

De patiënt als geheim

Guy Widdershoven

De patiënt, degene die de ziekte aan den lijve ondervindt, is een geheim voor de arts die misschien wel veel over de ziekte weet maar haar niet zelf ervaart. Aan de hand van een gedicht van Achterberg gaat de auteur nader in op de ander als geheim. Daarna betuigt hij, aan de hand van Gadamer's hermeneutiek, dat menselijke communicatie de ander als geheim veronderstelt. Hij besluit met een casus uit de medische praktijk.

Geneeskunde is vanouds omgeven met geheimen. De notie van beroepsgeheim gaat terug tot de eed van Hippocrates. De genezende kracht van medisch handelen is in belangrijke mate afhankelijk van geheimhouding van de kennis van de beroepsgroep: afbakening naar buiten toe van wie er wel bijhoren en wie niet. Cultureel gezien is de geneeskundige beroepsgroep een gesloten groep. Maar daarmee zijn de geheimen rond de geneeskunde niet uitgeput. De arts houdt zich immers bij uitstek bezig met vraagstukken die geheimzinnig zijn, hij probeert geheimen van leven en dood te ontraadselen. En daarbij ziet hij zich geconfronteerd met een ander, de patiënt, die niet alleen de fysieke drager is van die geheimen, maar ook zelf bijdraagt tot de geheimzinnigheid. De patiënt heeft immers zijn eigen visie op wat er gaande is in zijn lichaam, en die visie is niet zomaar een te verwaarlozen lekenoordeel, ze is integendeel relevant voor het medisch handelen. Het gaat er in de geneeskunde om, aansluiting te zoeken bij en invloed te krijgen op de visie die de patiënt op zijn ziekte heeft.

In mijn bijdrage wil ik dit aspect van geheimzinnigheid van de geneeskunde nader onderzoeken. Centraal staat derhalve de patiënt als (door de arts te ontsluiten) geheim. Het gaat mij daarbij niet om de patiënt die willens en wetens bepaalde dingen verzwijgt voor de arts. Het fenomeen dat ik op het oog heb ligt dieper, en is algemener: elke patiënt, ook de patiënt die zich coöperatief opstelt, en open staat voor wat de arts vraagt, is voor de arts geheimzinnig. De patiënt als geheim houdt in dat de patiënt, als iemand die de ziekte aan den lijve ondervindt, altijd tot op zekere hoogte vreemd is voor de arts, die misschien veel over de ziekte weet, maar haar niet zelf ervaart, en er niet mee hoeft te leven.¹ Anders dan het fenomeen van de geheimhouding als verzwijgen van informatie is deze geheimzinnigheid geen belemmering voor het gesprek tussen arts en patiënt. Ik zal integendeel betogen dat het gesprek door de geheimzinnigheid pas mogelijk wordt.

Mijn bijdrage bestaat uit drie delen. In het eerste deel zal ik aan de hand van een gedicht van Achterberg nader ingaan op het fenomeen van de ander als geheim, een geheim dat noodt tot en fundamenteel is voor taal en gesprek. Vervolgens zal ik met behulp van Gadamer's hermeneutiek verder uitwerken hoe menselijke communicatie draait om de ander als geheim. Ten slotte zal ik mijn betoog concretiseren middels een bespreking van een casus uit de medische praktijk.

De ander als geheim in het werk van Achterberg

CODE

*De levenskracht die gij eenmaal bezat
verdeelt zich nu over het abc.
Ik combineer er sleutelwoorden mee
en open naar uw dood het zware slot.*

*Het is, in 't vers, de figuratie: God,
te vinden met de letters g,o,d,
in deze volgorde, maar niet per se,
ook andere formaties kunnen dat.*

*Iedere serie, elke schakeling,
uit welke taal genomen, is geschikt,
zolang ze in de juiste spanning staat.*

*De dichter, onder 't schrijven, weegt en wikt,
op dood en leven een schermutseling,
totdat de deur eindelijk open gaat.*

Het werk van Achterberg in het algemeen, en het gedicht *CODE* in het bijzonder, gaat over de bezetenheid met de dode geliefde, een dode die weer tot leven gewekt moet worden. Daarmee lijkt het voor de geneeskunde niet direct relevant: als de ander dood is, dan heeft geneeskundig handelen geen zin meer. Voor zover Achterberg voor de geneeskunde interessant is, zo zou men kunnen denken, ligt dat in zijn eigen ziekte: zijn bezetenheid is een obsessie en gaat gepaard met wanen, want de gedachte dat men een dode weer tot leven kan wekken, hoe begrijpelijk als wens ook, is irreëel. Wanneer men hem maar blijft herhalen, een leven lang, is er sprake van een geestesziekte.²

