



Inhoudsopgave

Editorial	
Cas van de Laar en Domien Verbeek	3
Column	
Victor Smit	4
Het lichaam van een orkest	
Stein Jonker	5
Hoe begrijpt een idealist het lichaam?	
Jesse Mulder	6
Verplichte vaccinatie en lichamelijke integriteit	
Marcel Verweij	9
Het vrouwelijke lichaam tussen subject en object	
Willemijn Ruberg	11
Nancy, L'intrus and embodied pregnancy	
Interview met Marie Chabbert	14
Transactionele emancipatie	
Daphne Lamfers	17
Doek	
River van de Haar	20
Als het over mijn borstbeen kruipt.	
Robin Bakker	21
Fluidity in Muscle Mass	
Lila Veloo	23
EEN GLAS-OOG EN ER IS GEEN UITGANG	
Muze Brink	24
Interview met Lucky Fonz III	25
Onderhuidse omstandigheden	
Louise Elgersma	28

Colofon

De Filosoof is een periodieke uitgave van de *Faculteitsvereniging van Utrechtse Filosofiestudenten* voor het *departement Filosofie en Religiewetenschappen* van de *Universiteit Utrecht*

HOOFDREDACTIE
Cas van de Laar en Domien Verbeek

REDACTIE
Can Polat
Domien Verbeek
Remy Fraanje
Cas van de Laar
Axel van Dijk
Victor Smit
Eva Kom
Julian Huijgens
Sofie Bancken

VORMGEVING
Daphne Lamfers

ILLUSTRATIE
Sam Langelaan
Cas van de Laar
Willemijn Debets
Jasmijn Boer
Daphne Lamfers

OPLAGE
600

MAAND VAN UITGAVE
Juni, 2025

ADRES
Janskerkof 13A,
4512 BL Utrecht

REDACTIE
redactie.filosoof@gmail.com
www.tijdschriftdefilosoof.nl

KOPIJ
De redactie behoudt zich het recht artikelen te wijzigen of in te korten.

COPYRIGHT
De redactie streeft ernaar copyright te respecteren, mocht er toch een inbreuk plaatsvinden, dan verzoeken wij dat u contact met ons opneemt.

Beste lezer, voor u ligt de 94e editie van *De Filosoof*. Haar thema: *het Lichaam*.

Het lichaam, iedereen heeft er een. Niet alleen dat, in grote mate zijn we er zelfs een, denken en bewegen we als een, en vinden we ons omringd door andere lichamen die daar in de regel weer van alles van vinden (en anders wij zelf wel!). We zouden zo kunnen zeggen dat lichamelijkheid het enige is wat alle mensen delen. Maar gaan we daarmee niet voorbij aan hoe een lichaam vaak een eigen lichaam is? Of inderdaad, de manieren waarop lichamen juist niet ons eigen kunnen zijn? Wat kunnen we eigenlijk zeggen over lichamen, en wat zeggen ze over ons? Goede vragen, zo dachten wij, dus vroegen we wat lichamen om er zelf wat over te vertellen.

Om te beginnen, zoals gewoonlijk, onze eigen **Victor Smit**. Ditmaal levert hij een herkenbare en behulpzame analyse voor alle studenten onder ons: een fenomenologie van de bierbuik. De disharmonie van de student en diens lichaam wordt vervolgens tijdelijk opgelost door **Stein Jonker** die ons in *Het lichaam van een orkest* meeneemt naar het Concertgebouw. Wat als we een orkest als een lichaam beschouwen?

Maar we kunnen toch niet zomaar alles een lichaam noemen? Om verdere verwarring te voorkomen is daar **Jesse Mulder**, die in zijn stuk *Hoe begrijpt een idealist het lichaam?* aan de hand van het Duitse Idealisme laat zien waarom een lichaam een *iemand* en geen *iets* is. Een iemand, bovendien, met zeggenschap over diens lichaam. Maar hoever reikt dit recht op lichamelijke integriteit? Dat vraagt **Marcel Verweij** zich af in zijn stuk *Verplichte vaccinatie en lichamelijke integriteit*. Mogen we haar bijvoorbeeld inperken door vaccinaties verplicht stellen om daarmee infectieziektes te voorkomen? Of zijn juist die infectieziektes een aantasting van de lichamelijke integriteit?

Willemijn Ruberg laat op haar beurt zien hoe ons beeld van lichamelijke autonomie lang enorm beperkt is geweest. In *Het vrouwelijke lichaam tussen subject en object* onderzoekt ze de rol die het vrouwelijk lichaam speelt bij verschillende feministische denkers en stromingen. Hoe is het vrouwelijk lichaam tot object gemaakt, en hoe wordt het zelf een autonoom belichaamd subject? Het interview van onze eigen **Cas** en **Sofie** met **Marie Chabbert** laat zien hoe belangrijk het vrouwelijke perspectief in ons beeld van het menselijk lichaam is; ze bespreken de filosofie van Jean-Luc Nancy en het lichaam tijdens zwangerschap. **Daphne Lamfers** laat ons, in haar stuk *Transactionele emancipatie: een onschuldige afweging?* vervolgens weer een totaal andere kant van emancipatie zien. Ze onderzoekt het instituut van de heksenwaag: een weegschaal voor vrouwenlichamen, maar ook een instrument dat juist bedoeld was om vrouwen vrij te spreken van hekserij. Moeten we dit beschouwen als een emancipatoir instituut?

De kille ‘objectiviteit’ van de waag herinnert ons eraan dat een lichaam zich altijd al binnen normen bevindt. De indrukwekkende en indringende stukken van **River van de Haar** en **Robin Bakker** geven een stem aan een andere ervaring van lichamelijkheid; het lichaam als gevangenis, als obstakel, als ballast. En hoe bizar de esthetische blik op lichamelijkheid kan zijn, laat ook **Lila Veloo** ons zien in haar stuk. Wat is toch onze fascinatie met spiermassa?

Toch voelt het enigszins hypocriet om het zo veel over de lichamelijke ervaring te hebben, terwijl we het grootste deel van de dag doorbrengen achter een schermpje dat al het lichamelijke aan onze realiteit onttrekt. Wat is er nog lichamelijk aan een wereld die we alleen via Instagram ervaren? Kunnen we die telefoon niet beter het raam uit gooien? Dat dat niet zo makkelijk gaat, laat **Muze Brink** zien in haar stuk. Maar wat moeten we dan? Hoe vind je het lichaam terug in een digitaal tijdperk? Deze vragen vormden de basis voor het album *Hemellichamen* van zanger **Lucky Fonz III**. In een interview met **Domien** vertelt hij hoe hij door dit album zijn lichaam terugvond, welke rol het lichaam speelt in de kunst, en waarom de muzikant en diens lichaam niet altijd even gelukkig getrouwd zijn. Maar, dat de fles soms toch als de enige uitweg kan voelen, laat **Louise Elgersma** zien in *Onderhuidse omstandigheden*.

Met dit alles is het laatste woord over het lichaam natuurlijk nog niet gesproken. Omdat we ook aan ons eigen lichaam - en dat van de postbode - moeten denken, zetten we er hier toch een streep onder. We bedanken alle auteurs voor hun intelligente en boeiende inzendingen en wensen u veel leesplezier!

Namens de redactie,

Domien Verbeek & Cas van de Laar



Fenomenologie van de bierbuik

Victor Smit

De ware aard van de bierbuik, haar door-bier-bepaaldheid, schuilt hem juist in dit gegeven dat zij vooral uit niet-bier bestaan



Victor Smit is student aan de RMA Filosofie in Utrecht en is columnist bij *De Filosoof* en schnabbelaar bij DUB.

Na een jarenlange adolescente losbandigheid (waar men zelf ook best van weet dat het onmogelijk goed voor de gezondheid kan zijn, maar waarover men tegelijkertijd dit oordeel zoveel mogelijk tracht op te schorten) verschijnt het voor menig student dan eindelijk daar, zo tegen het einde van het tweede en het begin van het derde jaar: het buikje. Ook aangeduid als gezelligheids-, welvaarts- of twaarzenbuikje. Ik zou toch willen pleiten voor de oude benaming van de bierbuik. Niet omdat zij niet in werkelijkheid ook uit tal van broodjes döner, Ben en Carlo bestaat, alsook het voor 80% uit ongezonde producten bestaande bonusassortiment van de lokale supermarkt, maar omdat de ontologische afhankelijkheid van de bierbuik ongetwijfeld in die allesbepalende daad te vinden is: het bierdrinken. Het is licht paradoxaal dat men, op een door flink wat bier méér dan verzadigde maag, het meest ontvankelijk blijkt voor de 1000 calorieën van een pizza Marjolein, maar juist hierin wordt de harmonische oppositie van een studentikoze romantiek gevonden. De ware aard van de bierbuik, haar door-bier-bepaaldheid, schuilt hem juist in dit gegeven dat zij vooral uit niet-bier bestaat. Een marxistische analyse zou hier zijn dat dit in feite de ‘meerwaarde’ van het bierdrinken is.

We vinden het al zo’n honderd jaar geleden in Heideggers, ongetwijfeld ook niet geheel in nuchtere staat tot stand gekomen meesterwerk, *Zijn en Tijd*. Erzijn is met-zijn. En zo stelt de bierdrinkende student na een paar jaar vast dat hij ‘er’ ook met meer is dan hij wellicht verwacht had. Hij kijkt een keer in de spiegel, ligt een keer minder comfortabel op zijn buik, ziet de knoopjes van zijn hemd wat strakker staan en dan is het eigenlijk al te laat. Nu vindt een opmerkelijke breuk in het lichaamsschema plaats, die er nog niet was toen de bierbuik er al wel was, maar het besef ervan nog niet. De student herinnert zich zijn mager-sportieve scholierenlichaam, de Adonis die de studentenstad betrad, en hij vraagt zich af of hij dit nog steeds is. Of zijn bierbuik werkelijk deel van hem is of dat hij deze slechts als een *fremdkörper* met zich meedraagt. Nu stelt de student *de existentiële vraag van het wie van de bierbuik*. In deze staat presenteert de bierbuik zich in een omgekeerde aanwezigheid. Zij bestaat als het verschil met haar voormalige non-existentie. Het voormalige wasbordje is als herinnering nog aanwezig in het lichaamsschema, dringt zich op aan de ervaring, door haar onvindbaarheid intenser nog dan toen zij er daadwerkelijk was. Maar de leegheid van deze ervaring is als secundaire instantie ervan nooit ver weg. In de bierbuik is hierdoor, althans in deze beginfase, haar complete ontstaansgeschiedenis aldoor voelbaar. Elke dag, elk uur ontstaat zij opnieuw en verdringt zij de ongerepte jongensachtigheid die haar drager nog als zich eigen ziet. Dit fenomeen is ook wel aan te duiden als *buikvervreemding*.

Hier merkt men meteen op dat er een Hegeliaanse triade ontstaat: het bierbuikloze lichaam, de bierbuik en de opheffing van beide die ik dadelijk zal bespreken. Niet ontoevallig toont deze formatie zich nu als Christelijke drie-eenheid, maar naïef vult men deze in als: de Vader, het lichaam; de Zoon, de buik; en de derde instantie als Geest. Verassend is dit niet, immers brengt de Vader de Zoon voort, maar de relatie is hier in werkelijkheid omgekeerd. Vader, de buik en de Zoon, het lichaam. De verklaring van deze omkering schuilt in het derde, nog onbesproken ding: het zelfbewustzijn. Op het moment dat de drager van de buik zelfbewust wordt van deze (veelal in de negatieve zin van het woord) verschuift het zelfbeeld van een lichaam met een buik, naar een buik met een lichaam. Het eigen lichaam presenteert zich aan het bewustzijn als buik-eerst. De buik bepaalt de rest van het lichaam en het Erzijn wordt gezet in de pregnante zin van het woord. Is de buik in zijn ontstaan nog secundair aan het lichaam, in de opheffing van buik en lichaam raakt het lichaam secundair aan haar. In het zelfbewustzijn presenteert dit zich als een ervaring van machteloosheid, verslagenheid.

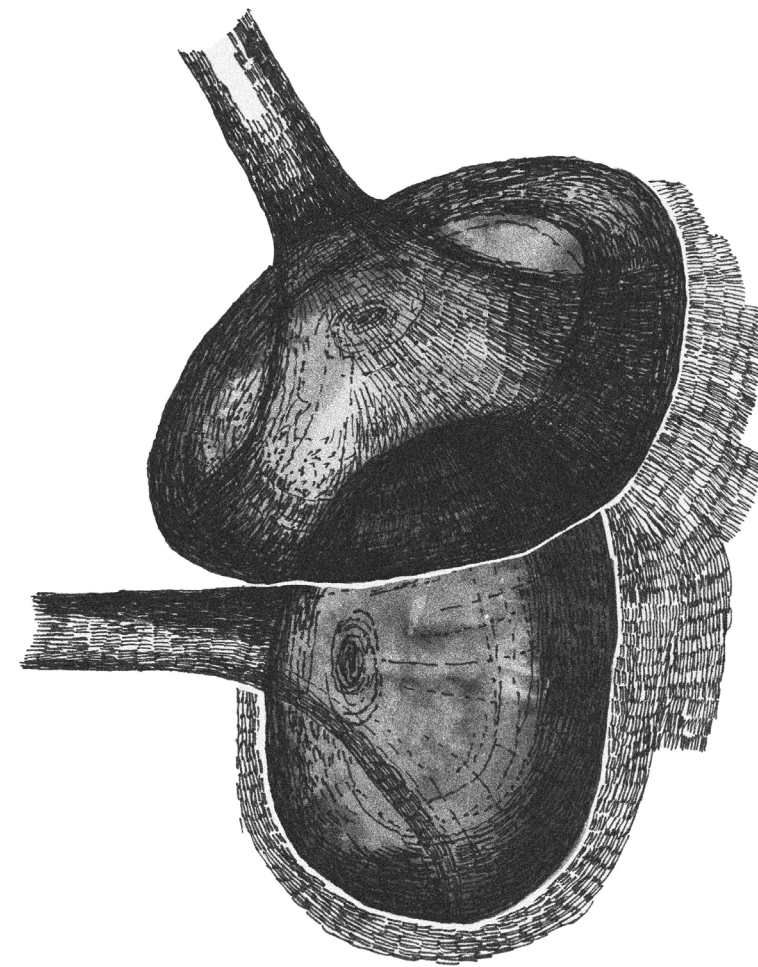
“Hoe heeft het zo ver kunnen komen”, vraag de student zich af – alsof hij dat niet dondersgoed weet.

