

## Tilburg University

### Grenzen aan het vreemde

Slatman, J.

*Published in:*  
Wijsgerig perspectief

*Publication date:*  
2007

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*  
Slatman, J. (2007). Grenzen aan het vreemde. *Wijsgerig perspectief*, 47(2), 6-16.

#### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

#### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

## **GRENZEN AAN HET VREEMDE**

Jenny Slatman

*Dit themanummer is gewijd aan de grenzen van het lichaam. Een grens bepaalt wat tot het eigene behoort en wat niet. Vanuit verschillende perspectieven zullen wij de grenzen tussen het eigene en het vreemde thematiseren. In dit artikel leid ik deze problematiek in aan de hand van Jean-Luc Nancy's filosofische analyse van de vreemdheid van het eigen lichaam.*

Op het eerste gezicht lijkt het eenvoudig om aan te geven wat tot het eigen lichaam behoort en wat niet. Als ik iemand een hand geef, dan besef ik heel goed het verschil tussen mijn hand en die van de ander; als mijn hand op de tafel ligt, voel ik onmiddellijk waar mijn lichaam ophoudt en het tafellichaam begint. Door neurologen en psychologen wordt deze ervaring van het 'eigen lichaam' ook wel beschreven als 'lichaamsschema'.<sup>1</sup> Dit schema kan echter door allerlei vormen van pathologie verstoord raken. Zo zien we bijvoorbeeld dat bij verlammingen of fantoompijn de grenzen van dit schema helemaal niet zo duidelijk zijn en geenszins vastliggen.<sup>2</sup> Ook in ons dagelijks omgaan met de wereld zien we dat de grenzen van het lichaamsschema zich telkens openen voor vreemde zaken. Gereedschap, instrumenten en protheses worden geïncorporeerd en 'eigen' gemaakt. De grenzen van het lichaam kunnen dus naar buiten toe verlegd worden. De enorme ontwikkeling van de medische wetenschap in onze tijd heeft het mogelijk gemaakt om steeds meer zaken aan het lichaam toe te voegen. De ingrepen zijn soms zo spectaculair – denk bijvoorbeeld aan een gezichtstransplantatie – dat de vraag kan worden gesteld of men nog wel dezelfde kan blijven na zoveel vreemde toevoegingen. Komt er niet een keer een punt waar het vreemde het eigene zal onteigenen? In dit artikel wil ik op deze vraag ingaan en ik zal daarbij gebruikmaken van een van de weinige filosofische analyses die dit thema belichten: Jean-Luc Nancy's *De Indringer*. Ik zal Nancy's korte beschouwing uitleggen tegen de achtergrond van de fenomenologische uitleg van de verhouding tussen *Leib* en *Körper*.

## HET VREEMDE VAN DE INDRINGER

In 1990 onderging Nancy een harttransplantatie. In *De Indringer (L'intrus, 2000)* verbindt hij de beschrijving van dit autobiografische gegeven aan een filosofie van lichamelijke identiteit. De centrale these van dit essay is dat een toevoeging aan het lichaamsschema niet zomaar geduid moet worden als het zich eigen maken van iets vreemds. Nancy keert zich tegen de idee dat de functionele aanpassing van het lichaam aan hulpstukken, protheses of donororganen een toe-eigening van het vreemde impliceert. Hij noemt de toevoeging aan het eigen lichaam een indringer. Hiermee suggereert hij dat de toevoeging een vreemdeling is die altijd vreemd blijft, aan wie geen asiel en gastvrijheid wordt gegeven. Nancy presenteert dan ook heel nadrukkelijk geen theorie van het lichaamsschema dat vreemde zaken kan incorporeren. Daarmee onderscheidt zijn visie zich van bijvoorbeeld Merleau-Ponty's analyses van de motorische intentionaliteit (1945).