Toch is het belang van Achterberg voor de geneeskunde daarmee niet afgedaan. Verschillende auteurs wijzen er terecht op dat in het werk van Achterberg de activiteit van de dichter wordt gerelateerd aan geneeskundige praktijken. Hierbij worden twee verschillende associaties gelegd. Enerzijds wordt naar voren gebracht dat de wijze waarop Achterberg tracht de dode geliefde via bezweringsformules weer tot leven te wekken, lijkt op de werkwijze van een *medicijnman* (Borgers 1979; Sierksma 1979;

Vermeulen 1979). De zienswijze van Achterberg wordt daarbij geduid als primitief, getuige het volgende citaat: "Achterberg is vóór alles een taalfetisjist. Hij heeft een onbeperkt geloof in de kracht en de magie van het woord, wat bij primitieve volken nog algemeen voorkomt" (Vermeulen 1979: 245). Anderzijds wordt een verband gelegd met de *oud-Egyptische* opvatting van geneeskunde (Rodenko 1955: 42 e.v.). Volgens de oude Egyptenaren is de arts degene die de zieke uit het rijk van de dood terughaald, hem redt van de dood. Bovendien bestaat er bij hen een verbinding tussen schrijven en genezen: de arts is tevens schrijver. Wat Achterberg ziet als opdracht voor de dichter, het leven terugvinden, verwijst, aldus Rodenko, naar de oud-Egyptische opvatting over de taak van de schrijver-geneesheer.

De interpretatie die de dichter in Achterbergs werk in verband brengt met de primitieve medicijnman, sluit in feite aan bij de psychiatrische diagnose, waarin de wens om de dode tot leven te roepen als illusoir wordt gezien. Achterberg wordt aangeduid als een "verdwaalde medicijnman", die gedreven wordt door een "voor ons niet volkomen in te denken bezetenheid" (Borgers 1979: 18). Wat Achterberg ook over geneeskunde te melden heeft, het is in ieder geval niet van deze tijd, zo lijkt het. De interpretatie van Rodenko wijst echter in een andere richting. Weliswaar doet de oud-Egyptische opvatting van geneeskunde niet direct hedendaags aan, maar een kwalificatie als primitief of obsessieel is hier niet van toepassing. Het gaat volgens de oude Egyptenaren niet om een irreële wens; de arts kan erin slagen de zieke te genezen. De arts kan bereiken wat onbereikbaar lijkt: de zieke, die in alle opzichten afwezig is uit het gewone leven, weer in dat leven terugvoeren. De arts is geen tovenaar; hij is iemand die door zijn expertise (van arts en schrijver) een brug weet te slaan tussen twee werelden, de gewone wereld van de levenden, en de ongewone wereld van de zieke (waarin de tijd niet meer doorloopt, waarin de bezigheden stikken, waarin het vertrouwde samenvallen met het eigen lichaam op brute wijze is geschokt).

De interpretatie van Rodenko laat zien dat Achterberg een thematiek aansnijdt die wel degelijk relevant is voor de geneeskunde. Het gaat niet om toverij en magie, maar om activiteiten die nodig zijn om iemand die van het gewone leven vervreemd is, weer in dat leven terug te brengen. Die activiteiten cirkelen rond het geheimzinnige. De ongewone wereld van de zieke is geheim, want ze is gerelateerd aan, gekleurd door, geconstitueerd door de dood. Maar dat geheim kan ontsloten worden, want het is mogelijk om de zieke te genezen. Er is, aldus Achterberg, een code te vinden die de deur doet opengaan.

Zo bezien gaat het bij Achterberg niet om een obsessie, maar om een poëtische verwoording van datgene wat de arts doet wanneer hij de zieke tracht te genezen. Maar we kunnen nog een stap verder. Het gaat bij Achterberg niet alleen om de activiteit van de dichter of de arts, maar om wat wij allen doen wanneer we pogen toegang te vinden tot de ander wanneer het gewone, levende, alledaagse contact is verbroken. Wanneer we niet ogenblikkelijk op één lijn zitten met de ander – iets wat voortdurend kan gebeuren als we met iemand spreken, maar wat zeker aan de orde is wanneer de ander ziek is, waardoor de gewone omgang principieel wordt bemoeilijkt – dan moeten we het contact zien te herstellen. Dat doen we, aldus Achterberg, door gebruik te maken van taaltekens: abc. Het woord is nodig, omdat het levende contact is doorbroken. Maar

het woord heeft ook de kracht in zich om dat contact te hernieuwen. Als het woord slaagt, is de vloeiende, levende relatie hersteld.

