

Vreemd lichaam. Over medisch ingrijpen en persoonlijke identiteit

Slatman, Jenny

Document version:
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
2008

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):
Slatman, J. (2008). Vreemd lichaam. Over medisch ingrijpen en persoonlijke identiteit. Amsterdam: Ambo.

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.

3 Spiegel, zeg me wie ik ben

'Oh my God, I look as hot as I feel'

Sinds enige jaren worden we met allerlei *make-over*-televisieprogramma's overladen. De kern van deze programma's lijkt te bestaan uit het optimistische idee dat vrijwel alles 'over te maken' is: een oud vervallen huis, een verwaarloosde tuin, een saai interieur van een restaurant. Maar het meest spectaculair van al deze varianten is het menselijk lichaam. Met behulp van cosmetische chirurgie, tandheekkundige ingrepen, een streng dieet en trainingsprogramma, een mentale coach, en – als finishing touch – een goede kledingadviseur, kapper en visagist kan ieder mens veranderd worden van een lelijk eendje in een mooie zwaan. Hoe succesvol het resultaat is, wordt ons duidelijk gemaakt door telkens een vergelijking te maken tussen het 'voor' en het 'na' van de ingreep. Het is overigens wel opvallend dat de kandidaten in de situatie voorafgaand aan de *make-over* het minst voordelig in beeld worden gebracht. Afgetobde huismoeders wordt gevraagd om hun niet-gewaardeerde lichamen in een vreemdsoortig grauwgrijs ondergoed te presenteren. Alsof er een geldige reden moet worden gegeven voor de geplande verbouwing. In ieder geval maakt zo'n negatief 'voor' het 'na' natuurlijk nog sprankelender. En meestal is het verschil inderdaad opzienbarend groot.

Bij dit soort programma's kunnen we allerlei vragen stellen. Zo kunnen we ons natuurlijk afvragen of het wel zo'n goed idee is om je lichaam zo radicaal te laten veranderen en dat en plein public. Ik vraag me wel eens af hoe men kandidaten vindt voor dit



Voor en na een cosmetische *make-over*

soort programma's, want als je echt zo ontevreden bent over je eigen lichaam, wie krijgt je dan zo gek dat je dat 'lelijke' lichaam op een zo pathetisch mogelijke manier te kijk zet voor miljoenen kijkers. Verder ben ik ook benieuwd wat er met deze mensen gebeurt nadat de magie van de verbouwing verdwenen is en zij weer met hun normale leven verder moeten. Geeft dit soort programma's ons niet ten onrechte het idee dat ingrijpende cosmetische chirurgie eigenlijk een heel normale zaak is waar eenieder recht op zou hebben en ook altijd baat van zou hebben? Moet iedereen mooi zijn, mogen we niet lelijk of afwijkend zijn? En is schoonheid wel iets wat zich slechts aan de buitenkant manifesteert; zouden we niet beter een inwendig 'gevoel' van schoonheid moeten ontwikkelen, in plaats van ons zo dood te staren op dat uiterlijk? (cf. Woertman 2003). Socrates zou waarschijnlijk meewarig zijn hoofd schudden als hij zou zien hoeveel moeite, tijd, geld en pijn mensen er voor over hebben om hun lichaam op te smukken. Vanuit de traditionele filosofische opvatting dat het lichaam eigenlijk maar een bijzaak is vergeleken met de ziel, en dat ware schoonheid niet zozeer het uiterlijk maar het innerlijk betreft, zou er heel wat kritiek te leveren zijn op de huidige praktijk van de cosmetische chirurgie en het daarop gebaseerde televisie-entertainment.

Recent zijn er de nodige filosofische, ethische, psychologische en feministische studies gepubliceerd waarin de (on)wenselijkheid van cosmetische veranderingen wordt besproken (Beaufort 2001; Bolt et al. 2002; Davis 1995, 1997; Hilhorst 2001; Mulkens et al. 2006; Sarwer et al. 2006; Wijsbek 2000).¹ Ik ga me hier niet in deze discussie mengen. In plaats van in te gaan op de vraag of het al dan niet wenselijk is dat mensen hun uiterlijk (ingrijpend) willen veranderen, wil ik nagaan waarom het uiterlijk eigenlijk zo belangrijk is, hoe mensen ertoe komen om hun uiterlijk te veranderen, en wat een ingrijpende verandering in het uiterlijk met iemand doet.

Wat mij bijzonder intrigeerde in een van de make-over-programma's was de rol van de spiegel. In het programma *Extreme Make-Over: The Swan* is het de kandidaten tijdens het proces van de make-over, dat zo'n drie maanden in beslag neemt, verboden om in een spiegel te kijken. Tijdens de grote onthulling, die allang geen onthulling meer is voor de televisiekijker omdat deze het proces helemaal kan volgen, wordt het verbouwde lichaam aan de persoon in kwestie zelf onthuld door middel van een confrontatie met een enorme spiegel. Het is sowieso al vreemd om je eigen spiegelbeeld drie maanden te moeten missen, maar het moet helemaal overweldigend zijn om jezelf na zo'n grote verandering weer te zien. Het vermaak voor het grote publiek bestaat grotendeels uit het kijken naar de reactie van de kandidaat. Tijdens een aflevering zien we de reactie van de herboren Merlin. Als het gordijn voor de spiegel opengaat, slaakt ze als eerste de kreet: *'Oh my God'* met een hand voor de mond, maar dan herpakt ze zich en zegt *'I look as hot as I feel'*.

De spiegel lijkt hier een helende werking te hebben. Merlin had klaarblijkelijk een bepaald gevoel van zichzelf, namelijk dat ze zichzelf sexy voelde, en dat gevoel wordt nu bevestigd door het spiegelbeeld; ze vindt ook dat ze er sexy uitziet. De van binnenuit gevoelde en de van buitenaf zichtbare Merlin worden door de spiegel herenigd. Maar toch is er wel iets vreemds aan de hand. Hoe kon het eigenlijk dat Merlin zich sexy voelde, waar werd dit

gevoel door gevoed als het niet haar spiegelbeeld was? Het is wel een nieuw gevoel voor haar, een gevoel dat ze juist miste in haar leven als lelijk eendje. Is het gevoel dat ze van zichzelf heeft niet veel eerder een beeld dat ze van zichzelf gemaakt heeft nadat ze voelde dat haar buik strakker was geworden en haar borsten groter? Of kwam dat gevoel van sexy zijn voort uit de manier waarop anderen op haar verschijning reageerden? Of had haar mentale coach haar al ingepeperd dat ze absoluut sexy was, ongeacht de uitkomst van de lichamelijke ingrepen? De vraag die zich hier aandient, is hoe een inwendig gevoel van jezelf zich verhoudt tot een beeld van jezelf.

Wij vinden het over het algemeen vrij normaal om onszelf te herkennen in de spiegel. In die zin zijn wij dan ook geen cartesianen, want een cartesiaan, zoals ik in het vorige hoofdstuk heb uitgelegd, ziet niet zomaar zichzelf in de spiegel. Hij of zij ziet een lichaam, een *res extensa*, waarvan hij of zij wel kan *bedenken* dat hij of zij daarmee samenvalt, maar het gaat niet om een daadwerkelijke herkenning. Als ik in de spiegel kijk, zie ik direct dat ik het ben – enige aarzeling zou kunnen ontstaan als ik me bijvoorbeeld zo vreemd heb uitgedost dat ik even aan mijn eigen beeld kan twifelen. De bevestiging dat het om *mijn* spiegelbeeld gaat is snel gegeven als ik bijvoorbeeld een bepaalde beweging uitvoer en zie dat mijn spiegelbeeld exact dezelfde beweging uitvoert, of als ik zie dat ik mijn neus aanraak en dit tegelijkertijd ook voel. Dat een mens zich kan herkennen in de spiegel geeft aan dat hij of zij een reflexief wezen is.

Overigens zijn er ook dieren die zichzelf kunnen herkennen in de spiegel. Het was al enige tijd bekend dat bepaalde apen (Gallup 1970, 1979) en dolfijnen (Sarko, Marino en Reiss 2002) hiertoe in staat zijn. Onlangs is ook aangetoond dat Aziatische olifanten zichzelf in de spiegel kunnen herkennen (Plotnik, De Waal en Reiss 2006). Het herkennen van je eigen spiegelbeeld is een specifieke manier om je van jezelf bewust te zijn of te worden. Dit zelfbewustzijn is niet zomaar aangeboren, maar moet ontwikkeld worden. Kinderen leren hun eigen spiegelbeeld her-

kennen ergens tussen hun zesde en achttiende levensmaand. Volgens ontwikkelingspsychologen en psychoanalytici vormt deze herkenning van zichzelf een cruciale stap in de vorming van een 'ik' of een 'zelf' dat zich vervolgens verder kan ontwikkelen als een sociaal wezen dat zich verhoudt tot anderen. Maar ook in ons latere leven blijft ons spiegelbeeld een belangrijke rol spelen bij onze zelfbepaling. Zonder spiegel had Merlin zichzelf niet hervonden, maar bovenal, zonder spiegel was ze nooit op het idee gekomen dat ze iets aan haar buitenkant moest veranderen.

Narcisme

De spiegel geeft ons onze buitenkant; een beeld waarmee we ons willen vereenzelvigen of juist niet. Die buitenkant kunnen we niet links laten liggen. Of we deze nu mooi vinden of niet, we zullen het er toch mee moeten doen. Als je niet met je eigen spiegelbeeld kunt leven, dan wordt je leven een hel. Een aangrijpend voorbeeld hiervan werd vertoond in de Britse documentaire *To ugly for love*, waarin een aantal mensen met *Body Dysmorphic Disorder* (BDD) werd geportretteerd.² Deze mensen hebben 'objectief gezien' helemaal geen afwijkend uiterlijk, maar zij ervaren hun eigen spiegelbeeld als monsterlijk, waardoor ze zich niet durven tonen aan de buitenwereld en zich opsluiten in hun huis, en soms zelfs zelfmoordneigingen hebben.³

In de klassieke filosofie, zoals bij Plato, wordt ervan uitgegaan dat de essentie van de mens in zijn of haar innerlijk ligt en doet de buitenkant er niet werkelijk toe. In onze tijd is dat niet meer het geval. Dat de buitenkant wel degelijk van belang is voor een mens is onder meer door de psychoanalyse duidelijk gemaakt. Zo stelt Freud dat de menselijke psyche zich slechts kan ontwikkelen in samenspraak met het spiegelbeeld, en dus met de buitenkant. Freud verwijst in zijn ontleding van de menselijke psyche nogal eens naar personages uit de oudheid, waarvan de verwijzing naar Oedipus de bekendste is. Hij lijkt hiermee aan te willen geven dat onze psychische ontwikkeling geen kabbelend

proces is, maar eigenlijk nogal tragisch van aard en bovenal dat wij, net zoals de tragische helden, niet zelf de touwtjes in handen hebben. Het is in deze context dat Freud ook het personage Narcissus ten tonele voert.

Dit gebeurt voor het eerst in een tekst over Leonardo da Vinci (1910) waar hij onder andere ingaat op het fenomeen homoseksualiteit. Freuds verklaring van homoseksualiteit vind ik op z'n zachtst gezegd niet erg overtuigend, maar toch is deze tekst interessant omdat hierin de wortels van zijn latere narcisme-opvatting zijn te vinden. Volgens hem is homoseksualiteit te verklaren vanuit de manier waarop een jongen zich identificeert met anderen. De homoseksuele jongen houdt aanvankelijk alleen van zijn moeder, maar vervolgens gaat hij deze liefde verdringen en zichzelf in de plaats van de moeder zetten waardoor hij van zichzelf gaat houden. In zijn volwassen leven zal hij steeds liefdesobjecten kiezen die in zekere zin substituten van hemzelf zijn. Hij zal kiezen voor een partner van de eigen sekse. Freud concludeert hier dat de homoseksueel zijn object van liefde vindt op het pad van het narcisme (Freud 1910: 191). Dit is het pad langs het spiegelende water waar de mythologische Narcissus zijn geluk en verdriet vindt.

