

4 Verlichting

De postmoderne cultuur met haar lichaamscultus en de moderne cultuur met haar ethos van de maakbaarheid delen de paranoïa voor het lichaam. Daarin zijn ze erflaters van het christelijk platonisme en van het klassieke rationalisme van de Verlichting. De logos ontkent het pathos, maar, zo zou ik willen staven, leeft er ook van. Kunnen we, terugkijkend op het Verlichtingsproces, de relaties tussen visuele manipulatie en versnelling enerzijds en bewustwording anderzijds als een zegetocht van de logos en als een verbeterd gevecht tegen het pathos duiden? Virilio's in het vorige hoofdstuk besproken gedachte-experiment over een lichaamsloze maatschappij krijgt meer contouren, zodra Foucaults diagnose van het moderne subject wordt betrokken op de media-analyse van McLuhan. Wanneer mens en media, dat wil zeggen zelfbewustzijn, lichamelijke en technologie integraler verbonden worden, blijkt het geestelijke streven van de Verlichting (de bevrijding van het vleeselijke leven) zich ook in materiële processen af te tekenen. Verlichting houdt dan een paradoxale bevrijding in, waarvan de paradox in de bodycultuur besloten ligt: met de bevrijding van leed en hartstocht ontdoen we ons tegelijkertijd van dat waardoor we ons met elkaar verbonden weten. In de 'ontaarding' van het pathos komen we los van de aarde.

'Verlichting' verenigt - zoals zovele filosofische begrippen, te beginnen bij het begrip 'begrip' waarin naast begrijpen ook het concrete, handmatiger grijpen doorklinkt - minstens een drietal aspecten in zich: naast 'bewustworden' tevens die van lichter worden in visuele en fysieke zin. Media verlichten niet alleen de duisternis, zij maken het leven ook draaglijker. In deze dubbele verlichting wordt een fysiek weten - de wijsheid van het lichaam - van zijn weerstand ontdaan.

Geestelijke en materiële verlichting

Aan de uiterste grens van Kants transcendentale analyse - daar waar hij de grondslagen van het kennen doordenkt - loopt deze vast in antinomieën: de wereld kan oneindig en onbegrensd zijn of eindig en begrensd, ons gedrag kan vrij zijn of door natuurwetten bepaald. Kant verheldert deze tegenspraken door erop te wijzen dat de eerste posities vanuit het perspectief van het bewustzijn, de tweede vanuit die van de materie moeten worden gedacht. Bewustzijn ('noumena') en materie (de 'fenomenen') zijn twee kanten van één medaille.

Hegel is zich terdege bewust van de noodzaak van deze tegenspraken. In zijn kritiek op Kants antinomieën introduceert hij in de *Fenomenologie van de geest* (1807) de notie *vervreemding* om de spanningen tussen zelfbewustzijn en werkelijkheid te verhelderen.

Bewustzijn en vervreemding

Kants verlichtingsproject mondt uit in een utopische rechtsstaat en een op eeuwige vrede georiënteerde Volkenbond. De strijd der ideeën bij Hegel verwerkelijkt zich in een constitutionele monarchie en Marx' klassenstrijd lost op in een mondiale socialistische samenleving. Globalisering is derhalve geen hedendaags fenomeen. Deze drie utopieën vatten cultuurgeschiedenis op als een emancipatoir proces: we worden collectief steeds slimmer, ook al moet ieder nieuw individu dit proces eerst zelf doormaken. Het beginpunt is voor iedereen anders. Het collectieve leerproces is echter een lineair-progressieve accumulatie van belichaamde kennis waarvan de materiële basis wordt gevormd door een systematische en duurzame overdracht van culturele vaardigheden. Inmiddels vormen boeken, kranten, films, radio, tv en Internet het netwerk waarin kennisoverdracht en informatisering plaatsvindt.

In deze informatisering is kennis een omgangsvorm waarin een zelfbewustzijn en een sociaal bewustzijn wordt gegenereerd dat progressief en accumulatief is: moderne individuen ervaren hun persoonlijke leven als een door ervaring en kennis geschraagd, continu mediamiek leerproces. We leren nog steeds uit boeken. Ooit raakten we vanuit deze leerbehoefte betrokken bij andere culturen en mensen. Nu worden we via tv en pc geïnformeerd en onmiddellijk op de wereld betrokken.

