zodanig fungeert het dus nimmer als een conclusie, maar als een voorstel tot de studie van een bepaald fenomeen. Dit punt wordt heel duidelijk wanneer we de geschiedenis volgen van de moderne fysiologie. We denken hier bijvoorbeeld aan de uitspraken van een Ernst Brücke en een Du Bois Reymond, negentiende-eeuwse grondleggers van de moderne fysiologie, die in 1845 gezamenlijk besloten om binnen het bereik van de fysiologie: "de aanvaarding te zullen afdwingen van het inzicht dat geen andere krachten in het levende lichaam werkzaam zijn dan die van natuur- en scheikundige aard".²

Het menselijk lichaam 'begrijpen' binnen het raam van een universum betekent dat we een volkomen aansluiting zoeken tussen de dynamische processen die dat lichaam doen ontstaan en doen voortleven en dezelfde dynamische processen die het geheel van het universum beheersen. Deze methode van werken heeft tot resultaat dat wat zich binnen een algemeen, dagelijks, niet-wetenschappelijk perspectief aankondigt als een menselijk lichaam, en dat zich als zodanig principieel onderscheidt van een natuurlijk ding, zich langzamerhand laat onthullen als totaal vervlochten met, en in laatste instantie niet onderscheidbaar van, een als universele natuur gedachte omgeving.

Het karakteristieke van het natuurwetenschappelijke onderzoek is juist dit zoeken naar een onverbroken natuurlijke eenheid die gegarandeerd wordt door een universele wetmatigheid. Binnen de perken van dat type onderzoek verschijnt elk wezenlijk verschil tussen lichaam en universele natuur als een nog onvoltooide wetenschappelijke taak die niet voltooid zou zijn tot dat verschil volkomen opgelost is. Binnen het kader van deze wetenschappen vormt het universum, begrepen als een onverbroken geheel van wetmatige fysische relaties, juist het onvermijdelijke uitgangspunt van alle onderzoekingen.

Binnen het denken van een duale kosmos verschijnt het lichaam in een geheel ander licht. We denken hier bijvoorbeeld aan het klassieke beeld van de duale eenheid van hemel en aarde, zoals we die bijvoorbeeld bij Plato en Aristoteles aantreffen. Deze kosmische dualiteit verenigt in zichzelf op

dynamische en zeer harmonieuze wijze twee sterk van elkaar verschillende eenheden, de hemel en de aarde, zonder daarbij de bestaande verschillen te laten vervagen of aan te tasten. De Deense dichteres en schrijfster Isak Denisen geeft een goede beschrijving van een harmonieuze eenheid die zich niet baseert op gelijkheid, maar die juist opgebouwd is uit een dynamische interactie tussen bestaande en verder onreducerbare verschillen. Ze spreekt hier over een 'scheppende eenheid', die men hier zou kunnen contrasteren met een moderne 'universele' eenheid die alleen begrepen kan worden in termen van het 'oplossen' van een bestaand verschil. Als voorbeelden van het type 'scheppende eenheid' waarbinnen het verschil in stand gehouden wordt, noemt zij het paar van man en vrouw, of dat van de linker- en rechterhand, of dat van een muzikaal trio of quartet. Ze schrijft:

Een symfonisch orkest of een quartet vormen een eenheid juist omdat ze uit verschillende instrumenten bestaan. Twintig contrabassen die dezelfde melodie spelen produceren alleen maar chaos.³

Wanneer we het menselijk lichaam disciplinair zoeken te belichten, vinden we dus, aan de ene kant, een wetenschappelijk denken dat zich ten doel stelt alle ervaren diversiteit van een doorleefde menselijke wereld als een natuurlijke en universele eenheid te begrijpen terwijl, aan de andere kant, we nog restanten vinden van een klassieke, duaal kosmische denktrend waarin het ontologische verschil nog een primaire rol speelt als de axis waaromheen zich een creatieve eenheid kan ontwikkelen.

Aan het begin en het einde van het universele denken staat de natuurlijke, fysische eenheid van het universum, terwijl aan het begin en het einde van het duaal kosmische denken zich een mysterieus, oorspronkelijk, en verder niet te herleiden creatief verschil bevindt, dat het begin- en eindpunt vormt van het menselijke bestaan. Binnen het kader van het universele denken wordt het lichaam uiteindelijk teruggebracht tot de dimensies van een natuurwetenschappelijk universum, terwijl het duaal kosmische denken een menselijk lichaam noodzakelijk samen denkt met een ander lichaam, of met het lichaam van een ander, waarmee het een duale of veelvuldige eenheid vormt. Binnen dat denken is het menselijk lichaam alleen menselijk wanneer dat lichaam samen gedacht wordt met een menselijke wereld, of wanneer het begrepen wordt binnen de grenzen van een intersubjectieve relatie. Alleen een gesitueerd lichaam geldt hier als een menselijk lichaam.

Gezien binnen een duaal kosmisch perspectief is onze menselijkheid dus niet herleidbaar tot de eigenschappen van een brok natuur die gedacht wordt binnen de grenzen van een natuurwetenschappelijk universum. Dat perspectief verwijst ons naar een duaal kosmische relatie tussen mens en mens, mens en wereld, gedachte en het gedachte, zelf en andere, gast en gastheer, man en

vrouw, hemel en aarde. We zouden kunnen zeggen dat het menselijk lichaam en een omgevende wereld hier samen een atomische eenheid vormen, in die zin dat ze tesamen een eenheid vormen die zich als zodanig niet verder laat ontbinden. Een verdere verstorning van de kosmische eenheid van mens en wereld heeft dan tot gevolg dat beide hun menselijkheid verliezen. Lichaam en wereld vormen hier een duale, onverbreekelijke en kosmische eenheid. We gebruiken hier het woord 'kosmisch' in de oorspronkelijke Griekse zin van 'ordelijk', 'goed geregeld', 'in goede orde'. Binnen de sfeer van het Griekse denken staat kosmos tegenover chaos, zoals een goedgeregeld dynamisch samenspel staat ten opzichte van een wanordelijke veelvuldigheid of een onaangetaste voormenselijke eenheid. De eenheid van menselijk bewustzijn en wereld, of die van het menselijke lichaam en een menselijke, bewoonde wereld waarbinnen het leeft en ageert, vormen het beginpunt van een klassiek duaal kosmisch denken, terwijl de eenheid van het 'ontwerelde', biologische lichaam en van het universum, het beginpunt vormt van het moderne wetenschappelijke denken. Het universele denken van de biologie brengt ons de wonderen van de moderne geneeskunde en een steeds toenemende mate van controle over onze natuurlijke omgeving. Het duaal kosmische denken, aan de andere kant, opent voor ons het terrein van de intersubjectiviteit, waarbinnen het mogelijk wordt onze eigen menselijke existentie in te richten, te bevragen en te denken.