Het lichaam van een orkest

Concertgebouw 2 november 2024
Stein Jonker

Een orkest bestaat uit allemaal aparte organen, samen vormen zij een lichaam.

Het is een prachtig lichaam. Het ligt op een hoger plateau dan onze heerlijkheden en landerijen. Gelukkig zijn wij, als ons het recht toekomt in de klanken mede te delen. De klanken zijn desondanks slechts de vertakkingen van een rivier, waarvan wij de bron nooit zullen aanbreken. Het zou juist zijn om deze bron te situeren op dit hogere plateau. Het orkest vormt de bron, de bron is het lichaam. Het stuk in zijn totaliteit. Ondanks deze onbereikbare hoogte blijft het musiceren en dirigeren mensenwerk. Hierin ligt de tegenstrijdigheid. De musici vullen met hun arbeid de bron, maar omdat zij zich bevinden in de lagere landerijen zullen zij nooit haar stroming zien. Alleen door met elkaar de vormende handeling te verrichten, verkrijgen zij inzicht in hun eindproduct. Om deze re-



Illustratie door Willemijn Debets

den is het van belang dat de organen van dit lichaam samenwerken, en, bovenal, elkaar vertrouwen. Dit vertrouwen leek vanavond in het concertgebouw te ontbreken. Op het programma stond het Hoorconcert in bes op. 91 van Glière. Halverwege het stuk liep een in smoking gehesen man over het balkon. Hij ging in de uiterste hoek zitten waardoor hij recht neerkeek op het orkest. Hij had zelfs een instrument in zijn hand: een hoorn. Stilletjes zat hij daar terwijl de solist, met hetzelfde instrument, in het middelpunt van de belangstelling stond. Was de oudere man op het balkon jaloers op de jongere solist? Had hij vroeger gestaan waar de jonge solist nu stond? Het antwoord was niet gegeven. Toch viel het duidelijk te zien dat zijn ogen de tranen gevangen hielden. Er stroomde niks. Met elke maat verwaterde zijn blik op het verleden. De kunstenaar komt het dichtst bij de bron door hem te vullen. Pak deze handeling van hem af en de vertakkingen zullen hem niks meer waard zijn. De klanken stromen vanuit de bron naar beneden, af en toe doorbroken door zacht gesnik van een man waarin alle vertrouwen is opgezegd.



Stein Jonker is eerstejaars Filosofiestudent aan de *Universiteit Utrecht* en tweedejaars student Rechtsgeleerdheid verbonden aan het *Utrecht Law College*.

Hoe begrijpt een idealist het lichaam?

In de wereld van de metafysica stelt **Jesse Mulder** orde op zaken, en geeft de relatie van de ‘ik’ en de objecten om ‘het lichaam’ te kunnen duiden.

Het lijkt eenvoudig. In de wereld bestaan allerlei fysieke objecten: stoelen, kiezelstenen, kastanjabomen, vleermuizen, etc. Het zijn allemaal meer of minder gecompliceerde samenstelsels van fysico-chemische stoffen. Sommigen van die samenstelsels lopen rond met een smartphone, houden bij gelegenheid de deur voor je open, reageren als je tegen ze begint te praten, hebben een mening. Dat zijn de mensen. Mensen zijn dus een subklasse van fysieke objecten: het zijn objecten die aan bepaalde criteria voldoen.

Toch wringt er iets. Waar je met fysieke objecten te maken hebt, is het handig te weten hoe ze werken; dan weet je wat je ermee kunt doen en waar je voor op moet passen. Kiezelsteentjes kun je oprapen en, met wat oefening, over het wateroppervlak van de vijver laten schieten. Water kun je drinken als je dorst heb, met zoutzuur moet je wat dat betreft oppassen. De fysieke objecten die mensen zijn, volgens de zojuist geschetste opvatting, zijn een stuk complexer, maar *in principe* niet anders. Mensen hebben een zeker gewicht, je kunt ze dus gebruiken om je kleedje op het grasveld te houden als het waait bij het picknicken. Vervelend dat ze soms ineens uit zichzelf gaan bewegen: maar je kunt ze ook knock-out slaan en dan blijven ze wel een tijdje liggen. En ze zijn ook leuk speelgoed: als je ertegen gaat praten dan maken ze geluiden terug. Maar als je er te hard in knijpt moet je uitkijken dat je geen ledemaat tegen je aan krijgt.

Het moge duidelijk zijn dat we ons niet zo tot de mensen om ons heen verhouden (behalve misschien in zekere gevallen die we wellicht eerder pathologisch zouden noemen). Een mens is niet een *iets* dat mogelijkheden voor (inter)actie

biedt. Een mens is een *iemand*.

Een *iemand*, dat is iemand die weet dat ze iemand is. Als je probeert haar geheel instrumenteel in te zetten als gewicht voor op je picknickkleed, zou ze kunnen zeggen: “Hee, ik ben geen *ding*, ik ben *iemand* hoor!” Je bent iemand als je weet dat je iemand bent. (En dat weet je zelfs op de sombere momenten waarop je denkt “ik ben niemand”.) Iemand die iemand is, kan dus *ik* zeggen. En wie *ik* kan zeggen is een denker.

Deze gedachte, dat wij als mensen geen fysiek object met bepaalde eigenschappen zijn, maar een *ik* zijn dat zich van zichzelf bewust is, is één van de meest fundamentele inzichten van Kant, dat met groot enthousiasme is opgepakt door zijn opvolgers, de Duitse idealisten. Hun gedachte is dat dit idee van een *ik* minstens net zo fundamenteel is als het idee van een *object* überhaupt. Dus kun je mensen niet begrijpen als objecten die aan bepaalde criteria voldoen.

Laten we daar even bij stilstaan. Hoe kun je eigenlijk vaststellen dat iets een *object* is? Is dat een kwestie van kijken of het aan bepaalde criteria voldoet? Dat is onmogelijk. Om te kijken of ‘het’ aan zekere criteria voldoet, moet ik ‘het’ al in beeld hebben. Het hele idee van het toetsen op zekere criteria *vooronderstelt* dat je datgene wat getoetst moet worden in beeld hebt. Het idee van een object is (o.a.) het idee van een drager van eigenschappen, je kunt het object-zijn ervan dus niet aan bepaalde eigenschappen (criteria) ophangen.

Er is dus *niets* waaraan je empirisch kunt vaststellen of je met een object te maken hebt of niet. De objecten om je heen zijn ‘onmiddellijk’ aanwezig; eenmaal aanwezig kun je ze natuurlijk empirisch onderzoeken op hun eigenschappen, en ze overeenkomstig classificeren. Soms vergis je je in die eigenschappen en classificeer je een object dus verkeerd. Dan heb je het mis *over iets*. Maar je kunt je ook wel eens vergissen in het *bestaan* van een object: je dacht dat er ‘iets’ was, en toen je beter keek bleek ‘het’ er helemaal niet te zijn. Dat is een vergissing van een andere soort: je hebt het niet mis *over iets* want er is niets waarover je het mis zou kunnen hebben.

Als het idee van een *ik* nu net zo fundamenteel is als dat van een *object*, dan geldt daar hetzelfde voor: er is niets waaraan je empirisch kunt vaststellen dat je met een *ik* te maken hebt. Je kunt niet ‘iets’ voor je hebben waarvan je dan, aan de hand van

zekere criteria, kunt vaststellen dat het een *ik* is. De mensen om je heen zijn dus net zo goed ‘onmiddellijk’ aanwezig als de objecten. Zoals de kiezelsteen zich *als object* aandient, zo dienen je medemensen zich *als een ‘ik’* aan. Probeer maar eens criteria te noemen die mensen van niet-mensen zouden moeten onderscheiden: die zijn ofwel niet doorslaggevend, ofwel ze vooronderstellen bij nadere beschouwing al *dat* het om een *ik* gaat (net zoals, in het geval van objecten, het hele idee van criteria al vooronderstelt *dat* het om een object gaat). Je kunt dus geen *onafhankelijke* criteria geven voor *ik*-zijn. Zodra je mensen om je heen hebt, kun je die natuurlijk naar hun eigenschappen classificeren: scholieren, buschauffeurs, filosofen, etc. Daar kun je je natuurlijk in vergissen: dan heb je het mis *over iemand*. En ook hier kun je je vergissen in het bestaan van een *ik*, bijvoorbeeld als je een van de levensechte wassen beelden bij Madame Tussauds per ongeluk aanspreekt om de weg naar de garderobe te vragen. Dat is een vergissing van een andere soort; je hebt het niet mis *over iemand* want er is niemand waarover je het mis zou kunnen hebben.

Dit heeft implicaties voor het probleem van ‘andere geesten’ (*the problem of other minds*): hoe je weet dat mensen om je heen bewustzijn hebben. *Alle* oplossingen in termen van analogieën met jezelf (‘hij ziet er ongeveer net zo uit als ik dus hij zal ook wel bewustzijn hebben’) zijn dan namelijk onzinnig, omdat ze vooronderstellen dat je een of ander ‘object’ voor je hebt waarvan je dan nog moet vaststellen, aan de hand van criteria, of het wel ‘iemand’ is.

Maar waarom zouden we überhaupt denken dat *ik* net zo fundamenteel is als *object* (*wat we tot dusver aannamen*)? Is het niet overduidelijk dat er allemaal objecten in de wereld zijn die er ook zouden zijn als er helemaal nooit enig *ik* was opgedoken? Is *object* daarom niet veel fundamenteeler?

Deze gedachte vergeet zichzelf. Of, beter gezegd: als jij zo denkt, dan vergeet jij jezelf. ‘Ik’ en ‘object’ zijn onafscheidelijk: het hele idee van een *object* is het idee van iets waar *ik* over kan denken. Objecten, de werkelijkheid, de feiten, de wereld, de kosmos: we zijn geneigd te denken dat dat gaat over wat er *buiten* ons denken bestaat, dat dat *in principe* niets met ons denken te maken heeft. Maar als dergelijke woorden enige inhoud moeten hebben, dan zijn het woorden die juist uitdrukken wat het object *van het denken* is. Denken is, vanuit zichzelf, objectief en waarheids-gericht; denken gaat over wat het geval is, wat waar is, wat werkelijk is. Het idee van denken *is* het idee van de werkelijkheid. Denken en werkelijkheid, subject en object, wereld en ik: ze horen bij elkaar, ze zijn on-denkbaar zonder elkaar.

Hoe weten we dat nu eigenlijk? Dat weten we puur door te denken, en niet omdat we empirisch onderzoek gedaan hebben naar fenomenen in de wereld die we ‘het denken’ noemen. Het hele idee van empirisch onderzoek *is niets anders dan* dit zelf-besef van het denken.

Dat is, nader uitgewerkt, nog steeds dezelfde grondgedachte van het Duitse idealisme. ‘Idealisme’ betekent hier *niet* dat de wereld op een of andere manier ‘geconstrueerd’ wordt door het *ik*, dat de werkelijkheid niet helemaal ‘echt’ of ‘objectief’ is. ‘Idealisme’ is hier een aanduiding voor dit besef: het inzicht in de objectiviteit van de wereld van objecten *is tegelijk* zelf-begrip van het denken.

Nu zou je kunnen denken: ja goed, het *ik*, qua denker, dat is iets heel bijzonders. Denken is zijn. Maar dat heeft toch niet *direct* met het lichaam te maken? Moeten we geen onderscheid maken tussen het lichaam, dat toch overduidelijk een fysiek ‘ding’ is, en dit *ik*, dat in zijn denken de hele wereld omvat, en dus niet als zo’n ‘lokaal’ fysiek gegeven gedacht kan worden?

Zo’n scheiding is echter niet houdbaar. In elke gedachte die je denkt, weet je dat denken objectief is. Dat heeft echter *geen enkele* inhoud als je niet daadwerkelijk, concreet, met objecten en feiten in de wereld te maken hebt, ze kunt waarnemen, en ze in de juiste samenhang kunt plaatsen door erover na te denken. Daartoe is het noodzakelijk dat je *mid-denin* de wereld staat, compleet uitgerust met zintuigen om mee waar te nemen (en handen om mee te handelen). Toch is wat er dan aanwezig is, in dit lichamelijke bestaan, een *ik*, een denker. Je kunt het lichaam beschouwen als de meest fundamentele *uiting* van het *ik*: “Hier ben ik!”.

Je kunt het lichaam beschouwen als de meest fundamentele uiting van het ik

‘Ik’ en ‘object’ zijn onafscheidelijk



Jesse Mulder is docent theoretische filosofie aan de *Universiteit Utrecht*. Eerder studeerde hij daar LAS en filosofie, deed hij aansluitend de RMA Philosophy en promoveerde in 2014 met een proefschrift getiteld *Conceptual Realism*, waarvan de centrale stelling luidde: essenties zijn begrippen. Zijn onderzoeksinteresse gaat vooral uit naar de combinatie van analytische filosofie (vooral metafysica) met inzichten uit het Duits Idealisme. Jesse woont met zijn vrouw en twee dochters in Driebergen.

Dat is herkenbaar: terwijl een fysiek object er gewoonweg *is* – zoals we aan het begin zagen kun je het daarom geheel instrumenteel al dan niet opnemen in je plannen en handelingen – zo is een *ik* altijd iemand die *aanwezig* is. Iemands lichamelijke aanwezigheid is geen onbelangrijke ‘uiterlijkheid’ maar een *uiting*: “Hier ben ik”. Of je die uiting nou negeert, of erop ingaat, door te groeten, of een gesprek aan te gaan; je verhoudt je daarmee tot de ander als *ik* tot *ik*. Lichamelijke aanwezigheid is tegelijk een gedachte, een uiting, een stellingname. Niet een gedachte die ik eventjes heb en dan weer vergeet omdat ik mijn aandacht naar andere dingen verschuif. De gedachte die tot uiting komt in mijn lichamelijke zijn is de gedachte dat ik een *ik* ben, en die gedachte duurt zo lang als ik leef (hoewel het beter zou zijn te zeggen dat die eeuwig is – maar het zou te ver voeren om dat hier nader uit te werken).