Het ongelukkige lot van Narcissus en Echo wordt onder anderen beschreven door Ovidius in zijn *Metamorfosen*.⁴ De moeder van Narcissus vraagt aan Tiresias, die zelf blind maar helderziend is, of haar zoon een lang leven beschoren is. Tiresias antwoordt haar nogal raadselachtig dat dat het geval is 'zolang hij zichzelf niet kent' (boek 111, 348). Narcissus groeit op tot een mooie jongeman op wie iedereen verliefd wordt, maar hij wijst iedereen af, zo ook Echo, een nimf die door de god Juno gestraft is met een spraakgebrek waardoor ze alleen maar kan naperen. Door haar intense liefdesverdriet stromen alle levenssappen uit haar en blijft er van haar alleen nog steen en een weerskaatsende stem over. Nemesis, de wraakgodin, wreekt Narcissus' hardvochtige gedrag door hem zelf stapelverliefd te laten worden en wel op zijn eigen spiegelbeeld. In het heldere water ontdekt hij de oogverblindende schoonheid van zichzelf en wordt plots-

klaps verliefd. Maar typerend is wel dat hij zijn eigen spiegelbeeld niet als zodanig herkent. Zo schrijft Ovidius: 'hij wil zichzelf maar weet dat niet' (boek III, 425). Narcissus ervaart enkel de onbereikbaarheid van zijn liefdesobject: 'Ik ben verliefd, ik zie mijn lief, maar wat mijn liefde ziet bereik ik niet' (boek III, 449) en 'Wie je ook bent, kom hier' (boek III, 454). Deze principiële onbereikbaarheid doet hem wegwijnen van verdriet, waarna hij uiteindelijk sterft aan de waterkant.

Tiresias had voorspeld dat Narcissus zou sterven op het moment dat hij zichzelf zou kennen. Waarschijnlijk dat de vorm van kennis hier enkel slaat op het leren kennen van je buitenkant, je spiegelbeeld. Bij Narcissus was er echter geen sprake van een daadwerkelijke zelfkennis omdat hij helemaal niet doorhad dat het *zijn* spiegelbeeld was. Het gedrag van Narcissus lijkt eigenlijk een beetje op dat van bijvoorbeeld een hond die bij het kijken in een spiegel achter de spiegel gaat kijken om daar de staart van zijn vermeende soortgenoot te gaan besnuffelen. Narcissus' reflexieve vermogen was bedroevend slecht ontwikkeld.

In zekere zin lijkt het bij Freud ook om deze slechte zelfkennis te gaan, want de narcistische homoseksueel heeft er zelf ook geen idee van dat zijn gedrag te wijten is aan het feit dat hij zichzelf als liefdesobject heeft genomen en daar nu een substituut voor zoekt. Het narcisme dat volgens Freud ten grondslag ligt aan het gedrag van de homoseksueel, dat zelfs tot ernstige ziektes, zoals paranoia, kan leiden, is een spiegeling van zichzelf waar men zichzelf niet van bewust is.⁵ Het is juist een onbewust of een verdrongen proces dat pas door de psychoanalyse – eindeloze praat-sessies – bewust gemaakt kan worden.

In een latere tekst schrijft Freud (1914) dat narcisme niet alleen ten grondslag ligt aan neuroses zoals paranoia of pervers seksueel gedrag – waarbij hij met perversie elk seksueel gedrag bedoelt dat niet is gericht op voortplanting – maar dat er ook zoiets moet zijn als een primair of normaal narcisme. Secundair (of pathologisch) narcisme kan alleen ontstaan omdat ieder mens een primair narcistische fase heeft doorgemaakt. Onder

secundair narcisme verstaat hij nu niet alleen paranoia (en homoseksualiteit) maar ook grootheidswaanzin. Het gaat bij deze fenomenen om een verminderde interesse voor de buitenwereld. De interesse voor de buitenwereld is vervangen door een interesse voor zichzelf. Deze pathologische interesse voor zichzelf kan zich alleen ontwikkelen op grond van een interesse die het individu vroeg in zijn of haar kindertijd voor zichzelf heeft ontwikkeld. Dit is het primaire narcisme en dit is een stadium dat iedereen moet doorlopen om zich te kunnen ontwikkelen tot een 'ik'. Ieder mens moet in wezen dus narcistisch zijn.

Om dit primaire narcisme te begrijpen, moeten we eerst kort ingaan op Freuds theorie van de driften. Volgens hem is de mens een vat vol driften. De hoeveelheid drift die eenieder in zich heeft, zal constant blijven, maar de aard van de drift kan wel veranderen. We moeten een onderscheid maken tussen zelfbehoudsdriften, die gericht zijn op het in stand houden van het individu, en seksuele driften of libido, die gericht zijn op het in stand houden van de soort. Maar een strikt onderscheid tussen deze twee driften is niet lang vol te houden. Zo zal een baby die honger heeft deze willen stillen door aan de borst (of fles) te zuigen, maar als de honger gestild is blijft dat sabbelen toch nog wel steeds heel erg lekker. De zelfbehoudsdrift gaat zo over in een drift die op een liefdesobject gericht is: de borst, een speen, een duim of soms zelfs een teen.

Onder libido verstaat Freud dus niet enkel de seksuele drift die zijn bevrediging vindt in een genitale seksuele activiteit, maar iedere gerichtheid op een object van liefde. Ook wat men tegenwoordig zo fraai 'de zuigbehoefte' van een zuigeling noemt is een vorm van libido. We zien nu ook direct dat dit libido zich geenszins beperkt tot iets of iemand buiten onszelf. Daarom zegt Freud dan ook dat er zowel object-libido als ik-libido of narcistisch libido bestaat. Maar in het geval van de zuigeling die zijn of haar zuigbehoefte wil bevredigen door bijvoorbeeld op zijn of haar duim te zuigen is de term ik-libido nog niet van toepassing. Want de zuigeling heeft namelijk nog helemaal geen 'ik' dat hij of zij als liefdesobject kan nemen.

De gerichtheid op het eigen lichaam bij de zuigeling noemt Freud 'auto-erotiek'. In deze fase ervaart het kind zich nog niet als een eenheid of een 'ik', maar sabbelt het net zo graag op een duim of teen van zichzelf als op enig ander zuigbaar object dat hem of haar wordt aangeboden. Het kleine kind is in deze fase nog slechts verbrokken en weet nog niet wat wel en wat niet bij zijn of haar eigen lichaam hoort. Het kind wordt pas een echt 'ik' als het de auto-erotische fase achter zich laat, zo'n zes tot twaalf maanden na de geboorte. En dit komt door het primaire narcisme: een '*neue psychische Aktion*' (Freud 1914: 44). Wat deze nieuwe psychische handeling precies inhoudt, legt Freud hier zelf niet uit. Dit wordt later door Jacques Lacan, een Franse psychoanalyticus, uitgelegd als de herkenning en identificatie met het eigen spiegelbeeld.

Lacan (1949) legt uit hoe wij mensen ons ontwikkelen tot een 'ik'. Hij stelt dat de auto-erotische zuigeling slechts een verbrokken lichaam (*corps morcelé*) heeft, of beter, slechts de ervaring van een verbrokken lichaam. Hier komt verandering in vanaf het moment dat het kind zichzelf in de spiegel gaat herkennen. Het kind dat eerst verbrokken was, ervaart nu voor het eerst een eenheid door het beeld dat het van zichzelf ziet. Het verbrokkelde gevoelde lichaam wordt tot een eenheid in het geziene lichaam. Het kleine kind dat op deze leeftijd (vanaf zes maanden) motorisch nog tamelijk hulpeloos is, beleeft aan zijn of haar eigen spiegelbeeld vaak zo'n plezier omdat dit beeld hem of haar voor het eerst een gevoel van een zekere controle geeft. Het herkennen van het eigen spiegelbeeld betekent ook direct een *identificatie* met het beeld.

In de psychoanalyse, zowel bij Freud als Lacan, betekent identificatie niet zomaar het gelijkstellen van twee zaken, maar duidt identificatie op een psychisch proces dat ook een verandering te weegbrengt in de psyche. Als ik mij bijvoorbeeld identificeer met bepaalde eigenschappen van een andere persoon dan betekent dat dat ik deze eigenschappen overneem. Hierdoor verandert mijn 'ik'. Ook in het geval van de eerste identificatie met het spie-

gelbeeld vindt er een belangrijke transformatie plaats. Het kind dat nog helemaal geen eenheid heeft, identificeert zich met de eenheid of het *Gestalt* van het beeld, waardoor het zich assimileert aan deze eenheid, en zichzelf tot een eenheid of een 'ik' vormt.

Identificatie is ook altijd beladen met libido. Ik identificeer me met iemand of met bepaalde eigenschappen van iemand omdat ik deze persoon, deze eigenschappen begerenswaardig vind. Zo ook betekent de eerste herkenning met het eigen spiegelbeeld een libidineuze verhouding. De identificatie met het spiegelbeeld betekent dat de drift zich op het eigen ik richt, vandaar dat Freud het over ik-libido of narcistisch libido had. Cruciaal hierbij is dat deze op zichzelf gerichte drift zich in feite richt op de representatie of het beeld van zichzelf. Het begeren van jezelf betreft niet het begeren van je eigen biologische organisme, maar het begeren van het (spiegel)beeld dat jou representeert (Moyaert 1983). Een beeld van jezelf is dus een noodzakelijke voorwaarde voor het kunnen houden van jezelf.

De herkenning en identificatie van zichzelf in de spiegel wordt ook wel het spiegelstadium of de (primair) narcistische fase genoemd. Deze fase is cruciaal omdat ze eenheidsstichtend is. Zonder deze primaire identificatie zouden we nooit tot een eenheid of een 'ik' worden. Toch heeft Lacan hier nog wel wat kanttekeningen bij, want volgens hem vormt deze herkenning geen daadwerkelijke kennis van jezelf. Hij zegt zelfs dat het om een *miskennis* (*méconnaissance*) gaat. Dit heeft te maken met het feit dat Lacan van mening is dat mensen in essentie gespleten wezens zijn die nooit geheel inzicht in zichzelf kunnen krijgen omdat het onbewuste principieel onbewust is en ook nooit daadwerkelijk bewust gemaakt kan worden. Als ik mij nu met een beeld van mijzelf identificeer dan zeg ik 'dit ben ik', terwijl dat strikt gesproken nooit het geval kan zijn. Ik ben niet hetzelfde als het beeld van mij: mijn beeld vormt een eenheid, terwijl ik zelf nooit helemaal een eenheid kan zijn. De identificatie met mijn beeld is in die zin dan ook altijd illusoir, imaginair. Als wij ons alleen

maar identificeren met een bepaald beeld dan is er sprake van een 'imaginaire fixatie' waarvan je slechts door middel van psychoanalyse bevrijd kunt worden. Maar ondanks het fictieve karakter ervan is deze identificatie wel wezenlijk omdat je niet (continu) als een gespleten wezen door het leven kunt. De herkenning van jezelf in het spiegelbeeld maakt je tot een 'ik', tot een individu en is daarom helend.

Op het moment dat Merlin haar nieuwe spiegelbeeld ziet, is er direct sprake van herkenning. Zij identificeert zich direct met dit nieuwe beeld. Haar uitspraak '*I look as hot as I feel*' betekent uiteindelijk niets anders dan 'dit ben ik'. In dit geval geeft de spiegel overigens niet een geheel nieuw beeld, want voordat ze haar spiegelbeeld zag, had ze al wel een beeld van zichzelf (wat ze voor zichzelf vertaalde in een gevoel). Door de spiegel werd dit beeld voor haar bevestigd. Deze *make-over-show* geeft de spiegel een prominente plaats om zo te laten zien dat een totale lichamelijke verandering haar voltooiing krijgt in de herkenning en identificatie met het nieuwe spiegelbeeld. Maar de uitspraak van Merlin verradt ook al dat het beeld dat je van jezelf hebt ook op andere manieren gevormd wordt dan door daadwerkelijke spiegels.