Het menselijk lichaam

Het is de grote verdienste van de existentiële en fenomenologische stromingen in het moderne denken, dat ze ons in staat stellen om het menselijk lichaam en de menselijke existentie opnieuw te begrijpen binnen de grenzen van het klassieke model van een duaal kosmisch geheel.

Zodra we het menselijk lichaam binnen dat klassiek kader beschouwen valt het ons op dat het als zodanig niet compleet is en dat het samen gedacht moet worden met een andere werkelijkheid, waarvan het zelf verschilt, maar waarmee het terzelfdertijd ook een onverbreekelijke eenheid vormt. Op die manier verschijnt het menselijk lichaam als een concrete intentionaliteit en is het als zodanig altijd reeds gericht op een menselijke wereld.

Wij noteren hierbij dat het altijd mogelijk blijkt om bij een in isolatie gezien menselijk lichaam een daar min of meer bij passende wereld te bedenken. Onze fascinatie met menselijke lichamen en gezichten verwijst onherroepelijk naar een 'concrete intentionaliteit' die wij als uitdrukingskracht van dat lichaam ervaren. Wij bedoelen daarbij dat het menselijk lichaam ons altijd naar een bepaalde omgevende wereld verwijst en dat het ons zonder die wereld als onvolledig en zelfs als storend voorkomt. Wanneer we een geschilderd of fotografisch geproduceerd portret van een volkomen vreemde aandachtig

bekijken, vinden we uiteindelijk altijd toegang tot een andere wereld. Zo'n portret heeft als het ware de dimensies van een persoonlijk gebied, van een huis, een kamer, een werkterrein, een denk- en leefwereld, die we op uitnodiging binnentreden. Onze fascinatie voor de beeldende kunsten is juist gelegen in de mogelijkheid die ze ons bieden om een vreemde, gastvrije wereld binnen te treden. En onze exploratie van de andere wereld is natuurlijk ook altijd een manier om onze eigen wereld te toetsen en in een bepaalde richting te ontwikkelen. Het lichaam van de ander verwijst ons onherroepelijk naar een andere wereld waarvan het deel uitmaakt en waartoe het 'behoort'. We noteren hierbij dat het menselijk lichaam altijd in een bepaalde, zij het steeds wisselende, verhouding tot een wereld staat. Deze lichamelijke houding geeft juist aan hoe het lichaam zich verhoudt tot de wereld waarmee het een duale eenheid vormt. Het is juist deze houding, deze attitude, die ons de weg wijst naar een daarbij horende, passende wereld. Het lichaam van iemand die achter zijn huis een tuin omgraaft, verhoudt zich anders tot de wereld dan iemand die in een grote luie stoel een krant zit te lezen. Deze lichamelijke attitude, of dit 'zich verhouden' tot een wereld, hoort bij het menselijk lichaam en is bovendien van symbolische aard. Dat lichaam verwijst, het drukt uit, het 'spreekt' in een non-verbale taal van een wereld waartoe het zich verhoudt en waarmee het een min of meer harmonieuze duale en kosmische eenheid vormt. Wanneer ik een afbeelding zie van een woedend, rood gezicht heb ik geen verder omschreven details nodig om mij een menselijke situatie voor te stellen waarin dit rode gezicht zou passen. Zo'n geïsoleerde afbeelding van een lichaam aandachtig bekijken, betekent ondermeer dat we op zoek gaan naar een passende wereld waarbinnen het voorgestelde lichaam juist volkomen tot zijn recht zou kunnen komen, waar het thuis hoort en tot bloei komt. Zulk zien bestaat dus ten dele uit het ontwerpen van passende scenario's waarmee we het geofferde beeld zoeken te complementeren en aldus te begrijpen. Als ik, bijvoorbeeld, de schamelijke kleding en de verdorde, verhongerde lichamen van Rodins *Sleutel dragers* aanschouw, als ik die moedeloos hangende schouders, de doffe ogen en de vragende handen van de burgers van Calais goed opneem, heb ik geen verdere details nodig om mij een concreet beeld te vormen van de geruïneerde stad, van de verbrande huizen, de vervuilde straten, de haastig gesloten graven. Al deze details van een omgeving zijn in zekere zin al aanwezig in de trieste figuren die we de veroveraars de stadssleutel zien aanbieden. De verslagen wereld van de beleagde stad is al aanwezig en is al zichtbaar in de lichamen van de burgers.

Binnen het kader van de ontmoeting is het menselijk lichaam altijd een onvolledige ene helft van een duaal kosmisch geheel dat onherroepelijk met een andere kant of helft verbonden is, en waarnaar het verwijst. Binnen dit kader is het menselijk lichaam altijd een venster waardoor we een andere wereld aanschouwen. Op die regel lijkt er één belangrijke uitzondering en dat is die van het stoffelijk overschot, van het dode lichaam. Dat lichaam staat ons af,

verstoort ons, niet alleen omdat het ons aan de dood zou herinneren, maar vooral omdat het ons voor het onoplosbare menselijk probleem stelt om een passende wereld bij die dode te bedenken. Het is alsof de dood zich juist aankondigt in het lichamelijk verlies van deze mogelijkheid om naar een andere wereld te verwijzen. Een dode is als een verduisterd venster dat ons alle verdere toegang tot een beleefde wereld weigert. Het dode lichaam verstoort daarbij de duale eenheid van lichaam en wereld en dreigt zich om te vormen tot een stuk universele natuur.