Door de belichaming van opgedane kennis in eigen leef- of werksituatie verandert de wereld, maar ook de kenner. Echter, in dit proces treedt onvermijdelijk weerstand en zelfverlies op: inzichten opdoen is loslaten. Hegel noemt dit de structureel terugkerende stadia van vervreemding. Marx' toevoeging dat sommige vormen van vervreemding slechts ideologisch zijn en dus oplosbaar, doet niets aan de gedachte af dat bevrijding en zelfverwerkelijking vervreemding veronderstellen. Het socratische 'ken uzelve' wordt voor dialectici 'verliest uzelf opdat u zichzelf terugvindt'. Een principiële splijting bespookt het zelfbewustzijn van individuen die ik daarom eerder dividuen noemde.

Zo worden generatie op generatie aanvankelijk onwennige ideeën, theorieën, wetten, instituties en nieuwe media ‘eigen’ gemaakt in een continu leerproces dat alle levensstadia van mensen doortrekt. De jonge nazaten verrichten moeiteloos de handelingen die hun ouders hoofdbrekens hebben gekost. Ze kijken zappend in een verdubbeld bewustzijn tv en manipuleren probleemloos een joystick. Wat voor de ouders nog stugge mediaverrichtingen waren, vormt de infrastructurele inbedding voor de dagelijkse omgang en het zelfbewustzijn van de nazaten. De aanvankelijke vervreemding wordt geleidelijk opgelost in een nieuwe vanzelfsprekendheid: een verrijkte, collectieve ervaring. Identificatie met heersende ideeën verleent mensen subjectiviteit en daarmee identiteit. Ze horen erbij. Moderne individuen zien zichzelf als (be)lerende wezens die in een gestage en collectief gedragen emancipatie bestuurders van hun eigen mobiliteit worden. Zo worden onverlichte onderdanen als burgers, arbeiders, vrouwen, homoseksuelen en allochtonen zelfbewust. Als historische subjecten realiseren ze hun vrijheid in een transparante, mediamieke, globale wereld.

Duisternis en druk

De conclusie uit het voorgaande is niet dat het lichaam de oorspronkelijke oerstaat van de mens is. Het is eerder een *sensus communis* dan een ideaal- of schrikbeeld. In de taal van Kant: een ‘gevoel voor het gemeenschappelijke’, ook wel een ‘zintuig voor de gemeenschap’. Zoals het inform als supplement van de informatisering verschijnt, zo maakt een materieel-zintuiglijk verlichtingsproces de geestelijke verlichting nog transparanter. Dit laatste wordt weliswaar filosofisch doordacht en verwoord door denkers als Voltaire, Hume en Kant, maar het zijn praktische geesten als Edison, Bell en Tesla, kunstenaars als Lumière en ondernemers als Ford, van Doorne en Philips die de materiële verlichting echt realiseren: zij ‘aarden’ de verlichtingsfilosofieën in media en daarmee in het dagelijks leven. Dankzij hen wordt het bestaan feitelijk steeds lichter: minder donker en minder ‘bedrukt’. Hoe draagbaarder de media hoe draaglijker het leven. Lastenverlichting is het toverwoord. Meer dan de ontdekkingen en uitvindingen van filosofen tonen die van de helden van de materiële verlichting dat autonome individuen zich in een materiële verlichting hebben bevrijd van de duisternis die hen omhult en de weerstanden die hun materiële lichamen ‘bedrukken’.

Door de ontdekking van het vuur wordt niet alleen vlees beter verteerbaar, maar worden ook de nachten korter en warmer. Hoewel het wiel gekritiseerd kan worden als een door het Westen gepropageerde universele norm waaraan het beschavingsgehalte van culturen zou kunnen worden afgemeten, is de feitelijke zegetocht ervan nauwelijks te ontkennen. Het wiel heeft lasten beduidend verlicht en interacties exponentieel versneld. Lastenverlichting bevordert de koopkracht en versnelt de warencirculatie. Door een gestage materiële verlichting van duisternis en lasten konden volgende generaties telkens tegenover het vege lijf een andere verhouding instellen. In de open wijze waarop de vrijheid die zich daarin manifesteert wordt benut, onderscheiden mensen zich steeds meer van de door hen gedomesticeerde en gecultiveerde dieren.

Tegen deze mediamieke horizon tekenen geest en lichaam zich af als twee modaliteiten van een wezen dat, zoals Hegel al aangaf, in eerste en laatste instantie relationeel is. Zoals informeren/formeren, denken/doen, theorie/praktijk en mededeling/deelneming elkaar veronderstellen, zo zijn ook geest en lichaam mediamiek op elkaar betrokken. In de middelmatigheid vormen zij een hecht verbond.