Het vreemde hart is exemplarisch voor de indringende en zich opdringende vreemdheid die Nancy in zijn tekst inzichtelijk wil maken. Van de oudheid tot de moderne tijd ging men ervan uit dat het hart de plaats was waar de menselijke ziel zetelde. Sinds William Harvey in het begin van de zeventiende eeuw de bloedsomloop ontdekte, is duidelijk dat het hart niets anders is dan een pomp. Maar toch heeft het van alle organen de meest symbolische betekenis en wordt het beschouwd als iets heel persoonlijks en unieks. De mogelijkheid van harttransplantatie prikkelt dan ook zeker de verbeelding. Nancy speelt hier zelf ook mee als hij terloops opmerkt dat zijn donorhart twintig jaar jonger is dan hij en dat het misschien wel van een zwarte vrouw is. Toch gaat het hem niet per se om dit soort vreemdheden, die op een nogal voor de hand liggende manier het begrip van iemands identiteit kunnen verstoren. Ik ben zelfs van mening dat de harttransplantatie in Nancy's beschouwing er in feite niet werkelijk toe doet. Het gaat hem veeleer om het blootleggen van een vreemdheid die je ook kunt ervaren als je geen harttransplantatie hebt ondergaan. De transplantatie vormde in die zin alleen een eyeopener. Zo schrijft hij: 'Nooit eerder ben ik met een dergelijke scherpte geraakt door de vreemdheid van mijn eigen identiteit, een vreemdheid die me desondanks altijd zonneklaar was (...). Tussen mijzelf en mijzelf zat altijd al tijd-ruimte: maar nu zit er de opening van een incisie en de onverzoenlijkheid van een gedwardsboomd immuunsysteem' (Nancy, 2000: 20-21). Het uitgangspunt van Nancy is dus dat (lichamelijke) *identiteit* altijd berust op een *verschil*, dat er altijd al een vreemdheid in het

eigene aanwezig is. Een drastische lichamelijke ingreep in het lichaam is niet de oorzaak van deze differentie, maar vergroot deze alleen.

Om duidelijk voor ogen te krijgen wat er wordt bedoeld met deze lichamelijke differentie moet eerst helder worden wat dan deze 'zonneklare vreemdheid' is. We vinden deze terug in de beschrijving van de vele facetten van het ziekteproces. Er zijn veel verschillende vormen van vreemdheid. Zo is er de vreemdheid van de ziekte. Een orgaan of lichaamsdeel wordt zo ziek dat het letterlijk weggenomen moet worden. Je wilt het, zoals Nancy beschrijft, eigenlijk uitspugen alsof het om bedorven voedsel gaat. Dan is er de vreemdheid van bijvoorbeeld het vreemde hart, het donororgaan. Maar in zekere zin worden er allerlei vreemde zaken aan het lichaam toegevoegd. De vreemdheid van bepaalde medicijnen overstijgt met gemak het eigene van de soort, zoals de van konijnen afkomstige immuunglobuline voor 'antimenselijk' gebruik die gebruikt worden om afstotingsreacties tegen te gaan (Nancy, 2000: 19). Bij een transplantatie moet er noodzakelijkerwijs een zekere zelfvervreemding bewerkstelligd worden. Het eigen immuunsysteem, dat normaal gesproken bescherming biedt aan het eigen lichaam, moet onderdrukt worden zodat het vreemde toegelaten kan worden. Meer nog dan het vreemde hart manifesteerde de indringer zich bij Nancy als gevolg van de ondermijning van het eigen afweersysteem. Hij krijgt kanker – 'zo'n beetje het symbool, de messcherpe, gekartelde en verwoestende gedaante van de indringer' (Nancy, 2000: 21).

Nancy gaat niet alleen in op deze verschillende vormen van lichamelijke vreemdheid, waarvan een aantal heel alledaags is, maar beschrijft ook in meer algemene termen dat het voorbestaan van een mens afhangt van een ingewikkelde relatie tot vreemdheden. De techniek speelt hierbij een cruciale rol. De technologie stelt ons immers in staat om allerlei vreemdheden aan het lichaam toe te voegen. Hoewel vooral de hedendaagse technologie het lichaam van zichzelf lijkt te vervreemden, geeft Nancy aan dat de mens altijd al een 'verontrustende technicus' is geweest, een 'vervalser die de natuur opnieuw vormgeeft' (Nancy, 2000: 25). Techniek hoort bij het leven van de mens, omdat zij de dood uitstelt. Voegden we duizenden jaren geleden een knots en een steen aan ons lichaam toe om te overleven, tegenwoordig leven we verder met implantaten, transplantaten en prothesen. Deze ingrijpende mogelijkheden van de hedendaagse technologie maken, hoe paradoxaal dat ook klinkt, de dood meer zichtbaar dan ooit, want 'de dood uitstellen, is haar ook uitstellen, haar benadrukken' (Nancy, 2000: 16). In de moderne tijd heeft de techniek de rol van de religie overgenomen. Maar waar de religie nog uitzicht bood op de oneindigheid van een leven na de dood, daar belooft de techniek ons slechts een uitgestelde dood. Zo kunnen we dus stellen dat

