

### 3 Bodycultuur

De afstand tussen mens en media wordt steeds kleiner. Mensen zijn cybernetische organismen: een informatiecircuit bestaand uit verlangend vlees en toegevoegde, aangesloten of geïmplanteerde technologie waarmee dit verlangen steeds meer wordt gereguleerd. Voor nier- of hartpatiënten of voor zwangere vrouwen is dit bestaan minder fictief dan voor de ingelogde interim-manager. Voor de laatste is het afstand doen van geïmplanteerde of aangesloten media niet een veiligheids- of gezondheidsrisico, maar een inbreuk op de integriteit en een vernietiging van de kwaliteit van zijn individuele bestaan.

Toch staat het idee een cybernetisch organisme of een cyborg te zijn de meeste mensen niet aan. Hoe deze onvrede ook wordt verwoord, vaak komt het erop neer dat afhankelijkheid van machines afbreuk aan hun autonomie doet. Toch grijpt de geïntegreerde toepassing van media om zich heen en lijken dezelfde mensen zich er wel bij te voelen. Deze ambigue waardering van technologische media duidt op diepgewortelde opvattingen in onze cultuur over relaties tussen lichaam en geest.

Hoewel in Kants transcendentale analyses de rigide cartesiaanse scheiding tussen lichaam en geest wordt doorbroken - zintuiglijke input en de verstandscategorieën zijn beide vereist om tot geldige kennis te komen - is voor deze kritische positie het lichaam eveneens een wezensvreemd element. Vervreemding speelt ook een vooraanstaande rol in Hegels dialectische systeemdenken. Dit delirerende hoogtepunt van het idealistische gedachtegoed biedt zicht op een meer dynamische interactie tussen geest en materie. Zo is het wezen in de dialectiek eerst een relatie en dan pas een positie. In Marx' antropologie kunnen we retrospectief zelfs van een dialectisch primaat van het midden spreken, ware het niet dat Marx' denkwereld, evenals die van Hegel en Kant nog bespookt wordt door een seculier einde der tijden waarin de spanning van het midden structureel wordt opgelost.

#### **Lichaamscultus en media**

Als ons lichaam ons in filosofische zin wezensvreemd is, ligt de kern van een mediamieke vervreemding dan in de lichamelijke verleidingen die van media uitgaan? Dat het lichaam onze geest verleidt, is immers een bekend verhaal. Onze westerse cultuur is gefascineerd door en vervuld van weerzin voor lichamen: het lichaam bespookt ons als een harmonisch ideaalbeeld of een getormenteerd schrikbeeld. Maria als Madonna met haar kind op of de dode zoon over haar schoot zijn twee beproefde genres in de schilderkunst: ze drukken de overwinning op dit toch onbevlekt ontvangen lichaam uit. Het is immers onschuldig als een kind of dood als een martelaar. Deze kostbare overwinning wordt in de extatische blikken van de heiligen steeds weer aan het wankelen gebracht. Het lichaam blijft onder verdenking staan om, zoals in Madonna's *Body of evidence* (1993) uiteindelijk gestraft te worden.

Het lichaam als onproductieve bezetenheid of verleidelijke passie is het doelwit van eeuwenlange pacificatie. In theorieën over halfgoden, demonen, duivels of perverse aandriften, met technische hulpmiddelen, normaliserende en disciplinerende therapieën en tegenwoordig met op massale consumptie gerichte mediamieke beeldstrategieën en digitale technologieën wordt als tegenzet de schijn van een natuurlijk lichaam gewekt. Als verloren oorsprong of bezwangerde belofte kan dit richting en betekenis geven aan minder pervers en subversief gedrag.

In de hedendaagse visuele en literaire verbeelding is deze ambiguïteit makkelijk te traceren. In *American Psycho* (1991) bijvoorbeeld beschrijft Bret Easton Ellis het

leven van Patrick Bateman, een Wallstreet yup die met halters en uitgebalanceerde maaltijden zijn lichaam perfect in conditie houdt. De onderwerpen van de elkaar kruisende monomane monologen die hij in exclusieve restaurants met zijn vrienden en vriendinnen uitwisselt, betreffen de nieuwste trends en merkartikelen. Maar Bateman is ook verzot op porno en gefascineerd door seriemoordenaars. 's Avonds pleegt hij de meest perverse moorden.

Ellis' boek veroorzaakte een enorme rel. Niet om het dubieuze eind waarin alles een idee-fixe lijkt te zijn, maar omdat de macabere combinatie van Batemans gewelddadigheid en zijn fixatie op een snel, efficiënt en hyperactief lijf een aardige afspiegeling is van de Amerikaanse beeld- en bodycultuur. Ascetische en extatische aandriften sluiten naadloos op elkaar aan: een puriteinse moraal is gaat gepaard met een mediamieke fascinatie voor geweld en sex.