Automobiliteit als milieu

McLuhan wijst als een van de eersten op de onverbreekelijke band tussen media, lichamelijkeheid en sociaal bewustzijn. Zijn laatmoderne utopie is de *global village* als een elektronische wereldgemeenschap. McLuhans elektronische Geest verwerkelijkte zich nu in het hypermediale deel van het Internet: World Wide Web. Volgens McLuhan krijgt de door waardenrelativisme gefragmenteerde gemeenschapservaring een materiële pendant in de ontbinding van het lichaam door verschillende mediamieke extensies en wordt de kantiaanse *sensus communis* een televisionele ervaring.

Visualiteit en contactiliteit

McLuhan heeft, zoals ik in het eerste hoofdstuk al liet zien, de wereld een inzicht geschonken: 'the medium is the message'. Alle extensies van het lichaam hebben op onvoorziene wijze gevolgen gehad voor de verhouding tot onszelf, tot anderen en tot de wereld der dingen. Ze hebben het lichaam gefragmenteerd, maar in dezelfde operatie individuen fysiek met elkaar verbonden. Distantie en contact gaan tot op zekere hoogte samen, maar onze visualiteit is exponentieel vergroot, terwijl onze tastzin, die de visuele indrukken

altijd controleert, de greep op de dingen lijkt te verliezen. Wij zijn steeds (ver)lichter geworden. We zijn losgekomen van de wereld. Zonder dat we het ons bewust waren hebben auto's en films - nagenoeg in dezelfde tijd ontstaan en beide door een motor aangedreven - ons anders in tijd en ruimte gesitueerd en daarmee onze tijd-ruimtelijke oriëntatie getransformeerd: ons contact met de wereld is vluchtiger geworden.

Samen met receptoren op afstand, zoals ogen, oren en neus zijn onze huid, spieren en gewrichten onmiddellijke receptoren. Zodra onze oren - die geluiden kunnen vertekenen of zelfs misleiden kunnen worden door gehoorhallucinaties - zijn dichtgestopt, onze ogen - die ons makkelijk kunnen bedriegen - gesloten zijn, wij neus en mond van iedere luchtstroom hebben afgesloten om ons niet door reuk en smaak te laten verleiden, rest ons slechts de door de tastzin geregistreerde warmte, kou, druk of weerstand als het fysieke bewijs van ons bestaan. Contact is gegrond in deze tactiliteit en vormt als *contactiliteit* de basis van ons sociale gedrag.

Reeds voor Aristoteles was tastzin het enige niet af te sluiten zintuig. Hij vat in het tweede boek van *De Anima* een zintuig op als een 'midden' tussen twee van elkaar specifiek voor dat zintuig te onderscheiden kwaliteiten: donker-licht, bitter-zoet, hard-zacht. Het zintuig moet potentieel beide zijn, maar feitelijk geen van beide om ze te kunnen percipiëren. De tastzin, meent Aristoteles, is zelf al een groep van zintuigen. In tegenstelling tot andere zintuigen ontbreekt er echter een specifiek orgaan of middel. Het vlees als omhulsel is eigenlijk geen orgaan maar een medium ('meson') van de tastzin: we worden niet, zoals bij de andere zintuigen, door, maar tegelijkertijd met het medium geraakt.

Ontwikkelingspsychologisch zijn aanraken en kijken, tactiliteit en visualiteit altijd op elkaar aangewezen: baby's zien met hun hand de diepte. Met hun lichaam *begrijpen* zij de wereld beter en sneller dan met hun blik. De tastzin is door zijn spreiding totaal. Cultuurhistorisch blijkt tactiliteit in onze omgang met de wereld echter van steeds minder belang. 'Manipulatie' – letterlijk: een tot vuist gebalde hand ('manus') als beeld voor een soldatenschare die kan worden ingezet – vindt steeds meer met visuele middelen plaats. Ook de opvoeding wordt steeds visueler en afstandelijker.

Het primaat van de blik werkt Edward T. Hall in *The Hidden Dimension* (1966) antropologisch verder uit. Hall categoriseert op grond van de zintuiglijke oriëntatie sociaal-kritische distanties, die

mensen ten opzichte van elkaar innemen en de daarmee gepaard gaande emoties. Deze afstanden variëren van zeer intiem, waarbij er sprake is van gewaarwordingen via huid, neus en oor en soms via een slechts vertroebeld oog, via het persoonlijke en het sociale tot het afstandelijke publieke contact, dat vrijwel uitsluitend audio-visueel is.