De verhouding tussen fysieke objecten *is* er eenvoudigweg: de kiezelsteen ligt op de bodem van de vijver, de stoel staat naast de tafel. Maar de verhouding van *ik* tot *ik* is een verhouding die tegelijk een *bewustzijn* van die verhouding is: mijn bewustzijn van jou als een *ik* valt samen met jouw bewustzijn van mij als een *ik*. Ons samenzijn als mensen, onze saamhorigheid, vindt zijn eerste en meest oorspronkelijke uiting in ons lichamelijke bestaan.¹



Illustratie door Willemijn Debets

Eindnoten

¹De grondgedachte van het Duits idealisme wordt verrassend genoeg herontdekt binnen de wereld van de analytische filosofie: zie het werk van John McDowell, Adrian Haddock, Sebastian Rödl, James Conant, Andrea Kern, Matthew Boyle, enz.

Verplichte vaccinatie en lichamelijk integriteit

Marcel Verweij

Vaccinatie onder druk

Het succes van vaccinatieprogramma’s tegen infectieziekten kan moeilijk overschat worden: in de afgelopen zestig jaar is pokken dankzij vaccinatieprogramma’s wereldwijd uitgeroeid, komt polio nog maar in enkele landen voor, en is kindersterfte door ziektes als mazelen, difterie en kinkhoest enorm afgenomen. In welvarende landen komen grote uitbraken nauwelijks meer voor. Niettemin is er ook altijd verzet tegen vaccinatie geweest, op religieuze of andere levensbeschouwelijke gronden, of vanwege zorg over de veiligheid. Steeds meer ouders twifelen aan deelname aan het Nederlandse Rijksvaccinatieprogramma, de vaccinaties die aan kinderen worden aangeboden. Paradoxaal genoeg wordt die twijfel mede veroorzaakt door het succes van het programma om uitbraken te voorkomen: als je eigenlijk nooit kinderen ziet die doodziek zijn van de mazelen, dan vraag je je af of die bescherming wel nodig is. Sinds 2010 is de deelnamegraad langzaam maar gestaag gedaald, van ruim 95% tot nu onder de 90%.

Gedurende de pandemie was er een sterk verzet tegen maatregelen van de overheid, zeker ook waar die maatregelen mensen aanspoorden om zich te laten vaccineren tegen corona. Op dit moment [eind januari, red.] ligt er een initiatiefwetsvoorstel voor in de Tweede Kamer dat het Rijksvaccinatieprogramma voor kinderen onder voorwaarden verplicht zou maken. Dit zal ongetwijfeld weer tot flinke discussie leiden. En dat is niet vreemd, want er staan fundamentele rechten op het spel.

Onaantastbaarheid van het lichaam

Eén zo’n fundamenteel recht is de onaantastbaarheid, ofwel integriteit van het lichaam. Het wordt door vaccinatiecritici veelvuldig aangehaald als een argument tegen vaccinatieprogramma’s, en vooral als een doorslaggevend argument tegen een wettelijke vaccinatieplicht. Lichamelijke integriteit is inderdaad een fundamenteel grondrecht. Het is zowel vastgelegd in de Nederlandse Grondwet (art 11) als in het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens (EVRM art 3). Maar zelfs al was het niet op zo’n sterke manier juridisch verankerd, dan nog was het duidelijk dat *het zelf kunnen bepalen wat anderen met jouw lijf mogen doen – en met name wat ze niet mogen doen* tot de kern van het idee van respect voor persoonlijke autonomie behoort. Toch is het allerm minst vanzelfsprekend dat dit recht doorslaggevend is in discussies over vaccinatiedwang- en drang. Sterker nog: als het gaat om het Rijksvaccinatieprogramma dat gericht is op kinderen, is het twijfelachtig of dit recht überhaupt relevant is.

De formulering in artikel 11 van de Grondwet maakt direct al duidelijk dat, hoe sterk het vrijheidsrecht ook is, het geen absolute norm is: “Ieder heeft, *behoudens bij of krachtens de wet te stellen beperkingen*, recht op onaantastbaarheid van zijn lichaam.” Het is dus wel degelijk mogelijk om grenzen aan het grondrecht te stellen, al zal daar wel een wettelijke regeling voor nodig zijn. Daar zijn ook allerlei voorbeelden van te geven, zoals de alcoholtest voor weggebruikers in het verkeer. Die test kun je natuurlijk weigeren, maar dat heeft consequenties, bijvoorbeeld in de vorm van een boete. Dit laat zien dat, ook al is er hier sprake van een wettelijke verplichting, burgers niet fysiek gedwongen worden om de interventie in hun lichaam te ondergaan.

Ook in het geval van vaccinatie is het eigenlijk niet denkbaar dat een volwassen persoon tegen diens wil gevaccineerd zou worden, zelfs al zou er een wettelijk kader voor bestaan (wat nu niet het geval is). Te kunnen bepalen wat er met je eigen lijf gebeurt, dat behoort nu eenmaal tot de kern van ieders vrijheidsrechten. En net als in het voorbeeld van de alcoholtest hoeft dwang niet te betekenen dat de interventie met geweld wordt toegepast. Dwang moet proportioneel zijn, en dat betekent onder meer: niet groter dan strik noodzakelijk. Als vaccinatie verplicht zou worden dan kan de dwang eruit bestaan dat je, als je het weigert, in quarantaine wordt geplaatst. Een interessante vraag is dan wel of een langdurige quarantaine niet een grotere inbreuk op vrijheid is dan een eenmalig afgedwongen eenmalige injectie. Maar in het kader van vrijheid past het om dat oordeel aan iedere betrokkene zelf over te laten.

Dwang moet proportioneel zijn

Het is dus wel degelijk mogelijk om grenzen aan het grondrecht te stellen

Hebben kinderen een recht op integriteit van het lichaam?

Vanwege het fundamentele karakter van het recht op integriteit van het lichaam en van andere vrijheidsrechten zal van een vaccinatieplicht voor volwassenen alleen maar sprake kunnen zijn tijdens een noodsituatie. De kindervaccinaties zijn echter helemaal niet voor noodsituaties bedoeld. Het Rijksvaccinatieprogramma is dan ook geheel vrijwillig. Maar mede daardoor staat het ook flink onder druk. Een groot deel van alle landen wereldwijd kent al decennialang een vaccinatieplicht. Meestal houdt die plicht in dat alle kinderen op dagverblijf of school moeten deelnemen aan het nationale vaccinatieprogramma. In het boek *Inducing Immunity? Justifying Immunization Policies in Times of Vaccine Hesitancy* (MITPress, 2024) beargumenteren rechtsfilosoof Roland Pierik en ik dat zo'n beleid ook in Nederland goed te rechtvaardigen zou zijn. Deze rechtvaardiging is uiteindelijk gebaseerd op John Stuart Mill's schadebeginsel (wil je meer hierover lezen: het boek is gratis te downloaden, en een samenvatting vind je in een recente *Ethische Annotatie* op de website van het Ethiek Instituut.)

Maar hoe zit het dan met dat recht van de onaantastbaarheid of integriteit van het lichaam? Als volwassenen zo'n recht hebben, dan kunnen we dat kinderen toch moeilijk ontzeggen? In ons boek stellen we dat dit recht eigenlijk weinig betekenis heeft voor het vaccinatiebeleid voor kinderen. De kracht van het recht op onaantastbaarheid van het lichaam is er immers in gelegen dat *ik* het ben die bepaalt wat er met *mijn* lichaam gebeurt. Het begrip integriteit refereert dan vooral naar de rechtstreekse verbondenheid tussen, of 'heelheid' van de persoon die zelf een keuze kan maken en het eigen lichaam waarover hij of zij beschikt. En die is afwezig bij kleine kinderen die niet zelf in staat zijn om een eigen weloverwogen keuze te maken over wat er met hun lijf gebeurt. Het normatieve idee van de integriteit van het lichaam betreft dus een wilsbekwaam persoon die over zijn eigen lijf kan en mag beschikken. En als dat het uitgangspunt is, dan is niet duidelijk waarom een verplichte vaccinatie van een klein kind, tegen wens van de ouders, zou ingaan tegen de lichamelijke integriteit van dat kind. Natuurlijk staat wel de bevoegdheid van ouders om belangrijke beslissingen voor hun kind te maken op het spel; zij worden geacht om keuzes te maken in het beste belang voor hun kind, en dat vooronderstelt dat dat zij daarvoor de ruimte hebben – noem het een recht op ouderlijke autonomie of recht op familieleven. Dat zijn echter andere rechten, en misschien ook wel minder zwaarwegende normen, dan het recht op onaantastbaarheid van het eigen lichaam.

Bij kinderen zou je wel een andere, meer letterlijke invulling kunnen geven aan 'lichamelijke integriteit,' namelijk de heelheid of ongeschondenheid van hun lichaam zelf. Dat is geen normatief maar een naturalistisch begrip, dat nauw aansluit op gezondheid of goed functioneren van het lichaam. Lichamelijke integriteit in die betekenis kan door infectieziekten worden aangetast, en vaccinaties (mits veilig en effectief) bieden daartegen juist bescherming. Zo wordt de 'integriteit van het lichaam' dus een argument vóór vaccinatie van kinderen.

In ieder geval is duidelijk dat de lichamelijke integriteit niet een recht is dat ouders kunnen claimen om (verplichte) vaccinatie van hun kind af te wijzen. Natuurlijk blijft de stem van ouders omwille van de hierboven genoemde ouderlijke autonomie heel belangrijk. Dus ook al is het recht op lichamelijke integriteit voor vaccinatie van kinderen irrelevant, dat impliceert nog niet dat de overheid een vaccinatieplicht mag opleggen. Daarvoor is nog altijd een steviger argumentatie nodig, bijvoorbeeld argumentatie aan de hand van het schadebeginsel, zoals we die in *Inducing Immunity* uiteenzetten. Daarbij stellen we voor dat de overheid bij wet kan regelen dat elk kind op ieder kinderdagverblijf moet deelnemen aan het Rijksvaccinatieprogramma, maar dat deze verplichting pas wordt geïmplementeerd als de vaccinatiegraad beneden een zekere ondergrens komt. *VVD* en *D66* hebben nu een initiatiefwetsvoorstel geschreven dat precies deze lijn volgt, en dat waarschijnlijk later dit voorjaar in de Tweede Kamer wordt besproken. Het is de vraag of het wetsvoorstel voldoende steun krijgt, maar ik hoop in ieder geval dat in het debat artikel 11 van de Grondwet geen rol zal spelen.



Marcel Verweij is hoogle-raar Wijsgerige Ethiek. Tus-sen 2005 en 2020 was hij lid van de *Gezondheidsraad* en onder meer vicevoorzitter van de *Commissie Vaccinaties*.

Het vrouwelijke lichaam tussen subject en object

Dr. Willemijn Ruberg onderzoekt de rol die het vrouwelijk lichaam speelt bij verschillende feministische denkers en stromingen

In de laatste decennia heeft 'het lichaam' zich in korte tijd opgeworpen als centraal thema in de cultuurgeschiedenis, gendergeschiedenis, feministische filosofie maar ook in het publieke debat. Met name maatschappelijke discussies over seksualiteit, seksueel misbruik, en (verplichte) vaccinaties raken aan kernvragen rondom lichamelijke autonomie en consent. In dit artikel wil ik laten zien welke feministische filosofen het lichaam op de kaart hebben gezet. Centraal hierin staat het idee dat het lichaam cultureel en historisch wordt gevormd, en dat gender daarbij een belangrijke rol speelt. Feministische denkers hebben vooral onderzocht hoe het vrouwelijke lichaam tot object is gemaakt en hoe vrouwen een autonoom belichaamd subject kunnen worden. In het dualisme van lichaam en geest, eeuwenlang een belangrijk aspect van de Westerse filosofie, kreeg de geest meer waarde toegewezen. Christelijke geschriften associeerden het lichaam met schaamte en lust, en met vrouwen. De geest of ratio is meestal mannelijk *gegenderd* en hoger gewaardeerd dan het 'vrouwelijke' lichaam. In het vroege feminisme, dat streefde naar gelijke rechten en de toegang van vrouwen tot de publieke sfeer, valt deze minachting van het lichaam ook vaak te vinden. De beroemde Franse filosoof Simone de Beauvoir beschouwde *gender* als een culturele constructie. Ze is bekend van haar stelling 'Je bent niet als vrouw geboren, maar je wordt (tot) vrouw gemaakt' ('On ne naît pas femme, on le devient') uit haar boek *Le deuxième sexe* (1949). Maar zij zag het *lichaam* als een passieve massa vlees, die zelfs walging bij haar opriep. De Beauvoir stelde vanuit existentialistisch perspectief dat de Westerse cultuur alleen mannen als volwaardige personen erkende, die zich bewust waren van de mogelijkheden om zichzelf vorm te geven en beslissingen te nemen, terwijl vrouwen werden gezien als de Ander.

De positie van vrouwen als de 'tweede sekse' werd veroorzaakt door hun natuurlijke vermogen om kinderen te baren en hun taak (door de maatschappij opgelegd) om kinderen te verzorgen. Om bevrijd te worden van hun achtergestelde positie moesten vrouwen daarom hun connectie met de natuur overstijgen. De Beauvoir zag ieder natuurlijk proces in het vrouwelijke lichaam zoals menstruatie, zwangerschap en menopauze, als een crisis of een beproeving die in vervreemding resulteerde. Haar lichaam stond de vrouw in de weg om haar subjectiviteit te claimen. Het authentieke mannenlichaam, gevuld met erotische lust, zou tot volle subjectiviteit leiden, terwijl het vrouwelijke lichaam passief was: 'De geslachtsdrift van de vrouw lijkt op het weë trillen van een weekdier. Waar de man onstuimig is, heeft de vrouw alleen maar haar ongeduld. Haar verwachting kan vurig worden, maar blijft passief. De man stort zich op zijn prooi als een adelaar of een havik; zij ligt op de loer, als een vleesetende plant waaraan insecten blijven kleven, als een moeras waar kinderen in wegzinken' (1979, 441). De Beauvoir presenteert hier dus een essentialistische en fallocentrische visie op het vrouwelijke lichaam. Waar de Franse filosofe gender als sociaal geconstrueerd zag, beschouwde ze het lichaam voornamelijk als biologisch gegeven en obstakel voor vrouwen.