Het lichaam is in. Lijkt het in de lichaamscultus uitsluitend om gezonde, efficiënt functionerende lichamen te gaan, de fascinatie voor extatische en verscheurde lichamen blijkt even groot, zo niet groter. De meesten onder ons consumeren beelden van jonge, harmonieuze en vooral mooie lichamen via film, tv, video en internet; sommigen wijden zich daadwerkelijk aan de cultivering van een snel lijf. In de spaarzame uurtjes die hyperactieve, zich per gsm, e-mail, lease-auto of Concorde van hot naar her haastende individuen vrij kunnen maken joggen ze, doen aan revitaliserend taekwondo en werken ze zich in het zweet voor een verantwoorde herdefiniëring van hun spierbundels. Uitgeput slikken ze bij thuiskomst een handjevol vitaminepillen en bereiden snel en efficiënt een karige, maar voedzame maaltijd.

Even groot is de fascinatie voor gemaltraiteerde lichamen in films en tv-documentaires. Of voor fysiek geïntormeerde lichamen: getatoeëerd, gepeirced en van littekens voorzien. In subculturele nissen van de entertainmentindustrie wordt op sm-parties en in dark rooms huiverend een spel met extatische lichamen gespeeld. Minder actieve medemensen verkiezen een passievere aanpak: ze bewegen zich zappend van bodyline-programma via rescue-docudrama naar pornofilm, kijken naar video's of sites als *Faces of Death* waarin al de journalistieke horrorbeelden van ongelukken te zien zijn die het daglicht niet verdragen of browsen naar gruwelijke sites als *rotten.com*.

De laatste vier decennia is er sprake van een groeiende aandacht voor de verbeelding van excessief fysiek geweld en sexuele ideosyncrasieën in media en in kunst. Het politieke debat wordt gedomineerd door feitelijk publiek en privé-geweld. Gaat het recentelijk over zinloos geweld van overstuurde, automobiele feestgangers of gefrustreerde clubbezoekers, in het begin van de negentiger jaren was het het fenomeen van de seriemoordenaar dat dezelfde verbijsterde reacties oproep. Voetbalvandalengeweld loopt er als een rode draad doorheen. Excessieve en extatische lichamen worden doorgaans in verband gebracht met drank, drugs en sex.

De aandacht in de media voor en de consumptie van extatische, verscheurde lichamen contrasteren slechts uiterlijk met die van mooie, geësthetiseerde, natuurlijke lichamen. Bij nadere beschouwing hangen beide fascinaties meer met elkaar samen dan wij vanuit onze morele intuïties geneigd zijn toe te geven.

### **De opstand van het natuurlijke lichaam?**

In de zestiger jaren komen in de westerse wereld lichamen in opstand tegen hun onderdrukking in seksuele revoltes, in een tweede feministische golf, in homoverzet, in de daaruit voortvloeiende politisering van het persoonlijke leven, in de anti-kernenergie- en ecologische beweging en in subculturen en de kraakbewegingen. Een cultivering van spontane natuurlijkheid is het antwoord op de repressieve, burgerlijke middelmatigheid

waarin lichamen de afgelopen eeuwen op dezelfde maat zijn gesneden. Deze opstand van het lichaam wordt ondersteund door een verbeelding van natuurlijke lichamelijke in de massamedia, extatische lichamelijke in kunstdisciplines en een mengeling van beide in de popcultuur. In het verblindende licht van de televisionele en artistieke verbeelding houdt geen taboe stand. 'Natuurlijk' betekende voor de televisionele commercie doorgaans gezond en efficiënt. Voor performancekunstenaars als Ulay en Abramovic, de Wiener Aktionisten, Chris Burden of Gina Pane echter getormenteerd en excessief. Gestimuleerd door de emancipatoire werking die toentertijd van massamedia en artistieke verbeelding uitging, werden lichamen in de vaart der volkeren opgestoten.

Maar hoe natuurlijk en spontaan zijn transparante lichamen waarop zich vanaf de zestiger jaren betekenislaag op betekenislaag heeft afgezet? Zijn de natuurlijke lichamen die we op het naaktstrand of in de sauna in hun volle glorie kunnen bespieden, zijn deze goedontklede, welgevormde, egaal gebruide, door sauna, zonnebank, Nautilusapparatuur of Gimselvoedsel gezuiverde lichamen in hun naaktheid niet louter projectieschermen van betekeniszwangere modellen?

Deze mening is Baudrillard in ieder geval in *L'échange symbolique et la mort* (1976) toegedaan: volgens hem is het lichaam een massagraf van tekens. Als deze tekens al ergens door worden geschraagd, dan is dit zelf geen materieel ding, maar het niet-reduceerbare verschil dat door de modellen onderling wordt opgeroepen en dat tegelijkertijd ieder model zelf ontkent. We vermoeden dat de naakte waarheid altijd nog iets dieper verborgen ligt. De diepste waarheid kan, zo stelt Baudrillard, geen model, code, ideaaltype of leidend fantasma zijn. Het is een 'anti-lichaam' dat door de modellen zelf wordt gesimuleerd.

Deze spanning tussen beeld en body is, gezien vanuit de in het vorige hoofdstuk geschetste informatiseringsoptiek, ongevormd en extatisch: het ontsnapt aan iedere informering en formering omdat het zich per definitie buiten zichzelf, dat wil zeggen letterlijk extatisch aan ons toont. Als we een anti-lichaam al kunnen kennen, dan slechts als een verontrustende ervaring die in de verleiding of de overrompeling bezit van ons neemt. In deze bezetenheid kan het nooit worden gerepresenteerd: het is volledig present.