Zodra de dynamiek van de sociale ruimte wordt uitgezet op de coördinaten van zintuiglijkheid en emoties, blijkt dat in de westerse cultuur het sociale contact steeds visueler, afstandelijker en abstracter, dat wil zeggen onlichamelijker is geworden, ook al pleegt men aan de periferie van het westers culturele domein doorgaans iets handtastelijker te worden. Onze cultuur is transparanter en lichter, minder tactiel en steeds visueler geworden. Contactiliteit valt steeds meer samen met visualiteit. We zijn, geheel in overeenstemming met de imperatief van de volksgezondheid, afstandelijker geworden. Vanuit hygiënisch oogpunt is contact immers gevaarlijk: we zouden wel eens besmet kunnen raken. Naast hygiënische overwegingen spelen ook ethische argumenten een rol: door de ander op verkeerde momenten aan te raken doen we inbreuk op de integriteit van diens lichaam en geest, wat juridisch in 'ongewenste intimiteiten' zijn beslag krijgt. Als autonomie onaantastbaarheid inhoudt - *noli me tangere* - dan articuleert autonomie zich als negatieve contactiliteit.

Autonomie en versnelling

Visuele manipulatie verbindt twee verlichtingsstrategieën met elkaar: doorzien en versnellen. Er kan geen dynamica van de blik worden geschreven zonder een logica van de versnelling. Versnelling roept een gevoel van goddelijke gewichtsloosheid op. De mens bevrijdt zich van zijn door zwaartekracht gepacificeerde lichaam en voelt zich zo vrij als een vogel. Ook Virilio concludeert in zijn analyse van de relaties tussen macht, transport en versnelling, dat het geheim van iedere heerschappij in een ideale gewichtsloosheid ligt.

Snelheid en macht versterken elkaar. Door snel te bewegen wordt de mens niet alleen lichter, luchtiger en vrolijker, maar ook moeilijker grijpbaar voor zijn vijanden. Elias Canetti laat in *Massa en macht* (1960) zien hoe snelheid een vlucht plotseling in een aanval doet omslaan. De grens tussen verdwijnen en verschijnen vervaagt. Machthebbers zijn altijd door snelheid gefascineerd. Weliswaar zien zij zichzelf graag als immobiele centra waaromheen

alles draait, maar deze immobiliteit verbergt een fascinatie voor snelheid. Fysieke snelheid als eigenschap van de macht wordt sinds de Tweede Wereldoorlog gepareerd door een nieuw soort visualiteit: radar. Door luchtruim en zeebodem met immateriële radiogolven af te tasten wordt de expansieve versnelling van de vijand geblokkeerd. Uiteindelijk wordt de strijd beslecht door de onzichtbare krachten van de materie: de atoombom. Door beide uitvindingen is de westerse cultuur gesterkt in de gedachte dat beheersing van de materie iedere fysieke contactiliteit kan ontberen. Ooit begon het al met het bestijgen van het paard. Dit heeft de mens grotendeels van zijn gewicht verlost. In *Zes memo's voor het volgende millennium* (1988) ziet Italo Calvino het paard, als zinnebeeld van de snelheid, daarom tevens als voorbode van de problematiek van ons technologisch panorama.

In mediamiek perspectief wordt snelheid tot het eind van de 18de eeuw nog steeds gemunt door paarden: pk is de laatste krachts- en snelheidseenheid. Pas met de uitvinding van de stoommachine en de explosiemotor wordt het zicht op de ultieme vrijheid geopend: de vrijheid van snelheidsbeperkingen. Want alleen door de snelheid tot recordhoogte op te voeren kan de mens zichzelf totaal verlichten.

Omdat in de versnelling de weerstand van de versnelde materie toeneemt, moeten mensen zich steeds meer omhullen en van contactiliteit afschermen. Het pleit lijkt in het voordeel van de verlichte, autonome mens beslecht met de eerste ruimtevlucht en de landing op de maan in 1969. Dat wij ons met de Explorer en Pathfinder naar Mars kunnen verplaatsen om daar met zand en stenen rond te sjouwen en deze ter plekke te analyseren, toont opnieuw hoe effectief de strategieën van visuele manipulatie en materiële versnelling zijn en welke waarde zij vertegenwoordigen in het verlichtingsproces.