In de tweede feministische golf vinden we bij sommige feministen ook een essentialistische kijk op het lijf terug, namelijk bij diegenen die het vrouwelijke lichaam ophemelen als uniek in staat tot zorg, zwangerschap en moederschap. Deze herwaardering van typisch vrouwelijke eigenschappen veronderstelt het lichaam als een vaststaand gegeven. Veel andere feministen uit de jaren 1970 en 1980 benadrukten juist de sociale constructie van het lichaam en van seksualiteit. Waar binnen de genderstudies aanvankelijk het lichaam als biologisch verankerd werd beschouwd, en alleen gender – de sociale constructie van mannelijkheid en vrouwelijkheid – als cultureel bepaald, kwam er steeds meer aandacht voor het idee dat ook het lichaam door een culturele bril wordt bekeken. Zo bekritiseerde feministe Andrea Dworkin de doorwerking van het patriarchaat in seksualiteit. In haar boek *Intercourse* (1987) schreef Dworkin: 'Being owned and being fucked are or have been virtually synonymous experiences in the lives of women. He owns you; he fucks you' (2007, 82). Onder het patriarchaat is het lichaam van een vrouw eigendom van de man.

De tweede feministische golf draaide dan ook voor een groot deel om de eis tot zelf-



Dr. Willemijn Ruberg is universitair hoofd-do-cent cultuurgeschiedenis aan de *Universiteit Utrecht*. Haar onderzoeksinter-esse omvat de moderne geschiedenis van gender, seksualiteit, emoties, fo-rensische expertise en het menselijk lichaam.

Zij zag het *lichaam* als een passieve massa vlees

Toch bleef
de vrouw
nog lange
tijd het bezit
van de man

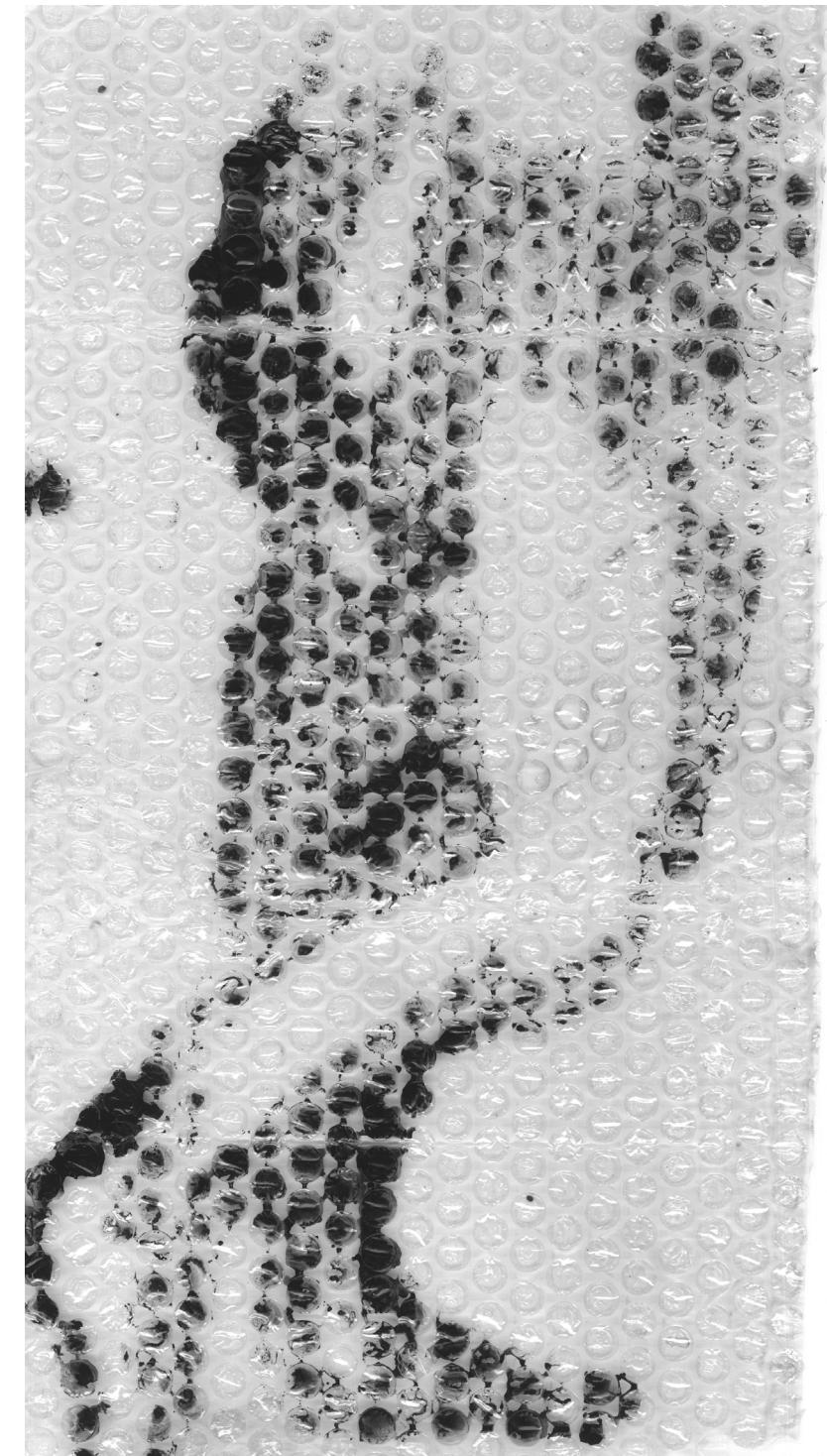
beschikking van vrouwen over hun lichaam. Dit uitte zich in de abortusstrijd, maar ook in de vraag om betere gezondheidszorg voor vrouwen, toegespitst op hun specifieke klachten. Met name in de Amerikaanse burgerrechtenbeweging riepen zwarte activisten, onder meer de feministe Angela Davis, die trots haar natuurlijke haar liet groeien, ‘Black is Beautiful’, en weigerden zo toe te geven aan de witte culturele normen van stijl(gemaakt) haar. Hier was het niet (alleen) de patriarchale samenleving die de lichamelijke autonomie in de weg stond, maar ook de racistische schoonheidsidealen.

Feministisch filosoof Iris Marion Young scherpte de fenomenologische benadering van Maurice Merleau-Ponty aan met haar analyse van de manier waarop vrouwen hun lichaam concreet ervaren in ruimtes die zijn gedefinieerd door patriarchale normen. In haar essay ‘Throwing like a Girl’ (1980) bouwt Young voort op De Beauvoirs stelling dat vrouwen als de Ander hun subjectiviteit niet kunnen ontwikkelen in een samenleving die hen discrimineert en tegenhoudt. Young liet zien dat vrouwen vaak de ruimte om hen heen niet volledig benutten, bijvoorbeeld bij het werpen van een bal bij sport of bij het dragen van boeken, die ze dicht tegen hun lijf houden terwijl mannen boeken in hun hand langs hun lichaam heen en weer bewegen en zo meer ruimte innemen. Ook slaan vrouwen vaak hun benen over elkaar als ze gaan zitten, terwijl mannen zittend hun benen uit elkaar duwen (decennia later is dit gediskwalificeerd met de term *manspreading*). Waar voor Merleau-Ponty het lichaam een subject is, stelt Young dat vrouwen hun lichaam in het dagelijks leven ervaren als object, waarover ze niet volledig de controle uitoefenen. Wellicht, zo suggereert Young, komt dat ook omdat vrouwen zich vaak onveilig voelen: ze verdedigen hun lichaam zo tegen mogelijke aanvallers (1980, 143).

Waar Young zich richt op de lichamelijke *ervaring* van vrouwen, bespreekt filosoof Judith Butler de culturele discoursen over gender en het lichaam die zo machtig zijn dat individuen zich hiernaar vormen. Deze postmoderne nadruk op de discursieve constructie van identiteit gaat niet langer uit van een eenduidig biologisch lichaam met een vaststaande sekse: het is het heteronormatieve script dat lichamen vormgeeft. Gender wordt zo iets wat individuen doen (*gender performativity*), grotendeels het normatieve script volgend, al geeft Butler aan in de titel van haar boek *Gender Trouble* (1990) dat er beperkte mogelijkheden zijn om gender enigszins anders uit te voeren. De drag queen bijvoorbeeld onthult dat gender in feite een parodie is, want deze koppelt een mannelijk lichaam los van vrouwelijke kleding en poses, terwijl de maatschappij er meestal vanuit gaat dat gender – mannelijk of vrouwelijk gedrag – vanzelfsprekend volgt uit een lichamelijke sekse.

In het boek *Bodies that Matter* (1993) zoomt Butler verder in op het lichaam en deconstrueert al die discoursen die pretenderen het lichaam neutraal te beschrijven, vaak in biologische termen: Butler laat zien dat hierachter een maatschappelijke norm schuilt. En taal – hier volgt Butler taalfilosoof John Austin en zijn concept *performative speech acts* – heeft de macht gender en het lichaam te benoemen en daadwerkelijk tot leven te brengen. Een uitspraak als ‘vrouwenlichamen kenmerken zich door het vermogen om zwanger te kunnen worden’ is normatief voor Butler, want zo worden alleen die vrouwen die zwanger kunnen worden als ‘echte’ vrouw gecreëerd, daarmee jonge meisjes, oudere vrouwen, vrouwen die niet zwanger willen of kunnen worden, of transvrouwen uitsluitend. Tegelijkertijd verwijst de term ‘bodies that matter’, ook in het andere werk van Butler, naar de culturele mechanismen die aan sommige menselijke lichamen waarde en rechten toekennen, en aan andere niet. Zo kregen de homoseksuelen mannen die aan aids stierven geen publieke rouw in de Verenigde Staten en tellen mensen met een beperking vaak niet mee als volwaardige belichaamde subjecten.

Of het vrouwenlichaam een object of een subject is blijft op de politieke agenda staan, vaak in verband met seksueel geweld. Tot in de vroegmoderne tijd werd verkrachting gezien als een misdaad tegen het bezit van een man (de verkrachte vrouw was immers dochter van een vader of echtgenote van haar man). Pas vanaf de (vroeg)moderne tijd – historici verschillen van inzicht over de periodisering, variërend van het einde van de zestiende tot de negentiende eeuw – werd seksueel geweld meer als een misdaad tegen een individuele vrouw gezien. Toch bleef de vrouw nog lange tijd in de echtelijke relatie het bezit van de man, getuige het feit dat verkrachting binnen het huwelijk pas sinds het einde van de twintigste eeuw in veel landen strafbaar is geworden. Zowel binnen de feministische theorie als in het huidige publieke debat naar aanleiding van de Franse rechtszaak tegen Dominique Pelicot (die zijn vrouw bedwelmde en haar door tientallen mannen liet verkrachten, van wie een aantal aannam dat de toestemming van de vrouw zelf niet nodig was), blijkt het thema van consent en de status van het vrouwenlichaam – object of subject – nog urgent.



Illustratie door
Sam Langelaan

Voor een overzicht van theorieën gebruikt in de lichaamsgeschiedenis, zie Willemijn Ruberg, *History of the Body* (Londen, 2020).

Zie Manon Garcia, *The Joy of Consent. A Philosophy of Good Sex* (Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2023).

Bibliografie

Beauvoir, Simone de, *De Tweede Sekse* (Utrecht: Bijleveld, 7^e druk [1949] 1979).

Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (New York, Routledge [1990] 1999).

Butler, Judith, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* (Londen: Routledge, 1993).

Dworkin, Andrea, *Intercourse* (20th anniversary edition, New York: Basic Books, 2007 [1987]).

Garcia, ManOn, *The Joy of Consent. A Philosophy of Good Sex* (Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2023).

Grosz, Elizabeth, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

Ruberg, Willemijn, *History of the Body* (Londen: Red Globe Press, 2020).

Young, Iris Marion, ‘Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality’, *Human Studies* 3 (1980) 137-156.

Nancy, L'intrus and embodied pregnancy

After years of health complications including an heart-transplant in 1991, Jean-Luc Nancy passed away in 2021, leaving behind countless contributions to philosophy, literature and film. Within this exceptional legacy, special attention has been paid to his philosophical essay 'L'intrus', wherein he evocatively explores how experiences of the transplant problematize the borders of his identity. In this interview, **Sofie Bancken** and **Cas van de Laar** ask **Marie Chabbert** about her interactions with Nancy, the essay, and how it shaped her thinking of her own pregnancy.

We have been in touch about the possibility of an interview about your relationship with Nancy. Could you expand on your relationship to him, and to his work?

I must have read Nancy for the very first time when I was doing my research masters in Cambridge. My professor, Ian James, who is one of the people who introduced Nancy to the English-speaking world by publishing a lot on him in English, suggested that I read a couple of his works. And so, I started working on his work also for my PhD. About halfway through my PhD, I met another PhD student from a different department who was also interested in Nancy's work and we thought we may hold a conference on his work in English, as a way of gathering everyone working in English on him. I asked Ian James, who had worked with him in the past, whether he knew how to contact him directly, just to say that this thing was happening and to our surprise, he said he was going to come. I will always remember receiving that email. From that moment, as you can imagine, the entire world wanted to come to that conference. It was over three days in late March 2019. So it was two years before he died. Because this event was a massive thing to organize, it took us a very long time. We were in contact with Nancy for over a year before the actual thing.

At that point I developed a heart condition, which is completely cured now. It's nothing close to what he went through, but it made my reading of Nancy more intimate, in particular *The Intruder*. It was very difficult to talk to my family or my friends about this experience of feeling your heart is struggling or nearly stopping. And he was sort of putting words on that, which felt absolutely amazing. Of course, I told him that in emails and we started, as we used to say, bonding over our broken hearts. It was a fantastic experience. And then, when he came to Oxford, it really was amazing. He was everything you could tell from the texts.

Something that struck us while reading is that he comes across as very patient, very kind.

It was fantastic. I think he made a wonderful impression on everybody. He was very kind and very approachable. Even for students, he was always listening to everyone and finding ways of being kind and encouraging. I think he did not realize up to that point how popular he was away from France. Spending this time in Oxford, surrounded by so many different people of all ages, seeing so many young people that would carry his work into the future. I think he was really moved by the whole thing.