Ondanks of wellicht dankzij de verbeelding van natuurlijke lichamen floreren sportscholen, vliegen de bodyline- en medische adviezen in praatprogramma's waarvan gezondheid een niet meer weg te denken onderdeel vormt om je oren en moet ons voedsel natuurlijker zijn dan ooit. Natuurlijkheid bestaat in en als de effectiviteit van de schijn. Natuurlijkheid – zowel die van ons lichaam als van de ons omringende gecultiveerde natuur – is, zo zullen we enkele decennia later zeggen, virtueel.

Door de inspanningen die we ons moeten getroosten om naar deze beelden te leven raakt echter de niet-representeerbare bezetenheid uit beeld. Of liever: ze manifesteert zich in een obsessieve aandacht voor pornografische en toegetakelde lichamen. Deze 'perverse' aandacht is even exemplarisch voor de westerse zoektocht naar de naakte waarheid als de aandacht voor gezonde lichamen. Worden in harde westerns als *The Wild Bunch* (1970), in het slashergenre vanaf *The Texas Chainsaw Massacre* (1974), de serialkiller hype van *The Silence of the Lambs 1/2* (1991/2000) en de 'nouvelle violence' van Tarentino en Stone lichamen steeds subtieler onttakeld, het in dezelfde periode opkomende pornogenre bedient zich van een minder fijnzinnige tactiek. Eerst ontmantelt het natuurlijke lichamen in de overbelichting. Door ongewilde overacting worden ze reëler dan reëel: hyperreëel. Het dubieuze realiteitsgehalte van de snuffmovies waarin sexmoorden echt zouden worden gepleegd, is het mythische culminatiepunt van de telematische fascinatie voor sex en geweld.

Op zoek naar de diepste waarheid van de moderne mens - zijn 'seks', beweert Foucault rond 1976 - wordt op in zweet en hel licht badende lichamen ingezoomd, worden lichaamsbewegingen vertraagd en lichaamsdelen, als onder het mes van een plastische chirurg of van een sociopathische seriemoordenaar, gefragmenteerd en weer tot groteske proporties opgeblazen. Alles wordt getoond, niets blijft onbelicht. Is er in de striptease nog sprake van spel en verleiding omdat iets niet wordt getoond, in de even bloedserieuze als ongeloofwaardige porno stapt het lichaam in de buitenspelval. De pornografische verbeelding is een *contradictio in terminis*: het laat geen enkele ruimte voor scenische theatraliteit. De waarheid van de porno, meent Baudrillard in *De la seduction* (1979) is door de totale zichtbaarheid letterlijk *obsceen*: de *mise-en-scène* verdwijnt. De theatrale verbeelding waardoor de voyeur nog bij het spel betrokken was, wordt vernietigd: alles is zichtbaar en voorspelbaar.

In de artistieke verbeelding van performancekunstenaars zijn deze gewelddadige ingrepen na de turbulente zeventiger jaren nog het scherpst aan de kaak gesteld door kunstenaars als Orlan en Stelarc. Orlan liet zich in rituele settings telkens weer gesubsidieerd ombouwen en mat zich allerlei proporties van beroemde figuren aan, terwijl Stelarc met computers omgord buitenom, of na het inslikken van een miniatuur camera van binnenuit, zijn lichaam blootgeeft. De recente bodybuilding-act, waarin de mexicaanse kunstenaar Héctor Falcón zich in 49 dagen van een papperig ventje tot een atletisch type ombouwde, is niet van belang door het revolutionaire karakter van deze performance, maar door het anachronistische gehalte ervan.

De pornografische blik is exemplarisch voor de westerse informatisering. Ook de wetenschappelijke aandacht voor en omgang met lichamen is door zijn wil tot transparantie *obsceen*, evenals de politieke cultuur. Bill Clintons escapades mogen dan getuigen van een ongeëvenaarde infantiliteit en stompzinnigheid, het is vooral de politieke *enscenering* ervan die zijn gefriemel *obsceen* maakt. De vraag naar schuld, verantwoordelijkheid of aansprakelijkheid verdwijnt in juridisch gehaspel met definities over wat wel of niet een seksuele relatie is: de *obsceeniteit* van de vragen wordt vakkundig gepareerd door Clintons juridische wendbaarheid en scenische openhartigheid.

Paradoxaal genoeg verdwijnt het lichaam in de totale transparantie die haar natuurlijkheid moet blootleggen. Deze paradox geeft Paul Virilio in *Het horizon-negatief* (1984) de vraag in of we ons een maatschappij kunnen voorstellen die het lichaam zou ontkennen, zoals eerder de ziel is ontkend. Volgens hem is dit de maatschappij waarnaar wij nu op weg zijn. Voor transhumanisten als Hans Moravec en Extropians als Max More kan deze samenleving niet snel genoeg worden verwerkelijkt. In hun euforische visie wordt het medium 'lichaam' na downloading van het bewustzijn achteloos terzijde geschoven. Ik deel hun transhumanisme omtrent 'nobody's society' niet. Er wordt niets nieuws gezegd. De Extropians affirmeren in hun discussies over de rol van het lichaam slechts radicaal een grondtrek van de westerse cultuur: de systematische uitsluiting van het gepassioneerde lichaam ten gunste van een onberoerde geest.