Andere Narcissussen

Narcisme is wezenlijk voor de mens, en het heeft te maken met spiegels. Tegen deze algemene bewering kan men uiteraard inbrengen dat spiegels niet altijd hebben bestaan en dat er ook mensen zijn die blind geboren zijn. Als alleen een spiegel een mens tot een daadwerkelijk individu of 'ik' kan maken, dan zouden blindgeboren kinderen zich nooit tot een 'ik' kunnen ontwikkelen. Het is wel bekend dat blindgeborenen bepaalde problemen hebben tijdens hun ontwikkeling. Omdat zij zich minder snel kunnen oriënteren in de ruimte loopt met name hun motorische ontwikkeling wat achter. Ze reiken later naar objecten en gaan later kruipen en lopen dan kinderen die wel kunnen zien. Door deze langzamere motorische ontwikkeling ver-

loopt de vorming van een 'zelf' in verhouding tot de omgeving (het zogenaamde 'ecologische zelf') moeizamer (Bigelow 1995). Maar het zou onzin zijn om te denken dat blindgeborenen geen zelfbeeld zouden vormen omdat ze hun eigen spiegelbeeld niet kennen.

Uit onderzoek is gebleken dat jongvolwassenen die sinds hun geboorte blind zijn heel goed in staat zijn om een beeld van zichzelf te tekenen. Sommige tekeningen waren zelfs niet te onderscheiden van tekeningen van niet-blinden. Dit onderzoek toonde aan dat met name het niveau van opleiding (en van de cognitieve vermogens) doorslaggevend is bij het kunnen weergeven van je eigen zelfbeeld. Dat je jezelf niet daadwerkelijk kunt zien, is van minder groot belang (Lev-Wiesel, Aharoni en Bar David 2002). Als het zo is dat het spiegelbeeld zo belangrijk is voor onze ontwikkeling tot een 'ik', zoals Lacan en, op impliciete wijze, Freud stelt, dan kan het niet zo zijn dat het alleen maar om visuele spiegels gaat. Het beeld dat je van jezelf hebt, hoeft niet letterlijk je spiegelbeeld te zijn. Het beeld dat we van onszelf vormen, wordt ons niet alleen maar gegeven door helder spiegelend water, de spiegel in de badkamer of een winkelraam. De belangrijkste spiegel in ons leven is onze medemens. Als we deze gedachte verbinden aan de psychoanalytische theorie van het narcisme dan betekent dat uiteindelijk niets anders dan dat ik pas een 'ik' word door het bestaan van andere mensen om mij heen waaraan ik mij spiegel.

Het is opvallend dat het beeld van Narcissus nogal eens wordt gebruikt om aan te geven dat het daarbij zou gaan om een totaal samenvallen met zichzelf. Zo typeert Paul Ricoeur (1991) het cartesiaanse *cogito* als een narcistisch 'ik', en tegenover deze zelfgenoegzame identiteit poneert hij zijn idee van identiteit dat gebaseerd is op de open maar wel samenhangende structuur van het levensverhaal. Hij heeft wel gelijk dat het bij Descartes om een 'ik' gaat dat helemaal met zichzelf samenvalt, maar het klopt niet om dit narcistisch te noemen. We zeggen dat Narcissus zichzelf genoeg is omdat hij niet bij zijn eigen spiegelbeeld is weg te slaan en geen oog meer heeft voor anderen. Daarom stelt ook

Freud, die immers uitging van een gelijkblijvende hoeveelheid libido, dat het probleem van narcistische mensen daaruit bestaat dat de hoeveelheid ik-libido is toegenomen ten koste van het object-libido waardoor de interesse voor de buitenwereld sterk afneemt.

Narcissus mag dan misschien iemand zijn die alleen interesse voor zichzelf heeft, hij valt niet met zichzelf samen. Zijn beeld, zijn buitenkant blijft voor altijd onbereikbaar voor hem. Het cartesische cogito daarentegen kan wel met zichzelf samenvallen omdat de buitenkant er daar in het geheel niet toe doet. Het 'ik' is bij Descartes alleen maar een 'ik denk', waarbij door de twijfel al het lichamelijke, alles dat gevat zou kunnen worden in een ruimtelijk beeld, buiten beschouwing wordt gelaten. Dit cogito is uiterst reflexief omdat het in het denken bewust is van zichzelf als denkend, maar voor die reflexie heeft het geen spiegels nodig. Spiegels komen er dus bij Descartes helemaal niet aan te pas. En als een cartesiaan al geconfronteerd zou worden met een spiegel, dan heeft hij of zij helemaal niets met dat spiegelbeeld. Het cartesische onlichamelijke 'ik' is dus verre van narcistisch.

Dat het cartesische cogito zo zelfgenoegzaam is, zien we ook aan het feit dat Descartes dit 'ik denk' een denkende *substantie* noemt. En in die tijd betekende de term 'substantie' voornamelijk 'datgene dat geheel zelfstandig bestaat'; iets wat voor zijn bestaan niet afhankelijk is van iets anders. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), die voortborduurde op Descartes' rationalisme, gebruikt de term 'monade' om het idee van de onafhankelijke geestelijke substantie aan te duiden. De monade is een ondeelbare eenheid. Bovendien gaat er niets in en gaat er niets uit; zij heeft alles al in zich en heeft niets van buitenaf nodig. Zij heeft 'geen vensters' (Leibniz § 7). Zo zit het denkende 'ik' opgesloten in zichzelf. Het kan niet naar buiten kijken en niemand anders kan er naar binnen kijken.

In de 20e-eeuwse fenomenologie wordt het idee van een zelfgenoegzame substantie verworpen. Toch gebruikt Husserl de term in een van zijn latere werken, waar hij het bewustzijn een monade noemt. Maar geheel anders dan bij Leibniz zegt hij niet

dat deze geen vensters heeft. Husserls monade is eerder een open tochtig huis. Het bewustzijn is immers een gerichtheid of activiteit en daarom in de eerste plaats niet iets wat in zichzelf gesloten is. In zijn aangepaste betekenis verwijst 'monade' naar de 'sfeer van de eigenheid', en dit betreft alles wat daadwerkelijk present is aan het bewustzijn, of alles wat immanent is aan het bewustzijn (Husserl 1931).

Met de term 'immanentie' wordt het volgende bedoeld. Als ik bijvoorbeeld een tafel waarneem dan heb ik daar bepaalde gewaarwordingen van. Deze gewaarwordingen zijn immanent aan mijn bewustzijn (dat wil zeggen: ze zijn *in* mijn bewustzijn), maar de tafel die ik waarneem is zelf niet iets wat immanent gegeven is. Het waargenomen ding is *buiten* mijn bewustzijn; het is transcendent. De tafel verschijnt in haar geheel als aanwezig aan mij, maar strikt genomen is zij niet in al haar facetten aanwezig. Want als ik een tafel waarneem dan zie ik altijd maar een beperkt aantal kanten ervan; er is altijd een kant die ik vanuit mijn waarnemingspositie niet werkelijk waarneem. Van die kant heb ik geen gewaarwordingen. Toch werkt ons bewustzijn zo dat het ook deze niet gewaargeworden kant aanwezig stelt. We nemen dus meer waar dan wat daadwerkelijk aanwezig is aan het bewustzijn. De 'sfeer van de eigenheid' wordt dus al heel snel en vrijwel automatisch door het bewustzijn overschreden.

Dit is ook het geval als we een ander mens waarnemen. Deze ander is voor ons bewustzijn alleen aanwezig als dingmatige buitenkant, maar we zijn ons er direct bewust van dat het om een ander mens gaat die zelf ook een bewustzijn en een 'binnenkant' heeft. Deze herkenning van een ander mens als een wezen dat net als jezelf niet alleen maar een Körper is maar ook een Leib komt nu precies omdat de monade *spiegels* heeft (Husserl 1931: 96).

De 'monade' is niet langer vensterloos omdat het bewustzijn altijd gericht is op iets. Intentionaliteit is immers 'het bewustzijn van' iets. Daarnaast moet ze spiegels hebben zodat een 'ander ik', een *alter ego*, zich erin kan spiegelen. Dit idee van intersubjectiviteit is cruciaal omdat we anders niet zouden kunnen spreken van een 'objectieve' wereld; een wereld die niet alleen voor mij be-

staat, maar voor iedereen. Dat er zaken in deze wereld bestaan die niet alleen voor mij geldig zijn en niet gebonden zijn aan een bepaalde cultuur, zoals bijvoorbeeld de stelling van Pythagoras, komt niet doordat God dat zo geregeld heeft – zoals Descartes en Leibniz beweerden om het probleem van de eenzame substanties op te lossen – maar doordat er anderen zijn die zich aan mij spiegelen en aan wie ik mij omgekeerd ook spiegel. Terwijl Ricoeur de rationalistische substantie als narcistisch aanduidt, zou ik willen zeggen dat de narcistische spiegel de substantie openbreekt waardoor deze niet meer eenzaam op zichzelf bestaat. Narcisme verwijst niet naar eenzaamheid of solipsisme maar naar intersubjectiviteit.

Dit is het meest belangrijke aspect van het narcisme: de spiegel is geen instrument waardoor ik zomaar met mijzelf kan samenvallen. En als ik meen dat dat toch het geval is, houd ik eigenlijk mezelf voor de gek, zoals Lacan stelde. Het is waar dat de spiegel een elementaire eenheid tot stand laat komen doordat wij ons identificeren met het beeld. Maar nu zien we dat hij juist ook voor een soort breuk kan zorgen. Als we ervan uitgaan, zoals Descartes en Leibniz, dat ons eigen 'ik' in wezen iets innerlijks is dat met zichzelf samenvalt, een soort puur zelfbewustzijn, dan verbreekt de spiegel deze vermeende innerlijke eenheid doordat hij mij een buitenkant geeft. 'De spiegel trekt mijn vlees naar buiten' schrijft Merleau-Ponty (1961: 33). Het is niet voor niets dat de spiegel en het beeld van Narcissus meerdere malen voorkomen in zijn latere werk. Het narcisme is niet een zelfgenoegzaam met zichzelf samenvallen, zoals Ricoeur het beschrijft, maar verwijst naar de wezenlijke structuur van de menselijke existentie, namelijk dat wij mensen niet slechts waarnemende bewustzijn zijn, maar dat wij in ons waarnemen zelf ook waargenomen worden.

Wij zijn niet slechts ziende, maar juist ook altijd zichtbaar. Narcisme betekent 'een onafscheidelijke verbondenheid van dat wat ziet met dat wat het ziet, van dat wat voelt met dat wat het voelt, van het waarnemende met het waargenomene' (Merleau-Ponty 1961: 23). Net zoals Narcissus onafscheidelijk was van zijn

spiegelbeeld, zo kan mijn zichtbare en voelbare buitenkant niet gescheiden worden van mijn zien of van mijn voelen. Wij noemen het zelfbewustzijn meestal een reflexief vermogen, maar de spiegeling of reflexie van Narcissus in het water leidt niet tot een helder bewustzijn van zichzelf. De onafscheidelijkheid van zie-ner en beeld duidt helemaal niet op een groter inzicht in zichzelf. Narcisme staat juist tegenover de 'doorzichtigheid' van het denken. Het narcistische zelf is een zelf door verwarring, '*un soi par confusion*' (ibid.), want het is een zelf met een buitenkant.

Deze opvatting van narcisme impliceert dat iemands fysieke buitenkant niet zomaar losstaat van iemands vermogen om te zien, om waar te nemen. Dit staat haaks op de opvatting van Descartes: de cartesiaanse *res cogitans* is immers de denkende substantie die denkt, wil, ziet en voelt zonder zelf zichtbaar en voelbaar te zijn. De *res cogitans* heeft geen enkele fysieke kwaliteit; zij is van een principieel andere orde dan de *res extensa*. Narcisme geeft nu aan dat deze zogenaamde *res extensa*, deze buitenkant of Körperlichkeit niet van het bewustzijn te scheiden is.