After the conference, we kept closely in touch, emailing each other very regularly. Initially, it was mostly to ask about each other's health. He emailed me conferences that he was going to give that I couldn't attend. And I asked him to comment on my chapter on him from my thesis, which was really helpful. It was really funny because I felt, for me, he was kind of like a mentor, but also a bit of a grandpa because he was so old and caring in that way. I was extremely sad when he passed away.

Nancy received a grafted heart. You recently went through pregnancy. Both experiences can be presented as being inhabited by an 'intruder'. What parallels and differences do you see between the two?

I think the obvious parallel is the fact that in both cases, these experiences stretch the limits of one's identity. One's physical identity, but also identity more broadly. Because with Nancy, there is no such thing as a clear division between body and mind. In one case, you've got the porosity of the body being cut open, with one original heart having to be replaced and an anonymous heart coming from outside, being internalized, grafted back into the body. And it's not just the event of the transplant, but everything surrounding the graft itself. Taking medication to avoid the immune reaction that would otherwise resist the heart, for instance. It's not just about cutting the body open, it's also

going against any sort of immunity in the body in order to make it more permeable. And of course, I see a lot of that in the experience of pregnancy. Pregnancy means that there's a point where you don't really know who you are anymore and what the limits of yourself are. So the question is, am I one person? Are we two persons? *Am I two persons?*

In this sense a baby is different from a heart. To abstract a little bit, the heart was grafted into him and then it just ran, like the heart was the heart and it beat. Which I can imagine is different than having a fetus or child within you; a developing child changes legal status, they change personal status – one day it is just a part of you, the next it is entitled to legal protection in its own right. Even outside of statuses, it's different in the way in which it's inside. It's not as if I were an oven with something being placed inside of me and cooking. I made it, but it's much more than that. There's a sense of co-implication that's perhaps much bigger. Also, I think every day more scientific research is being produced on the lasting impact that pregnancy has on women: radical physical changes in the brain that last several years and possibly forever after pregnancy. So it means that me and my baby are in fact co-affected. It's not just me producing something. For someone brainy, like for someone who's a researcher, the fact that you don't even have to think about it is completely wild.

So with that in mind, should we say that we are our bodies? And what was your embodied experience during pregnancy?

It depends on where you place yourself in the history of philosophy. Since I do modern European philosophy, I'm skeptical of the Cartesian body-mind dualism. Something that I found, which doesn't fit well with Descartes, is how much my whole thought process changed during pregnancy, just because of everything physical that was happening at this time. Certainly, it made me more amazed at what my body can do. Everything was just a wonder. To realize for instance, that suddenly I was craving oranges. And right about that time, the midwife was telling me I absolutely needed to have more vitamin C intake. How does my body know that? It's completely fascinating. Also after birth with breast feeding for instance. And, more broadly, the attachment to the baby. The whole thing is completely wondrous as an experience. It changed me in a way from which there's no going back.. In fact, I would say that your question is itself phrased in a way that doesn't really work, because saying *our* body implies a sense of possession and that's something the whole history of phenomenology has challenged. A typical exam question for phenomenology that you would get in France for instance is: "My Body". Discuss.

Do you think the fetus can be seen as part of the self during pregnancy, or should it be seen as someone else? How did you experience this?

Something that really changed things for me, is the moment when I started feeling the baby. At first I wasn't sure whether that was the baby or not. So it took me a bit of time to be sure. I then started feeling that there was something inside of me with their own agency. Of course, it was a rather primitive form of agency, because there's not something like intent. But still, it's not like a stomach. It's more than just an organ. Fairly quickly for instance, the baby started reacting to sound. And this, of course, a stomach doesn't do. And that is quite fascinating. So for instance, I remember I went for my birthday to a concert at the Concertgebouw and the baby was completely wild during the concert. The baby was reacting to the sound. Or, at home, if there would be some kind of noise with me dropping something, there would be a movement. And this reacting to something really meant for me, there's someone there.

Of course, now that I have my baby with me, it's quite obvious that my baby is a person. She has her own personality. She is really someone independent from me, that's a certainty. The attachment is unlike anything that I had experienced before. I'm not saying that to idealize maternity or anything. I'm just saying that for better and worse, the attachment that I have for this new person isn't like anything that I had experienced before. I'm saying for worse also because the level of fear that you have is something that I did not know before.

When a child is born, could we say that they intrude into the world? Or would it be more appropriate to say that the world intrudes into them?

I guess that, as a reader of Heidegger, I would be tempted to say that the child is thrown into the world. So in that sense it intrudes. However, there's also an extrusion because, of course, a baby extrudes from someone.

Am I two persons?



Marie Chabbert is assistant professor in Modern European Philosophy at *Utrecht University's* department of Philosophy and Religious Studies. She specializes in the study of post-structuralist philosophers such as Jacques Derrida, Gilles Deleuze, and Jean-Luc Nancy

Nancy, to represent the hyphenation of the being-with (*Mit-sein*), talks about the skin as being the porous frontier that both separates you, but also connects you through touch and perspiration and so on, to the world. And the way I represented it in the case of pregnancy had to do with the placenta, with it being this membrane that connects us while also involving separation. This is a thought I had when reading Nancy while I was pregnant, and his connection to Heidegger and the being-with.

Has your pregnancy changed your understanding of Nancy's 'L'intrus'?

It's very important to approach the question of pregnancy through the stretching of a bodily identity. Nancy's intuitions are completely revolutionary and so they deserve to have received the attention and interest that they have. But I couldn't help thinking: Nancy uses his own experience of the heart transplant to make his philosophical point about the ontological reality of intrusion, our mutual co-implication and the porosity of our bodily identity, but this experience is something that is very hard to relate to because (fortunately) very few people live it. Countless women throughout history and across cultures, by contrast, get to experience pregnancy or actively engage with its real possibility (much more than men tend to!). They surely already got a clear sense of this experience long before Nancy came along! It has really made me realize how there's not of female philosophers who've been allowed to philosophize *as women*, or engage in the question of their female bodies. We're really seeing things from the male perspective all the time, because the male perspective continues to be predominant in philosophy department, to the point of overshadowing any other perspectives.

Catherine Malabou, a student of Derrida, wrote a feminist critique of our relationship to philosophy, saying that we are trained as philosophers, if we are women, to do one of two things. Either to talk about women's stuff, which usually means you're hired by departments to do feminist philosophy or to talk about diverse things that are not the canons. Or if you nevertheless still want to work on what is judged as the serious stuff, and things that are viewed as more important, because they're canonical, you need to pretend you're a man. So to completely deface the elements in you that are female. Which is why I had never ever come close to thinking about anything female related, because I knew that was a danger, because then people around me would realise I am a woman. I am the intruder, basically. In my pregnancy it felt like, for the first time – which is completely crazy – I realised that my perspective as a woman was actually giving me access to something more universal than what men are able to talk about.

So not only should we hear the voice of female philosophers, because I think that they can bring a lot to philosophy, and that they are still too excluded from discussions. But I also think it's important to involve more broadly the mother, the pregnant woman. There's a tendency of male philosophers to view the mother or the pregnant woman as a vehicle, as the sort of oven that will produce the son. There's this tendency of always viewing the female body as your vehicle, which I think is immensely problematic.

And this generates a vision of the body in general, which is very problematic. The body is not a vehicle or vessel, especially not your mother's body. It's so much more complex than that. It's a co-creation. That is why we should hear the mother and this experience from their perspective as well. Because we always represent birth or pregnancy through the eye of what is being carried. But it's not about carrying anything. It's about creating something.

I am a woman. I am the intruder.

Women Philosophers are asked to deface the female elements in themselves

Transactionele emancipatie: een onschuldige afweging?

Daphne Lamfers

Een van mijn eerste herinneringen is aan mijn opa en oma in Oudewater. We staan in een ruimte met een zware, donkerhouten bekleding op het plafond en de muren. De vloer is steenkoud. Mijn oma stapt op een houten platform, de museummedewerkster en mijn opa wachten af, het andere stuk hout gaat omhoog. Een ogenblik later stapt mijn oma er weer van af. Iedereen is opgelucht. Ik kan me herinneren dat er gelachen wordt, de museummedewerkster heeft een erg scherpe lach, maar het lukt me niet te ontcijferen wat de grap is. Mijn opa plaagt me totdat ik niet meer durf, het was namelijk mijn beurt, maar ik vertrouw het niet. Wat als mijn lichaam iets anders zou blijken, of de weegschaal minder betrouwbaar was dan we vanuit gingen? De herinnering is eigenaardig, omdat ik me ineens heel fysiek kwetsbaar, klein en eenzaam voelde: een nieuwe ervaring, waarvan ik niet weet of ik (mijn lichaam) al eerder zo had gewantrouwd.

Het stuk hout waar mijn oma op werd gewogen was de eeuwenoude (heksen) waag in Oudewater, wat hooguit een half uur reizen is met het openbaar vervoer vanuit Utrecht. Het is *de* toeristische attractie van het plaatsje en is een rijksmonument. Daarnaast is het een overblijfsel van beleid uit 1545, wanneer door Karel VI deze heksenwaag juridisch wordt erkend als betrouwbaar.¹ De heksenwaag is, mijns inziens, een illustratief artefact van een zeer beperkte, en beperkende, emancipatie. Tussen 1450 en 1750 worden in West-Europa tienduizenden 'heksen' vermoord (Roberts 2023, 271-273). De waag verleende vrouwen een certificaat, waardoor ze officieel onschuldig waren van de aanklacht hekserij (soms ook een aanklacht tegen kinderen of mannen). Heksen konden namelijk vliegen en om te kunnen vliegen moest je lichter zijn dan de lucht zelf. Vrouwen betaalden, werden uitgeteeld en gewogen en zonder uitzondering bleken ze meer te wegen dan lucht. Het supernatuurlijke monster dat een duivelspact had gesloten bleek, natuurlijk, een gewoon lichaam te zijn. Het lichaam bleef intact (wat niet het geval was bij andere methoden zoals verdrinkingen, 'prikken' en brandstapels), want de materie waaruit het bestond was grijpbaar, berekenbaar en integer.² Als men dus de middelen had om naar een heksenwaag te reizen en de kosten van het wegen te betalen, was er een gegarandeerde methode om de eigen onschuld te bewijzen.

Illustratie door Daphne Lamfers

Er zijn vanuit onze hedendaagse opvatting van het recht en rechtvaardigheid nu al twee problemen te detecteren met dit instituut, namelijk dat het (1) niet toegankelijk was voor de vele vooral armoedige aangeklaagden die de middelen niet hadden om zich te laten wegen en (2) dat het nog altijd een schuld veronderstelt en het een onschuld is die moet worden bewezen. Maar zijn dit serieuze problemen ten opzichte van de baten? Het beeld van heksenvervolging is de ultieme horror van de vroeg- of voormoderne Europese samenleving: vrouwen (wederom, bij uitzondering ook kinderen en mannen) werden eeuwenlang door een paranoïde meute opgejaagd, gemarteld, verbrand en verdronken. Een instituut zoals de heksenwaag, wat garandeerde dat iemand juridisch onschuldig was, is in deze context uitzonderlijk en getuigt van een bijna moderne afweging en omgang met lichamelijke integriteit.

Hoe kan zoiets als een weegschaal een achtervolging door een opgehitste massa onredelijke en gewelddadige mensen met hooivorken en fakkels echt voorkomen? Het succes van de heksenwagen, niet enkel in Oudewater, betekent dat het beeld van de heksenjacht die ik hierboven schetste moet worden gecorrigeerd. Dus, ofwel het geweld van de heksenjacht is niet goed geduid, ofwel de heksenwaag zelf moet anders worden geduid, om het fenomeen en diens context wel succesvol te kunnen begrijpen.

Hoe kan het verdrinken van vrouwen om, als ze eenmaal een dood lijf zijn, vast te stellen dat ze onschuldig waren anders worden geduid dan als paranoïde, uitermate gewelddadig en waanzinnig? De terreurdaden waarvan ‘heksen’ verdacht werden, waren onder andere het veroorzaken van kindersterfte, onvruchtbaarheid van zowel het land als in familieverband, diefstal, vervloeking en ziektes (Roberts 2023, 275-277). Het geloof was dat ‘heksen’ ‘s nachts hun gedaante verwisselden, en zich verzamelden in *sabbat*-kringen om te genieten van bandeloze seks met dieren en de duivel, en van volle tafels gedekt met feestmalen van dure biefstukken en kindervlees (Federici 2004, 218). In de regio’s waarin ‘heksen’ gedurende deze periode het meest werden vervolgd was sprake van een gestage verarming en bestaansonzekerheid, van endemische ziekten en van populaire protestbewegingen (Federici 2004, 79-87). De vervolging van met name verarmde, oudere, afhankelijke vrouwen plaatste hen aan de rand van hun net zo goed verarmde gemeenschappen: op precies de juiste afstand om ze vrezen, te verdenken van het ongeluk wat de gemeenschap ondergaat en ze te verstoten en vervolgen.

Waarom zouden mensen bij uitstek kwetsbare leden van hun eigen gemeenschappen verstoten, vrezen en geweld toedoen? Zijn mensen echt zo onredelijk en gewelddadig? Wellicht, maar zelfzuchtigheid verklaart niet alles. De slachtoffers zijn arm en hebben al hun sociale kapitaal ook verloren (Federici 2004, 213-215). Bovendien, hoe zijn de opvattingen over magie, het bovennatuurlijke en de duivel in zo’n korte periode zo *verschoven* en uitgemond in geweld? Eerder geloofde men in duivels (meervoud), in magiërs (vooral mannen) en ging men niet over op grootschalig moordpartijen (Roberts 2023, 276). De metamorfose van een heks, die in veel eerdere verhalen voorkomt, is een bron van fascinatie, niet enkel angst.³ Kunnen we ons, in plaats van veronderstellingen maken over de kwade natuur van de mens, niet beter afvragen: wie had er baat bij deze verschuiving?