## Huiveren voor een chaotische materie

De paradox van de bodycultuur draagt als een Baboesjka pop nog een paradox in zich: een fascinatie voor en weerzin jegens chaotische materie. Deze fascinatie krijgt een extatisch hoogtepunt in de slotscènes van *Zabriskie Point* (1970) en *The Fight Club* (1999) waarin alles explodeert. Weerzin klinkt meestal op in de verontwaardiging over geweldsexcessen. Maar in de entertainment-industrie van de pretparken, Imaxbioscopen en survivaltochten wordt lustig op de huiver ingespeeld.

Instant-kicks en shocks zijn balanceracts van individuen die deze fascinatie in een gecontroleerd zelfverlies uitleven. In dezelfde (oor)verdovende entertainment-industrie wordt in roes en trance het uithoudingsvermogen getest om lichaam en geest bijeen te houden. Zo wordt een kunstmatige huiver gewekt voor chaotische krachten, die zich altijd aan de grenzen van het fysieke bestaan aandienen. Zodra de massa van lichamen door deze mediamieke bewerkingen in crisis raakt en kritisch wordt, kan er met een cynische verwijzing naar de nucleaire technologie gesproken worden van een 'echte' kritische massa: de materie wordt onbeheersbaar en ontwikkelt een zichzelf versterkende excessiviteit. Aan excessieve verhitting uitgeleverd zakken individuen als een dolgedraaide kerncentrale door hun eigen bodem: meltdown.

Toespelingen op deze gespeelde huiver vinden we in een psychologische vorm terug in het door Edmund Burke beschreven 'delight' in *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1748). Deze ervaring krijgt een transcendentaal-filosofische vertaling in de door Kant in zijn *Kritik der Urteilskraft* uitgewerkte problematiek van het sublieme. Het sublieme kan als een esthetisch restproduct worden opgevat van de metafysische, theologische en mystieke ervaring die Rudolph Otto in *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zur Rationalen* (1917) in termen van shock en fascinatie uitwerkt. De Godservaring stolt bij Kant transcendentaal in het sublieme. Dit vervult hem nog steeds met ontzag en respect, waardoor deze ervaring een ethisch-politieke impact behoudt. Het autonome individu zou volgens Kant zijn nog primitieve affectiviteit overwinnen in het besef dat hij deze onbegrijpelijke overrompeling achteraf kan configureren in een esthetische Idee: een beeld waaraan geen begrip beantwoordt, maar dat niettemin 'grip' genereert zodra het een esthetische verbeelding in gang zet. Zo wordt de samenhang van de Rede en die van het subject hersteld.

Gaat in deze huiver – fascinatie en weerzin - een behoefte schuil om via en in een extatische ervaring het contact te herstellen met een ongedimeerde werkelijkheid? Cultuurhistorisch bezien zijn rituelen collectieve praktijken waarin deze huiver sociaal-politiek werkbaar is gemaakt en individuen op de grens van beide aandriften hebben leren balanceren. Georges Bataille heeft deze ervaring vanuit steeds weer andere perspectieven belicht. Met zijn aan Nietzsche ontleende inzicht in het zichzelf verspillende karakter van het leven toont hij hoe gemeenschappen in offerrituelen en door de overschrijding van fundamentele taboes op geweld en seksualiteit hun eenheid en identiteit hebben bevestigd. Voor Bataille onderhouden culturen - hun gepretendeerde weldadigheid ten spijt - een paradoxale verhouding tot extatische lichamen: deze worden óf te vuur en te zwaard bestreden óf als de mystieke grondslag gevierd. Keters en mystici belichamen derhalve de fundamentele paradox van de eenwording in het zelfverlies: de ondergang van de martelaar sticht de gemeenschap.

Vertaald naar de ervaringen van geïnformatiseerde individuen komen Batailles denkbeelden in een ander licht te staan. We vinden resten van zijn excessieve overschrijdingen terug in het vage niemandsland tussen lust en onlust, genot en pijn, hartstocht en lijden, intimiteit en eenzaamheid. In de geïndividualiseerde, seculiere

huivering werkt dit dubbele pathos zelfbewust door. We spelen ermee. René Boomkens bespreekt in *Kritische massa. Over massa, moderne ervaring en popcultuur* (1994) vanuit zijn aan Benjamin ontleend perspectief op de verstrooide aandacht in de metropolitane omgeving de rol van de popcultuur. De popmuziek waarin het lichamelijke aspect van de popcultuur tot uitdrukking komt, heeft eigen vormen van kritisch weten geproduceerd. Deze kunnen niet zomaar afgedaan worden als entertainment. Dit weten wordt gedeeld met en door anderen - mede gedeeld - zodat er - en hiervoor refereert hij aan Wittgenstein - van een levensvorm kan worden gesproken. Cultuurcritici als de musicus en componist Elvis Costello en socioloog Greil Marcus zijn, zoals Boomkens stelt, even hypocriet als de dichter en de lezer in de wereld van Baudelaire. Ondergedompeld in de grootstedelijke turbulentie produceren zij 'kritische massa', uitgedrukt in popsongs en in Marcus' (hypo)kritische analyses. Dit is naar mijn mening echter slechts één kant van de medaille.