We kennen allen het gezegde dat iemand 'zo dood is als een deurnagel' en we roepen daarbij het beeld op, niet alleen van spijkers, kisten en deuren, maar vooral ook van een dichtgespijkerde toegang, van een voltooiende andere kant waar men van alle toegang verstoken blijft. De dood verschijnt hier als iets dat een menselijke duale eenheid verbreekt en reduceert tot een natuurlijke en universele eenheid. Dit is dan ook de grondreden waarom juist het dode lichaam de nodige basis en het uitgangspunt vormt van een universeel gerichte, natuurwetenschappelijk georiënteerde, moderne biologie en geneeskunde. Als lijkt past het menselijk lichaam voor het eerst geheel binnen de grenzen van een wetenschappelijk universum, waar het dreigt te verschijnen als een natuurlijk ding onder de dingen, als een brok natuur waarvan de biologische eigenschappen ons verwijzen, niet naar een duale kosmos, niet naar het paar van mens en wereld, maar naar een natuurwetenschappelijk universum.

Toch blijft het altijd mogelijk het dode menselijk lichaam op een geheel andere manier te aanschouwen en anders te denken dan in de natuurwetenschappen gangbaar is. Die andere manier behoort bij het menselijk samenleven en vormt daar in zekere zin de eigen basis van. Ze bestaat juist daarin, gemeenschappelijk een passende wereld voor de dode te bedenken en daarbij de menselijkheid van het stoffelijk overschot te bewaren. We begrijpen dan ook waarom onze strikt biologische visie op het menselijk lichaam eigenlijk maar een paar eeuwen oud is. Klaarblijkelijk moest dat nieuwe gezichtspunt grote culturele weerstanden overwinnen alvorens het mogelijk werd daarmee een volledig nieuwe wetenschap te begronden. Van den Berg heeft die geleidelijke culturele overgang naar het nieuwe gezichtspunt heel boeiend beschreven.⁴

Het is een typisch moderne gewoonte om zulke culturele weerstanden als reactionair en anti-intellectueel af te wijzen. Maar het vraagt geen diepgaande studie om in te zien dat de houding die zich in deze weerstand manifesteert juist de basis vormt is voor een menselijke beschaving. Die houding bestaat juist daarin dat we het menselijk lichaam verbonden blijven zien in een duale eenheid met een daarbij behorende wereld. Het dode menselijk lichaam plaatst ons juist voor het grote probleem om het als menselijk te blijven beschouwen en om het dus te blijven ervaren als gesitueerd en als verbonden met een eigen wereld. Het begraven van het lichaam beantwoordt ten dele aan dat probleem door de dode een eigen terrein als rustplaats aan te bieden en om dat terrein dan als een duale,

van een drempel voorziene woonplaats op te vatten. Wij lopen niet kommerloos over een graf zoals we op een publiek terrein of op een openbare weg lopen. Onze relatie tot de doden gebiedt ons dat we de stoffelijke resten als verbonden blijven ervaren met een bewoonbare en bewoonde wereld. Wij denken aan onze doden als behuisd en dus als potentieel aanspreekbaar en bezoekbaar, zij het ook alleen maar in de modaliteit van een ritueel of van een herinnering. Herinneren is zelf een soort behuizen van het verleden en we 'zoeken' en 'bezoeken' een herinnering op de manier waarop we een buur of een vriend zoeken en bezoeken. Als 'behuisd' blijven we een plaats inruimen voor de doden en blijft het mogelijk een relatie met hen te onderhouden. Deze mogelijkheid verschijnt juist niet als we ons leven geheel op het universum proberen te concentreren. Het wonen en het samenwonen gebeurt alleen op een zinvolle manier binnen de begrenzing van een kosmos. Het universum blijft onbehuisd en daarom ook onbewoonbaar.

Het begraven, exposeren, het rituele verbranden of het op een andere manier beschikken over de stoffelijke resten van een gestorvene heeft dus als uiteindelijk doel een door de dood ontwereld lichaam met een nieuwe, andere wereld te verbinden en daarbij de 'menselijkheid' van de gestorvene te herstellen.

Ook het psychische probleem van de rouw kunnen we uiteindelijk begrijpen worden als een persoonlijke strijd om een nieuwe plaats in ons leven te vinden voor degene die gestorven is. Het typische van de mens is niet zozeer dat we onze gestorven vrienden en familieleden missen, dat we 'lijden' aan hun afwezigheid, maar dat we het probleem van hun afwezigheid cultureel oplossen met een rituele begrafenis en met het doorleven van een periode van rouw. Het typisch menselijke van deze handeling is dat het de wereldloosheid van de gestorvene herstelt door zich een andere, voor de levenden niet onmiddellijk toegankelijke wereld voor te stellen. Het is juist deze rituele en mythische poging om het typisch duale en menselijke karakter van het lichaam van de gestorvene te herstellen en te blijven handhaven die de mens van het dier onderscheidt. De bron van een menselijke beschaving, ook van die waarin het later mogelijk wordt een universele en biologische wetenschap van de mens te ontwikkelen, is een wonderbaarlijke vindingrijkheid, een symbolisch, mytho-poëtisch vermogen om juist in een stoffelijk overschot een menselijk lichaam te herkennen en te doen voortleven. Dit mytho-poëtisch vermogen inspireert ons om die stoffelijke resten liefdevol te wassen, te kleden en naar een rustplaats te begeleiden. Geen menselijke samenleving is mogelijk die niet de menselijkheid van haar doden weet te bewaren. Het ritueel begraven of verbranden en het ceremonieel begeleiden van het lichaam naar een rustplaats of naar een plaats van overgang naar een andere wereld, vindt een natuurlijk verlengstuk in een mythologie of een theologie van een andere, bij de doden passende wereld. Het belangrijke van dit geestelijke, poëtische en culturele vermogen dat de grondslag

legt voor een menselijke beschaving, ligt niet zozeer in de specifieke vorm en inhoud van rituelen en mythen die het rondom het sterven ontwerpt, maar in de grondleggende menselijke instelling om aan het menselijk stoffelijk overschot een duale kosmische eenheid toe te kennen.

Wanneer we hier van een geestelijk of dichterlijk vermogen spreken, duiden we op een bepaalde attitude ten opzichte van de medemens, inclusief de dode medemens. Deze houding legt de basis voor een menselijke samenleving waarin de ander altijd gezien wordt als verwijzend naar een eigen, en daarbijbehorende, eigen wereld. Deze menselijke grondhouding fundeert de mogelijkheid tot het ontmoeten van een ander en van een andere wereld. In deze ontmoeting treden twee van elkaar verschillende en door een gastvrije drempel gescheiden werelden met elkaar in verbinding en vormen daarbij een kosmische duale eenheid.