Na de ontwikkeling van supergeleiders lijken materiële barrières er nauwelijks meer toe te doen. Het bereiken of zelfs overschrijden van de lichtsnelheid is altijd een literaire inspiratie gebleven omdat de overschrijding van deze grens ons te boven gaat. Recente experimenten met voorbewerkte lichtpulsen hebben wel geleid tot de overschrijding van de lichtsnelheid, maar het feit dat met deze snelheid niet langer informatie kan worden overgedragen, is veelzeggend voor de bruikbaarheid ervan in een informationele samenleving.

De Onbewogen Beweger: automobilitéit

Bracht de onverklaarbare behoefte om, ietwat verlicht, dichter bij zijn goden te komen de archaische mens tot dansen, moderne individuen proberen door een mediamieke omhulling sneller en dichter bij zichzelf te komen. De afstand daartoe lijkt echter omgekeerd evenredig toe te nemen met de snelheid waarmee ze dit 'zelf' denken te naderen. Verwijst het bewegen van de jager nog naar de intrinsieke mogelijkheden van het organisme en gaat het daarbij om doelgerichte activiteiten in dienst van collectief lijfsbehoud, de moderne versnelling wordt, naarmate de samenleving veiliger lijkt, voor groep en individu een doel op zich: wij streven vooruitgang na om de vooruitgang, groei om de groei.

Enigszins contra-intuïtief geformuleerd: vooruitgang ontbeert een toekomst. Wat door de versnelling wordt opgelost, is verwachtingsvolle anticipatie. Het verlangen wordt door de transparantie obsceen en door de versnelling onmiddellijk ingelost. Als een zichzelf versterkende beweging kent vooruitgang geen voortgang meer. Versnelling en autonomie raken in de huidige *automobilitéit* zo verstrengeld dat ze nauwelijks meer van elkaar te onderscheiden zijn: onder het motto van efficiëntie wordt het middel doel. Is de mens nog de maat der middelen, zoals hij ooit, bij Protagoras en opnieuw in de Renaissance, de maat der dingen was? Of is de hypokritische constatering gerechtvaardigd dat, wanneer vooruitgang omwille van zichzelf wordt nagestreefd, wijzelf de media zijn en daarmee ongewild door en door middelmatig zijn geworden?

Na het einde van de ideologieën, de ineenstorting van de statenpolitiek en de uitputting van het utopisch potentieel rest ons nog slechts het naakte gegeven van de efficiëntie: autonomie, transparantie en versnelling. Wij verwerkelijken, zoals Sloterdijk in *Eurotaoïsme. Over de kritiek van de politieke kinetiek* (1989) stelt, een kinetische utopie. Sloterdijks opmerking als zou er een metafysische samenhang bestaan tussen het moderne autonome ik en de huidige automobilisering slaat de spijker op de kop. De automobilist is de technische dubbelganger van het principieel actieve transcendentale subject. Vanuit deze visie zijn we allemaal automobilisten, of we een rijbewijs hebben of niet.

Dat we ernaar streven een perpetuum mobile of een aristotelische Onbewogen Beweger te zijn, is misschien wat sterk

uitgedrukt. Misschien is het overtrokken te beweren dat dit autonome proces niet meer van buitenaf te beïnvloeden is en slechts aan zijn eigen werkzaamheid ten onder kan gaan. Het automobiele subject zelf lijkt een vertraging - of iets modieuzer: onthaasting - niet in gang te kunnen zetten. Zijn geest en lichaam zijn te verlicht. Afstand doen van de heilige koe (auto) of het gouden kalf (tv) staat nagenoeg gelijk aan het afhakken van een been of het uitsteken van een oog. Maar het offeren van een been of oog wordt beslist afgewezen als een overleefd ritueel uit vroeger tijden.

Voorlopig ziet het er naar uit, dat alleen het exces van de versnelling voor vertraging zorgt: structurele immobilisering in de vorm van de file of in de nabije toekomst in die van een computergeleide rit van huis naar het werk. Groei kan omslaan in wildgroei en als woekering zichzelf verstikken. Voorlopig is de huidige automobilist nog slechts op één manier achter zijn stuur vandaan te branden: na de schipbreuk van de snelheid of een total-loss. Als geïmmobiliseerde tv-zapper of webbrowser zijn we daarentegen moeilijker achter het scherm weg te branden, omdat we overal geweest en van alles op de hoogte, dat wil zeggen: volledig geïnformeerd zijn.