de dood een vreemdheid vormt die bij uitstek typerend is voor onze tijd. Nancy werkt deze gedachte zelf niet verder uit. In het volgende wil ik hier nader op ingaan, en wel door een fenomenologische analyse van de dubbele ervaring van het eigen lichaam. Deze analyse zal tevens de betekenis verhelderen van het verschil tussen mijzelf en mijzelf dat uitvergroet kan worden door zoiets als een harttransplantatie. Zoals we zullen zien, is dit verschil volgens Nancy constitutief voor de vorming van ons eigen 'ik'.

## LEIB EN KÖRPER

Hoewel Nancy zich herhaaldelijk verzet tegen de opvattingen van Husserl en Merleau-Ponty omtrent de ervaring van het eigen lichaam, ben ik van mening dat juist Husserls analyse van het onderscheid tussen *Leib* en *Körper* een beter inzicht kan geven in zijn idee van het vreemde in het eigene. Husserl (1912) stelt dat de geconstitueerde werkelijkheid verschillende betekenissen kan hebben. Zo kunnen we een onderscheid maken tussen de materiële natuur en de bezielde natuur. De bezielde realiteit (waarmee hij in eerste instantie naar mensen verwijst, maar die ook kan gelden voor dieren) wordt volgens hem gevormd door wat hij *Leib* noemt. Het *Leib* onderscheidt zich van de niet-levende materie, die aangeduid wordt met *Körper* en die eigenlijk geheel binnen de categorie van de cartesiaanse *res extensa* valt.

Husserl beschrijft het verschil tussen *Körper* en *Leib* aan de hand van het voorbeeld van iemand die zichzelf waarneemt (Husserl, 1912: § 35-42). Op het moment dat ik met mijn rechterhand mijn linkerhand betast, kan ik die linkerhand op twee verschillende manieren waarnemen. In het jargon van de fenomenologie kunnen we zeggen dat dezelfde hand op twee verschillende manieren verschijnt, dat hij dus op twee verschillende manieren betekenis voor mij kan hebben. Allereerst kan ik de linkerhand ervaren als een ding met bepaalde eigenschappen, bijvoorbeeld als een ding dat ruw aanvoelt. Op deze manier neem ik de hand net zo waar als andere dingen om me heen. Dit is de ervaring van mijn eigen hand als *Körper*. Maar het specifieke van levende lichamen is nu juist dat er ook nog een andere waarneming kan plaatsvinden. Op het moment dat ik met mijn rechterhand de linkerhand betast, voelt de rechterhand de eigenschappen van de linker, maar de linkerhand kan zelf ook voelen dat hij betast wordt. De linkerhand is dus niet slechts een passief ding. Deze tweede ervaring – het voelen dat je betast of geraakt wordt – levert geen informatie op over bepaalde kwalitatieve eigenschappen van je hand (of je lichaam in het algemeen), zoals het ruw of zacht zijn. Deze ervaring maakt dat je je lichaam niet slechts ervaart als een ding of *Körper*, maar ook als *Leib*.

Als ik voel dat mijn hand aangeraakt of betast wordt, dan ervaar ik dat het mijn hand is. Ik voel maar al te goed dat ik niet de hand van een ander of een andersoortig ding aanraak. Daarom noem ik de ervaring van het *Leib* de ervaring van *mijn-zijn* of *eigen-zijn*.