Achterberg laat zien dat het herstellen van het contact een enorme inspanning vereist. Het slot dat geopend moet worden is "zwaar". De woorden die gebruikt worden zijn (derhalve) niet licht, getuige het voorbeeld: "God". De taal dient "in de juiste spanning te staan". Het gaat om een "schermutseling op leven én dood". Aan het einde van het gedicht is de schrijver – en de lezer, die de spanning meevoltrekt – uitgeput. Deze inspanning is bepaald niet alleen negatief: ze laat immers beleven dat er hier iets gebeurt; het zoeken van toegang is geen ambtelijke activiteit, maar komt voort uit een drang waardoor de activiteit de moeite waard wordt. Er staat hier iets op het spel en dat maakt de inspanning zinvol en mogelijk. De hele activiteit van het zoeken naar de sleutel wordt, zo kunnen we ook zeggen, gemotiveerd door het geheim dat ontraadseld, ontsloten moet worden. Het geheim waar het hier om gaat is de ander, die zich presenteert als vreemd, en daardoor de inspanningen op gang brengt.

De positie van de schrijver in het gedicht van Achterberg is dubbelzinnig. Weliswaar lijkt het alsof de dichter almachtig is (de deur gaat immers open; elders zegt Achterberg: "Dan treedt uw lichaam uit mijn som, / want alle moleculen / roep ik weerom / uit hun verstrooiing. Alle."). Toch is het duidelijk dat het hier niet gaat om een eenvoudige operatie. De goede code is niet zo maar te vinden; alle moleculen terugroepen is een schier onmogelijke opgave. Als de onderneming al slaagt, dan niet omdat de dichter/arts over een soevereine macht beschikt, maar eerder omdat hij de taal het werk heeft laten doen, een taal die net zo geheimzinnig is als het geheim dat ontsloten moet worden. De taal, het abc, is immers gerelateerd aan de levenskracht die de ander bezat (deze kracht heeft zich, aldus het gedicht, verdeeld over het abc). Opmerkelijk is ook de uitspraak "De dichter ... weegt en wikt", omdat men hier direct een relatie legt met het gezegde "De mens wikt, God beschikt". En God is, gezien de voorafgaande regels, nu juist de taal, de letters g,o,d.³ De dichter beheerst niet de taal, maar de taal beheerst de dichter. De dichter slaagt niet omdat hij het geheim overmeestert, maar omdat hij zich laat leiden door het geheim, door de ander, door de taal.

De ander als geheim in Gadamer's hermeneutiek

Hermeneutiek is van oudsher de kunst van het uitleggen van datgene wat onbegrijpelijk is. Passages uit klassieke teksten en uit de bijbel die niet goed te plaatsen zijn, behoeven uitleg, en die uitleg kan gegeven worden wanneer men hermeneutische principes volgt, zoals de duiding van een deel in de context van het geheel. De bijbelinterpretaties van Luther zijn een goed voorbeeld. Hermeneutiek is hier het opheffen van een tijdelijke, maar niet noodzakelijke, vreemdheid van de tekst of van de uitingen van iemand tegenover ons.

Volgens Gadamer ondergaat de hermeneutiek een verandering in de negentiende eeuw. Vreemdheid wordt dan niet langer als toevallig gezien, maar als wezenlijk kenmerk van teksten en andere uitingen (Gadamer 1960: 162 e.v.). Schleiermacher is degene die voor het eerst gezien heeft dat misverstaan en onbegrip universeel zijn, aldus Gadamer. Bovendien heeft hij voor het voetlicht gebracht dat de vreemdheid waar het om gaat niet

slechts bestaat in het gebrek aan overzicht over wat er gezegd wordt, maar wortelt in het feit dat de ander een individueel andere kijk op de zaak kan hebben. Het hermeneutische probleem is verbonden met de individualiteit van de ander. De individualiteit van de ander plaatst ons voor een nooit geheel oplosbaar geheim. De opgave van de hermeneutiek is, met de ander in zijn individualiteit in gesprek te raken, hem te verstaan.

Voor Schleiermacher kan de vreemdheid alleen overwonnen worden – en dan altijd nog maar gebrekkig – door divinatie. De interpreet kan via invoeling en congeniaal verstaan toegang krijgen tot het vreemde. Gadamer verzet zich tegen de gelijkstelling van interpretatie en invoeling. Volgens hem gaat het er niet om toegang te krijgen tot het vreemde, maar dient men met de ander in gesprek te komen. Dit gesprek wordt gedragen door het feit dat beide partijen een perspectief op de zaak hebben. Men kan, aldus Gadamer, het eigen perspectief niet zonder meer verlaten, om in een geniale act het perspectief van de ander over te nemen. Men kan slechts vanuit het eigen perspectief zicht krijgen op datgene wat de ander omtrent de zaak naar voren brengt. Verstaan is niet het zonder meer overnemen van het perspectief van de ander; het is het integreren van het eigen perspectief en dat van de ander in een proces van horizonversmelting (Gadamer 1960: 359; Widdershoven 1987: 99 e.v.). De horizonversmelting is geen resultaat van een individuele act van de interpreet, maar van het gebeuren van de taal. Het gesprek wordt niet door ons gevoerd, maar wij worden door het gesprek gevoerd, wij “zijn het gesprek” (Gadamer 1960: 360).