Geïnspireerd door Lacans uitleg van het kind dat zichzelf herkent in de spiegel heeft Merleau-Ponty dit spiegelstadium ook eens behandeld in een van zijn vroegere colleges over ontwikkelingspsychologie.⁶ Hierin geeft hij aan dat de nieuwe psychologische functie, de narcistische functie, tweeledig is. Het spiegelbeeld maakt het mogelijk dat ik meer kennis van mijzelf krijg – vandaar dat onze term 'reflexief' naar zelfkennis verwijst – maar tegelijkertijd zorgt het beeld ook voor een vervreemding. Ik ben niet langer dat wat ik op onmiddellijke wijze in mijzelf voelde. Deze zelfvervreemding bereidt het kleine kind voor op een nog serieuzere vervreemding, namelijk de vervreemding van zichzelf door anderen. Andere mensen trekken mij, met nog veel meer kracht dan de spiegel, weg van mijn onmiddellijk gevoelde innerlijkheid, mijn *intimité immédiate* (Merleau-Ponty 1951: 203). Het spiegelstadium is zo belangrijk in de ontwikkeling van het kind omdat het het kind voorbereidt op het sociale leven met anderen. Door de spiegel ervaar ik dat er een perspectief 'van buitenaf' op mij mogelijk is: het spiegelbeeld laat mij kennis maken met mij-

zelf zoals ook anderen mij kunnen zien. Voor een ander mens verschijn ik niet als een zuiver bewustzijn, een *res cogitans*, maar als een buitenkant, als een andere Narcissus.

In het vorige hoofdstuk heb ik de tweeledige structuur van het eigen lichaam besproken aan de hand van het onderscheid Leib – Körper. Deze twee aspecten van het lichaam vinden we terug in de figuur van Narcissus. Waar de psychoanalyse heeft aangegeven dat de functie van het primaire narcisme wezenlijk is voor de ontwikkeling van ieder mens tot individu, daar stelt Merleau-Ponty in zijn latere werk dat narcisme eigenlijk de beste beschrijving is van het lichamelijk bestaan van de mens. In dat late werk spreekt hij ook niet meer van het *eigen lichaam (corps propre)*, waarschijnlijk omdat het hem steeds duidelijker is geworden dat er altijd vreemde aspecten een rol blijven spelen bij de ervaring van het eigen lichaam. Het eigene is niet zomaar eigen. In zijn collegelezing over het spiegelstadium bij kinderen sprak hij al over een vervreemding (*aliénation*) van het zelf (Merleau-Ponty 1951: 203). Het eigene wordt gevormd door het onmiddellijke gevoel van jezelf, maar deze intimiteit wordt opengebroken door het spiegelbeeld. Met de mogelijkheid van een uiterlijk perspectief op jezelf krijgt je eigenheid een dimensie van vreemdheid. Narcisme duidt dus op het vreemde in het eigene, de buitenkant van de binnenkant, het Körper van het Leib.

Hoe je het ook wendt of keert, het 'eigen' lichaam blijft altijd een ding onder andere dingen, een Körper. Deze dingmatigheid wordt bevestigd door de zichtbaarheid en voelbaarheid van het lichaam. Ook als er geen daadwerkelijke anderen aanwezig zijn die mij kunnen bekijken dan nog kan ik mijn zichtbaarheid ervaren. Zo verwijst Merleau-Ponty (1961: 32) met instemming naar de schilder Paul Klee die zei dat als hij door een bos liep hij soms het gevoel had dat de bomen hem bekeken. Onze zichtbaarheid is niet te verhullen. De dubbelzinnigheid van onze lichamelijke existentie is dat wij ziende-zichtbaar of voelende-voelbaar zijn. Als ziende of voelende ervaar ik mijzelf als Leib, maar als zijnde zichtbaar of voelbaar ben ik niets anders dan een Körper.

Hierboven heb ik al opgemerkt dat we niet per se een werkelijk-

ke spiegel nodig hebben om een beeld van onszelf te krijgen; ook zij die blindgeboren zijn en nooit in een spiegel hebben kunnen kijken, kunnen een beeld vormen van hun uiterlijk. Onze zichtbare en voelbare buitenkant is niet afhankelijk van een stukje geslepen glas. De menselijke existentie wordt niet gevormd door het bestaan van spiegels (Merleau-Ponty 1961: 24). Het is juist andersom. De spiegel is het effect van het ziende-zichtbaar zijn van de mens. 'De spiegel verschijnt omdat ik ziende-zichtbaar ben, omdat er een reflexiviteit van het waarneembare is die de spiegel vertaalt en verdubbelt', en de spiegel 'geeft vorm aan de metafysische structuur van ons vlees (*chair*) en vergroot haar' (Merleau-Ponty 1961: 33). Simpel gezegd, mensen zijn spiegels gaan maken omdat ze niet alleen kunnen kijken maar ook zichtbaar zijn. Zuivere geesten, zonder lichamelijkeheid hebben niets aan een spiegel. Een zuivere geest zal nooit een andere zuivere geest tegenkomen want ze kunnen elkaar niet zien of voelen. De meest fundamentele betekenis van het narcisme is dat wij mensen elkaars spiegel zijn. Ik bekijk de ander om daar iets van mijzelf in terug te vinden. De kennis die ik van mijn eigen zichtbare lichaam heb, blijft altijd in gebreke – zo zal ik nooit mijn eigen rug of ogen kunnen zien. Net zoals een spiegelbeeld verschijnt de ander als een zichtbare eenheid en daar identificeer ik mij mee. De ander als spiegel maakt mijn zichtbaarheid voor mijzelf compleet.

Maar de spiegel die de ander mij voorhoudt, biedt mij uiteraard veel meer dan alleen maar mijn eigen complete zichtbaarheid. Die ander heeft misschien wel allemaal kenmerken die binnen mijn gemeenschap en cultuur heel positief worden gewaardeerd, zoals slank en gespierd, zodat ik mij ook met deze eigenschappen wil gaan identificeren. Zich positief spiegelen aan de ander betekent dat je zelf ook zo wilt zijn als de ander. Ook hier kunnen we nog eens teruggrijpen op de psychoanalyse.

Zoals hierboven besproken, ontwikkelt het jonge kind zich in het spiegelstadium (zes tot achttien maanden) tot een 'ik'. In een later stadium, dat ook wel wordt aangeduid als 'oedipale fase' (drie tot vijf jaar), ontstaat het zogenaamde 'über-ich' doordat het

kind zich gaat identificeren met regels en normen zoals die worden opgelegd door ouders en/of verzorgers. Dit über-ich vormt ons geweten, het is dat stemmetje in jezelf dat je streng toespreekt als je iets doet waarvan je zelf eigenlijk ook vindt dat dat niet hoort: het stemmetje dat je misschien een beetje schuldgevoel geeft als je net besloten hebt om nog maar lekker even in het warme bed te blijven en niet naar het eerste college te gaan.

Freud (1923) noemt het über-ich ook wel het 'ik-ideaal'. Volgens de psychoanalyse zijn de regels en normen waarmee wij ons identificeren in onze eerste levensjaren cruciaal. Eenieder zal waarschijnlijk ook wel eens ervaren dat het heel lastig is om met een bepaalde norm te breken – ook als je het daar allang niet meer mee eens bent – die je met de paplepel is ingegoten. Het 'ideaal' van wat we zouden moeten zijn en hoe we zouden moeten handelen, wordt dus in belangrijke mate op heel jonge leeftijd gevormd, maar dit ideaal staat niet voor eens en altijd vast. Ons hele leven door blijven we ons identificeren met idealen om ons heen, waardoor we ook ons eigen ik-ideaal kunnen bijstellen. Deze idealen om ons heen betreffen niet alleen gedragsregels maar ook 'ideale lichaamsbeelden' (Weiss 1999).

De manier waarop men lichamelijke schoonheid en uiterlijk waardeert, kan per cultuur verschillen, maar er bestaat geen cultuur zonder idealen. Dit soort idealen kunnen we opvatten als de uitvergroting van een spiegel die de ander mij voorhoudt. Het typerende van onze hedendaagse beeldcultuur is dat wij voortdurend enorm veel beelden voorgeschoteld krijgen. Er gaat geen dag voorbij of we worden wel op de een of andere manier geconfronteerd met ideale lichaamsbeelden die eigen zijn aan onze cultuur – rechte witte tanden, rimpelloos, maatje 36. Zonder de nadrukkelijke aanwezigheid van al deze ideale beelden zou Merlin nooit op het idee zijn gekomen dat ze iets aan haar lichaam zou moeten veranderen. Zij werd ontevreden met haar oude spiegelbeeld, kon zich er niet langer mee identificeren: zo wilde ze niet meer zijn. Er zijn immers zoveel andere, meer ideale beelden om zich mee te identificeren.

De macht van de blik

Als je vandaag de dag een krant of tijdschrift openslaat of je televisie of computer aanzet, dan zul je stellig de indruk krijgen dat het zichzelf zichtbaar maken een belangrijk middel is in het verkrijgen van aanzien en macht. Hoe vaker je neus in de kranten staat hoe belangrijker je bent. Toch is dit maar een deel van de waarheid. Zichtbaarheid kan juist ook zwakte aanduiden. Een belangrijk machtsmiddel van de Griekse god *Hades* – dat overigens ‘de onzichtbare’ betekent – was een magische helm die onzichtbaar maakte. Hij leende deze helm ooit eens uit aan de held Perseus waardoor deze als enige de blik van Medusa kon vermijden, en haar kon onthoofden. Iedereen vreesde de ogen van de drie Gorgonen, waarvan Medusa de bekendste is, omdat hun blik alles en iedereen deed verstenen. Alleen als je onzichtbaar was kon je daar aan ontsnappen. Ik zou willen zeggen dat Medusa de keerzijde van onze beeldcultuur is. En ik weet niet of er in onze tijd een Perseus is die ons van haar priemende blik kan bevrijden.

Hoe heerlijk wij het vinden om onszelf tentoon te spreiden, blijkt wel uit de graagte waarmee er wordt meegedaan aan allerlei televisieprogramma's, aan het plaatsen en versturen van foto's en filmpjes op het internet. Maar we lijken hier over het hoofd te zien dat we onszelf hierdoor ook onderwerpen aan de blik van een anoniem publiek, dat uiterst machtig is. Hoe de macht van deze blik werkt, is op een indringende manier beschreven door Sartre (1943). Voor hem is ieder ander mens eigenlijk niets anders dan een gevaarlijke Medusa. De blik van ieder ander mens is een bedreiging voor mijn existentie: de blik van de ander maakt mij tot een ding.

Zichtbaar zijn is een zwakte of zelfs onze meest oorspronkelijke zondeval; het is de '*chute originare*' (Sartre 1943: 386). Deze Franse term verwijst zowel naar het christelijke idee van de zonde van Adam en Eva als ook naar het heideggeriaanse idee dat mensen meestal vervallen zijn aan hun wereld. Dit laatste betekent dat wij als mensen onze eigen existentie verloochenen. Het bestaan van de mens wordt gekenmerkt door het feit dat wij niet

dingmatig zijn, maar dat wij vrij zijn en mogelijkheden hebben. Op het moment dat wij onszelf wél als een ding opvatten dan bestaan we niet op ‘eigenlijke’ manier maar op een ‘vervallen’ manier. Waarom dit zo is, wordt duidelijk als we nog eens terugkeren naar Sartres dualistische ontologie van het ‘voor-zich’ (*pour soi*) en ‘op-zich’ (*en soi*).