Het moderne totalitaire dodenkamp geeft blijk van de degradatie waartoe een menselijke samenleving vervalt wanneer het de doden 'realistisch' en binnen een universeel perspectief laat verschijnen als wereldloos afval. Het twintigste-eeuwse dodenkamp dient ons als blijvend voorbeeld van wat er overblijft van een beschaving die zich volledig baseert op het abstracte idee van een wereldloos universum. Zo'n decadente samenleving vernietigt ook alle wetenschap, juist door deze verkeerd te begrijpen als plaatsvervanger voor mythe en religie. Binnen het universum heerst geen verbod van massamoord of slavernij. Het bezit geen principe dat ons tot gastvrijheid maant of tot menselijkheid aanspoort. Alleen een duale kosmos introduceert een drempel, maakt plaats voor een verdrag en introduceert een ethische instantie die in staat is een menselijke relatie te reguleren en te cultiveren.

Het wetenschappelijk universum kan tot bloei gebracht worden binnen de samenhang van een duaal kosmische wereld. Binnen het mythische verhaal is er ruimte voor het wetenschappelijke verhaal. Maar het omgekeerde is niet mogelijk: een universum kan geen plaats maken voor de duaal kosmische eenheid van mens en wereld en een wetenschappelijk verhaal dat het universum beoogt, staat noodzakelijkerwijze afwijzend tegenover elke vorm van mythisch denken en vertellen.

De geschiedenis van de moderne psychologie en sociologie laat heel goed zien dat het uiteindelijk niet mogelijk is een coherente menswetenschap te baseren op het universele idee van het menselijk lichaam als een brok natuur. Dit zich steeds verder bevestigende oordeel doet daarbij geen afbreuk aan de grote verdiensten van de moderne biologische en medische wetenschappen. Het universeel perspectief van de natuurwetenschappen heeft ongetwijfeld ons dagelijks leven enorm verlicht en heeft de mogelijkheden tot de menselijke zelfontplooiing zelfs sterk bevorderd. De enige, maar belangrijke, beperking van dit perspectief is dat het niet kan fungeren als basis voor ons denken over het

menselijk bewonen van de aarde. Zelfs het universele perspectief van de natuurwetenschappen komt alleen dàar tot zijn volle ontplooiing en recht waar het zijn plaats vindt binnen de beschermende muren van een duaal kosmisch perspectief.

Het mythische

Een natuurwetenschappelijk, universeel perspectief op het menselijke lichaam moet dus noodzakelijkerwijze gehuisvest worden binnen een meer omvattend en gastvrij perspectief, waarbinnen een menselijke samenleving haar uiteindelijke bestemming vindt. Het universum en het natuurwetenschappelijke denken en calculeren beogen een project dat alleen realiseerbaar is vanuit een bepaald, ingenomen en dus bewoond standpunt binnen de bewoonbare wereld van de duale kosmos. Het universum is alleen zichtbaar, merkbaar, calculeerbaar vanuit een bepaald standpunt op de bewoonde aarde; ons zien en begrijpen van het natuurlijke heelal behoort tot de mogelijkheden van het bewonen van de aarde. Het verhaal van het ontstaan van deze mogelijkheid, van de mogelijkheid tot wonen, van het tot stand komen van een bepaalde verhouding van mens tot medemens, van zelf tot ander, van het neerleggen van een eerste drempel, is geen natuurwetenschappelijk, maar een mythisch verhaal. Een vernieuwing van het psychologisch, sociologisch en antropologisch denken vraagt dus in de eerste plaats om een grondige herziening van onze moderne vooroordelen omtrent het mythische verhaal. Dit is nodig omdat alle coherente verhalen van natuurwetenschappelijke aard ons uiteindelijk verwijzen naar het universum en niet naar een door mensen bewoonde wereld. Het natuurwetenschappelijke denken spreekt over het menselijk lichaam als deel van een universum, terwijl het intiem en maatschappelijk begrijpen van zo'n lichaam ons noodzakelijkerwijze naar een duale kosmos verwijst. Het is nu juist de grote verdienste van de mythe dat ze ons aanspreekt over de problemen en de mogelijkheden van een bewoonde kosmos. Mythe begint en eindigt met het mysterieuze verschijnen van een drempel die het menselijk wonen mogelijk maakt. Het is een verhaaltrend en een manier van denken die de uiteindelijke basis legt voor een theoretisch en ook praktisch begrijpen van de bewoonde wereld en van het daarmee verbonden menselijke lichaam.

Een mythe beschrijft altijd het miraculeuze tot stand komen van een kwalitatief en onherleidbaar verschil tussen hemel en aarde, tussen licht en donker, land en water, mensen en goden, werkdagen en rustdagen, man en vrouw. En de mythe spreekt tegelijkertijd over het tot stand komen van een relatie die juist dat verschil overbrugt. Het mythologische heeft het dus altijd in laatste instantie over het ontstaan en de ontwikkeling van een drempel die de eenheid van een universum schendt en opheft om het om te vormen tot een

bewoonbare wereld. De mythe spreekt uiteindelijk over het ontstaan van de mogelijkheid tot een menselijk wonen. Het wetenschappelijk verhaal kan geen onderscheid maken tussen een bewoonde wereld en een geometrische vlakke waarin een natuurlijk lichaam een zekere ruimte inneemt.