Gadamer ziet, met Schleiermacher, interpreteren als een activiteit, waarvan de noodzaak gegeven is met de altijd aanwezige breuk met de tekst en met de ander. Men kan er niet op vertrouwen dat de tekst en de ander vanzelfsprekend zijn. Iedere confrontatie met een tekst of met een ander persoon is doordrongen van geheimzinnigheid. Toch leidt die geheimzinnigheid niet tot een aporie, omdat er, hoe gebroken ook, altijd sprake is van een gemeenschappelijke traditie, een gemeenschappelijke taal. Op dit punt neemt Gadamer uitdrukkelijk afstand van de romantische hermeneutiek van Schleiermacher. Door de taal die wij spreken plaatsen we ons in een gemeenschappelijke traditie. Met de hulp van die traditie kan begrip tot stand komen. Daarbij is men als interpreet overigens geen passieve instantie (zoals in de klassieke hermeneutiek van o.a. Luther is voorondersteld). De traditie is immers een geschiedenis, die door elke nieuwe interpretatie opgenomen, bevestigd en voortgezet wordt, maar daarbij tevens verandering ondergaat (vgl. Gadamer 1960: 264 e.v.; Widdershoven 1987: 108). Voor Gadamer is er geen tegenstelling tussen eigen activiteit en vertrouwen in de helende kracht van de taal.

Zoals voor Achterberg, zo is ook voor Gadamer de taal fundamenteel. Het menselijk bestaan is wezenlijk talig. Hoe werkt taal? Om dit te verduidelijken, kunnen we gebruik maken van de begrippen spel, symbool en feest (Gadamer 1960: 97 e.v.; Gadamer 1993: 48 e.v.). Taal is een spel, dat uitnodigt tot meespelen. In het spel gaat het om het spel zelf; er is niets buiten het spel dat in het spel afgebeeld wordt; het spel is geen afbeelding, maar uitbeelding. Het spel is de grondvorm van het menselijk leven: beweging, zelfbeweging. Taal doet leven, taal is leven. In het spel van de taal komt vastigheid, structuur tot stand. Die structuur is de identiteit van het spel, een identiteit die niet star is, maar levend.⁴ Horizonversmelting is als talig proces een spel, waarin een levende structuur wordt geproduceerd.

Taal is ook symbolisch. Kenmerkend voor het symbolische is opnieuw dat het niet verwijst, maar representeert. Het symbool is geen aanduiding van een betekenis die elders al bestaat, het brengt hier en nu betekenis tot stand. Het brood tijdens de eucharistieviering is een symbool van Christus, dat wil zeggen: het laat Christus present zijn (Gadamer 1993: 64). Het symbool leidt tot een verrijking van de ervaring. Gadamer wijst op de klassieke betekenis van symbool als herinneringsseherf, de scherf die door een gastheer gegeven wordt aan zijn gast, zodat men elkaar later terugkent, als de scherven aan elkaar gepast worden. Het symbool is daarbij geen verwijzing naar de oorspronkelijke band van gastvriendschap, het is de concrete belichaming van die band. Het symbool slaat een brug naar de ander, hoe ver die ook weg lijkt. Het sluit de belofte in zich van hereniging. Het symbolische is de geheime, onbekende aanvulling (de ontbrekende scherf) die het bestaan (dat zelf ook geheim is, want van dezelfde orde is, aangezien het bijpassend is) tot een eenheid maakt.

In de derde plaats kan taal gekenmerkt worden als een feest. Het feest heeft twee eigenschappen, namelijk gemeenschappelijkheid en herhaling. Het feest is gemeenschappelijk en creëert gemeenschappelijkheid. Het is, net als het spel, herhaling: het krijgt betekenis doordat het periodiek terugkeert. In het feest staat de tijd stil, en wordt de dood overwonnen. Ditzelfde geldt voor de taal. Taal is gemeenschappelijk: spreken doen we samen, en in het spreken komt gemeenschappelijkheid tot stand. Taal is herhaling: in het spreken herhalen we wat eerder gezegd is, en op grond van die herhaling kunnen we iets tot uitdrukking brengen. In taal kunnen we datgene wat *vergankelijk is oproepen, een identiteit geven, en het dode weer tot leven wekken. Spel, symbool en feest komen hierin samen: alle drie zijn ze erop gericht het leven te representeren, te herstellen, duurzaamheid te verlenen.*