Als ik me ergens van bewust ben, bijvoorbeeld als ik een tafel waarneem, dan ben ik als bewustzijn van een andere orde dan de tafel. De tafel is slechts een ding; iets dat zich niet tot zichzelf kan verhouden, iets dat onvrij is. Dit noemt Sartre het ‘op-zich’ zijn. Het bewustzijn daarentegen bestaat ‘voor-zich’: het is *niet* een ding, *niet* iets, maar vrijheid. Deze tegenstelling tussen het vrije bewustzijn en het onvrije ding is niet zo problematisch als het alleen maar gaat om zoiets als mijn waarneming van een tafel. Lastiger wordt het als ik – vrij bewustzijn – een ander mens tegenkom die er van buitenaf misschien wel uitziet als een ding, maar die in principe net als ik ook een vrij bewustzijn heeft. Zijn of haar vrijheid is nu een bedreiging voor mijn eigen vrijheid. Want ik kan mijn menselijke bestaan als een vrij bewustzijn alleen maar behouden als ik bij de ontmoeting met een ander mens deze mens van zijn of haar zijnswijze als ‘voor-zich’ (en dus vrijheid) beroof en hem of haar tot een ding ‘op-zich’ degradeer. Die andere mens zal overigens dezelfde houding ten opzichte van mij aannemen. Wij kunnen elkaar nooit wederzijds herkennen en erkennen als zijnde ‘voor-zich’. Dit betekent dat de relatie met de ander altijd conflictueus is. Om onze eigen vrijheid garant te willen stellen, zullen we de ander als onvrij ding moeten opvatten. Deze voortdurende strijd om de eigen existentie wordt nu voornamelijk uitgevochten door de ogen, of beter, door de blik (*le regard*).

Hoe de ander mijn existentie bedreigt, wordt duidelijk in het fenomeen van de schaamte. De schaamte is het gevoel dat hoort bij onze oorspronkelijke ‘zondeval’ of ‘vervallen-zijn’. Schaamte is niet zomaar een inwendig gevoel maar het is een vorm van intentionaliteit. Ik schaam me *ergens* voor, namelijk voor mijzelf. Schaamte impliceert dus een zeker bewustzijn van jezelf en het

krachtige van dit bewuste gevoel is dat het jouw zijnswijze verandert. Sartre legt dit uit met een mooi voorbeeld (p. 354-356).

Ik ben bijvoorbeeld heel erg jaloers en daarom gluur ik door het sleutelgat om mijn partner stiekem in de gaten te houden. Nu kan het zijn dat ik mezelf helemaal niet bewust ben van mijn jaloezie. De jaloezie is dan slechts een ongereflecteerde vorm van bewustzijn: ik *ben* dan slechts jaloers maar *ken* mijn eigen jaloezie niet. Op het moment dat ik door het sleutelgat gluur, hoor ik opeens voetstappen in de gang. Op dat moment zal zich een gevoel van schaamte van mij meester kunnen maken. De voetstappen zeggen mij immers dat er iemand anders zou kunnen zijn die mij hier zou kunnen zien gluren. De voetstappen herinneren mij direct aan mijn eigen zichtbaarheid. Ook al zou er helemaal geen daadwerkelijke ander zijn die mij daar zo zou kunnen zien, de blik van de ander is hier al wel aanwezig en aan het werk. Deze blik is niets anders dan de mogelijkheid dat ik gezien kan worden, dat ik zichtbaar ben. Deze blik onttroont mij van de positie van enkel een bewustzijn zijn: ik word geconfronteerd met het feit dat ik ook een zichtbaar ding ben. Het gevoel van schaamte verandert mijn bewustzijn in een gereflecteerd bewustzijn: ik word me bewust van mijn eigen jaloers-zijn.⁷ Dit wil zeggen: ik word me bewust van hoe een ander mij kan zien. Schaamte is schaamte om zichzelf; zij is de herkenning dat ik dat object ben zoals de ander mij bekijkt en beoordeelt (Sartre 1943: 356).

Schaamte is het gevoel van de zondeval, niet omdat ik een bepaalde zonde of fout heb begaan, maar simpelweg door het feit dat wij in deze wereld zijn geworpen, temidden van alle andere dingen en omdat wij de bemiddeling van anderen nodig hebben om een ding te midden van die dingen te zijn. Ook de zondeval van Adam en Eva werd begeleid door het gevoel van schaamte (Sartre 1943: 386). Zij rennen het paradijs uit, terwijl ze hun geslachtsdelen proberen te bedekken, omdat ze zich plotseling bewust zijn van wat ze al die tijd al waren, namelijk naakt. De paradijselijke toestand bestond juist daaruit dat zij zich niet bewust waren van hun zichtbaar naakt zijn. Het paradijs is een toestand

waarvan wij alleen maar kunnen dromen. Voor ons is er alleen maar een hel, en die hel dat zijn de anderen.

Hierboven heb ik geschreven dat de ander een spiegel voor mij kan zijn; ik kan mij aan hem of haar spiegelen door haar te bekijken. Sartre laat de andere kant van die spiegel zien. Ik complementeer mijn zichtbaarheid niet zozeer door naar de ander te kijken en me daarmee te identificeren, maar mijn zichtbaarheid wordt onthuld door de ander die mij bekijkt. De ander zet mij te kijk. Vanuit Sartres theorie kunnen we zeggen dat degene die de blik beheerst het machtigste is en niet degene die het meest zichtbaar is. Het lijkt een beetje op het psychologische spelletje van wie het langst een ander kan blijven aankijken. Als twee mensen elkaar aankijken dan zal een van tweeën uiteindelijk de ogen neerslaan. Ieder kind weet al dat degene die stopt met kijken de verliezer is. Degene die de ogen neerslaat, kijkt niet langer maar wordt alleen nog maar bekeken en is dus gedegradeerd van bewustzijn (*pour soi*) tot ding (*en soi*). Medusa is de winnares.

Sartre is overigens niet alleen maar negatief over de blik van de ander, want door de blik hoeft ik me niet alleen te gaan schamen voor mezelf; ik kan ook trots zijn op mijzelf. Trots zijn op jezelf betekent dat je jezelf ziet zoals ook de ander jou kan zien. In feite liggen trots en schaamte heel dicht bij elkaar. Mijn buurjongetje van tien zal misschien heel trots op zichzelf zijn als hij honderd meter op zijn achterwiel door de straat weet te fietsen, en zal blij zijn met veel publiek. Op het moment dat hij voor de ogen van alle andere buurtkinderen op klunzige wijze van zijn fiets valt, terwijl hij juist heel stoer had verteld wat hij allemaal kon, zal hij zich eerder schamen. In beide gevallen, trots en schaamte, gaat het erom dat ze veroorzaakt worden door het feit dat men bekeken kan worden. Beide gevoelens verwijzen niet naar iemands bestaan 'voor-zich' (*pour soi*), maar iemands bestaan 'voor-de-ander' (*pour autrui*).

Ook al speelt de zichtbaarheid een cruciale rol in Sartres beschrijvingen van schaamte en trots, het gaat hier niet om narcis-

me. Narcisme verwijst immers niet enkel naar ons zichtbaar zijn, maar het impliceert dat degene die ziet en degene die gezien wordt onafscheidelijk met elkaar verbonden zijn. Dit is bij Sartre geenszins het geval. Sartre scheidt het zien (de blik) juist radicaal van het zichtbare. Het bewustzijn ('voor-zich') ziet; het ding ('op-zich') wordt gezien. Deze twee manieren van bestaan kunnen niet samengaan, maar sluiten elkaar principieel uit. Waar Sartre deze twee zijnswijzen tegenover elkaar stelt, daar gaat Merleau-Ponty ervan uit dat degene die ziet ook zichtbaar is en andersom. Wij zijn niet óf ziende óf zichtbaar, maar wij zijn ziende-zichtbaar. Eigenlijk is Sartre een cartesiaan die zichzelf niet kan terugvinden in zijn eigen spiegelbeeld, en dus geenszins een narcist. Merleau-Ponty gaat uit van de principiële herkenbaarheid van de anderen omdat deze anderen, net zoals ikzelf, iets dingmatigs hebben, omdat wij allemaal een zichtbare buitenkant hebben, terwijl wederzijdse herkenning bij Sartre uitgesloten is.

Naar mijn mening houdt Sartres dualistische ontologie geen stand als we bijvoorbeeld nog eens kijken naar de ervaring van het eigen lichaam als Leib. In het vorige hoofdstuk heb ik uitgelegd dat de Leib-ervaring de ervaring van Körper veronderstelt en bevestigt. Vanuit de sartriaanse ontologie is het verschil tussen en de eenheid van Leib en Körper niet te duiden. Sartre zou de Leib-ervaring met 'voor-zich' aanduiden en het Körper met 'op-zich'. Voor hem zijn deze twee niet te verenigen. Wij hebben gezien dat het Leib juist wel altijd moet samengaan met een Körper. Toch wil ik zijn theorie hier niet geheel overboord zetten, want wat deze ons wel duidelijk heeft gemaakt, is dat wanneer je ervan uitgaat dat de blik losgemaakt kan worden van zijn eigen zichtbaarheid hij een enorm krachtig machtsmiddel is. Nu kunnen we er, met Merleau-Ponty, wel van uitgaan dat ons kijken meestal ook een bekeken worden impliceert, maar we kunnen wel dergelijk situaties creëren waarin het zien onzichtbaar wordt en daarmee uiterst machtig.

De macht van de onzichtbaar gemaakte blik wordt op treffende wijze geanalyseerd door Michel Foucault (1975) in zijn boek over

het ontstaan van de moderne gevangenis in de 18de eeuw. Hierin geeft hij aan dat er in die periode een nieuw soort macht ontstaat die voornamelijk te maken heeft met het zichtbaar maken van lichamen. In de periode die doorgaans wordt aangeduid met 'Verlichting', vindt er een belangrijke wending plaats in het denken over het lichaam: het lichaam wordt verlicht en doorgelicht. In navolging van Descartes' en De Lamettries opvattingen over het lichaam als machine wordt het lichaam steeds meer opgevat als een *inzichtelijk* lichaam. Het is niet meer een duister iets, maar een machine die je kunt ontleden. Daarnaast ontstaat het idee dat het lichaam een *nuttig* lichaam moet zijn. Dit laatste kunnen we terugzien in institutionele veranderingen die erop uit zijn om het lichaam te vormen, zoals het moderne leger, het moderne ziekenhuis en de moderne gevangenis. In het begin van de 17de eeuw heerste nog de opvatting dat een goede soldaat een man moest zijn met bepaalde eigenschappen, terwijl men er vanaf de achttiende eeuw van uitging dat in principe iedere man omgevormd kan worden tot soldaat. Het lichaam wordt dus niet langer gezien als iets wat onveranderbaar is, maar als iets wat veranderd, gemanipuleerd, gedisciplineerd kan worden. In de 18de eeuw wordt het lichaam ontdekt als 'voorwerp en doelwit van de macht' (Foucault 1975: 189).

Het *inzichtelijke* en het *nuttige* van het lichaam worden met elkaar verbonden door gehoorzaamheid. Een lichaam is gehoorzaam als het onderworpen, veranderd, geperfectioneerd en gebruikt kan worden. Deze gehoorzaamheid komt tot stand door disciplineren. Als men aan disciplineren denkt, dan denkt men al gauw aan harde lijfstraffen. Dit is bij de disciplineren van het lichaam in de moderne tijd niet het geval. Disciplineren is niet onderdrukkend maar is productief. De disciplineren is erop gericht dat men (weer) mee gaat doen, dat men voldoet aan de norm. Dit is ook duidelijk te zien aan de verandering die de gevangenis onderging in de achttiende eeuw.