Het korte antwoord is naar mijns inziens, de geestelijke en wereldlijke machten die (nog altijd) baat hebben bij het verhaal van de heksenwaag. Sinds de introductie van de Gutenberg-drukpers rond 1450 kunnen radicale verwerpingen van bepaalde (katholieke) doctrines een relatief veel groter publiek bereiken (Briggs and Burke 2020, 23-79). De onrust die het gevolg was van verarming alom, endemische ziekten en verschuivende machtsstructuren ontwikkelt zich tot boerenprotesten en de welbekende Reformatie (en Contrareformatie) (Roberts 2023, 275-276). In 1484 geeft Paus Innocentius VIII in een bul aan dat de vele problemen die de katholieken teisteren het gevolg zijn van vele personen die hun ziel teloor laten gaan en zich tot de duivel keren: inquisiteurs krijgen volledige autoriteit om vervolging uit te voeren en moeten niet worden gehinderd (Institoris, Sprenger and Summers 1928, xliii-xlv). In navolging van de bul wordt het jaar daarna door Heinrich Kramer (en Jacob Sprenger) een handboek voor de vervolging, marteling en berechting van deze personen – de toonaangevende *Heksenhamer*, of *Malleus Maleficarum* – gepubliceerd. Het boek opent met een verwijzing naar Aristoteles over de fysieke oorzaken en vervolgt met de vraag hoe het geloven in heksen kan

passen in de katholieke doctrine (Institoris, Sprenger and Summers 1928, 1-3). Er moet worden verklaard hoe er plots een grote toename van heksen is en hoe die (of eigenlijk de duivel) macht hebben over het mannelijke lichaam, met name castratie en onvruchtbaarheid (Institoris, Sprenger and Summers 1928, 31-40, 54-57 en 66). Een nieuwe doctrine wordt ingebed in de doctrine, een die de wereldlijke angsten van iedere gelovige lichamelijk invoelbaar moet maken en moet verplaatsen naar een vreemd fysiek fenomeen. De katholieke kerk is obsessief en gewelddadig elke mogelijke religieuze afsplitsing aan het uitwassen. Het is echter cruciaal dat de wereldlijke autoriteiten het bloedzuchtige beleid van de geestelijke macht in gang zetten, uitvoerden én eeuwen later stop hebben gezet (Roberts 2023, 276-280). Sterker nog, gedurende de late middeleeuwen wordt er keer op keer wereldlijk én pauselijk beleid opgesteld *tegen* de vervolging van heksen in reactie op maatschappelijke crises, en in de vroegmoderne periode is er een omkeer te zien in dit beleid. De uitgebreide vervolgingsprocessen zijn zo bureaucratischer, systematischer *en* bloediger dan de lokale verbanningen van magiërs die in eerdere eeuwen plaatsvonden. De grote protesten die eerder onder boeren werden georganiseerd nemen gelijktijdig af (Federici 2004, 188-196). De heksenwaag zelf, alsook de stad Oudewater, vonden in de heksenvervolging een lucratieve onderneming (de Waardt 1987, 57-68). Een relatief klein aandeel van de beschuldigde vrouwen (in Oudewater maar 13) had wel het geld, en daarmee de toegang tot dit instituut, om haar onschuld aan te schaffen. Waardoor de heksenwaag voor onze moderne ogen relatief zo humaan overkomt (tegenover de kettingvervolgingen, martelingen en brandstapels) is bij uitstek de rustige transactie van een geldbedrag, een lichaam en een kwantitatief document waarin de waardering van het lichaam – namelijk de waarde ‘onschuldig’, gevonden in de massa van het lichaam – opgetekend staat.

Als dit een reflectie is van onze voortschrijdende emancipatie is dat zeer problematisch en zorgwekkend. Het duiden van emancipatie als transactioneel, rustig verkregen, holt het begrip uit. Het wordt enkel mogelijk voor diegenen die al enigszins (sociaal) kapitaal hebben vergaard en wordt vergeven door juist de instituten die simultaan de autoriteit over hen, door middel van (de dreiging van) gewelddadig beleid, bevestigt. Daarnaast is het proces van de waag er een die de onschuldige vrouw identificeert als enkel een materieel wezen. Elke mogelijkheid van het overstijgen van de afgewogen materie van het lichaam moet ontbreken om de vrouw of de mogelijke ‘heks’, onschadelijk en vatbaar te maken.

Emancipatie, zo verkregen, is een verdere disciplinerende en versplinterende van overlappende groepen. Als vrouwen met het materiële vermogen zichzelf onschuld toe-eigenen, zorgen ze effectief dat ze niet meer zozeer behoren tot de kwetsbare, bedreigde of gemarginaliseerde groep. Tegelijkertijd zorgt het ervoor dat de mechanismen die marginalisering voortbrengen, soepel doorwerken. Als hekserij expliciet wordt verbonden aan een bepaalde vorm van lichamelijkheid en seksualiteit, namelijk van vrouwen in een niet-reproductieve context, zorgt dat ervoor dat de ‘heks’ een nieuwe en strengere scheidingslijn trekt tussen zij die gedisciplineerd zijn en zij die daarbuiten vallen. Emancipatie is niet een overdracht op de markt, een lichaam op de waag, maar het onruststoken in die processen.

Bibliografie

- Roberts, Penny. 2023. “Witchcraft and magic” In. *The European World, 1500-1800 : An Introduction to Early Modern History*. ed. Beat Kümin. Fourth edition. London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch*. First edition. Brooklyn, NY: Autonomedia.
- Briggs, Asa and Burke, Peter. 2020. “Printing in its contexts” in *Social History of Media: From Gutenberg to the Internet* (4th ed, 2020).
- Institoris, Heinrich; Sprenger, Jakob; and Summers, Montague. 1928. *The Malleus Maleficarum of Heinrich Kramer and James Sprenger*. New York: Dover, xliii-xlv.
- de Waardt, Hans. 1987. “Vervolging of verweer. Mogelijke procedures na een beschuldiging van toverij in het gewest Holland voor het jaar 1800”, in: Marijke Gijswijt-Hofstra en Willem Frijhoff (red.), *Nederland betoverd. Toverij en hekserij van de veertiende tot in de twintigste eeuw*. Amsterdam: De Bataafsche Leeuw.

Vrouwen betaalden, werden uitgekleeft en gewogen en zonder uitzondering bleken ze meer te wegen dan de lucht.



Daphne Lamfers is bachelorstudent filosofie aan de UU en beeldende kunst aan de KABK en is daarnaast vormgever van *De Filosoof*.

Eindnoten

¹ Na een verdachte weging in Polsbroek, liet Karel VI de aangeklaagde nogmaals elders wegen en bleek de heksenwaag te Oudewater wel betrouwbaar. Van: Over de Waag, *Museum de Heksenwaag*, op heksenwaag.nl.

² Prikken was het met naalden zoeken naar een duivelsmerkteken, wat zich ergens onder de huid moest bevinden.

³ Bijvoorbeeld *De gouden ezel*, van Apuleius.



River is een eerstejaars filosofiestudent en zit in het derde jaar van diens studie literatuurwetenschap.

Doek

River van de Haar

mijn vingers doorboren mijn vlees totdat mijn nagels de dunne schil van mijn hart raken
ik omklem het en vraag het om zichzelf te kennen te maken
mijn knieën leunen op de straat, blauwgeslagen
grijzige winden regen roodachtige wateren vormen een plas om mij heen en
mijn ogen worden door bloed vervaagd
en als ik niet kon verdrinken deed ik dat nu in het oneindige leed dat jij mij gaf toen wij
die avond het doek tot onszelf inwikkelden en ik mij nooit meer herinnerde waar dat
eindigde
ik ben omgeknoopt en aangerukt
ik ben stomgetrapt en stukgekneden
een onvervelbaar reliëf op mijn lichaam met
jouw naam erop, maar je voetsporen zijn allang vervaagd

Als het over mijn borstbeen kruipt

Robin Peter Bakker

Het is zeven over een. We liggen in mijn bed. Mijn lakens zijn ongewassen, ze ruiken naar slaap en zweet. Bovendien voelen ze vettig aan. Zij omhelst mij van achteren. Ik schaam mij: ik weet dat ook ik naar zweet zal ruiken. Zij streelt mijn borstbeen. Ik walg van haar aanrakingen, maar toch laat ik het toe. Ik beeld mij in hoe ik zal voelen onder haar vingers, haar begeerlijke vingers. Ik beeld mijn ribbenkast in, omhuld in losse huid. Ik beeld mij in hoe ze, tussen de haren door, aan mijn buik voelt. Ook haar moet het opvallen dat mijn buik al een beetje begint te hangen als ik op mijn zij lig. Ik voel hoe ze, ondanks alles, toch haar hand onder de band van mijn onderbroek door glipt. Ik laat dit, ondanks alles, toch gebeuren. Ik beeld mij in, dat wanneer ik haar mag bevredigen, ik voor kort zal weten hoe het is om de controle te hebben over een begeerlijk lichaam.



Robin P. Bakker is eerstejaars student Filosofie aan de *Universiteit Utrecht*.

Altijd heb ik op gespannen voet gestaan met mijn lichaam. Niet alleen werd ik al vroeg gekweld door de onrechtvaardigheid van een lelijk lichaam, ook voel ik al van jongs af aan vreemde pijnen, waarvan ook de doktoren de oorzaak niet konden vinden. Toch ben ik ervan overtuigd dat mijn lichaam nog lang zo slecht niet is. Ik, als zoon van twee biologen, ben mij ervan bewust dat genot altijd een zintuiglijke ervaring moet zijn. De drie grote plezieren zijn namelijk: Eten, Slapen, Neuken. Dat heb ik niet bedacht, dat is de wetenschap. Hierbij wil ik opmerken dat de media, die vaak puur geestelijk stimuleert, ook afhankelijk is van op zijn minst één zintuig.

Ik vraag mij af waarom het zo moet zijn, dat er met mijn lichaam dingen gebeuren die ik niet wil. Ook vraag ik mij af waarom het zo moeilijk is om iets aan te passen, nadat het eenmaal is gebeurd. Ik kijk mezelf aan in mijn spiegel. Vanmiddag had ik een plekje gevoeld op mijn wang. Eerst geconcentreerd als een muggenbeet, maar later begon het, gepaard met een jeuk en pijnlijke steken te verspreiden. Er was een klein wondje ontstaan, en dat was ontstoken geraakt. Ik draai de kraan open, en zodra het water lauwwarm is geworden begin ik mijn gezicht te wassen. Bij aanraking met het water begint mijn gehele gezicht te jeuken. Ik masseer met mijn handen hardhandig mijn gezicht. De jeuk wordt erger. Ik kijk omhoog, in



Illustratie door **Jasmijn Boer**

de spiegel, en zie dat de uitslag is verspreid. Het beslaat nu de linkerhelft van mijn gezicht. Ik schrik ervan om mezelf zo te zien en begin in paniek te raken. Ik masseer mijn jukbeenderen met handzeep, ik druk mijn vingertoppen op mijn slaap en begin cirkels te draaien. Ik wrijf over mijn wenkbrauwen, die hun haren beginnen los te laten. Af en toe raken mijn nagels mijn huid, ik weet dat ik hiermee de schade alleen maar vergroot, maar de pijn brengt verlichting.

Een mens kan maar zo lang in paniek verkeren, en niet veel langer ongestoord zijn gezicht wassen. Ik besluit dat het beste is om naar bed te gaan en te kijken hoe het er morgen uitziet. De huisarts is toch dicht. Maar als ik wakker word, zie ik de uitslag op mijn armen. De rode, dik geworden huid is rauw van het krabben. De jeuk heeft plaats gemaakt voor een brandende pijn. Ik besef mij dat de uitslag zich zo snel moet uitbreiden, dat ik het kan zien gebeuren, als ik maar goed kijk. Ik bestudeer mijn ellebogen. Uit kleine kloofjes komt een doorzichtig vocht naar boven. Als ik mijn ellebogen strek ontstaan er striemen van spanning, waar het vocht doorheen sijpelt.

Ik voel aan mijn hals. Mijn klieren zijn gezwollen en doen pijn, en ik voel mij koortsig. De uitslag komt over mijn sleutelbenen heen. Ik bel met mijn huisarts. De kankerlijer vertelt me dat ik niets heb om mij zorgen over te maken, en dat ik over een week opnieuw kan bellen, als het dan niet minder is geworden. Eczeem kan inderdaad acuut optreden. Ik moet koud douchen. Ik was mijn borst met veel zeep. De zeep brandt aan mijn huid. Ik schreeuw moord en brand. Ik droog mij af, en mijn handdoek schuurt als een staalspons langs mijn nek. Mijn hoofdharen beginnen los te laten. Als het condens van mijn spiegel af is, en de badkamer genoeg afgekoeld waardoor die niet gelijk opnieuw beslaat, kan ik mijn borst zien. Met walging kijk ik toe, hoe het eczeem over mijn borstbeen gekropen is. Rondom de grens van het eczeem ontstaan kleine bultjes die uitdrogen en knappen. Sommigen raken ontstoken, en veranderen in kleine blaasjes met pus. Ik beeld me in dat de schade onomkeerbaar is, en ik voor altijd zal terugverlangen naar eergisteren, toen ik relatief begeerlijk was.

Een mens kan maar zo lang in paniek verkeren, en niet veel langer ongestoord zijn gezicht wassen.

Fluidity in Muscle Mass

Lila Veloo is een onafhankelijke kunstenaar en schrijfster. Vanuit Groningen onderzoekt zij thema's als fictie, verlangen en post-antropocentrisme, die ze uitbeeldt in tekst als materiaal, en materiaal als tekst.

There are strong men that aspire to be professional bodybuilders. They lift heavy fish. These fish have organs made of an organic-woven material with an incredibly high density, making the fish extremely heavy and perfect for lifting. The fish are sorted on weight racks from approximately 5 to 50 kilograms. There is no exact weight written on these fish, so the aspiring professional bodybuilders have to trust their intuition.

These fish have organs that are called 'electric organs'. These organs are located close to the back of their bodies, just before their tails start. Using these organs, the fish use electromagnetic fields to communicate with each other, but also to identify objects in space. They sense the sculpted bodies of the bodybuilders using these electromagnetic fields; they perceive them as images made out of electricity.

Some bodybuilders grow organs with similar qualities as the electric organs that these fish have. These electric organs start to develop at an average muscle mass of approximately 40 percent, and they start functioning optimally at an average of 44 percent. Generally, it is assumed that the more muscle mass a bodybuilder has, the stronger their ability to create electromagnetic fields becomes. While lifting the heavy fish, the bodybuilder and the fish can form a strong spiritual bond through electromagnetic communication, which makes the lifting of the weights a communal effort rather than an individual one.