Zo gezien liggen de poëzie van Achterberg en de hermeneutiek van Gadamer dicht bij elkaar. Voor beiden is de ander vreemd, geheimzinnig. Beiden laten zien dat de taal erop gericht is *die vreemdheid te overwinnen. De taal kan daarin – tot op zekere hoogte – slagen. Ze heeft de kracht om identiteit te brengen in het vlottende, te helen, gemeenschappelijkheid te creëren, het dode tot leven te brengen. Door herhaling (“iedere serie, elke schakeling, uit welke taal genomen, is geschikt, zolang ze in de juiste spanning staat”), symboliek (“sleutel” en “slot”; “in ’t vers, de figuratie: God”) en gemeenschappelijke rituelen (de dichter doet wat tot zijn beroep hoort, hij combineert, weegt en wikt, en lijkt daarmee bezweringen uit te voeren).*⁵

De ander als geheim in de klinische praktijk

Achterberg en Gadamer laten ons beiden zien dat de ander als geheim constitutief is voor schrijven en interpreteren. Al ons werk met de taal is erop gericht, de ander die voor ons geheim is, te bescijken, gemeenschappelijkheid te creëren, contact te herstellen. Vanuit het werk van Achterberg en dat van Gadamer is een lijn te trekken naar de geneeskunde. Bij Achterberg kan dit zonder veel moeite, wanneer we de lezing van Rodenko volgen. De act van de schrijver en die van de arts zijn dan nauw met elkaar verbonden; beiden pogen de ander te redden uit het dodenrijk. Ook de hermeneutiek van Gadamer laat zich toepassen op de geneeskunde (zie Gadamer 1992). Volgens hem

is de geneeskunde een voorbeeld van een praktische, interpreterende wetenschap, waarin het niet primair gaat om techniek maar om communicatie.

Men zou uit de analyse van Achterbergs gedicht en de bespreking van Gadamer's hermeneutiek de conclusie kunnen trekken dat het fenomeen van de ander als geheim zich vooral voordoet in kwesties van leven en dood. Toch is die conclusie maar ten dele gerechtvaardigd. Achterberg wijdt gedichten aan zeer alledaagse verschijnselen (zie bij voorbeeld het prachtige gedicht "Werkster", waarin (alledaagse) fenomenen als stoffer en blik worden opgevoerd als symbolen van de relatie tot God; vgl. Kamphuis 1979: 18 e.v.). Achterbergs werk wordt gedragen door de thematiek van leven en dood, maar deze wordt tegelijkertijd verbreed: elke menselijke communicatie kan stokken, stuiten op het geheimzinnige, en vereist dan sleutelwoorden om verder te komen. Ook wanneer iemand niet fysiek dood is, kan hij ons oneindig vreemd zijn. Op dat moment is taal nodig om de kloof te dichten. Bij Gadamer is hermeneutiek een algemeen menselijk gebeuren. Het gaat hem, zoals gezegd, om "het gesprek dat wij zijn". Ook hier dient dat niet in verheven, idealistische zin te worden uitgelegd. Het gesprek dat wij zijn betreft niet alleen woorden en boeken, maar evenzeer onze omgang met gebruiksvoorwerpen. Het vreemde kan overal opduiken, ook in de meest alledaagse situaties. Interpretatie is altijd en overal.

Voor een voorbeeld in de geneeskundige praktijk hoeven we dus niet te kijken naar een patiënt die letterlijk van de dood gered moet worden. De patiënt presenteert zich als geheim, wanneer hij door zijn ziektebeleving vreemd is, en die situatie kan zich ook voordoen als de dood niet direct in zicht is.

Een vrouw komt op de poli gynaecologie, naar haar zeggen op aanraden van de huisarts, en vraagt om een sterilisatie. Ze is 24 jaar, heeft twee kinderen (van twee jaar en van negen maanden), en een tamelijk instabiele relatie. Ze zegt dat ze niet met de pil overweg kan. Beide keren is ze ondanks pilgebruik zwanger geworden. Ook de prikpil en het spiraaltje ziet ze niet zitten. De arts voelt niets voor de ingreep. Medisch gezien zijn alle contra-indicaties aanwezig. Maar hoezeer hij ook probeert de vrouw op andere gedachten te brengen, hij slaagt er niet in haar te overtuigen. Ze blijft vasthouden aan sterilisatie als de enige vorm van anticonceptie die in haar geval geëigend is.