Het verhaal van Darwin spreekt over de mogelijke combinaties en hercombinaties binnen de grenzen van een biologisch universum en over het ontstaan van verschillende, elkaar opvolgende of nevenstaande levensvormen. Maar de mythen van *Genesis*, van Hesiodus' *Theogonie*, van Plato's *Symposion*, van de Babylonische Gilgamesh spreken over het eerste, miraculeuze verschijnen van een verschil dat een geheel nieuwe relatie mogelijk maakt tussen een lichaam en een wereld, tussen mensen en hun omgeving, tussen mensen en goden, tussen mensen en mensen. Het is deze nieuwe relatie, volkomen onbekend in de natuurwetenschappen, die de basis vormt voor elk mogelijk begrip van een bewoonde wereld. Het mythisch verhaal weet niets over het ontstaan van het universum, niets van het statistieke kansspel der biologie, niets van een materiële reactie die aan het begin zou kunnen staan van een astronomisch heelal. Deze bepaalde grondvestigende verhaaltrend richt zich niet op, heeft geen interesse in, zoekt geen oplossing voor het vraagstuk van de overgang van een materieel niets of 'bijna niets' naar een materieel 'iets'. Het blijft geheel vreemd aan deze manier van vragen en antwoorden, het heeft daar niets toe bij te dragen en het vraagt geen stem in dat gesprek. In het brandpunt van de belangstelling van de mythe staat een geheel andere, voor de natuurwetenschappen en de technologie niet toegankelijk mysterie van de menselijke relatie tot de ander, tot het zelf en tot de wereld. Als zodanig plaatst de mythe ons steeds voor het mysterie van de onnavolgbare sprong die leidt van een natuurlijk en onproblematisch samen-zijn naar een volledig menselijke, intersubjectieve relatie.

We vinden dus aan de ene kant mythische verhalen die als zodanig weinig inzicht hebben in de universele wetten die de eenheid van het heelal garanderen, terwijl we aan de andere kant natuurwetenschappelijke verhalen ontdekken waarin niets vermeld staat over het ontstaan van een wereld-funderend verschil, of over het tot stand komen van een mysterieuze overbrugging van dat verschil in een drempelrelatie. Maar het is juist deze laatste relatie die een menselijke wereld fundeert en het is daarom diezelfde relatie die we moeten aanspreken, willen we typisch menselijke relaties begrijpen. Daarom moet dan ook deze drempelrelatie en de mythische verhaaltrend die het mogelijk maakt over deze relatie te spreken, volkomen centraal staan in ons antropologisch denken. Het is juist deze drempelrelatie, bezongen door dichters, geschilderd op rotswanden, verteld in mythische verhalen en beoefend in rituelen, die de weg baant naar een menselijke wereld. Het is deze grondrelatie tot het intersubjectief verschil dat een menselijk gesprek mogelijk maakt waarbinnen zich dan een kunst, een religie, een wetenschap en een echte gemeenschap kunnen ontwikkelen.

Het typische van de drempelsituatie is dat ze niet door toeval, niet door een eenvoudige of complexe 'samenloop van omstandigheden' teweeg gebracht kan worden, maar dat ze alleen tot stand kan komen als gevolg van een intersubjectief verdrag. Een drempel wordt gerespecteerd na afspraak, via conventie, uit eerbied voor een traditie en uiteindelijk uit liefde voor de menselijke wereld waartoe hij toegang geeft.

Een drempel is uiteindelijk geen materiële versperring, geen onoverkoombare hindernis. Een drempel is een scheiding die óf gerespecteerd óf genegeerd kan worden. Hij plaatst ons voor de keuze van het respecteren of het negeren van de ander, van het handelen volgens of in overtreding van de wet van de drempel. We komen binnen in het huis van de ander als gasten of als dieven. Maar alleen de gasten genieten een zelf-en-ander-onthullende relatie met de gastheer of gastvrouw. De dieven vinden alleen toegang tot gestolen objecten die als zodanig alleen een universele waarde hebben. Een drempel is het grondtype van een verbond of verdrag en als zodanig valt het geheel buiten het gezichtsveld van de natuurwetenschappen. Maar binnen een mythisch perspectief is de gestalte van de drempel overal tegenwoordig.

Michelangelo's interpretatie van de mythe van de geboorte van Adam

We vinden een uitstekend voorbeeld van een volwaardig 'menskundig' en mythisch denken in het paneel dat Michelangelo op het plafond van de Sixtijnse kapel schilderde en waarin hij zijn gedachten liet gaan over de schepping van de eerste mens, Adam. Wanneer we het paneel voor de eerste keer benaderen met de wetenschap dat het de schepping van Adam moet voorstellen, hebben we eerst moeite om ons te oriënteren. Het tafereel beantwoordt helemaal niet aan een modern conventioneel idee van de schepping. We vinden geen goddelijke bewerkers van klei, geen ambachtelijk instrumentarium, geen grondstoffen voor de fabricatie van mensen. Noch vinden we een half afgewerkte Adam onder behandeling bij een boven-menselijke boetseerder. Er is hier nergens kwestie van bovennatuurlijke kunstgrepen, van een miraculeuze techniek die klei en water in mensenvlees kan doen veranderen. We vinden geen spoor van de oude, afgezaagde metaforen waarbij God zijn adem blaast in Adams neus of mond. In deze vertelling van de mythe raakt de schepper het schepsel zelfs niet aan. Adam staat, of ligt vrij van de scheppende vader aan het begin van een nieuw menselijk bestaan binnen de bevrijdende beperkingen van een relatie tot de ander, het zelf en de wereld.

De mythische voorstelling van Michelangelo weigert niet alleen elke toespelings op de metafoor van fabricatie en productie, van het ambachtelijk maken, het weigert ook ons te verwijzen naar het thema van de vruchtbaarheid en weelderige veelvuldigheid van de natuur. Het tafereel maakt geen

toespelingen op vruchtdragende planten of bomen, op de wereld van het zaaien, oogsten en vergaren. De schepping die Michelangelo wil vertolken is van een geheel andere aard.

Waar we misschien gedacht hadden een voorstelling van een bovennatuurlijk maken of van een natuurlijk scheppen te vinden, zien we een vreemd, emotioneel tafereel van een reeds volwassen zoon die blijkbaar bezig is afscheid te nemen van zijn oude vader.

Het afscheid speelt zich af in de hemel, binnen een gebied dat buiten het bereik van de normale aardse zwaartekracht ligt. De zoon neemt hier afscheid, niet in de normale aardse, staande houding, dicht bij een deur of portiek, maar in een hemelse, liggende houding waarin hij gestadig van de vader weg drijft. De zoon en de vader verschijnen hier als wolken die langzaam en majestueus van elkaar wegglijden op een stille zomerdag.

De vraag dringt zich op hoe we het idee van de schepping van de mens kunnen rijmen met het beeld van een volwassen zoon die afscheid neemt van zijn vader.