Als model voor de moderne gevangenis neemt Foucault het panopticon van Jeremy Bentham. Dit betreft een rond gebouw met in het midden een wachttoren en in de buitenste ring indivi-

duale cellen waar men vanuit de wachttorenen in kan kijken. De gevangene die in de cel zit, kan zelf de wachter niet zien, maar weet wel dat deze hem of haar kan zien. Een dergelijke gevangenis is op twee punten ingrijpend anders dan het voormoderne cachot. Het cachot was meestal een donker hol waarin mensen werden opgesloten, van het daglicht beroofd en verborgen. In het panopticon worden de gevangenen ook wel opgesloten, maar ze worden niet meer van het daglicht beroofd en niet meer verborgen. Ze worden juist radicaal zichtbaar gemaakt. 'De gedetineerde wordt gezien, maar hij ziet niet; hij is object van informatie, maar nooit subject van communicatie' (Foucault 1975: 277). Het is een vergissing om te denken dat het voormoderne cachot een ultiem machtsmiddel was om mensen er onder te houden. 'De blik van de bewaker en het volle licht houden beter gevangen dan de duisternis, die uiteindelijk bescherming biedt. *Zichtbaarheid is een valstrik*' (Foucault 1975: 276, cursivering JS).

Wat Foucault hier beschrijft, zouden we enigszins kunnen vergelijken met Sartres idee van de blik die alles ziet maar zelf niet zichtbaar is. Het zien wordt in het panopticon losgemaakt van zijn eigen zichtbaarheid: 'Het panopticon functioneert als een machine die het koppel zien en gezien worden ontbindt: in de buitenste ring is men altijd zichtbaar, zonder ooit te zien; in de centrale toren ziet men alles, zonder ooit gezien te worden' (Foucault 1975: 278). Pan-optisch betekent letterlijk 'overall zichtbaar': de gevangene kan zich nergens verstoppen. Maar wezenlijk voor het panoptische systeem is wel dat er iets onzichtbaar blijft, en dat is de blik. De onzichtbaarheid van degene die kijkt, maakt deze blik tot een bijzonder machtsmiddel. Door zijn radicale zichtbaarheid weet de gevangene dat hij altijd bekeken kan worden, maar omdat hij de wachter niet kan zien, hoeft er niet permanent een wachter aanwezig te zijn. Dit maakt de wachter dan in zekere zin ook overbodig. Dit kun je vergelijken met de werking van een videocamera waarvan je niet weet of er daadwerkelijk een opname mee wordt gemaakt. Daarom is het meest typische van de panoptische macht de automatisering van de macht. Macht wordt niet meer gedragen door een bepaalde persoon,

maar macht werkt door een overzichtelijke rangschikking van lichamen in de ruimte. Het panopticon werkt niet omdat er wachters zijn die kunnen zien, maar het werkt door de specifieke ordening van mensen waardoor zij zich voortdurend zichtbaar weten. Een ander typisch kenmerk van de panoptische macht is dan ook dat deze niet van buitenaf opgelegd wordt maar dat zij geïnternaliseerd wordt. Als je onderworpen bent aan zichtbaarheid en je hiervan bewust bent dan neem je spontaan de dwang van de macht over en pas je die toe op jezelf (Foucault 1975: 280).

Foucaults beschrijving van het panopticon wordt wel eens vergeleken met George Orwells beschrijving van 'Big Brother'. Het idee van 'Big Brother' is immers ook een alziend oog. Toch gaat deze vergelijking niet helemaal op omdat Orwells 'Big Brother' voor een bepaalde persoon, een bepaalde machthebber staat. Voor Foucault is het panopticon het model van de moderne disciplinerende macht en deze moderne macht onderscheidt zich van de zogenaamde voormoderne (feodale) machtsverhoudingen. Bij de feodale macht is er een duidelijke soeverein of machthebber aan te wijzen. Dit is dus ook nog het geval bij Orwells 'Big Brother'. De moderne macht wordt niet meer gedragen door een bepaalde persoon, maar door een ondoorzichtig zichtbaar makend systeem. Het populaire televisieprogramma dat ook de naam *Big Brother* draagt, lijkt al veel meer op het panoptische systeem dat Foucault beschrijft. De bewoners van het *Big Brother* huis weten dat ze zichtbaar zijn, maar degene die hen ziet, is niet een bepaalde persoon, maar de anonieme blik van televisiekijkers. Van den Ende had daarom zijn programma beter *Het Panopticon* kunnen noemen. Ik zou willen zeggen dat alle vormen van realitytelevisie, maar ook het zichzelf prijsgeven op het internet, voor een webcam of anderszins, niets anders is dan het zichzelf plaatsen in een enorm *worldwide*-panopticon. Het is een zichzelf zichtbaar maken voor een anonieme blik. Als ik dit doe, maak ik mijn zichtbaarheid los van mijn zien, want ik zie niet wie mij ziet.

Nu is het natuurlijk de vraag waarom wij dit met zoveel graagte doen. Waarom zijn wij zo exhibitionistisch en plaatsen we ons-

zelf vrijwillig in zo'n panoptisch systeem dat model staat voor effectief gevangenschap? Dit heeft te maken met het feit dat het zichtbaar en inzichtelijk maken van het lichaam ook dikwijls als heel positief wordt gezien. Een mooi voorbeeld hiervan is de moderne geneeskunde. Zo zijn wij allemaal heel erg blij dat medici tegenwoordig in staat zijn om ons lichaam zo goed door te lichten. Daar stellen we ons lichaam toch maar al te graag voor beschikbaar, ook als we helemaal niet ziek zijn, zoals bij preventief (bevolkings)onderzoek. In dit geval onderwerpen wij onszelf uit naam van onze eigen gezondheid aan een panoptisch systeem omdat we denken dat dat goed voor ons is. Een ander voorbeeld is het je onderwerpen aan cameratoezicht uit naam van de eigen veiligheid. In de in 2006 gestarte campagne 'Nederland tegen terrorisme' wordt eenieder opgeroepen om waakzaam te zijn: ieder paar ogen kan dienen om de samenleving transparanter en veiliger te maken. Dat is een mooie manier om zelfs zonder camera's een panoptisch systeem te creëren!

Het panoptische systeem impliceert dus een macht waardoor men zich niet onderdrukt voelt, een positieve macht waaraan men zich graag wil onderwerpen. Het is in feite een vorm van gewild toezicht. Het belangrijkste effect van dit toezicht is normalisering. De gevangenen in het panopticon werden daar niet ingestopt met het idee om ze voor eens en altijd uit te sluiten, maar juist om ze te heropvoeden zodat ze terug konden in de maatschappij. Degenen die abnormaal zijn (geworden) moeten weer normaal worden, en normaal zijn betekent dat je voldoet aan de *norm*. Nu komen we op een lastig terrein, want wie bepaalt nu eigenlijk de normen in een maatschappij?

Foucault zegt dat normen gedragen worden door het zogenaamde 'vertoog' (*discours*). De Franse term discours heeft meerdere betekenissen. Enerzijds betekent hij 'theoretische uiteenzetting' of 'redevoering', maar anderzijds ook 'gebabbel'. Bij Foucault spelen beide betekenissen een rol: zowel in de (mens)wetenschappen als in allerlei alledaags geklets (in bijvoorbeeld kranten en opiniebladen) worden normen gesteld. Het vertoog kan dan ook opgevat worden als het uitwaaiende netwerk van uit-

spraken en ideeën over een bepaald thema in een bepaalde tijd. In ieder geval is het vertoog niet zomaar terug te leiden tot de uitspraken van een bepaalde persoon. Er is dan ook niet zomaar iemand aan te wijzen die de norm bepaalt. Het vertoog is als de anonieme 'heersende opinie', en het is deze anonieme norm die de agenda van het panopticon bepaalt. Het is deze norm die bepaalt hoe ik mij *moet* gedragen, maar ik *wil* mij ook zo gedragen omdat ik weet dat ik zichtbaar ben. Het vertoog is als het spiegelbeeld waarmee ik mij wil identificeren.

De make-over van Merlin is een duidelijk voorbeeld van een normaliseringsproces dat helemaal panoptisch is te verklaren. Allereerst vindt Merlin – en de vele anderen die aan een dergelijk programma meedoen – dat ze niet voldoet aan de door het vertoog gestelde norm van uiterlijke schoonheid. Waar Foucault nog stelde dat het vertoog grotendeels gevormd wordt door (normaliserende) menswetenschappen, daar lijkt het er nu eerder op dat ons hedendaagse vertoog in hoge mate wordt gevormd door beeldende media. Vanuit een analyse van de menswetenschappen heeft Foucault met name de normen met betrekking tot ziekte, gezondheid, waanzin en seksualiteit onderzocht. Door onze beeldcultuur vormt zich een overduidelijk en omnipresent vertoog over de normen van ons uiterlijk. Natuurlijk hebben normen met betrekking tot schoonheid altijd bestaan – en we zouden zelfs kunnen zeggen dat een samenleving ook helemaal niet kan bestaan zonder dergelijke normen (Wijsbek 2000) – maar het typerende van onze tijd is dat er een soort metanormalisering is ontstaan. Had je vijftig jaar geleden een kromme neus dan was je 'abnormaal' en dan moest je daar maar mee leven. Heb je tegenwoordig een kromme neus dan ben je nog steeds abnormaal, maar kun je normaal worden door plastische chirurgie. Ik denk dat daar niks mis mee is. Wat wel problematisch is, is dat er ook een normaliseringsvertoog ontstaat over normalisering zelf. Als je je kromme neus niet laat normaliseren terwijl dat wel kan, dan pas ben je abnormaal.

Iemand als Merlin lijkt in de tang te zijn genomen door dit dubbele vertoog: a. zij vindt zichzelf niet voldoen aan de norm,

waarbij zij zich spiegelt aan allerlei schoonheidsidealen zoals die door alle visuele media verspreid worden, b. zij vindt dat zij iets aan haar 'afwijking' kan en moet doen, waarbij zij zich spiegelt aan ideeën die er tegenwoordig bestaan over het normale van cosmetische chirurgie, zoals die met name door de populaire media worden verspreid (en waar Merlins eigen verhaal dus ook weer aan bijdraagt). Dat dit dubbele discours uiterst machtig is, blijkt wel uit het feit dat het ook werkt in een goed vergrendelde badkamer, waar niemand kan meekijken. De blik van de ander werkt ook als er geen werkelijke ander direct aanwezig is; alleen het besef dat je bekeken zou kunnen worden is voldoende. Hoe vaak ervaren we die dubbelnormaliserende blik van de ander niet als we in de badkamer in de spiegel kijken en wellicht verzuchten dat we nu toch echt (weer) eens moeten gaan lijnen, naar de sport-school moeten gaan of een bezoekje moeten gaan brengen aan een plastisch chirurg.

Ons spiegelbeeld, hoeveel het ook van onszelf is, is ook het bezit van alle ogen die mij kunnen zien. Het is alsof ik mijn spiegelbeeld moet delen met iedereen die mij kan zien en daarom wil ik ook graag dat mijn beeld strookt met datgene wat die anderen allemaal graag zien. Meestal is er pas sprake van een harmonie tussen mijzelf en mijn spiegelbeeld als ik het idee heb dat dit beeld ook in overeenstemming is met normen van anderen. In psychoanalytische termen betekent dit dat je je wilt identificeren met bepaalde idealen om je heen. Merlin, en vele anderen met haar die zich aanmelden voor dit soort televisieprogramma's, laat zich nog meer aantrekken door de wonderbaarlijke aantrekkingskracht van het panopticon en besluit om haar normaliseringsproces zichtbaar te maken voor een anoniem miljoenenpubliek. Doordat ze zichzelf niet kan verbergen maar juist radicaal zichtbaar is gemaakt – waarbij die zichtbaarheid voor haarzelf ook nog eens verborgen blijft tot aan de grote onthulling – zal ze zich er helemaal op toelagen om te voldoen aan de dubbele norm die door deze anonieme blik wordt opgelegd: ze zal er alles aan doen om er volgens de norm mooi uit te zien en ze zal er alles aan doen om het normaal te vinden dat ze genormaliseerd wordt.