Hier is sprake van een stokkende communicatie. De arts krijgt geen vat op het leven van de vrouw. De definitie die de vrouw van haar situatie geeft, is voor hem vreemd. In zijn ogen is sterilisatie geen oplossing voor het anticonceptieprobleem, gezien de risico's op spijt. De vrouw is echter een andere mening toegedaan. Deze uitgangssituatie vraagt om een gesprek. De arts zoekt daarin naar sleutelwoorden, in de hoop toegang te krijgen tot de vrouw. Hij zet autoriteitstermen in: vanuit het perspectief van de medische wetenschap is sterilisatie niet geïndiceerd; in het licht van de toekomst (de eeuwigheid...) moet men geen irreversibele ingrepen verrichten. De arts spreekt niet over God, maar gaat het niet om equivalente "andere formaties"? De arts "weegt en wikt", gaat "een schermutseling" aan, probeert de zaak te forceren. Zijn hoop is dat "de deur eindelijk open gaat". En die hoop is niet irreëel: de ervaring leert dat de arts, als hij blijft volhouden, een goede kans maakt de vrouw te overtuigen.

Voor de arts is het gezichtspunt van de vrouw vreemd. Hij deelt immers haar opvattingen over anticonceptie niet. Die situatie is problematisch, maar ze brengt ook een hermeneutisch proces op gang. De arts wordt gedwongen verder te praten, en daarbij te zoeken naar raakpunten tussen zijn perspectief en dat van de vrouw. Dat vereist inzet, een opgaan in het gesprek. Het gaat erom het goede symbool te vinden, dat het contact herstelt, eenheid smeedt, de relatie beelt. De arts kan daarbij steun vinden in rituelen, die een gemeenschappelijkheid tussen hem en de patiënt bewerkstelligen.

Het gesprek is er niet louter op gericht de vrouw tot meegaandheid te bewegen. Het gesprek slaagt immers pas echt wanneer de vrouw ook overtuigd wordt van de geldigheid van het gezichtspunt van de arts (vgl. Widdershoven 1994).⁶ Dat betekent dat het gesprek gericht is op instemming. Het slot moet open gaan, niet geforceerd worden. Het gezichtspunt van de vrouw moet veranderen in een proces van horizonver-smelting, niet ter zijde geschoven worden of vervangen worden door dat van de arts. De arts gaat ervan uit dat de vrouw zou moeten inzien dat het voor haar beter is om zich niet te laten steriliseren. Pas wanneer zij dit ook zelf erkent, is het geheim ontsloten. Zolang de vrouw slechts uit meegaandheid doet wat er gevraagd wordt, blijft de afstand bewaard, en blijft het geheim in stand. De weerstand van de vrouw tegen de voorstellen van de arts is constitutief voor het gebeuren. Zij beweegt hem tot nieuwe argumenten en daagt hem uit tot nieuwe voorstellen. Daarom is het proces uiteindelijk niet asymmetrisch, maar dialogisch. Het gaat niet om instrumenteel handelen of machtsuitoefening door de arts, met de vrouw als willoos slachtoffer. Er is sprake van een wederkerigheid van vrouw en arts, slot en sleutel, waarbij beiden deel uitmaken van en gedragen worden door de taal, de code, die de belofte in zich draagt dat slot en sleutel op elkaar passen.⁷

Volgens Scavenius (1989) worden dergelijke gynaecoloog-patiënt gesprekken gekenmerkt door wat hij noemt "de constructie van verantwoordelijkheid". Slaagt de vrouw erin, zich als verantwoordelijk te presenteren, dan zal de arts op haar verzoek ingaan; indien de arts echter meent dat de vrouw zich onverantwoordelijk opstelt, dan zal hij haar wens niet uitvoeren, maar zelf een beslissing nemen en daaraan vasthouden. Alhoewel ik kan instemmen met de karakterisering van het gynaecologische consult in termen van onderhandelen over verantwoordelijkheid, meen ik dat Scavenius de beslissingsmacht te zeer bij de arts legt. In zijn analyse is het de arts die vaststelt of de vrouw verantwoordelijk is of niet. Daar valt tegen in te brengen dat de onderhandeling ook kan gaan over de vraag wat als verantwoordelijk gedrag kan gelden en wat niet. De arts is niet degene die oordeelt, hij zal er steeds naar streven zijn oordeel ook te rechtvaardigen. In de voorliggende casus betekent dit dat de arts niet slechts concludeert dat hij niet op de wens van de vrouw hoeft in te gaan, omdat ze niet verantwoordelijk is; hij zal vanuit zijn eigen opvatting van verantwoordelijkheid moeten pogen de vrouw tot een meer adequate opstelling te bewegen. Het gaat daarbij niet om een strategische actie (als jij niet verantwoordelijk bent, hoef ik geen rekening met je te houden), maar om een poging tot het vinden van een gezamenlijke verantwoordelijkheid.