Onze taak is dus allereerst die van het verbinden van het thema van de geboorte met dat van het afscheid nemen. Elk menselijk begin is altijd ook tegelijkertijd een einde aan wat vooraf ging. Binnen het bereik van een menselijk leven is elk begin en elk einde onherroepelijk verbonden met de af-stand, met het af-staan en dus met een staan dat weg van iets staat. In tegenstelling tot een abstract voorgestelde tijd voert een beleefde tijd ons altijd onherroepelijk in twee tegenovergestelde richtingen. Aan de ene kant bewegen we ons voort in de richting van steeds nieuwe avonturen en mogelijkheden, terwijl we aan de andere kant soms gretig, soms verdrietig terugblikken op de oude mogelijkheden waarvan we nu moeten afzien. We ontdekken aldus de tragische dimensie van het menselijk bestaan waarin een zin onontkoombaar verbonden blijft met een begin en een einde. Wij drukken dit uit in ons schrijven door middel van de hoofdletters waarmee we een zin beginnen en door het plaatsen van een punt daar waar we de zin beëindigen. Zo'n afgebakende zin valt alleen te begrijpen wanneer we hem tussen de voorafgaande en de volgende zinnen plaatsen. Deze wetmatigheid van de beleefde tijd plaatst ook elk verhaal tussen voorafgaande en nog te volgen verhalen en zelfs binnen voorafgaande en volgende tradities van verhalen. Alleen het narcisme, hier begrepen als een zelfverblindende die zich terugtrekt uit de wereld, houdt star vast aan een zin zonder begin of einde en buiten elk verband van de mekaar opvolgende generaties. Zulk narcisme verzaakt aan de duale, bewoonde, bedrempelde kosmos en zoekt het universum als ultieme grondslag van het bestaan.

Het mysterie van de zin ligt dus niet in de materiële eenheid van letters en woorden, maar juist in de stilte en verborgenheid van de plaats tussen de zinnen, daar waar de ene zin ophoudt en waar een andere al bezig is te beginnen. Zinnvolle creatie ligt niet alleen in de ijverige constructie van letters en woorden,

maar in het uitbouwen en bewaren van het creatief verschil dat opgesloten ligt in de stille, volle leegte waarin de ene zin verdwijnt en waar de volgende uit naar voren komt. Dit verschil en deze afstand funderen de zin, terwijl ze tegelijkertijd naar het voorgaande én naar het nog komende verwijzen.

Michelangelo schildert het moeilijke punt van overgang tussen Adams kinderlijk geborgen leven in de schaduw van zijn vaders huis en een daaropvolgend naar buiten treden in een wereld die de Schepper voorbestemd heeft voor het menselijke avontuur. De 'geboorte' van Adam is hier zijn tevoorschijn treden uit de schaduw van het ouderlijke huis en zijn aanvaarding van een voorbestemd lot om een volwassen, bewust en verantwoordelijk aards leven te leiden.

Onze aandacht valt op het midden van de fresco, daar waar de hand van God zich uitstrekt in de richting van Adam zonder hem daarbij werkelijk aan te raken. Terzelfdertijd rijkt Adams hand terug in de richting van zijn vader. De beide handen raken elkaar niet aan. Het lichaam van Adam verhoudt zich tot dat van zijn vader zoals een zin, of een verhaal, zich verhoudt tot een voorgaande zin of verhaal. De ruimte tussen de handen werkt dus zoals de ruimte geschapen door de punctuatie werkt in een brief of een verhaal. Het drama van de schepping herhaalt zich hier in het tot stand komen van een afstand of scheiding waaruit een zin geboren wordt.

De handen van Adam en van God zijn niet langer werkzame handen. Het zijn geen handen die iets concreets zoeken of maken of pogen. Het zijn geen handen die de natuurlijke wereld willen veranderen vanuit het perspectief van een technologisch-wetenschappelijk universum. Het zijn geen handen die letters produceren, maar die een hiatus tot stand laten komen, die een afstand eerbiedigen waardoor een zin tot stand komt. Deze niet langer werkzame handen zijn tot groetende hand geworden en wat zij groeten is niet de wereld van het universum, maar die van de bewoonde, duale kosmos. En we begrijpen hier dat het verschil tussen een universum en een werkelijk menselijke wereld juist die kleine, maar ondoorgroendelijke ruimte is tussen de handen van Adam en van God, en tussen de ene zin, of het ene verhaal, en de andere. Het mythisch verhaal van de geboorte van Adam was dus in laatste instantie het tot stand komen van een zinvolle en bewoonbare ruimte tussen de scheppende handen van de vader en de zoon. We spreken hier niet van een abstracte, mathematische of euclidische ruimte waarin alles mogelijk is. Een bewoonbare ruimte is juist een ruimte waarin een reeds bestaand verschil een relatie mogelijk maakt tussen mens en wereld, tussen mens en medemens. Het is in die zin dat zelfs een enkel huis geplaatst in het heelal, dat heelal nog niet bewoonbaar maakt. Een enkele mens in dat huis zou daarom ook nog niet volwaardig menselijk genoemd kunnen worden, zelfs al zou hij al de nodige biologische karakteristieken bezitten. Menselijkheid en bewoonbaarheid verwijzen ons naar een menselijke relatie en niet direct naar bakstenen, biologische cellen of onbeploofde sterren.

Bewoonbaar wordt een huis alleen als het begrensd wordt door een ander. En het teken dat het ene huis scheidt van en tegelijkertijd bindt met het ander, is de drempel. In de fresco van Michelangelo zien we dit teken en deze drempel geboren worden in een mythisch verhaal van de schepping. De scheiding van de vader en de zoon en de overbrugging van die scheiding in een mythisch verhaal en in een religie die hen samenbindt, creëert voor het eerst een bewoonbare wereld waarbinnen zich de menselijkheid verder kan ontplooiën.