When these bodybuilders go on holiday, they like to go to seaside resorts. Some of those seaside resorts are located on the south coast of Europe, at the Adriatic Sea. The beaches of the Adriatic Sea are covered with rocks instead of sand. The seawater reflects the bright blue sky. The bright sun warms the shiny, tanned skins of the bodybuilders. They drink non-alcoholic cocktails infused with lemon-flavored protein powder. The bodybuilders tend to attract fish that swim in the Adriatic Sea using the electromagnetic fields produced by their electric organs.

These fish sense the bodybuilders' strong electromagnetic fields, and they like to swim in circles around their beautifully sculpted bodies to engage in dialogues. Through electromagnetic communication, they form deep bonds with each other. These spiritual bonds are often more meaningful than the ones that the bodybuilders form with the fish in the free-weights area, since the water optimizes the functioning of the electric organs in both the fish and the bodybuilders.

Sometimes these bonds get so strong, that the bodybuilders don't want to separate from the fish. Some of them never return home. They try to retain their muscle mass by lifting heavy stones on the beach, since they now feel too guilty to lift the heavy fish. But despite their efforts, over time, their muscle mass slowly begins to disappear.

Since the bodybuilders are now engaging in daily electromagnetic communication, their electric organs don't shrink; instead, they tend to develop further. They slowly start to look more like fish than like men. They develop gills, allowing them to breathe underwater. Some of them decide to leave the coast completely and expand their living area to the deep waters of the Adriatic Sea. They search for small sea creatures underneath rocks to eat, and make sure that they consume enough fiber by eating seaweed that grows close to the coast.

They lift heavy
fish, the body-
builders don't
want to separate
from the fish



Illustratie door **Sam Langelaan**

EEN GLAS-OOG EN ER IS GEEN UITGANG

Muze Brink

Na minutenlang vernieuwen en vernieuwen begint achter het glas eindelijk een schouwspel te ontladen.

Ik bots keer op keer tegen het glas, terwijl ik me afvraag of ik binnenkort niet eens bij de opticien op bezoek moet gaan - dat schuif ik naar morgen. Boven me voel ik een stroomverandering waardoor ik meer naar de vloer wordt gedrukt. Het voer dwarrelt naar beneden en nestelt zich in de kiezels van het oppervlak. Ik begin rustig te kauwen, smaken en spugen. Na minutenlang vernieuwen en vernieuwen begint achter het glas eindelijk een schouwspel te ontladen. Ik zucht opgelucht. Even vergeet ik de kom waarin ik drijf. Even ontglippen mij de harde kiezels, de benauwende temperatuur en mijn onvermogen mijn lijf te ontspannen. Achter het wazige, het schimmige, bekruipt mij een veilig gevoel.

Het stroomt door de huid van mijn handpalm mijn aderen in, door het bot van mijn onderarm, mijn biceps, langs de knopen in mijn schouders, mijn halsslagader, mijn kin, jukbeenderen, het puntje van mijn neus mijn oogholtes in, heel diep, door mijn hersenen, alle zuurstof eruit.

Ik heb in mijn leven veel gelezen - hoewel dat de laatste tijd moeilijker gaat door het water - daardoor weet ik veel. Ik heb niet alles bewust onthouden want je weet nooit het aantal woorden en de precieze betekenis van het geheel. Ik vind het zelf vrij komisch. Dat heel veel weten je soms onwetender maakt. Het is eigenlijk al lang niet meer duidelijk waar ik woon. Dat is ook zo iets. De gemeente vroeg vorige week om mijn verblijfplaats. Uiteindelijk heb ik iets met “laan” gecombineerd met “Jan Pietersen”. Dat leek me vanzelfsprekend, ik weet alleen niet waarom. Ik verlang veel naar vroeger. Soms zie ik concrete beelden achter het glas verschijnen. Dat zijn ook de momenten waarop ik vaker tegen het glas aan bots - ik ben er niet trots op.

Door de tijd heen is er steeds meer baardalg op het glas gekomen. Ik heb geen idee hoe ik dat kan oplossen. Niemand maakt de kom schoon, dat is ook zo iets, achter het scherm ben ik steeds meer op mezelf gaan bouwen. Het voelde warm, bedekt en anoniem. Bovendien dacht ik dat ik alles wel hetzelfde zou ervaren vanaf hier, maar alles lijkt steeds waziger - die verdomde baardalg. Ik versta niet meer welke drie november de warmste ooit was, ik zie niet meer of de skinny jeans nog in zijn of dat de pijp iets langer moet zijn, of wijder.

Ik denk veel na over de hypothetische uitgang, toch ben ik niet dom, er is overal water. Ik zeg gewoon, daar geef ik niet alleen mezelf de schuld voor: dat is ook de maatschappij, de overheid, een onuitgevoerd beleid. Zoals mijn vader altijd zei: “het is alsof je in een snoepwinkel leeft maar geen snoep mag eten”. Nu is het geknor in mijn buik verdreven, de lust is verdwenen, mijn maag breidt zich uit voor meer beelden, meer berichten, meer licht in mijn ogen, meer hartjes, meer hartjes, meer hartjes. Ik geef zoveel hartjes weg dat ik de tel kwijtraak waar ik van hou.

Een harde klets. Alles is doordrongen van licht en stukken glas. Je valt uit de kom, bezeert je hoofd en je ligt een aantal dagen te rusten op je bed.

Terwijl je daar ligt, zie je steeds weer die val opnieuw, opnieuw, opnieuw. Het scherm is te fel, je drukt op *repeat*, zet het geluid harder, kiest Nederlandse ondertiteling, maar het gebroken glas geeft niets weer. In de open kom zie je een been bungelen, een arm draaien naar een onmogelijke hoek, hoe de andere arm achter blijft, hoe alle tien de vingers een eigen functie uitoefenen, langs welke glasscherven je glijdt, wanneer je gilt, hoe je jezelf met je hoofd opvangt, hoe je tong tussen je lippen uit bungelt, dat je arm weer terugdraait, een moment dat je lijkt te zweven, je darmen die door je navel je lichaam verlaten, je maag als een zakje vuilnis op de grond, hoe je nog steeds glimlacht, hoe het water stil komt te staan, hoe de scherven in je huid prikken, hoe je kijkt als je voor het eerst in tijden weer groen van bruin kan onderscheiden, hoe je huid het mos afstoot, hoe je niet meer naar adem hoeft te happen, hoe alles achter het scherm leeft, hoe alles leeft.



Muze Brink is tweedejaars filosofie student in Utrecht en schrijft daarnaast proza en toneelteksten.



Lucky wil het lichaam terug

Een interview met Lucky Fonz III over muziek, filosofie en het lichaam

Domien Verbeek spreekt **Lucky Fonz III** over de rol van het lichaam en de filosofie in zijn kunst.

We zijn al een uur kletsen en twee kopjes koffie verder als we voor het eerst komen te spreken over het onderwerp waarvoor we hier eigenlijk zitten: het lichaam. Toch zijn het afgelopen uur alle onderwerpen die we hadden willen bespreken al voorbijgekomen. De verhouding tussen filosofie en muziek bijvoorbeeld, of de Nederlandse muziekjournalistiek, de academische wereld, de wetenschap, en de kans dat er een wonder gebeurt. Eén ding lijkt zeker: voor wie graag over muziek, over filosofie, en het liefst over allebei tegelijk praat, is Lucky Fonz III de perfecte gesprekspartner.

Lucky Fonz III, de artiestennaam van Otto Wichers, is een van de meest geliefde muzikanten en tekstdichters van ons land. Hij is singer-songwriter, bekend van hits als *Linde met een E* en *Ik heb een meisje*, maar ook theatermaker en schrijver. Het afgelopen jaar toerde hij door het land met de cabaretvoorstelling *Moederland* en zijn debuutroman *Van de goden vervuld* verscheen in oktober van dit jaar. Maar, alhoewel we elkaar treffen tussen alle signeersessies en boekentournees door, is dat niet de aanleiding van ons gesprek.

De aanleiding is het in 2022 verschenen album *Hemellichamen*. Dit album werd zeer goed ontvangen en door *NRC* zelfs verkozen tot beste Nederlandse album van het jaar. Het album gaat over de complexe relatie die Lucky heeft met zijn lichaam, over het willen terugwinnen van het lichaam dat hij na lange periodes met depressies was kwijtgeraakt. Dit proces wordt in het album vertaald in prachtige melodieën en betoverende zinnen. In het nummer *Kwantumwetenschapper* zingt Lucky het volgende: “Omdat de golven van geluid//Van hetzelfde ritme zijn//Als de golven in je lichaam//Die breken op de pijn.” Zinnen die bijna niet anders kunnen dan de luisteraar aanzetten tot reflecteren op de relatie met diens eigen lichaam. En dat is iets dat Lucky ook zelf veelvuldig heeft gedaan in het maakproces van dit album. In eerdere interviews vertelt hij over de filosofische ideeën die ten grondslag liggen aan dit album, maar hierover blijven nog een hoop vragen onbeantwoord. Want, wat zijn die filosofische ideeën precies? Wat is voor hem de samenhang tussen filosofie en muziek? En hoe komt het dat de verhouding tussen de kunstenaar en diens lichaam juist vaak problematisch is? Hoog tijd om daar in dit gesprek dieper op in te gaan.

Filosofie en muziek

“Veel van mijn filosofische of politieke ideeën zijn echt beïnvloed door muziek,” zegt Lucky. “Kijk naar de nummers van Bob Dylan; die zijn nooit betogend, maar hebben wel vaak een essayistisch karakter. Ze zetten je in ieder geval aan tot kritisch nadenken over je eigen positie.” Het is een mooi beeld – muziek als bron van filosofie – maar toch wordt met name popmuziek vaak niet op die manier serieus genomen. “De kritische cultuur rondom popmuziek, die is er eigenlijk niet, zoals die er bij literatuur bijvoorbeeld wel is. Bij popmuziek moet je er echt naar op zoek.”

Gaat er op deze manier niet heel veel waarde verloren die verscholen ligt in deze muziek? “Ergens heeft popmuziek natuurlijk ook altijd een beetje een anti-intellectueel karakter. En dat terwijl een groot onderdeel van popcultuur juist het uitstralen van een levensfilosofie is; kijk naar Charlie XCX’s *Brat*, daar zijn ontzettend veel kritische analyses op los te laten, en dat wordt ook gedaan, maar dat vindt niet de weg naar de reguliere media.”

En juist deze subversieve kracht van kunst zou een heel belangrijke rol kunnen spelen. “Het mooie van subversieve kunst is dat er niet veel voor nodig is om het te maken – met enthousiasme en deskundigheid kan je een heel eind komen – terwijl het heel veel invloed kan hebben. Het is makkelijker om een liedje te schrijven dan om *influencer* of politicus te worden.”



Otto Wichers (1981), beter bekend onder zijn artiestennaam **Lucky Fonz III**, behoort tot Nederlands bekendste en meest gewaardeerde tekstdichters, componisten en performers.

De hele online-cultuur is totaal anti-lichamelijk

Vroeger dacht ik: het gaat niet om het lichaam

De wonderbaarheid van een lied

Wie deze kracht van popmuziek wel omarmt, kan veel betekenis vinden in de nummers van Lucky Fonz. Op het album *Hemellichamen* zingt hij over mentale problemen – “Als je niet meer weet wat je zeggen moet//Praat erover, praat erover//Als je denkt dit leven komt niet meer goed//Praat erover, praat erover” uit het nummer *praat erover* – of het verliezen van lichamelijk contact in een steeds meer digitale samenleving – “En die honger werd een honger//Naar ons lichaam en elkaar//En hoe we toen zo waren//En hoe we toen zo daar//Deden wat nu niemand meer met mensen durft te doen” uit het nummer *De Zender*. Veel mensen vonden steun in dit album, dat precies rond het einde van de coronacrisis uitkwam.

“Liedjes met een sterk gevoel van betekenis hebben vaak de neiging zich vast te klampen aan iets dat in de echte wereld gebeurt. Zo dachten heel veel mensen dat mijn nummer *Een rare tijd* over corona ging, terwijl dat nummer in 2014 geschreven is. Op dat nummer zing ik: ‘Ja dat was een rare tijd, er werden heel veel mensen ziek, bij sommige was het ze aan te zien, en bij anderen dan weer niet,’ en veel mensen vonden dat visio-nair voor die coronatijd. Terwijl, als je meer dan 50 liedjes schrijft gaat er altijd wel iets gebeuren dat tenminste één liedje nog meer betekenis geeft dan het al had. Ik zag laatst een wiskundige berekening van hoe vaak er een wonder gebeurt, en daar kwam iets heel droogs uit als: één keer per maand.”

Maar wanneer er dan zo’n wonder gebeurt, kan een nummer dus een volledig nieuwe betekenis krijgen. Lucky: “En dat is ook het knappe van muziek: dat er op basis van heel abstracte informatie, op basis van alleen een niet gedefinieerde ‘jij’ of ‘ik’ zoveel ruimte is voor eigen interpretatie dat elk nummer een enorme betekenis kan dragen. Ik heb mijn scriptie ooit geschreven over Bob Dylan, over de autonomie van een lied. Dat een lied als een eenheid door ruimte en tijd vliegt en dan zomaar kan landen op een gebeurtenis die het een speciale betekenis geeft. Mensen onderschatten vaak hoe krachtig dat kan zijn.”

Lichamelijke dystopieën

En zo landt ons gesprek op het lichaam. Want wat is krachtiger, in een tijd waarin we weten hoe het is als al het menselijke contact ineens online plaats moet vinden, dan een nummer dat precies deze lichamelijke dystopie beschrijft. Lucky: “*De Zender* is echt mijn totale nachtmerriebeeld. Daar is de lichamelijkheid helemaal vervangen door onsterfelijkheid, waardoor je in een soort virtuele wereld zit, een sciencefiction nachtmerrie. En de hoofdpersoon verlangt juist alleen maar terug naar die lichamelijkheid, naar seks, naar erotiek.” Aan het eind van het nummer schreeuwt hij uit: “Hoe is leven leven nog//Als ik jou missen moet.” Lucky: “Dat nummer heb ik echt geschreven vanuit mijn angst over de verwijdering van het lichaam uit de publieke ruimte. Het lijkt wel, zeker sinds corona, alsof mensen bang zijn geworden voor hun eigen lichaam. Het is eigenlijk preutsheid in de breedste zin van het woord: mensen zijn bang voor elke vorm van interactie, veel jongeren durven niet eens meer te bellen met vreemden!”