In de casus wordt de arts geconfronteerd met de ander als geheim. De vrouw heeft immers een eigen visie op haar probleem, en die visie is voor de arts niet direct toegankelijk. Alleen door de taal in te zetten, het gesprek aan te gaan, kan hij pogen het

geheim te ontrafelen. Het gaat erom dat de arts een proces in gang zet dat hij niet zelf beheerst, het spel van de taal. Dat spel is zelf even geheimzinnig als de vreemdheid die overwonnen moet worden. Dat blijkt bij Achterberg in de verwijzing naar God; het blijkt evenzeer bij Gadamer in zijn stelling dat de taal niet doorzichtig is, aangezien wij niet de taal dragen, maar de taal ons draagt. Juist de geheimzinnigheid van de taal (de code is niet alleen datgene wat toegang verschaft tot het geheim; ze is ook zelf geheim) biedt hoop op een positieve omgang met de ander in diens geheimzinnigheid.

De taal maakt het op raadselachtige wijze mogelijk om een uitweg te vinden uit de situatie dat het eigen perspectief en dat van de ander uiteenlopen. Al pratend kunnen arts en patiënt op een punt komen waar beiden het eens zijn. Op dat moment wordt er een oplossing geëreerd, al is niet zonder meer te zeggen hoe die oplossing tot stand gekomen is, en wie er nu eigenlijk gelijk heeft gekregen.

Noten

Guy Widdershoven studeerde filosofie aan de Universiteit van Amsterdam. Hij publiceerde diverse boeken en artikelen op het gebied van de hermeneutiek. Hij is als bijzonder hoogleraar verbonden aan de Vakgroep Gezondheidsethiek en Wijsbegeerte van de Faculteit der Gezondheidswetenschappen van de Rijksuniversiteit Limburg.

1. In termen van Sheila Bok (1986) gaat het mij niet om de eerste betekenis van geheim, namelijk iets dat met opzet verborgen wordt gehouden. De tweede en derde betekenis zijn hier wel aan de orde, namelijk het onbekende, nog niet ontdekte enerzijds, en datgene wat behoort tot het privé-leven anderzijds. In tegenstelling tot Bok ben ik van mening dat datgene wat privé is, niet principieel ontoegankelijk is; het is veeleer van de orde van het nog onbekende, dat via communicatie bekend kan worden, al moet daarbij aangetekend worden dat ook bij een geslaagde communicatie geen definitieve onsluiering van het geheim plaatsvindt.
2. Achterberg werd als psychiatrische patiënt behandeld, en door de psychiater Van der Horst als "beroemd geval" voorgesteld aan de studenten.
3. De identificatie van taal en God bij Achterberg is een veel besproken thema. Het weer tot leven roepen van de doden is in de bijbel voorbehouden aan God, die in het sheppingsverhaal wordt geïdentificeerd met het Woord (Joh. 1:1). Het gedicht CODE past goed in deze religieuze duidingstraditie (zie Kamphuis 1979: 39 e.v.; Middeldorp 1985: 105). De dichter poogt via de taal hetzelfde te doen als God vermag. Dit is wel geduid als teken van hoogmoed (Kamphuis 1979: 40). Men kan echter ook zeggen dat Achterberg juist tot uitdrukking brengt dat de redding zonder "hulp van boven", zonder vertrouwen in de taal (= het Woord = God) niet mogelijk is. Dit laatste is m.i. beter te rijmen met de positie van het gedicht CODE in de bundel *En Jezus schreef in 't zand*.
4. Gadamer wijkt hier duidelijk af van het structuurbegrip zoals dat gebruikt wordt bij structuralisten, zoals Lacan (zie Mooij 1975). De structuur van het spel gaat weliswaar de intenties van de spelers te boven, maar is niet van een andere orde dan die van de ervaring die de spelers in het spel zelf hebben. De spelers ervaren het spel als iets dat groter is dan zichzelf, maar waar zij wel zichzelf in kunnen uitdrukken. De verhouding van structuur en subject is vergelijkbaar met die tussen traditie en subject: de structuur draagt het subject, maar wordt ook door de uitingen van het subject hernomen en getransformeerd (vgl. Widdershoven 1987: 98 e.v.).
5. De hier gepresenteerde verbinding tussen Achterberg en Gadamer plaatst het werk van Achterberg in een dialogisch perspectief. Dit is geenszins voor de hand liggend. In veel Achterberg-interpretaties wordt, zoals eerder opgemerkt, de nadruk gelegd op het magische element, waarbij taal niet communicatief is, maar instrumenteel wordt gebruikt (via het uitspreken van een formule moet de ander