In het rijcomfort en het zap- en browsgedrag van het 'automobiele subject' wordt de door Virilio bedoelde staat van gewichtsloosheid bijna bereikt. Gezeten achter ons gouden kalf – het schitterende scherm – laten we de wereld op ons afkomen en gezeteld in de heilige koe schiet deze aan ons voorbij. Door een minieme beroering van afstandsbediening, muis of versnellingspook draait de wereld of wordt deze naar believen stilgezet. De geïmmobiliseerde automobilist ondergaat op de minst wellustige, maar meest vanzelfsprekende wijze een gevoel van totale controle. Hij waant zich oppermachtig aan gene zijde van het gebeuren. Zoals de verslaafde in zijn extatische exces, is hij heel even van de wereld, totdat deze hem als chaotisch materie of zoals ik het in het vorige hoofdstuk noemde: kritische massa overrompelt.

Dit geïmmobiliseerde individu is niettemin mobieler dan mobiel: het is panisch. Deze paniek doet zich veelal voor als een alert verkeren in alle staten van paraatheid: op ieder moment overal bereikbaar en beschikbaar. Zo rennen we zonder te bewegen doelloos rond in de atopie van de snelheid, in een niemandsland aan de uiterste grens van onze geschiedenis waar bewegingsvrijheid dwangmatig is geworden en waar een collectief

consumptieverlangen de enige oriëntatie lijkt te zijn om tijd en ruimte te doorkruisen.

Paniek, opgevat als een gefragmenteerde, ongerichte en zichzelf naar alle richtingen versterkende versnelling, is echter onaanvaardbaar. In de centrifugale vlucht naar alle kanten lost de groep op in zich op hun eigen krachten beroepende individuen. In het zoeken naar een goed heenkomen gaat het nog slechts om lijfsbehoud. De bodycultuur is een collectieve poging om de paniek te bezweren die is uitgebroken door het geleidelijk aan verdwijnen van het lichaam in de media. Dit lijkt de enige werkzame massapsychose in een post-materialistische samenleving.

In onze tijd betekent het voorlopige hoogtepunt van deze panische zelfbeweging totale automobilisatie. Eind 1999 wordt in de Tweede Kamer een wetsvoorstel opgetuigd waarin het fundamentele recht op mobiliteit wordt bepleit. Een van de strategische sleuteltermen valt: veiligheid. Moeten we hieruit concluderen dat we alleen veilig zijn als we razendsnel de openbare ruimte doorkruisen? Tegenargumenten zijn problematisch, want inzichten in de bijdrage van het autogebruik aan de opwarming van de aarde veranderen keer op keer. Op lokaal vlak gelden echter wel degelijk ecologische, esthetische en verkeerstechnische argumenten, ook al verliezen deze door onze hypokritische middelmatigheid snel hun zeggingskracht.

Strijd tegen het tweevoudige pathos: Grote Verhalen

Na deze schets van een geestelijke en materiële verlichting dringt de vraag zich op of de vervreemding op geestelijk vlak met een vergelijkbaar verschijnsel op lichamelijk vlak overeenstemt en wat de verhouding tussen beide is. Waarvan bevrijden wij ons in het versneld transparant maken van de materie? Dat de geest niet, zoals Descartes beweerde, tegenover het zintuiglijke lichaam staat, maar er zowel een synthese als een extase van is, wordt consequent door Nietzsche uitgewerkt. Geest is de 'uiteen-zetting' van het fysieke in en als het denken: letterlijk *discours*. Het Lijf is het Grote Verstand, meent Nietzsche in *Aldus sprak Zarathustra. Een boek voor allen en voor niemand* (1883/85) wanneer hij over de verachters van het lijf spreekt: het lijf dat *zegt* echter niet Ik, maar *doet* ik. Adorno verbindt in *Negative Dialektik* (1966) Kant, Freud, Nietzsche en Marx met elkaar om te laten zien hoe al het geestelijke een veranderde lichamelijke impuls is. Lust en onlust, pijn en negativiteit - de motor

van de dialectische gedachte - zijn veelvoudig bemiddelde, onherkenbare gestalten van het fysische.