De fascinatie voor geweld komt in de verwevenheid van kritisch bewustzijn en poppassie in *Kritische massa* niet expliciet aan de orde, maar wel in *De Angstmachine. Over geweld in films, literatuur en popmuziek* (1998). In Boomkens' optiek moet de zucht naar ervaringen gesitueerd worden tegen de ervaringsloosheid die veroorzaakt is door de shock van de Eerste Wereldoorlog. Ervaringsloosheid wordt eerst in avantgardistische verbeelding gecompenseerd, daarna in de cinematografische verbeelding van de popcultuur: de angstmachine.

Zo verklaart Boomkens de toenemende aandacht voor sex en geweld in de literaire en cinematografische verbeelding en in de muziekcultuur vanuit een wisselwerking tussen wat hij de geborgenheidsmachine noemt en deze angstmachine: respectievelijk een op veiligheid gerichte controlemaatschappij en de ter compensatie opgeroepen gewelddadige entertainment-industrie. Andere 'machines' komen niet aan bod. De kritische massa van house- en technomuziek komen er bij de textueel gerichte Boomkens bekaaid vanaf, waarschijnlijk omdat daarbinnen tekst volledig tot slogan wordt. De sampelende dj componeert ter plekke, reagerend op een collectief-fysieke trance waarin, stroboscopisch versterkt, deelnemers zich mechanisch aan de maat der media aanpassen. Ziet Markus Konradin Leiner in *Teknologic Tekknowledge Tekgnosis. Ein Theoremix* (1999) hoe in het anonieme en militaire karakter van de techno een letterlijk kritische lichamelijke doorwerkt waarmee de overprikkeling van de mediasamenleving wordt gepareerd, 'imagineer' of ideeënmanager Kodwo Eshun introduceert in *More Brilliant Than the Sun* (1998) voor deze muzikale militarisering de aan Deleuze en Virilio ontleende term 'oorlogsmachine'. Technogroepen als het Detroitse *Underground Resistance* enten hun retoriek op de militarisering. Zij trekken zich terug uit de door rap en hiphop heroverde openbare ruimte, omdat deze door camera's, satelietgeleide sensoren, gsm en veiligheidsdiensten steeds meer is gemilitariseerd.

### **Uitsluiting, disciplineren en implantatie**

Voor zelfbewuste en weldenkende prosumers die wereldwijd van elkaar muziek kopiëren, is het oorverdovende technogebonk wellicht een soort Muzak, waaraan niets kritisch te ontdekken is. Heeft het Westen niet in een eeuwenlang emancipatieproces getracht zich van dit fysieke geweld te bevrijden door rituelen te ontmantelen en collectieve religieuze aandriften te demythologiseren? Festivals zijn tot feestdagen en uiteindelijk tot vrije dagen omgesmeed die in de huidige 24-uurs-economie shoppend, dansend en paraderend kunnen worden doorgebracht.

De artistieke deconstructie van het goddelijke dat in Kants notie van het sublieme nog transcendentiaal nagalmt, wordt door de avant-garde daadkrachtig ter hand genomen: het ontleent de voormalige huiver haar shockwerking. Maar vóór deze artistieke ritualisering waren de ritualiserende werkingen van weleer getransformeerd in de bureaucratische routine. Om de weerstand van kritische massa te breken - de rationale van de westerse overheidsbemoeienissen met lichamen – wordt in de logge, anonieme matrixen van de moderne bureaucratie middelmatigheid tot groteske proporties opgeblazen. Iedere beweging stolt: lichamen worden ‘kaltgestellt’. Sinds kort worden bureaucratische routines onder druk van de deregulering van binnenuit getransformeerd tot informationele netwerken. De weerstand van lichamen wordt nu niet meer gebroken in een immobilisering, maar in de informationele versnelling geliquideerd: opgeheven door deze te gelde te maken. Bureaucratische sublimiteit balt zich nu samen in één uitspraak: het zit in de computer. Met manifest geweld tracht de kritische massa die in deze digitale maalstroom wordt meegesleurd het tij te keren.

### ***Theoretische uitsluiting***

Er kan een genealogie worden geschreven over de ontkenning van lichamen binnen de eerbiedwaardige traditie van ons Grieks-christelijke en humanistische erfgoed. De uitbanning van de ontregelende krachten van gepassioneerde lichamen weerklinkt reeds in Socrates' verzuchting dat het lichaam de kerker van de ziel is. In zijn laatste uren verheugt hij zich op het afscheid van zijn aardse omhulsel. De in *Phaedo* tot Simmias gericht oproep de lichamelijke aandoeningen te weerstreven getuigt van de diepverankerde opvatting dat fysieke aandriften de mens het zicht op de onstoffelijke Ideeën en daarmee op de waarheid ontnemen.