Merlin wordt van buiten sexy (*hot*) gemaakt en dat is precies wat ze wil omdat dat een overheersend ideaal is, een 'ideaal lichaamsbeeld'. Bij haar werkte het normaliseringsproces bijzonder goed, omdat zij al een gevoel van sexy-zijn had ontwikkeld alvorens ze daar een daadwerkelijk beeld van had. Zij ging zich al helemaal voelen zoals de norm voorschrijft. Het normaliseringsproces was maar gedeeltelijk gelukt als Merlin voor de spiegel had gezegd 'goh, ik zie er nu wel heel sexy uit, terwijl ik me helemaal niet zo voel'. In dat geval had er namelijk geen werkelijke identificatie met haar spiegelbeeld plaats gevonden. Het kan natuurlijk ook zo zijn dat ze haar uitspraak '*I look as hot as I feel*' op een omgekeerd proces baseert: bij de grote onthulling voor de spiegel ziet ze dat ze wel erg sexy is en om deze buitenkant te laten passen bij zichzelf zegt ze dat ze zich ook al zo voelde. Hoe het ook zij, op de een of andere manier moet ze zichzelf identificeren met haar genormaliseerde spiegelbeeld om aan te geven dat ze het normaal vindt om te voldoen aan de normen.

In onze met beelden doordrongen maatschappij is het vrijwel niet mogelijk om je te onttrekken aan de invloed van het discours over uiterlijke schoonheid en aan het verlangen om jezelf in een panopticon te zetten. Vrijwel iedereen vindt het normaal om normaal gevonden te worden. De werking van het panopticon geeft een vreemde, ja zelfs paradoxale, draai aan de mogelijkheden van allerlei hedendaagse technologie. Door allerlei vernieuwende (medische) technologie is het immers mogelijk geworden om het lichaam ingrijpend te veranderen. Technologie maakt de maakbaarheid van het lichaam tot een feit. En dit betekent dat wij dus eigenlijk de mogelijkheid hebben gekregen om ook onszelf te maken, in plaats van alleen maar te accepteren wie en wat we nu eenmaal zijn. Deze zogenaamde vrijheid tot 'zelfbepaling' verandert nu echter door het door onze beeldcultuur opgelegde panopticon tot een 'bepaald worden' van jezelf door iets wat buiten jezelf ligt.

De Britse socioloog Anthony Giddens (1991) stelt dat wij sinds de jaren zestig in een tijdperk leven waarin we onze identiteit niet meer kunnen ontlennen aan vaste tradities en kaders,

maar dat wij die identiteit steeds zelf moeten creëren. Zo zegt hij dat ons 'zelf' een 'reflexief project' is: wij creëren onze zelf-identiteit door ons steeds aan onszelf te spiegelen. Giddens gaat ervan uit dat dit reflexieve project voornamelijk bestaat uit het maken van je eigen keuzes uit een veelheid aan mogelijkheden. Was het vijftig jaar geleden nog zo dat je sociale identiteit werd gevormd door de vaste kaders van bijvoorbeeld kerk, familie en politieke partij, tegenwoordig moet je zelf je keuzes maken. Het lichaam is de plek bij uitstek waarin wij onze reflexieve identiteit gestalte kunnen geven, omdat je het lichaam kunt vormen en kneden door bijvoorbeeld training en dieet. En daar kunnen we hier natuurlijk ook cosmetische chirurgie aan toevoegen. Volgens Giddens is het uiteindelijk zo dat we zijn wat we van onszelf maken.

Deze opvatting klopt maar gedeeltelijk want zij gaat geheel voorbij aan de werking van het panopticon. We kunnen wel zeggen dat ik nu bijvoorbeeld veel meer keuzemogelijkheden heb dan iemand vijftig jaar geleden, maar daar is nog helemaal niet mee gezegd dat ik werkelijk meer zelf kies. Dat ik tegenwoordig de mogelijkheid heb om mijn kromme neus recht te laten zetten, wil nog helemaal niet zeggen dat ik zelf ook werkelijk vind dat die neus rechtgezet moet worden. Net zo min als Merlin werkelijk vanuit zichzelf bedacht zou hebben dat ze eens wat aan haar uiterlijk moest doen. In tegenstelling tot Giddens zou ik daarom willen zeggen dat wij in een tijd leven waar de mogelijkheid om jezelf te vormen of te bepalen helemaal niet is toegenomen, maar misschien wel is afgenomen, omdat de 'terugkijkende spiegel' nog nooit zo'n krachtige invloed heeft gehad als in onze tijd. Ik ben het niet zelf die op reflexieve wijze beslist wat ik zelf wil zijn, maar het is de blik van de ander die dat doet. Deze blik voel ik ook als ik naar mezelf in de spiegel kijk, want dit perspectief op mijzelf is niet slechts van mij, maar deel ik met eenieder die mij kan zien. De spiegel laat me mijn buitenkant zien en door mijn buitenkant ben ik uitgeleverd aan anderen.

Het eigene en het vreemde van het spiegelbeeld

Mijn buitenkant die mij door mijn spiegelbeeld wordt gegeven, is datgene wat ik mijn Körper kan noemen. Het is mijn lichaam als ding zoals ook anderen dat kunnen zien. Het is iets waar ik niet zomaar helemaal mee samen kan vallen, het is iets buiten mij, iets vreemds en daarom is het dan ook niet mijn lichaam als Leib. Nu kan ik die Leib-ervaring wel heel snel oproepen door tegelijkertijd naar mezelf te kijken en mezelf aan te raken. Ik voel dan dat dit beeld bij mij hoort. Maar zoals ik heb uitgelegd aan de hand van de casus van Clint Hallam hoeft een Leib-ervaring nog geen garantie te zijn dat ik mijn gehele lichaam daadwerkelijk als *eigen* ervaar.

Een spectaculair voorbeeld hiervan is een scène uit de speelfilm *Face/Off* (1997) van regisseur John Woo. In deze speelfilm speelt John Travolta agent Sean Archer, de *good guy*, die de *bad guy* Castor Troy, gespeeld door Nicholas Cage, achter de tralies wil zetten, niet in de laatste plaats omdat deze zijn zoontje heeft vermoord. Op het moment dat hij Castor Troy dan eindelijk heeft neergeschoten, blijkt er een probleem te zijn omdat deze ergens een tijdbom heeft geplaatst waarvan alleen Castor en zijn broertje Pollux Troy weten waar deze is geplaatst. Omdat Pollux alleen met zijn broer wil spreken, wordt er besloten dat Sean Archer met het gezicht van (de doodgewaande) Castor undercover de gevangenis ingaat. Vooruitlopend op de eerste werkelijk uitgevoerde gezichtstransplantatie (die in 2005 plaatsvond), zien we in deze film dan een futuristisch gezichtsverwisseling, waarbij Sean het gezicht krijgt aangemeten van Castor en waarbij zijn eigen gezicht in vloeistof bewaard wordt totdat de undercoveroperatie voorbij is. Na een poosje gaat het verband van zijn gezicht en kijkt hij in de spiegel. Ook al wist Sean wat er ging gebeuren, deze ervaring is hem toch wat teveel. Als hij in de spiegel kijkt, ziet hij alles wat hij niet wil zijn – het gezicht van de moordenaar van zijn zoon – en slaat de spiegel met veel geweld aan diggelen. De scène eindigt met Seans woorden (oftewel: we zien Nicholas Cage maar horen John Travolta's stem), nadat hij tot bedaren is

gebracht met een spuit: *'When this is over, I want you to take this face... and burn it'*.

De reactie van Sean Archer op zijn nieuwe gezicht is zo overduidelijk: deze buitenkant hoort niet bij mij, ik wil er eigenlijk niets mee te maken hebben. In de film zien we een totale persoonsverandering. Sean Archer krijgt het uiterlijk van Castor Troy, en omgekeerd weet de uit zijn coma ontwaakte Castor het gezicht van Sean te bemachtigen. Een dergelijk omwisseling kan in de praktijk natuurlijk niet, hoe geavanceerd de plastische chirurgie tegenwoordig ook is.

Acht jaar na de film van Woo vindt in november 2005 de eerste gezichtstransplantatie plaats. Ook in deze casus speelt het spiegelbeeld op verschillende momenten een cruciale rol. De dan 38-jarige Isabelle Dinoire werd in mei 2005 door haar eigen hond verminkt. Het is eigenlijk een nogal vreemd verhaal. Kwade tongen beweren dat Isabelle een overdosis slaappillen had ingenomen om zo een eind aan haar leven te maken en dat haar hond haar wakker heeft gebeten en haar dus eigenlijk heeft gered. De behandelende arts, Jean-Michel Dubernard, ontkent het zelfmoordverhaal – omdat dat op een psychologische instabiliteit zou wijzen en dat is uiteraard niet de beste conditie voor een gezichtstransplantatie – en zegt dat Isabelle gewoon diep lag te slapen toen ze door haar hond werd gebeten. Isabelle werd in ieder geval wakker gebeten, en op dat moment had ze eigenlijk helemaal geen pijn, maar ze schrok zich wezenloos toen ze haar verminkte gezicht in de spiegel zag. Haar eigen hond, die ze overigens ook nadien nog steeds een lief beest bleef vinden, had een groot deel van haar gezicht verwoest. Het beest had haar neus, mond en een stuk van haar onderkaak afgebeten, en daarmee een deel van haar identiteit doen laten verdwijnen.

In november volgde de gezichtstransplantatie waarbij Isabelle delen van het gezicht van een iets oudere hersendode vrouw kreeg. Zij kreeg de neus, lippen en het weefsel rondom de mond van haar donor.



links: Isabelle Dinoire voor het ongeluk



onder: Isabelle Dinoire net na de transplantatie en een jaar daarna



Opnieuw waren er kwade tongen die van de donor beweerden dat zij was overleden omdat zij zich van het leven had beroofd door ophanging. Ook dit ontkent Dubernard, omdat een dergelijke dood de kleine bloedvaten in het donorgezicht te veel zou beschadigen waardoor het helemaal niet in aanmerking zou kunnen komen voor transplantatie. Een macaber verhaal blijft het wel. De moeilijke operatie slaagt wonderwel, en al na een vrij kor-

te tijd wordt Isabelles nieuwe gezicht aan de wereldpers getoond. Het ziet er wel een beetje gek uit omdat ze haar mond nog niet helemaal kan sluiten, maar verder is het een vrij 'normaal' gezicht, in ieder geval is het geen verminkt gezicht meer. Enige tijd na de ingreep vertelt Isabelle haar eigen verhaal en laat daarbij wel doorschemeren dat het niet allemaal zo eenvoudig was. De eerste twee dagen na de operatie durfde ze niet in de spiegel te kijken. En tot twee maanden na de operatie sluit ze zich vrijwel helemaal op in haar ziekenhuiskamer omdat ze de blik van anderen zoveel mogelijk wil vermijden.