In een meer eigentijds jargon werpt Lyotard in *Het onmenselijke. Causerieën over de tijd* (1992) de vraag op of we zonder lichaam kunnen denken. Hij wijst op het belang van paradoxen en tegenspraken: in de zelfontkenning van het denken werkt het lichamelijke in de geest door. De echte pijn van het denken ligt niet in de confrontatie met deze tegenspraken, maar in de aporetische spanning waaraan het denken zich uitlevert als het afziet van activiteit en besluit besluiteloos te zijn. Lyotard werkt deze gedachte in *Postmoderne fabels* (1993) verder uit. In het hoofdstuk 'Anima minima' presenteert hij het subject als een lichaamsdenken of 'anima' dat door en in de beroering – 'aisthesis' - tot leven wordt gewekt.

Binnen en buiten zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Druk en weerstand zijn naast kwaliteiten van onze contactuele oriëntatie op de buitenwereld ook modaliteiten van ons innerlijk leven. Hierover spreken de menswetenschappen in termen van affectschommelingen die steeds meer geseksualiseerd zijn. Schommelingen tussen genot en pijn worden als 'druk'ervaringen benoemd. De grens tussen genot en pijn is dan ook fragiel. Dit spanningsveld vormt het pathos waarin geest en lichaam in elkaar overgaan.

Het is een tweevoudig beroerd worden: heen en weer geslingerd tussen genot als een beroerd worden *door*, en pijn als een beroerd worden *van*. Zo beroert het harmonische lichaam ons en worden we beroerd van verscheurde lichamen. In de huivering werkt deze affectspanning door in een mengeling van fascinatie en weerzin. Evenals aanraken en aangeraakt worden kent innerlijke beroering drempelwaarden waar, zoals dit bij warmte, kou en fysieke druk het geval is, een genieting pijnlijk intens wordt of het overschrijden van de pijngrens zo'n genotvolle ervaring oplevert dat deze gecultiveerd wordt in huiveringwekkend entertainment.

Als we de sleuteltermen uit de geestelijke verlichting naar dit 'pathische' vlak overzetten, kan zelfbewustzijn geduid worden als een reflectieve verhouding tot de pathische spanning: als een samenhangend en vóórtdurend begrip van het gegrepen zijn. Autonomie verschijnt dan als de volhardende activiteit om bezetenheid in bezit te nemen. Wat geest aan het vege lijf toevoegt, is een intentionele betrokkenheid op pathische schommelingen.

Deze intentionaliteit krijgt zin en betekenis - dus richting - door verhalen: een goed verhaal verlicht de pijn en stuurt het verlangen. Door een Groot of klein Verhaal krijgt het pathos de tijd en daarmee een toekomst. Hartstocht en lijden zijn altijd door *Grote Verhalen*, zoals Lyotard ze noemt, gereguleerd. Het succes van polytheïstische mythes, monotheïstische religies, politieke ideologieën en wetenschappelijke theorieën wordt bepaald door de mate waarin ze het contingente, incidentele en onbegrepen karakter van pijn en genot tot collectieve vormen van verdraagbaar lijden en georiënteerde hartstocht of liefde transformeren. Gaat pijn over in lijden en genot in liefde, dan zijn respectievelijk eenzaamheid en intimiteit wellicht hedendaage supplementaire limietgestalten waarop deze verhalen stuk lopen.

Zodra de contingentie van pijn en genot zin en richting krijgt, nemen pijn en genot de duurzamere gestalten aan van lijden en liefde. Pijn blijkt als lijden altijd wel ergens goed voor te zijn en als platoons of christelijk georiënteerde liefde wordt het momentane genot en de ondermijnende hartstocht van zijn verontrustende vleselijkheid en consumptieve extase ontdaan. Zo heeft het christendom de ontregelende, gewelddadige werkingen van pijn en genot gereguleerd door er oorzaak en doel aan toe te dichten: een zondig verleden en een hemelse toekomst. Pijn als genot was slechts voor de meest begenadigden weggelegd. En hoewel hij nauwelijks meer in hemel of hel gelooft, denkt de joggende en halterende, postmoderne mens nog steeds dat afmattende inspanningen lonend zijn, dat ze zijn gezondheid bevorderen of dat hij zijn lichaam voor het verkrijgen van een langer leven geoorloofd kan kastijden. De activistische, christelijke moraal gaf deze taak door aan een in het humanisme besloten disciplinerende rationaliteit.

Gezien de fascinaties en weerzin ten opzichte van lichamen heeft het er veel van weg dat het tweevoudige pathos de samenleving en het gedrag van individuen meer 'aardt' dan de logos. Gedeeld leed en onbeantwoorde of vernietigende hartstocht kunnen nog zo tragisch zijn, er bestaat een haast metafysische nostalgie naar de verbondenheid die ondanks al het geweld in het pathos besloten ligt. Zoals de geest met het lichaam verstrengeld is, zo is de logos onlosmakelijk met dit aardse pathos verbonden.