Hoewel Plato's veroordeling door het neoplatoons christelijk denken onverkort wordt overgenomen, rehabiliteert het katholicisme het lichaam: na de vereiste aardse ascese en libidineuze terughoudendheid wordt de negativiteit ervan postuum opgeheven in een collectieve wederopstanding. Wanneer de Kerk in de Renaissance zijn greep op het wetenschappelijk bedrijf begint te verliezen, slaat deze tweeslachtige houding neer in het cartesiaans dualisme. In het 17de-eeuwse rationalisme wordt het lichaam een door God voorgeprogrammeerd automaton, dat als een robot kan worden gedemonteerd en geremonteerd.

Hoewel we ons nauwelijks meer in Descartes' mechanistische opvatting van het lichaam herkennen werkt dit concept nog onverkort door in de westerse chirurgie. Deze manipuleert lichamen met uiterlijke ingrepen. Telechirurgie is daarvan de meest recente gestalte. In *De kritiek van de cynische rede* (1983) wijst Peter Sloterdijk terecht op polemische analogieën tussen de technieken van de veiligheids- en spionagediensten en die van de westerse geneeskunst. De arts ziet het lichaam als een potentiële bedreiging die in de ziektekiem moet worden gesmoord. Uit preventieve overwegingen wordt het daartoe met camera's bespioneerd, afgeluisterd met sonde's, secreten worden afgetapt, uitwerpselen gecontroleerd.

In dit licht bezien is het monster van Frankenstein de zwarte utopie van de westerse geneeskunst. Dokter Frankenstein had echter de bijsluiters met contra-indicaties niet gelezen: zijn droom van de rede baarde een monster. Zodra de door hem bezielde massa kritisch wordt – dat wil zeggen: wanneer het monster zelfstandig gaat opereren – roept het wetenschappelijke experiment precies dat op wat het wilde beheersen: chaotische materie. De schepping van bezielde materie lijkt nu bewaarheid te worden in de biotechnologie. Critici vragen zich af wanneer de massa van Oncomuis (1984), stier Herman (1990), DAF-varken (1992), schaap Dolly (1997) en genetisch gemanipuleerde soya kritisch zal worden.

Ongetwijfeld zijn de humane intenties van geneesheren om het leven van individuen kwalitatief op te waarderen en menselijk leed te verzachten oprecht en zou ik voor een behandeling met het door genetische manipulatie verkregen alfa-glucosidase kiezen als mijn dochter aan de ongeneeslijke ziekte van Pompe zou lijden. Maar vanuit een wetenschappelijk-immanent perspectief duiden dit soort ingrepen tevens op de onweerstaanbare drang van wetenschappers om het onomstotelijke bewijs van hun inzichten in technische of technologische manipulaties van de materie te zoeken, waarbij mogelijkheid en noodzaak in onvermijdelijkheid en onmisbaarheid samenkomen. Cultuurpsychologisch is het niet ondenkbaar dat daarachter een paranoïde grondtrek van de wetenschap schuilgaat: de door het leven ingegeven drang om een natuur waarvan het desintegrerende geweld de samenhang van ieder organisme of systeem bedreigt, naar eigen hand te zetten. Pacemakers en Deltawerken zijn zo gezien mediamieke operaties.

Filosofisch krijgt de neutralisering van de kritische massa van het lichaam zijn beslag in de door Kant geformuleerde imperatief van de autonomie. De strijd tegen de heteronome affecten die de redelijke zelfbepaling ondermijnen, wordt gevoed door een mensbeeld waarin redelijke zedelijkheid centraal staat. Kant erkent weliswaar dat individuen via hun affecten onmiddellijk in contact staan met de onkenbare, slechts denkbare dingen buiten het bewustzijn, voor de redelijke en zedelijke interacties wijst hij iedere gebrek aan distantie af. Hij accepteert hoogstens twee gelouterde, niet-pathologische affecten als redelijke determinanten in het morele en het politieke domein: achting en enthousiasme. Kant is slechts geïnteresseerd in de rationele doorwerkingen van heftige affectieve beroeringen. Zo is het enthousiasme van Duitsers voor de Franse Revolutie voor hem in geschiedfilosofisch opzicht belangwekkender dan de euforie en inspanningen van de bestormers van de Bastille.

Kants imperatief is nauwelijks geformuleerd of het wordt alweer in de 19de-eeuwse Romantiek met een beroep op de exclusiviteit van het zelfbewustzijn gekritiseerd. Nietzsches kritiek in *De geboorte van de tragedie* (1872) is daarvan het apotheotisch hoogtepunt. Zijn inzichten vinden onder andere in de theorieën van Sigmund Freud een menswetenschappelijke pendant. Met een theoretische transformatie van het lichaam tot een excessief libidineus krachtenveld 'bewijst' Freud min of meer de beslissende invloed van de affecten op de geest. De duivel is nu niet langer buiten de mens, maar heeft zich er definitief in gevestigd. Als een werelds priester legt Freud zich erop toe de indirecte boodschappen van de begeerte uit de tics, dromen en versprekingen van zijn patiënten af te lezen. Oneindigheid is niet langer een kenmerk van God of het zelfbewustzijn, maar van het medium: de analyse.