Husserl legt uit dat de specifieke ervaring van *Leib* tot stand komt door het feit dat het hier om gelokaliseerde gewaarwordingen gaat. De waarneming van dingen buiten mij is uiteraard ook gebaseerd op bepaalde gewaarwordingen, maar deze hebben geen weerslag op het lichaam zelf. Als ik bijvoorbeeld een rode appel waarneem, dan heb ik bepaalde kleurgewaarwordingen die bepalend zijn voor het feit dat ik de kwaliteit 'rood' toeken aan deze appel, maar deze kwaliteit hoort bij die appel buiten mij en zit niet ergens in mijn waarnemende lichaam. Het rood zit niet in mijn ogen. Wanneer ik voel dat ik aangeraakt wordt, worden mijn gewaarwordingen juist wel gelokaliseerd. Ik voel ín mijn hand dat deze aangeraakt wordt. Husserl maakt overigens al snel duidelijk dat deze ervaring niet alleen tot stand komt door het aanraken van je eigen hand. De ervaring een *Leib* te zijn, wordt ook opgedaan wanneer je aangeraakt wordt door andere zaken dan je eigen hand. Daarnaast zorgen bijvoorbeeld ook ervaringen van pijn, koude of warmte voor gelokaliseerde gewaarwordingen, waardoor ik mijn lichaam van binnenuit als mijn ervaar.

Essentieel in Husserls analyse is dat de ervaring van *Leib* nooit losstaat van het *Körper*: het *Leib* betreft zowel het dingmatige (*Körper*) als ook de ervaring van de gelokaliseerde gewaarwording (*Leib*). Hoewel we een onderscheid moeten maken tussen *Leib* en *Körper*, is het anderzijds ook zo dat *Leib* zowel *Leib* als *Körper* omvat (Husserl, 1912: 145). Als we het alleen over een ding hebben, dan kunnen we spreken over een *Körper* zonder *Leib*, maar als we het over een *Leib* hebben, dan is dat altijd *Leib* en *Körper*. Het *Leib* betreft dus allereerst een lichaam dat niet zomaar een ding is, maar een lichaam dat zichzelf als zelf of 'mijn' ervaart. Daarnaast kan deze ervaring nooit helemaal loskomen van het ding-zijn, het *Körperliche* van het lichaam. Met andere woorden: een zuiver *Leib* bestaat niet. Dat zou uiteindelijk niets anders zijn dan de zuivere geest, de *res cogitans*, bij Descartes. Het zou een ervaring van jezelf zijn, een ervaring van *mijn-zijn*, die helemaal geen betrekking meer heeft op je lichaam. Het *Leib* is echter geen puur mentaal zelfbewustzijn, maar een lichamelijke ervaring van *mijn-zijn*. Het is een vorm van zelfbewustzijn die zich in en op het lichaam aftekent.

Dat het *Leib* niet zonder *Körper* kan, wordt duidelijk als we nog eens teruggaan naar ons voorbeeld van de ene hand die de andere betast. Het *Leib*-gevoel van de linkerhand komt tot stand door de gelokaliseerde gewaarwordingen; de hand voelt zichzelf als voelbaar. Dit is alleen mogelijk als de hand ook daadwerkelijk iets is wat gevoeld of aangeraakt kan worden

(of als de hand op een bepaalde manier zichtbaar is zoals in het geval van fantoomervaringen). Dit betekent dat de hand iets moet zijn wat uitgebreid is, want alleen zaken die uitgebreid zijn in de ruimte kunnen aangeraakt worden of zichtbaar zijn. Dit betekent uiteindelijk niets anders dan dat mijn hand *Körper* moet zijn. Of preciezer gezegd: ik kan alleen maar een ervaring van *mijn-zijn* hebben op grond van het feit dat het lichaam dat ik onmiddellijk als het mijne ervaar niets anders is dan een ding, een *Körper*. Het *Leib* veronderstelt én bevestigt het *Körper*. We kunnen de ervaring van *Leib* dan ook interpreteren als een ervaring die gebaseerd is op een verschil: dat tussen *Leib* en *Körper* (Cf. Slatman, 2005). Het is precies dit verschil dat Nancy bedoelt wanneer hij stelt dat ik niet met mijzelf samenvalt en dat de ervaring van het eigene het vreemde veronderstelt.