Na de ondergang van de Grote Verhalen worden we uitgedaagd een onverwoestbaar besef onder ogen te zien: lijden en hartstocht zijn, ondanks de humanistische pretentie het geweld ervan

stelselmatig terug te dringen, in laatste instantie onoplosbaar en onbeheersbaar. Het leven is per definitie lijden en passie, ook al manifesteert dit pathos zich steeds via media. Van de immense hoogten van esoterische filosofieën en rationele levensbeschouwingen tot de meest triviale volkswijsheden vinden we de grondintuïtie van het zinloze, maar noodzakelijke lijden terug. Nietzsche heeft in de westerse cultuur deze paradox misschien wel het scherpst verwoord toen hij op de principiële zinloosheid van het lijden wees. Wat voor de mens onverdraaglijk is, is niet het geweld maar de zinloosheid ervan.

De 'ondraaglijke lichtheid van het bestaan' kan niet letterlijk genoeg worden begrepen. Slechts met behulp van steeds weer andere rationele schijnbewegingen is het gratuite geweld van de ondraaglijke lichtheid in een zinvolle activiteit om te zetten. Uitbarstingen van geweld worden doorgaans teruggevoerd op intenties van daders en motieven hebben meestal een 'sociale' context: de meeste moorden worden door familie en vrienden gepleegd. Motiefloos geweld wordt per definitie als zinloos afgedaan: er moet ten slotte een reden zijn om te doden. De aanvankelijke onverklaarbaarheid van de seriemoord werd pas weggenomen toen een flexibele, op soapseries verzotte FBI-agent sociopathische patronen begon te zien los van conventionele criminologische categorieën. Met dit vertoog verdween de zinloosheid van deze moorden.

De zinloosheid van recent geweld getuigt eveneens van het ontbreken van een vertoog over 'publiek' geweld, zoals Kees Schuyt het kwalificeert. Weer duidt het predicaat 'zinloos' op een te rigide opvatting van rationaliteit en rituele contactiliteit. Schuyt situeert 'publiek geweld' tussen huiselijk en collectief geweld. De penibele staat van zelfbeheersing en frustratieregulering bij jongeren kan een verklaring bieden, maar interessanter is zijn aandacht voor micro-sociale processen waarin motieven en intenties pas in tweede instantie een rol spelen. De zinloosheid van dit geweld wordt, bij ontstentenis van een gearticuleerd vertoog, maatschappelijk gepareerd met even zinloze rouwrituelen: witte en stille marsen. Deze geven alsnog richting aan de opgroepen pathische spanningen.

Ontaarding en vervreemding: bodycultus zonder body

De contouren van een antwoord op de vraag waarvan we ons bevrijden en waardoor we verlicht raken zijn nu voorhanden: zowel

geestelijke als materiële verlichting beogen in de bevrijding van de materie - onder het mom van comfort en veiligheid - druk en weerstand volledig op te heffen. In de geestelijke verlichting loopt dit project vast in tegenspraken, antinomieën en aporieën die alleen door de introductie van een extern criterium – transcendentie, immanentie, geschiedenis of empirie - en een daaruit voortvloeiende noodzakelijke vervreemding weer kan worden vlot getrokken. Het pathos is vanuit de geest gezien ontaard, maar vanuit het lichaam een verlangen naar aarding. De spanning tussen vervreemding en bevrijding die in de nieuwe media doorwerkt, is een uitdrukking van deze paradoxale verhouding. We ‘willen’ een vanzelfsprekende, transparante en nagenoeg weerstandsloze verhouding tot de wereld, maar voelen ons, zodra dit in beeld komt, vervreemd van onze medemensen. De paradox van de (ont)aarding tekent onze strijd tegen de materie. In deze paradox blijken zowel reacties op de huidige mediacultuur – vervreemding en bevrijding - als obsessies van de bodycultus - het harmonische en het verscheurde lichaam - een rationale te vinden. Joggen, working out en het strak herdefiniëren van buikspieren compenseren echter slechts ogenschijnlijk het verlies aan weerstand en contactiliteit. De huidige cultivering van het lichaam is geen terugkeer naar een verloren oerstaat: het is de puls van een door en door mediamiek bestaan.