bezwoeren worden; benoemen is macht uitoefenen). In haar commentaar op een eerdere versie van dit artikel tijdens het symposium "Het Geheim" verdedigde Ria Reis deze interpretatie. Volgens haar zou juist de term "code" in de richting wijzen van een instrumentele en niet dialogische opvatting van taal: de code als sleutel die de essentie kan blootleggen. Een argument tegen deze interpretatie is mijns inziens dat de code in het gedicht wordt gekoppeld aan de oorspronkelijke levenskracht, en dat gezegd wordt dat het gaat om een serie die in de juiste spanning moet staan. Daarmee wordt, zo dunkt mij, de code opgevat als onderdeel van een levende taal, die motiveert en verbindt.

6. Het gynaecologische consult wordt vaak beschouwd als een gebeuren waarin patiënten een professionele probleemdefinitie opgedrongen krijgen (Davis 1988). Daarbij wordt de "stem van de leefwereld" vervangen door de "stem van de geneeskunde" (Mischler 1984). Het machtsverschil tussen arts en patiënt is onmiskenbaar. Toch is klinische interactie niet louter een machtsrelatie. Artsen leggen hun visie niet zonder meer op, ze onderhandelen met hun patiënten over de diagnose (Mol 1993). De arts mag dan in een sterke positie verkeren, omdat hij de medische wetenschap als bondgenoot kan inroepen bij zijn argumentatie, hij heeft ook een zwakte: zolang de vrouw de validiteit van medische argumenten niet erkent, kan hij haar niet overtuigen van zijn gelijk. En als de vrouw haar wens opgeeft, zonder overtuigd te zijn van de onredelijkheid ervan, heeft de arts niet bereikt wat hij het liefste wil, namelijk overeenstemming over de geldigheid van de weigering.
7. Hier kan opnieuw naar de religieuze dimensie van het werk van Achterberg verwezen worden (zie ook noot 3). Voortdurend speelt daar de drieëenheid: de dichter, de geliefde en God. De eenheid met de geliefde kan hersteld worden door de dichter, in het behulp van God. Het is het goddelijke dat het gedicht tot gedicht maakt. Vgl. ook:

Heilige Geest, vervul het vers
zo gans, dat er geen vezel is,
die niet van Uw belevens
vibreert als van de liefde vlees.

Literatuur

Bok, S.

1986 *Secrets: On the ethics of concealment and revelation*. Oxford: Oxford University Press.

Borgers, G.

1979 De verdwaalde medicijnman. In: F. Sierksma (red.) *Commentaar op Achterberg*. Utrecht: Reflex, pp. 920.

Davis, K.

1988 *Power under the microscope*. Dordrecht: Floris Publications.

Gadamer, H.-G.

1960 *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

1992 *Ueber die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1993 *De actualiteit van het schone*. Amsterdam/Meppel: Boom.

Kamphuis, J.

1979 *Tolken van hun tijd*. Groningen: De Vuurbaak.

Middeldorp, A.

1985 *De wereld van Gerrit Achterberg*. Amsterdam: De Arbeiderspers.

Mishler, E.J.

1984 *The discourse of medicine*. Norwood: Ablex.

- Mol, A.
 1993 Van wie is de theorie? Bloedarinoede en de inelapositie. *Gezondheid. Theorie in Praktijk* 1(1): 5-16.
- Mooij, A.W.M.
 1975 *Taal en verlangen*. Meppel/Amsterdam: Boom.
- Rodenko, P.
 1955 Ter inleiding. In: G. Achterberg, *Voorbij de laatste stad*, Den Haag/Antwerpen: Ooievaarsreeks, pp. 7-53.
- Scavenius, M.
 1989 'Verantwoordelijkheid' in de interactie tussen gynaecoloog en cliënt. In: S. van der Geest & G. Nijhof (red.) *Ziekte, gezondheidszorg en cultuur*, Amsterdam: Het Spinhuis, pp. 49-58.
- Sierksma, F.
 1979 Poëzie als ernst. In: F. Sierksma (red.) *Commentaar op Achterberg*, Utrecht: Reflex, pp. 151-210.
- Vermeulen, J.
 1979 Orpheus in Niemandland. In: F. Sierksma (red.) *Commentaar op Achterberg*, Utrecht: Reflex, pp. 225-46.
- Widdershoven, G.A.M.
 1987 *Handelen en rationaliteit*. Meppel/Amsterdam: Boom.
 1994 Procedures in de klinische praktijk: de spanning tussen facticiteit en validiteit. *Gezondheid. Theorie in Praktijk* 2(1): 35-43.