Het tafereel vertelt ons dus niets over hoe klei tot vlees wordt omgevormd, of hoe aminozuren bij toeval een eerste primitief eiwit vormen, of hoe de ene soort levende wezens langzaam, of vlug, in een andere soort kan veranderen. Dat alles ligt op een geheel ander terrein en blijft buiten het bereik van de mythe. Het drama van de creatie neemt hier de vorm aan van het miraculeuze verschijnen van een hiatus dat een punt zet achter het verhaal over Adams vroege jaren in het huis van God. Het verhaal van de geboorte van Adam correspondeert dus tot op een zeker niveau met het verhaal van de verjaging uit het paradijs en de verjaging van Caïn uit het huis van Adam. Ze vertellen allen over een scheur in een vroegere relatie en over een hiatus die in een drempel omgevormd moet worden. Het tafereel dat Michelangelo ons schildert, gaat dus ook om een emanciperende sprong waarin een verbindende limiet gezet wordt tussen vader en zoon, hemel en aarde, gast en gastheer of gastvrouw, God en mens, werkdag en feestdag, tussen de ene buur en de andere.

Subjectiviteit

Deze sprong, deze hiatus, deze afstand, deze drempel, deze zindragende, groeten-brengende ruimte staat in het innigste verband met de menselijke subjectiviteit, zodat het niet mogelijk is deze subjectiviteit grondig te bevragen zonder haar met die drempel in verband te brengen.

Het groetend gebaar van Adam is een antwoord op dat van de vader en als zodanig is het reeds een erkenning van diens subjectiviteit. De erkenning van iemands subjectiviteit eist dat we een zekere afstand nemen van de ander, vraagt om een terugstappen zoals we dat doen in onze verbazing over iets of iemand. Dit terugstappen maakt het dan mogelijk voor de ander om op een nieuwe manier naar voren te komen, om zich op een nieuwe manier te laten zien en beoordelen. De erkenning van de subjectiviteit van de ander vraagt om een nieuwe, aan de ander afgestane ruimte, waarbinnen de ander zich volledig kan manifesteren. Het verschijnen van de subjectiviteit van de ander komt in de vorm van een 'naar voren stappen' van de een, die correspondeert met 'het terugstappen' van de ander. Dit is het grondpatroon van de conversatie en in het algemeen van elke subjectieve interactie. De in het terugstappen vrij gemaakte ruimte is niet een abstract geometrische ruimte, maar een bewoonbare ruimte die

reeds doortrokken is van de gastvrijheid. Gastvrijheid is in laatste instantie uitnodiging tot het volle subjectieve zijn van gast, gastheer en gastvrouw. Deze ruimte komt niet voor in de geometrie of in de geologie, ze maakt een deel uit van het universum.

De ruimte waarbinnen we persoonlijk aan de ander verschijnen is altijd een soort theatrale ruimte, die beheerst wordt door een drempel en als zodanig voorbestemd is voor de manifestatie van menselijke, goddelijke, demonische of ancestrale subjectiviteit. We spreken hier niet over de 'subjectiviteit' in de zin van een mysterieuze immateriële emanatie en nog minder in de zin van een zwakke menselijke 'subjectieve' houding, die het niet zo nauw neemt met een 'objectieve' realiteit, maar in de zin van een zich verhouden tot een ander, binnen een ruimte die beheerst wordt door de drempelrelatie. We laten ons hier de weg wijzen door het Latijnse adjectief sub-iectus voor 'onderworpen aan' en door het werkwoord subicere, dat we kunnen vertalen als 'het leggen of plaatsen onder (sub-) iets'. Het Latijn spreekt hier dus van iets of iemand binnen de orde of onder het bevel of gezag te plaatsen van een wet, een bevel, een orde. De menselijke subjectiviteit vertoont zich hier als een omschreven relatie waarbinnen de drempel fungeert als bemiddelende autoriteit. De menselijke subjectiviteit komt dus alleen daar aan de orde waar het zich plaatst onder de wet van de drempel en binnen het spel van vooruitstappen en terugstappen dat de conversatie mogelijk maakt en kenmerkt. Subjectiviteit blijkt dus nauw verbonden met de gastvrijheid en met de grondregels die een conversatie mogelijk maken.

We denken hier ook aan een theatrale ruimte als een die speciaal geijkt is voor het vertonen en uitwisselen van de menselijke subjectiviteit.⁵

Het theater geeft bij uitstek architecturale - en dus denkbare - vorm aan de intersubjectieve ontmoeting. Het presenteert ons een ruimte die geheel gedacht en geconstrueerd is met het oog op een volle uitwisseling van menselijke, demonische, goddelijke en ancestrale subjectiviteit. Het terugstappen dat plaats maakt voor de manifestatie van de subjectief andere vindt hier haar incarnatie in het auditorium, waarbinnen we ons als toehoorders en als aanschouwers vrijwillig terugtrekken. De gastvrije plaats die daarbij vrij komt voor de volledige manifestatie van de subjectief andere vindt haar volle incarnatie op de dansvloer, het oude orchestra, en in het daaruit later ontstane toneel. De scheiding tussen auditorium en toneel komt tot stand door een drempel die het theater tot een duale eenheid omvormt.

Binnen de drukke wereld waar we karweitjes opknappen, problemen oplossen en obstakels uit de weg ruimen, waar we werken om een concreet doel te bereiken, is er weinig plaats voor de manifestatie van een volledige menselijke subjectiviteit. Binnen de wereld van het dagelijks leven proberen we 'greep' op de ander te krijgen, vragen we de ander om als instrument te fungeren in de realisatie van onze projecten. Binnen de relaties van een werkzame, industriële

wereld zijn we altijd geneigd de ander tot iets te bewegen, hem iets te verkopen, iets aan of af te raden, hem in deze of gene richting te duwen. In de werkwereld zoeken we een instrumentele toegang tot de ander en we maken daarbij weinig plaats voor de zelfmanifestatie van de ander. Een instrument moet uiteindelijk volkomen passen in de hand die het gebruikt, moet zonder weerstand onze wil vertolken. Het instrument dat 'zich vertoont' binnen de ruimte van de arbeid is een instrument dat niet goed fungeert of een dat we nog niet goed hebben leren beheersen.