Toch blijft ook de pessimistische Freud libidineuze spanningen beschouwen als een bron van verleiding, perversie en subversie. Er wordt weliswaar een brug over de cartesiaanse kloof tussen lichaam en geest geslagen, maar het duizelt Freud als hij een blik in de door hemzelf verder geopende duistere, gapende kloof werpt. Freuds poging om het Onbewuste te reguleren werd immers eveneens ingegeven door de noodzaak tot sociaal gedrag: ontregelende krachten van de libido dienen in een op optimale productiviteit gerichte burgerlijke samenleving beheersbaar te blijven en in dienst te worden gesteld van een stelselmatige productie van normaliteit en socialiteit.

### ***Technologische disciplineren***

Was er eeuwenlang sprake van een gewelddadige uitsluiting of vernietiging van sociaal-politiek en sociaal-economisch onwerkbaar lichamen, aan deze wrede uitbanning van subversieve lichamen komt aan het begin van de 19de eeuw een einde. Vrijheidstraffen worden van uitzondering regel. Asociale wezens worden niet meer uitgesloten of vernie-



tigd, in kille kelders weggeborgen of op het schavot gedood, maar van hun vrijheid beroofd en in inrichtingen en gevangenissen getherapeutiseerd en geresocialiseerd.

De uitoefening van geweld wordt door de staat gemonopoliseerd en door nieuwe instituties als aanpassingsbehoefte en normaliteitsdrang in het burgerlijk bewustzijn verankerd. De idee dat een voor rede vatbaar individu zich door een continue feedback kan ontwikkelen, wordt steeds systematischer in gezinnen, scholen en arbeidsprocessen en in penitentiaire en medische instituten geïntegreerd. Inzichten verkregen door systematische menswetenschappelijke observatie van afwijkende individuen - hysterici, gekken, gevangenen, zieken - worden in praktische richtlijnen omgezet en door dokters, psychologen, bewakers en ouders met de oprechte bedoeling de onvolwassen of ontspoorde medemens te ontwikkelen, aan opgroeiende of ontspoorde individuen opgelegd.

In het kerngezin, in het zich steeds meer op klassikale progressie van leerprocessen oriënterende onderwijs, in de rationeel georganiseerde arbeidsprocessen en in het veld van therapeutische en penitentiaire praktijken worden lichamen steeds adequater afgestemd op een optimaal maatschappelijk en een economisch functioneren.

Michel Foucault presenteert in *Discipline, Toezicht en Straf. De geboorte van de gevangenis* (1975) het lichaam als een 'intermediair': als het fysieke doelwit van disciplineringsstrategieën. Met de koepelgevangenis als voorbeeld laat Foucault zien dat alleen al de rationele en transparante indeling van ruimte (architectuur) en tijd (rationele werkplanning) en visuele controle volstaat om lichamen volgzaam te maken: het besef betraapt te *kunnen* worden werkt al preventief en produceert ongemerkt en ongewild sociaal bewustzijn. Deze spatiotemporele architectuur laat echter doelbewust gaten vallen waarin lichamen hun subversieve en vermeend perverse aandriften zo kunnen uitleven dat op de bestrijding ervan geanticipeerd kan worden. Macht roept zijn eigen verzet op.

Als bemiddelaar voor de 'ziel' worden lichamen van baby's, peuters, kleuters, schoolkinderen, pubers en pre-adolescenten continu en systematisch vanuit een menswetenschappelijke blik geobserveerd en door de daarop geënte disciplinaire ingrepen gereguleerd. Dit complex van weten en macht is echter niet louter repressief: het produceert tegelijkertijd individualiteit (geest) en natuurlijkheid (lichaam).

Deze disciplineringsstrategie wordt vanaf het midden van de 19e eeuw steeds meer op afwijkend seksueel gedrag toegespitst. Volksgezondheid, zo stelt Foucault in *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit I* (1976) is in deze biopolitieke configuratie het sleutelwoord: elke kleinschalige beheersing van het lichaam ligt ingebed in een groot-schalige, biopolitieke strategie van de volksgezondheid die lichaamsenergieën van het opgroeiende kind steeds meer seksualiseert. Voor Foucault is 'seksualiteit' dan ook eerst een vertoog en dan pas een ervaring. Tussen zuigelingenverzorging en verzorgingstehuis gelden uitgekiende diëten, weloverwogen lichaamsbeweging, maar wordt vooral het vermijden van te excessieve prikkelingen benadrukt. Het eindproduct van deze levenslange disciplineringsstrategie dient een samenhangende identiteit of subjectiviteit te zijn waaraan een zekere autonomie kan worden toegedicht. Lukt dit niet, dan staat opnieuw de samenleving klaar om het gemankeerde of ontspoorde lichaam bij te sturen. Zo wordt de 'ziel' via de disciplineringsstrategie van het lichaam op de moderne maat van de middelen, dat wil zeggen op de middelmaat van sociale interacties en economische transacties toegesneden. Foucaults genealogische diagnose van de moderne ziel vestigt de aandacht op mediamieke bewerkingen van intermediaire lichamen en is uiteindelijk een deconstructie van het kantiaanse subject.