#### WAT EEN VREEMD IK

In diverse teksten schrijft Nancy (1978, 1997, 2006) dat het lichaam niet opgevat moet worden als een substantie. Een substantie is immers iets wat met zichzelf samenvalt en wat zichzelf genoeg is. Als het lichaam substantie zou zijn, dan zou het slechts massa zijn. Een dergelijk lichaam zou volgens Nancy zijn naam echter niet waardig zijn, bijvoorbeeld in het geval van het lichaam in een massagraf (Nancy, 2006: 110). Pure massa zouden we ook puur *Körper* kunnen noemen. Maar een lichaam dat zichzelf ervaart, kan niet met zichzelf samenvallen. Met zijn kritiek op de idee van substantie bekritiseert Nancy tegelijkertijd dat er zoiets als een eigen innerlijk of intimiteit zou bestaan. Als het waar zou zijn, zoals bijvoorbeeld Descartes beweerde, dat het denken slechts het denken van het denken is, dan kun je zeggen dat deze denkende substantie een soort omsluiting van het innerlijk is. Nancy meent nu dat deze innerlijkheid, zij het op een andere wijze, ook weer opduikt bij Husserls (en Merleau-Ponty's) begrip van de eigen lichaamservaring (Nancy, 2006: 119). Dit is echter niet het geval. Nancy leest Husserls analyse van de twee elkaar bevoelende handen te gemakkelijk als een 'voelen van het voelen'. Als het om een voelen van het voelen zou gaan, dan zou het inderdaad om een innerlijke coïncidentie gaan, of in andere termen om een zuiver *Leib*. Zoals ik heb laten zien, gaat het bij Husserl echter niet om een 'voelen van het voelen', maar om een 'voelen van de voelbaarheid'. Het gaat mij hier overigens verder niet om een discussie tussen Husserls fenomenologie en Nancy's denken. Ik wil enkel laten zien dat Husserls analytische onderscheid een goede manier is om te verduidelijken waarom het lichaam niet met zichzelf samenvalt.

De indringer is datgene (of diegene) die onze vermeende intimiteit ruw verstoort. Uitgangspunt van Nancy is dat wij altijd al doordrongen zijn van indringers en dat zoiets als 'intimiteit' of 'interioriteit' eigenlijk helemaal niet bestaat. Dit maakt hij duidelijk door een verwijzing naar ervaringen van pijn en plezier. Dikwijls stelt men dat deze ervaringen model staan voor het meest subjectieve van ieder individu; het zijn immers ervaringen die strikt genomen alleen door jezelf ervaren kunnen worden. Niemand anders dan ikzelf kan ervaren hoe lekker ik mijn kopje thee vind of hoe erg mijn hoofdpijn is. Dat wij dergelijke subjectieve ervaringen hebben, is voor sommigen aanleiding om te stellen dat wij diep in onszelf iets 'hebben' wat van buitenaf niet toegankelijk is en wat dus een afgesloten innerlijk moet zijn. Nancy bestrijdt deze gedachte door te stellen dat er zowel bij het 'ik lijd' als bij het 'ik geniet' sprake is van twee ikken die niet met elkaar samenvallen, alhoewel ze misschien wel op elkaar lijken 'als twee druppels water'. Beide uiterst subjectieve ervaringen verbreken de 'geruststellende *adequatio*' van 'ik=ik' (Nancy, 2000: 22). In het geval van het lijden wordt het ene ik verstoten door het andere, en in het geval van het genieten gaat het ene ik het andere te boven. Nancy legt de differentie tussen de twee 'ikken' niet verder uit. Ik zou willen voorstellen om deze twee niet met zich samenvallende 'ikken' te begrijpen als het verschil tussen *Leib* en *Körper*.

Als ik geniet of lijd, dan betekent dat dat ik op de een of andere manier geraakt (*touché*) ben, en zoals Nancy stelt: geraakt worden betekent altijd geraakt worden van buitenaf, ook al gaat het om nog zulke 'intieme' of 'innerlijke' gevoelens. Tegenover de gedachte dat wij wezens met een innerlijk zijn, poneert Nancy zijn idee van exterioriteit: wij bestaan van buiten, omdat iedere ervaring, hoe diep we die ook in ons vermeende innerlijk voelen, slechts een aanraking van de buitenkant impliceert. Ik zou hier willen zeggen dat die buitenkant, die exterioriteit, nu precies gevormd wordt door het *Körper*. Als ik mezelf voel door middel van lichamelijke ervaringen van bijvoorbeeld pijn of plezier dan is dat niet anders dan de ervaring van jezelf als *Leib* zoals Husserl deze beschreef. En hier zien we hoe we de twee 'ikken' van Nancy kunnen begrijpen: ik voel mezelf, omdat ik voelbaar ben.