Het is mogelijk om het paneel van de geboorte van Adam juist te begrijpen als een moment waarop vader en zoon besluiten om zich terug te trekken van een instrumenteel gebruik van elkaar, waar ze ophouden mekaar op te voeden, raad te geven, tot dit of dat standpunt te overhalen, tot deze of gene richting te bewegen of te verleiden. Het moment van het afscheid, van de afstand, dat ook het fundamenteel moment van het sacrificium en de offerande insluit, brengt een creatieve scheiding teweeg waarbinnen plaats gemaakt kan worden voor een volwaardige, intersubjectieve relatie. De geboorte van Adam kondigt hier het begin aan van een miraculeuze intersubjectieve relatie waarbinnen het nog onontgonnen terrein van een menselijke wereld zich aankondigt als een nog te vervullen droom.

De menselijkheid van het menselijke lichaam is hier niet reduceerbaar tot bepaalde biologische hoedanigheden of tot universele karakteristieken. We verliezen juist zicht op die menselijkheid wanneer we verstarde blijven zitten binnen een universeel, natuurwetenschappelijk perspectief dat plaats maakt voor de intersubjectieve relatie tussen het ene menselijke lichaam en het andere.

Het is de grote verdienste van Merleau-Ponty dat hij onze aandacht heeft gevestigd op een karakteristieke, interne scheiding binnen het menselijk lichaam die het mogelijk maakt dat een deel zich als waarnemer kan opstellen ten opzichte van een ander deel. Het is dus mogelijk om mijn linkerhand met mijn rechterhand af te tasten, zodat mijn linkerhand als het ware op het toneel verschijnt, terwijl mijn rechterhand zich even terugtrekt in het auditorium. Het is ook heel goed mogelijk deze relatie meteen om te draaien en dus de rechterhand in het licht te stellen terwijl de linkerhand zich tijdelijk terugtrekt in het donker van het auditorium. Binnen de wereld van het eigen lijf treffen we al de sporen aan van wat in de menselijke ontmoeting volledig tot uiting komt. Ons eigen lichaam toont al in zijn eenvoudigste gebaren en houdingen het voorspel tot wat we in de menselijke relatie uitwerken in de vorm van gesprek en gastvrijheid. We vinden dus in ons eigen lichaam de dageraad van het dialogische spel van vooruit- en terugstappen, van vraag en antwoord, van toneel en auditorium, van een kant van een probleem, een vraag of een waarneming en van een andere. We vinden in het menselijk lichaam al de mogelijkheid van een duale eenheid, gescheiden door een drempel. Gezien vanuit het grondperspectief van de mythe

vormt deze lichamelijke trek al de kiem van het werkelijk menselijke dat zijn bestemming in de menselijke relatie heeft.

We citeren hier de prachtige zin uit het voorwoord tot *Oog en geest*:

Een menselijk lichaam is daar wanneer zich tussen het ziende en het zichtbare, tussen het voelende en het voelbare, tussen het ene oog en het andere, tussen hand en hand een soort wederzijds kruisen voltrekt, wanneer de vonk is ontstoken van het waarneembare dat waarneemt, wanneer dit vuur gaat branden dat pas zal uitdoven als een toevallige gebeurtenis van het lichaam ongedaan maakt wat geen enkel toeval had kunnen laten ontstaan...⁶

Het menselijk lichaam is hier niet langer een natuurlijk object dat verschijnt in een universele, natuurwetenschappelijke ruimte, maar een lichaam dat verhelderd staat binnen een bewoonde, menselijke wereld van intersubjectieve relaties. Dat lichaam toont zijn menselijkheid niet in bepaalde universele, materiële karakteristieken, maar juist in een mysterieuze scheiding en afstand die zich op een volmaakte manier toont in een intersubjectieve relatie.

We raken hier vertrouwd met een ondoorgrondelijke lichamelijke dimensie van een zich bewegen en zich verplaatsen dat alleen tot zijn volle recht komt in een dialogische menselijke relatie. En het is juist deze beweeglijkheid, en niet een biologische motiliteit, veroorzaakt door een blinde libidineuze drang, die het menselijk lichaam juist als menselijk bestempelt. Het is deze beweeglijkheid die ons in staat stelt ons te verplaatsen van de ene attitude naar een andere, van werken naar groeten, van obstakels uit de weg ruimen en problemen oplossen naar het oproepen van elkanders subjectiviteit. Het is deze zelfde beweeglijkheid die ons de mogelijkheid verschaft het verschil te ontwaren tussen, en ons te verplaatsen binnen, een universeel natuurwetenschappelijk begrijpen aan de ene kant, en een bewonend kosmisch-poëtisch en mythisch denken aan de andere.

De menselijkheid ligt dus niet verborgen in een bepaalde attitude, in de ene manier van bejegenen, denken of handelen, of in een andere, maar juist in de mogelijkheid om over te schakelen van de ene manier van doen naar een geheel andere. Deze menselijkheid uit zich op de meest volmaakte manier in het 'buurlijk' bestaan, in de visite, in het gesprek, in het eerbiedig kruisen van gastvrije drempels. Deze menselijkheid toont zich dus uiteindelijk als een beweeglijkheid, als mogelijkheid om van richting te veranderen, om ons toe en af te wenden.

Het menselijke lichaam draait dus niet alleen om een as van rechts en links, van vooruit en terug, van vertikaal staan tot horizontaal liggen. Het vertoont ook een interne as rondom een volkomen toeëigening en een vervreemding van het eigen lichaam. Mijn linkerhand kan zich nieuwsgierig tonen ten opzichte van mijn rechterhand en het kleine kind kan zich verbazen

over zijn eigen voet of teen. Maar dit lichamelijke spel van oog of hand en teen, deze lichamelijke dynamiek van rechts en links, van vallen en opstaan, van omdraaien en toekeren, komt alleen tot zijn volle recht in het intersubjectieve spel tussen gast en gastvrouw of gastheer, man en vrouw, kind en volwassene, mens en god, mens en dier, zelf en ander.

Noten

¹ A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Parijs, Gallimard, 1973, p. 197.

² J. H. van den Berg, *De reflex*, Nijkerk, Callenbach, 1973, p. 48.

³ I. Denisen, *Out of Africa / Shadows on the Grass*, New York, Vintage, 1985, p. 378.

⁴ J.H. van den Berg, *Het menselijk lichaam*, Nijkerk, Callenbach, 1959, Hfdst. 2 en 3.

⁵ J. Ortega y Gasset, *Phenomenology and Art*, New York, W.W. Norton, 1975, Hfdst. 4.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Oog en geest*, Baarn, Ambo, 1996, p. 6.