Een jaar na de operatie wordt er opnieuw een foto van Isabelle vrijgegeven en zien we dat de littekens vrijwel verdwenen zijn en haar mond nu ook zo goed als gesloten kan worden, en dat ze weer kan lachen. Vergeleken met het gezicht voor de hondenbeet zien we dat zowel de neus als de mond wat smaller is geworden. Maar het gaat hier niet om een totale verandering. Mensen die Isabelle van voor het ongeluk kennen, zullen haar vrij eenvoudig herkennen. Haar 'nieuwe' gezicht lijkt veel meer op haar 'oude' gezicht dan het door de hond verminkte gezicht. Het is een illusie om te denken dat een gezichtsverwisseling zoals die plaatsvond in *Face/Off* door plastische chirurgie bewerkstelligd kan worden. Artsen hebben al aangegeven dat het nieuwe uiterlijk bij dergelijke transplantaties in feite een combinatie of een hybride tussenvorm is van het gezicht van de donor en het eigen gezicht (Brill et al. 2006; Okie 2006). Het is dus niet zomaar het geval dat je daadwerkelijk het uiterlijk van een ander krijgt. Als we Isabelles geval objectief bekijken, dan is het verschil tussen haar oude en haar nieuwe gezicht niet echt heel erg groot, in ieder geval niet groter dan het verschil tussen Michael Jacksons vroegere en latere gezicht. Toch is er wel een groot verschil tussen deze twee gevallen: Isabelles spiegelbeeld draagt de vreemdheid van een andere persoon in zich. Het is uiteraard onzin om te denken dat de ontvangers van organen en lichaamsdelen ook de karaktertrekken van de donor erbij krijgen, alsof de ontvanger van een varkenshartklep meer de neiging zou hebben om te gaan knorren, alsof de ontvanger van een netvlies de we-

reld vervolgens door de ogen van een ander ziet, et cetera.⁸

Vreemdheid van de ander is niet op die manier in de ontvanger aanwezig. Enkel de materie van de ander, zijn of haar Körper, wordt toegevoegd aan het eigen Körper. Een waarlijk Fremdkörper. Het meest vreemde van dit Fremdkörper is niet zozeer het Körper-zijn (want dat is het eigen lichaam immers ook), maar het feit dat dit stuk materie op zich genomen totaal overbodig is geworden. De 'eigenaar' heeft het niet meer nodig, omdat dit stukje Körper is afgesneden van een mogelijke Leib-ervaring van deze 'eigenaar'. De dood laat het Leib, de doorleefde ervaring, verdwijnen. Door de transplantatie verwisselt (een deel van) het Körper van Leib. Bij zowel een transplantatie als een cosmetische verandering door middel van bijvoorbeeld implantaten of botox wordt er materie aan materie toegevoegd, maar het grote verschil is dat in het eerste geval de materie voor een *tweede* keer wordt beziel, of eigen wordt gemaakt.

Isabelle Dinoire is er bijzonder goed in geslaagd om zich de vreemdheid van het nieuwe gezicht toe te eigenen. Zo zegt ze een poosje na de operatie dat als zij nu in de spiegel kijkt zij helemaal zichzelf ziet: 'mijn nieuwe gezicht is nu helemaal van mij'.⁹ Haar spiegelbeeld is van haar: haar buitenkant past bij haar binnenkant. De vraag of Isabelle door deze operatie een ander is geworden zou ik dan ook ontkennend willen beantwoorden. Zij is dan wel van uiterlijk veranderd en er zijn vreemde delen aan haar toegevoegd, maar omdat wij altijd de vreemdheid van materie, van Körper, bij ons dragen, wordt de mate van zelfvervreemding niet direct bepaald door de mate van vreemde materie, maar veeleer door de mate waarin wij kunnen omgaan met het vreemde. Een indicatie voor dit omgaan met het vreemde is de waardering van het eigen spiegelbeeld. Als je met je eigen spiegelbeeld door één deur kunt dan vormt de vreemdheid van je eigen lichaam geen probleem.

Nu zijn er vele gevallen waarbij men niet zomaar in overeenstemming is met zijn of haar spiegelbeeld. In het vorige hoofdstuk heb ik al verwezen naar de handtransplantatie van Clint Hallam, maar heel vaak gaat het juist ook om gevallen waarbij er

eigenlijk helemaal geen materiële verandering van het lichaam heeft plaatsgevonden. Er zijn nogal wat mensen die op de een of andere manier moeilijk kunnen omgaan met de buitenkant van het lichaam, waarbij de vreemdheid van het Körperliche zelfs onverdraagzaam kan zijn.¹⁰ Een voorbeeld hiervan, dat ik eerder al kort genoemd heb, is de zogenaamde Body Dysmorphic Disorder. Deze aandoening wordt getypeerd door het gegeven dat iemand zijn of haar eigen uiterlijk afgrijselijk vindt, terwijl daarvoor een buitenstaander helemaal niets mis mee is. Deze mensen ervaren hun buitenkant, hun spiegelbeeld als een vreemdheid die niet te integreren valt in hun gevoel van 'eigenheid'.

Vele psychologen breken zich het hoofd over de oorzaak van deze aandoening en zoeken naar methodes om haar te behandelen. Uit recent onderzoek van Anita Jansen en haar collega's (2006) kwam naar voren dat 'normale' mensen, dat wil zeggen mensen die niet aan BDD lijden, hun eigen lichaam (hun eigen spiegelbeeld) eigenlijk altijd door een roze bril bekijken, waardoor ze in het algemeen wel tevreden zijn met zichzelf. Bij mensen met BDD ontbreekt deze roze bril. We zouden dus kunnen zeggen dat mensen met BDD eigenlijk meer realiteitszin hebben dan normale mensen, en door het te letterlijk nemen van de realiteit komen ze in de problemen.

Het lijkt er dus op dat de waardering van je eigen spiegelbeeld niet zomaar gebaseerd is op een accurate waarneming ervan. Er moet iets meer zijn: een roze bril die alles mooier maakt dan het is. Misschien is deze roze bril wel het gevolg van ons narcistische bestaan. Ik zie niet alleen mijn eigen spiegelbeeld, maar ik ben er ook blij mee, ik ben er toch ook wel een beetje verliefd op en daarvoor, zoals dat gaat in de liefde, is mijn waarneming enigszins vertroebeld. Hoe het ook zij, om de steeds op de loer liggende zelfvervreemding tegen te gaan, moet ik van mijn eigen spiegelbeeld kunnen houden, hoe vreemd dit ook is. Isabelle Dinoire kon haar nieuwe spiegelbeeld accepteren en kon ervan gaan houden, waardoor de aangebrachte vreemdheid haar gevoel van eigenheid niet heeft verscheurd. Voor Sean Archer was het echter onmogelijk om van het vreemde gezicht te gaan houden en daar-

om kon de film ook alleen maar een gelukkig einde krijgen nadat hij zijn oude gezicht weer terug had.

En Merlin? De afgetobde Merlin van voor de make-over, in het grauwgrijze ondergoed, moet ervoor doorgaan dat ze niet van haar spiegelbeeld houdt, en dat er dus een vreemdheid in haar zit waarmee ze niet graag door het leven gaat. Deze onverdraagzame vreemdheid moet worden weggepoetst door de wonderdokters van het make-over-team. De 'overgemaakte' Merlin daarentegen houdt ongelofelijk veel van haar nieuwe sexy spiegelbeeld, zoveel zelfs dat er helemaal niets vreemds meer aan is. Zij is van buiten immers precies zoals ze zich van binnen voelt: *hot*.

teerd, zou men kunnen beschrijven als een toestand waarin iemand een onverdraagzame vreemdheid van zijn of haar eigen lichaam ervaart. Dit zeldzame fenomeen zal ik hier niet verder bespreken.

3 Spiegel, zeg me wie ik ben

- 1 Ook de kritische documentaire *Beperkt Houdbaar* (2007) van Sunny Bergman stelt de vraag naar wenselijkheid van cosmetische ingrepen centraal.
- 2 Deze documentaire is een deel uit de serie van het *Body Image Season* van BBC 3. *To ugly for love* werd op de Nederlandse televisie (RTL 4) uitgezonden op 5 januari 2007.
- 3 *Body Dysmorphic Disorder* is niet hetzelfde als anorexia nervosa, een aandoening waarbij met name tienermeisjes dwangmatig verlangen om (te) mager te zijn. BDD kan het best beschreven worden als een aandoening waarbij mensen een bijzonder negatief lichaamsbeeld hebben; zij hebben geen enkele waardering voor hun eigen uiterlijk omdat ze ervan overtuigd zijn dat ze lelijk zijn. Anorexia daarentegen is een eetstoornis, en deze kan niet enkel verklaard worden door een vertekend lichaamsbeeld. Zo is aangetoond dat anorexiapatiënten over het algemeen best wel in staat zijn om hun eigen lichaamsomvang correct waar te nemen: zij zien in de spiegel ook wel dat ze graatmager zijn. Maar zij *voelen* zich vaak te dik omdat zij zichzelf allerlei negatieve eigenschappen toedichten, en 'dik zijn' is daar een van (Smeets 1996). Anorexia gaat meestal gepaard met het verlangen om een zekere controle te hebben, omdat men zich onzeker voelt. Deze controle uit zich in een obsessief omgaan met voedsel en het lichaamsgewicht; het zo min mogelijk eten en het zo dun mogelijk worden, wordt dan gezien als een belangrijke prestatie. Anderen zijn van mening dat anorexia een verzet is tegen het volwassen worden, het vrouw- worden. Hierbij is ook opgemerkt dat het een verschijnsel is dat veel voorkomt in onze moderne maatschappij omdat jonge vrouwen in deze tijd veelal te leven hebben met een dubbele moraal: bevrijd uit vaste rollenpatronen lijken ze meer mogelijkheden te hebben, maar anderzijds worden ze veelal gefrustreerd in het werkelijk maken van hun eigen keuzes. Door excessief te gaan diëten, creëren deze meisjes toch een manier van zelfcontrole (Giddens 1991). Kortom: anorexia is een complex fenomeen dat niet slechts een (negatieve) waardering van het eigen spiegelbeeld betreft. Ik zal er daarom in dit boek niet verder op ingaan.
- 4 Ik gebruik hier de Nederlandse vertaling van M. d'Hane-Scheltema (1994). Er zijn meer klassieke teksten die het verhaal van Narcissus beschrijven maar die van Ovidius is de meest bekende.

- 5 In zijn analyse van de ziektegeschiedenis van Schreber (1911) speculeert Freud over het verband tussen narcisme, homoseksualiteit en paranoia.
- 6 Merleau-Ponty was van 1949 tot 1952 hoogleraar ontwikkelingspsychologie en pedagogiek aan de Sorbonne.
- 7 Jaloezie is volgens Sartre een van de meest negatieve menselijke gevoelens omdat zij ons belemmert om waarlijk vrij te zijn. Existentiële vrijheid betekende voor Sartre ook seksuele vrijheid, d.w.z. je niet aan iemand verbinden en iemand anders niet aan jou laten binden. Maar uit eigen ervaring wist hij maar al te goed dat het gevoel van jaloezie bij deze realisering van vrijheid vrijwel niet is uit te bannen (Rowley 2005).
- 8 De toenemende mogelijkheden van transplantaties spreken uiteraard wel tot de verbeelding en hebben menig schrijver geïnspireerd tot verhalen over identiteitsveranderingen. Zie bijvoorbeeld Dorrestein (2002).
- 9 Zie bijvoorbeeld het artikel van Paul Janssens van 7 februari 2006 in *Het Nieuwsblad* (België).
- 10 Ook het fenomeen transseksualiteit, waarbij mensen leven met het gevoel dat zij in het verkeerde geslachtelijke lichaam zitten, zou men kunnen duiden als het gevoel om continu te moeten leven met een onverdraagzame vreemdheid in jezelf. Ik zal dit fenomeen hier verder buiten beschouwing laten omdat het hier niet alleen maar gaat om het niet kunnen accepteren van spiegelbeeld of buitenkant. Het typerende van man-zijn of vrouw-zijn wordt immers niet alleen bepaald door uiterlijke lichamelijke kenmerken, maar ook door bepaald gedrag.

4 Ik besta van buiten

- 1 Voor een korte en duidelijke beschrijving van diverse hedendaagse medische visualiseringstechnieken zie Van Dijck (2001).
- 2 Voor een mooie analyse van deze film zie Van Dijck (2001: 67-83).
- 3 Ik beperk me hier slechts tot de westerse filosofie. Het is bekend dat met name in de oosterse filosofie de inkeer in zichzelf – de meditatie – een beproefd middel is. Hier zal ik verder niet op ingaan. Wel is interessant om op te merken dat in hedendaags onderzoek naar vormen van zelfbewustzijn en zelfbewustwording (*self-awareness*) de introspectieve blik zoals die ontwikkeld is in de westerse filosofie (en psychologie) verbonden wordt met ideeën daaromtrent uit de oosterse filosofie. Zie hiervoor bijvoorbeeld Depraz, Varela en Vermersch (2003).
- 4 Descartes gaat overigens zelf niet in op de kwestie van persoonlijke identiteit. De eerste filosofische analyse van persoonlijke identiteit wordt ge-