Nancy wijkt af van zijn voorgangers Husserl en Merleau-Ponty omdat hij meer de nadruk legt op de *Körperlichkeit* en dus de buitenkant van de mens. Vanuit een naar materialisme neigende visie zegt hij dat wij voornamelijk aanraakbare lichamen zijn. Het gaat daarbij echter niet om zuivere materie, want deze zou slechts een bewusteloze massa zijn. De materie is niet slechts een omhulsel van het 'ik', zoals bijvoorbeeld de *res extensa* bij Descartes, maar is een voorwaarde voor de ervaring van zichzelf als 'ik'. Daarom merkt Nancy aan het eind van zijn beschouwing op: 'Ik ben de ijzerdraadjes die mijn borstbeen



bijeen houden en ik ben de injectieplek die permanent zit ingenaaid onder mijn sleutelbeen, net zoals ik trouwens al de schroeven in mijn heup was en de plaat in mijn lies' (Nancy, 2000: 24). Ik ben de materie van mijn lichaam. Ik ben dit veranderlijke, maakbare, kneedbare *Körper*, ook al val ik er niet helemaal mee samen.

Omdat wij in ons belichaamde bestaan altijd *Körper* zijn, kan er allerlei vreemdsoortig *Körperlich* materiaal aan ons toegevoegd worden. De implantaten, transplantaten en protheses zijn in wezen niet vreemder dan mijn eigen *Körper* is voor mijzelf. En dat is nu ook precies de reden dat een mens zo goed in staat is om deze vreemde materie binnen te laten. We kunnen dan concluderen dat het toevoegen van vreemde delen en organen iemands identiteit niet werkelijk verandert, omdat deze identiteit altijd al het verschil tussen het eigene en het vreemde, het *Leib* en het *Körper* impliceert. Dit betekent overigens niet dat we grenzeloos zouden kunnen ingrijpen in de materie van het lichaam. Het vreemde *Körper* moet wel geaccepteerd worden. Ons eigen lichaam heeft altijd iets vreemds, maar vreemdheid waarmee niet te leven valt – hetzij om immunologische, hetzij om psychologische redenen – valt buiten de grens van datgene wat wij als eigen kunnen ervaren. De volgende artikelen gaan steeds in op het gegeven dat het enerzijds eigen is aan het lichaam om het vreemde in zich te hebben of te kunnen incorporeren, maar dat er anderzijds ook altijd een grens gesteld wordt aan die vreemdheid.

#### NOTEN

1. De term 'eigen lichaam' geeft aan dat we ons lichaam als ons eigen dom beschouwen. Mijn lichaam is van mij en niet van jou. Alhoewel dit ook zeker een juridische betekenis kan hebben – denk hierbij aan kwesties zoals prostitutie en orgaanhandel – wil ik hier alleen ingaan op wat ik de ervaring van het eigene noem. Voor een ethische analyse van het lichaam als juridisch eigendom zie Dickenson (2006).
2. Zie hiervoor de baanbrekende studie van Paul Schilder (1935) waar menig psycholoog en filosoof nog steeds naar verwijst.

## LITERATUUR

- Dickenson, D. (2006), *Lichaam en eigendom*. Amsterdam: Boom – Stichting Internationale Spinozaprijs.
- Husserl, E. (1912), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch. Den Haag [1952]: Martinus Nijhoff.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Fenomenologie van de waarneming*. Vertaling R. Vlasblom en D. Tiemersma [1997], Amsterdam: Ambo.
- Nancy, J.-L. (1979), *Ego Sum*. Parijs: Flammarion.
- Nancy, J.-L. (1996), *Être singulier pluriel*. Parijs: Galilée.
- Nancy, J.-L. (2000), *De Indringer*. Vertaling J. de Bloois [2002], Amsterdam: Boom.
- Nancy, J.-L. (2006), *Corpus*. Parijs: Édition Métailié.
- Schilder, P. (1935), *The Image and Appearance of the Human Body*. Londen en New York: International University Press.
- Slatman, J. (2005), The Sense of Life: Husserl and Merleau-Ponty on Touching and Being Touched. *Chiasmi International*, 7: 305-325.