Is dat dan waar we naartoe gaan? Een samenleving waarin niemand elkaar meer durft aan te raken? “Toch zie je ook op veel plekken weer het tegenovergestelde. Hard-techno bijvoorbeeld, dat is nu heel groot, en dan vooral bij een generatie die de eerste drie jaar van hun puberleven thuis heeft moeten zitten. Die willen natuurlijk nu niets liever dan met zijn allen dansen op deze muziek – muziek die bovendien zelf erg lichamelijk is. Dat vind ik erg mooi.” Het is dus hopen op een nieuwe generatie die haar lichaam terug weet te vinden, die het belang van lichamelijkheid onderschrijft.

Maar, kan dat nog? Kunnen we ons nog op een andere manier tot ons lichaam gaan verhouden? “Ik denk dat we, zonder dat we het doorhebben, in een extreem dualisme leven. Online wordt er heel veel gepraat over het concept van je *mind*, een super complex concept, op een totaal ondoordachte manier. Ze zeggen bijvoorbeeld: ‘Je lichaam en geest moeten in balans zijn’. Dat zijn hele filosofische uitspraken, die uitgaan van een totaal Cartesiaans mensbeeld, die lichaam en geest als volledig gescheiden zien. Dat zit heel diep in onze cultuur, ook in het Christelijke mensbeeld, waarin het vooral draait om de ziel, en het lichaam eigenlijk onbelangrijk, ondergeschikt is. Dan zijn er ook nog de neurowetenschappers die zeiden: ‘Wij zijn ons brein.’ En nu leven we in een tijd van sociale media waarin ons hele leven is gebaseerd op dingen die niet eens bestaan in de fysieke wereld. Je kan helemaal niks met *likes*: je kan ze niet in je haren smeren, je kan ze niet op je brood doen, en toch gaan mensen er helemaal los op. En als er dan wél naar het lichaam gekeken wordt, kan dat alleen op een hele verwrongen, esthetische, objecti-

vistische manier. De hele onlinecultuur is totaal anti-lichamelijk.”

Kunst en bedwelming

“Gelukkig zijn er ook nog plekken zoals dit, waar mensen bij elkaar komen.” We kijken om ons heen. Er zitten al een stuk meer mensen in de kroeg dan toen we dit gesprek begonnen, de meesten nog aan de koffie, sommigen al aan het bier.

“Het lichaam wordt totaal onderschat. Zeker in de scene waar ik uit kom, die van de dichters en rocksterren, is het een romantisch idee om jong te sterven. Er heerst daar een soort idee van een opoffering van het lichaam ten gunste van de creatieve ziel. Ik ben daar best wel van teruggekomen, van dat idee. Vroeger dacht ik: het gaat niet om het lichaam, het gaat om de geest. Dan ging ik veel drinken, ongezond leven, idealiseerde ik kunstenaars die dat ook deden. Als je altijd dronken was, dan was je een *echte* kunstenaar. Ik ben daar heel hard op teruggekomen, ook door veel filosofie te lezen, bijvoorbeeld van Merleau-Ponty, die heel veel nadruk legt op belichaamde cognitie. Daardoor begon ik te twijfelen aan het kunstenaarsleven waarin je de geest vooropstelt, want: je kan een geest helemaal niet voorstellen zonder lichaam. Je kan lichaam en geest niet los van elkaar zien. Ik zie mijn geest nu als functie van het lichaam en ben veel meer gaan leven *met* mijn lichaam.”

Dat proces, het terugwinnen van zijn lichaam, werd de inspiratie voor *Hemellichamen*. “Die plaat begint heel vervreemd van het lichaam, met *Kwantumwetenschappen*, en eindigt met *Alles om je heen*, wat eigenlijk een soort viering van de lichamelijke is, zowel in tekst als in de muziek, door de housebeat die eronder zit.” En inderdaad, wie het album goed luistert, ziet een personage dat gaandeweg de complexe relatie met zijn lichaam leert te begrijpen en uiteindelijk zijn lichamelijke leert te vieren in plaats van te vervloeken.

De omarming van zijn lichaam vormt vervolgens ook weer een inspiratiebron voor zijn nieuwe boek, *Van de goden vervuld*. “Het boek idealiseert het moment waarop je je lichaam ervaart zoals het zou moeten zijn. Dat heb ik alleen kunnen schrijven door mijn lichaam terug te winnen. Vroeger bijvoorbeeld, was ik altijd op zoek naar een geestelijk hoogtepunt in het dagelijks leven, door te studeren en te schrijven. Maar nu zijn het veel meer de lichamelijke hoogtespunten die ik nastreef: dansen vind ik weer veel leuker, en ook bedwelming vind ik weer veel interessanter dan ik het vroeger vond. Ik drink nu niet meer op een destructieve manier, zoals ik dat vroeger deed, maar ik vind het nu echt belangrijk om af en toe dronken te worden met vrienden in een kroeg, of helemaal uit mijn plaat te gaan op een housefestival, voor de ervaring zelf. Extase heeft nu een veel positievere lading gekregen. Vroeger ging het om een soort zelfvervaging, en nu juist om een zelfbevestiging.” Het is een mooi beeld: een kunstenaar die zijn lichaam kwijt was, het terugvond in de muziek en nu de lichamelijke viert in een nieuw boek. Lucky heeft zijn lichaam terug.



Domien Verbeek is bachelorstudent Filosofie aan de *Universiteit Utrecht* en tevens co-hoofredacteur van *De Filosoof*.



Illustratie door **Jasmijn Boer**

Onderhuidse omstandigheden

Louise Elgersma

Gabriel vond het niet grappig. Na een gure, grauwe dag op het werk had zijn Tinder-date hem op het nippertje laten zitten. Al aangekomen bij het etablissement kon hij net zo goed wat Cognac bestellen. Zijn blik gleed van de grond naar de bar. Daar aan zat een opmerkelijk figuur, wel het laatste waar goedbedoelende afgeranselde Gabriel nu het geduld voor had. Oh.. oh God. Goed. Gewoon negeren. “*Geachte barman, goedenavond. Gunt u mij een glas van uw beste carafe Camus Cognac?*”.

“*Zo. Dure dorst hebt u, meneer. Gunt gij mij een glaasje gezien ik u gezelschap ga houden?*”. God, denkt Gabriel. Reken maar op een gare, gekke man om gepast zijn bek te houden. “*Goed, een glaasje op ons gemeenschap, proost,*” komt er pril uit. Punt bij paal weet Gabriel dat ze gelijken zijn. Beide heren gestrand aan een bar met niets, maar dan ook niets, beters te doen dan elkaars blik mijden.

Opeens begint het oreren van de halfgare gozer: “*De huid is ons grootste orgaan, zacht, soepel, sterk, stevig, stug, flexibel, poreus. Het is onze rode telefoonlijn met de buitenwereld. Als bij de echte rode lijn, die nooit in dergelijke hoedanigheid heeft bestaan, is er sprake van asymmetrie. Konden we maar de hoorn neersmijten zonder nucleaire gevolgen. Het lichaam absorbeert constant de omgeving, zowel letterlijk als figuurlijk. Je doet het er maar mee. Je hebt geen keus.*”



Louise Elgersma (24) is in naam filosofiestudent maar bovenal een dubieus dilettant, student van het leven en verstrooid schrijver met een grenzeloze genegenheid voor filosofie, middeleeuwse geschiedenis, het occulte, psychologie en menig (artistiek) niche. Geïnspireerd door het leven en door ruminatie gedreven ontstaat zo van alles. Essays, poëzie, verhalen of fragmenten bijvoorbeeld, wat betreft het geschreven woord.

...

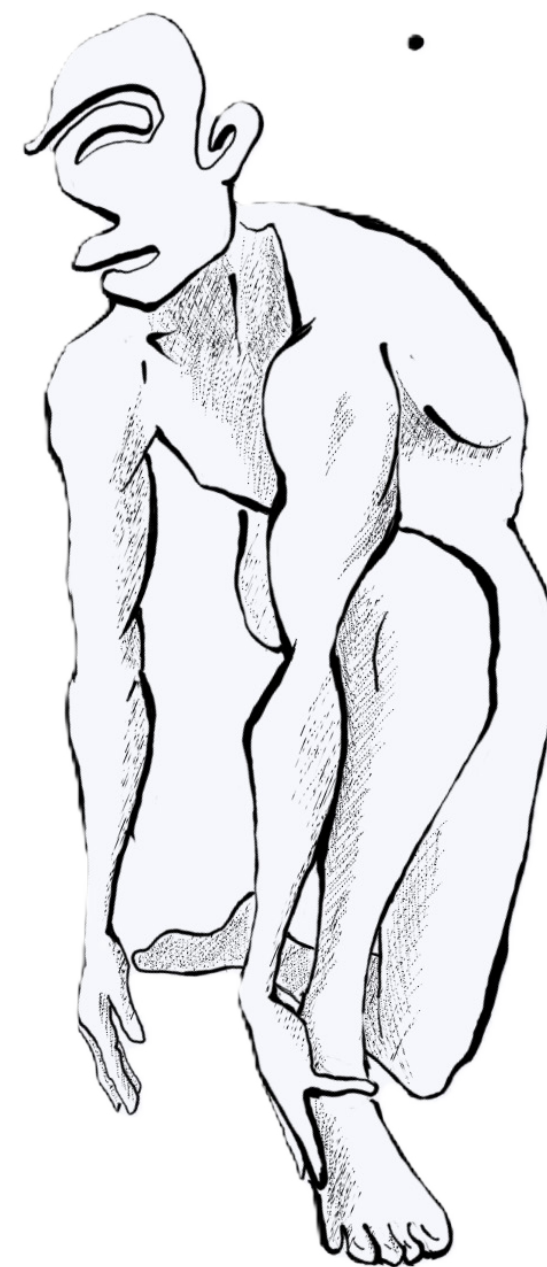
Wist je dat een dame tijdens de SARS epidemie in Taiwan zich heeft gevaand te ontsmetten in een bad met alcohol? Weet je hoe dat is afgelopen? Eenmaal in bad bleef haar huid de alcohol opnemen, zodat ze uiteindelijk is overleden aan gruwelijke alcoholvergiftiging. Ze is de volgende ochtend gevonden. Ze had nagenoeg geen druppel gedronken...

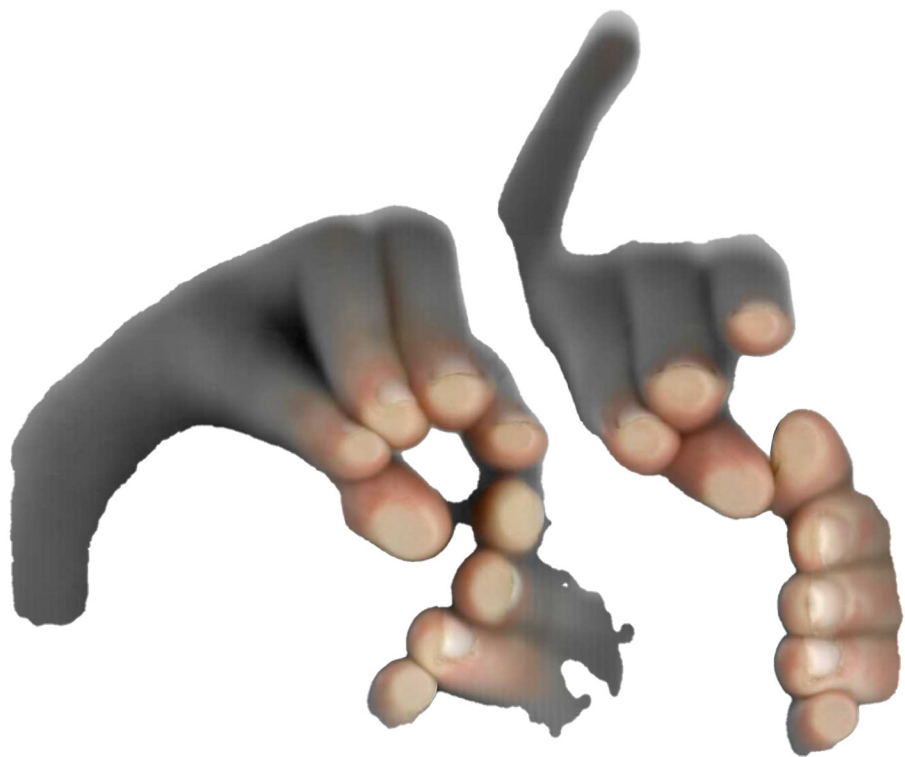
Gabriel luisterde al maar half, toen hij ook nog tegen zijn zinnen in aan het denken was gezet, moest het zatte zijspoor nodig wijken voor Gabriels eigen gedachten. Het stond hem niet aan, maar de gek had gelijk. Over de asymmetrie van de rode lijn en zo. Een mens kan niet zonder zijn omgeving, zijn omgeving noodgedwongen wel zonder hem. Dat wist hij maar al te goed.



“Toch is onze keratine cape ook ons schild en barnas. Hoeveel ontstekingen zou ik wel niet oplopen als ik gevild door Amsterdam zou flaneren? Dat zou zeker zorgelijk zijn. Mijn vlees is gewikkeld in deze alomvattende cellenstof die ik niet kan afschudden of herschikken. Het is een gedwongen confrontatie met de wereld. Een lichaam is een oefening in uithoudingsvermogen en de huid een herinnering aan hoe gevoelig, teer en wankel we zijn. Het is wat ze een noodzakelijk kwaad noemen. Een gedrocht gegijzeld door gevoelens en gedachten. Dat ben ik!”

Gabriel weet wat hij nodig heeft om deze goedbedoelde, geestverruimende, extra-curriculaire onzin uit te zitten. Gabriels mantra is als volgt: het kan op je CV of onder invloed van een drankje of twee. Hij wil deze man tenslotte dempen maar kan het niet over zijn hart verkrijgen de man zijn vuur te doven. Gabriel vraagt de barman daarom maar om nog een glas... niet dat Gabriel het geduld voor glaasjes bezit. Dus met een bijzonder balorige beweging van de rijke ridder komt de fles tussen de heren in te staan en met de blik op zijn blozende bruine bruid gaat Gabriel langzaam weer luisteren...





De Periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging van Utrechtse Filosofiestudenten voor het
Departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht - Nummer 94