### ***Mediamieke implantatie***

Met Sloterdijks inzicht in de structurele relatie tussen geneeskunde en veiligheidsdiensten kan Foucaults biopolitieke dispositief van de volksgezondheid getransponeerd worden naar het openbare domein. De huidige security-cultuur is echter niet hetzelfde als de disciplinaire samenleving waarover Foucault het heeft. Gilles Deleuze maakt wel de stap naar de controlesamenleving aan het eind van *Pourparlers* (1990). Verwijzend naar onder andere Virilio laat hij zien hoe de gesloten circuits van de disciplinerende – gezin, school, fysieke arbeidsplaats, gevangenis, ziekenhuis – zich naar alle zijden openen. Media worden, met gezondheidsredenen omkleed, uit veiligheids-overwegingen op individuele lichamen aangesloten, erom heen gestulpt of erin verwerkt.

In de lijn van Foucault, Deleuze en Virilio introduceert het kunstenaarscollectief Critical Art Ensemble in *Flesh Machine. Cyborgs, Designer Babies and New Eugenic Consciousness* (1998) naast het onderscheid tussen een warmachine en een sightmachine - respectievelijk een repressieve macht en het panopticum van bijvoorbeeld de koepelgevangenis - een hedendaagse machine: de fleshmachine. Uit veiligheidsoverwegingen – want wie wil er niet 's avonds veilig over straat? – worden media geïntegreerd in satellietgeleide, gesensoriseerde navigatiesystemen. Of dit na de nu nog gevreesde, maar wellicht onvermijdelijke koppeling van databestanden en biometrische identificaties tot een sluitende sociaal-politieke telechirurgie zal leiden, betwijfel ik. Maar dat het Global Positioning System (GPS) een unieke positionering van iedere op UMTS-frequenties voor i-mail aangesloten gsm voor andere doeleinden zal worden gebruikt dan we nu kunnen bevroeden en dat dit subtieler zal zijn dan een vervolmaakt elektronisch huisarrest voor voetbalvandalen, lijkt mij even onbetwifelbaar. Burgerluchtvaart was in de dertiger jaren geen optie, een pc op zakformaat aan het eind van de veertiger jaren evenmin. Binnen afzienbare tijd zal deze satellietgeleide mobiliteit gevolgd worden door een door sensoren bepaalde automobiliteit die de auto tot een rijdende huiskamer of een privé-coupé zal transformeren.

De prosument is nu het oriëntatiepunt bij uitstap van lichaams-beheersing en lijfsbehoud. Marketing, merchandising, e-commerce, leasen, beleggen en investeren zijn de strategische sleuteltermen waarmee het welgestelde bestaan wordt ontsloten. Het lichaam wordt nu niet meer uitsluitend gedisciplineerd: draagkrachtige mobiliteit wordt veeleer continu aangezet zich nog meer te engageren door te investeren. We zijn bereid een voorschot op een zelfverzekerde toekomst te nemen, maar raken daardoor onwillekeurig verder betrokken bij informatiestromen en mediamieke ingrepen. Dit dynamische aansluitingsproces op openbare wijze ordenen vereist een politiek management, dat volksgezondheid en veiligheid als strategische speerpunten hanteert. Zo zal de toekomst beveiligd worden via nog individuelere aansprakelijkheids- en levensverzekeringen. De huidige claimcultuur – die zijn volkenrechtelijke pendant in de excuuscultuur kent – scheidt niet alleen een tijdsprobleem omdat de procedurele toewijzing van de door tabaksfabrikanten te betalen miljarden zo'n 70 jaar in beslag zullen nemen: deze aansprakelijkheidscultuur is ook een uitdrukking van een ander tijdsbesef. De polis van weleer is nu een verzekeringspolis.

De toekomstige middelmatigheid tart iedere verbeelding. In een vergevorderde informationele samenleving zullen niet alleen de bouwstenen van lichamen nanotechnologisch en biogenetisch worden herschikt, nagenoeg iedere deel van het lichaam kan vervangen worden door een menselijk of dierlijk implantaat dat al in reserve wordt gehouden. Donna Haraway's 'cyborg' zal bewaarheid worden. Deze cyborg gaat verder dan wat in onze cinematografische verbeelding de afgelopen decennia zoal opdook: *The Alien* (1979), *The Thing* (1982) en *The Entity* (1983) zijn

nog organische beelden, die in Cronenbergs *eXistenZ* (1999) in de virtual reality worden ingelogd. We hebben inmiddels dit volstrekt vreemde geïncorporeerd. *De man van zes miljoen*, *Robocop* (1997) en *Terminator 1/2* (1984/1991) zijn nog te geïndividualiseerde beelden. Het cybernetische organisme van de *The Matrix* (1999) waarin schijn en werkelijkheid volledig in elkaar overlopen, is een nog te heroïsche verbeelding. Onze weinig heldhaftige toekomst breekt aan wanneer wij als cyborgs de vereenzelviging met de media achter ons hebben gelaten en ons bestaan radicaal middelmatig is geworden.