



# De strijd van het kleine meisje

Een filosofie van  
anorexia

Masterthesis Wijsbegeerte  
Sanne van Driel (300013)  
Afstudeerrichting: Filosofie van  
Mens en Cultuur  
18 ECTS  
Begeleider: dr. H.A.F Oosterling  
Adviseur: dr. E. I. Müller  
52.575 woorden  
3 mei 2012

**Om te bestaan voldoet het zich te laten zijn,  
maar om te leven,  
moet men iemand zijn,  
om iemand te zijn,  
moet men een BOT hebben,  
niet bang zijn het bot te tonen,  
en onderweg het vlees te verliezen.**

-Antonin Artaud,  
*Om af te rekenen met het oordeel van God*

Kim McCarty, 31 december 2008,  
watercolor, 22x16 inches

de nooit aflatende  
dreigende  
aanwezigheid  
van mijn  
lichaam;

hoe hard mensen me ook kwellen  
met vragen  
en hoe ik ook de vragen ontken,

...

[men heeft] mij gekweld  
tot aan de verstikking  
in mij  
van het idee van het lichaam  
en het een lichaam zijn,

...

er is een punt  
waar ik me gedwongen voel  
om nee te zeggen,

**NEE**

dus  
tegen de ontkenning;

en het was toen  
dat ik alles heb laten ontploffen  
opdat men mijn lichaam  
nooit zal aanraken.

Antonin Artaud,  
*Om af te rekenen met  
het oordeel van God*, 1947



Marlene Dumas  
*Girl with a Pink Mouth*, 1994  
Oil on canvas  
19.6 x 15.7 inches

## Inhoudsopgave

<b>Afkortingen</b>	5
<b>Voorwoord. Schrijven als patiënt, schrijven als meisje</b>	6
<b>Inleiding. <i>Antichrist</i>: de gewelddadige veroordeling van de vrouw</b>	8
<b>Hoofdstuk 1. Anorexia in historisch perspectief; asceten, lastige meisjes en patiënten</b>	16
1.1 Een geschiedenis van hongerpraktijken	
1.1.1 Heilige ascese	
1.1.2 Zenuwtering en melancholie	
1.1.3 Wondermeisjes	
1.1.4 Hongerkunstenaars	
1.1.5 Een nieuwe ziekte	
1.2 Symptomatologie	
1.2.1 Classificatiestrijd	
1.2.2 'Ziek' in de twintigste eeuw	
1.2.3 Ziektebeeld. De DSM	
1.2.4 Pierre Janet en het buiten-bewuste	
1.2.5 Anorexia in de eenentwintigste eeuw?	
1.3 Deelconclusie	
<b>Hoofdstuk 2. Op de grenzen van de moderne subjectiviteit; gemankeerde subjecten en recalcitrante lichamen</b>	41
2.1 Het discours anorexia	
2.2 Michel Foucault. Weten, macht en het subject	
2.2.1 De plaats van de woorden en de dingen en de ervaring van dis-orde	
2.2.2 Verschillende 'subjectiviteiten'	
2.2.2.1 Voormoderne ervaring van het lichaam: gelijkenis	
2.2.2.2 Vroegmoderne ervaring van het lichaam: representatie	
2.2.3 Moderne ervaring van het lichaam: analytiek van de eindigheid	
2.2.3.1 Freud en de menswetenschappen	
2.2.3.2 De dubbelgangers van het denken	
2.3 Een kleine genealogie van anorexia; het meisjeslichaam als strijdveld	
2.3.1 Biomacht: elk leven is politiek	
2.3.2 Macht, verzet en subversie	
2.3.2 Seksualiteit: de waarheid over onszelf	
2.3.3 De hysterisering van het vrouwelijk lichaam en het beeld van de vrouw	
2.3.4 Meisjeslichaam, deseksualiserend lichaam	
2.4 De dis-orde anorexia: sub-ject of sub-vers?	
<b>Hoofdstuk 3. Een verlangen zonder lust en zonder beeld</b>	70
3.1 Lust en verlangen	
3.2 Priesterlijke bezetting van het verlangen	
3.2.1 Lacan: subjectiviteit en seksuele differentie	
3.2.2 Anorexia: een hysterische weigering	

- 3.2.2 Een ander verlangen
- 3.3 Verlangen als productieproces
  - 3.3.1 Connectieve synthese: productie
  - 3.3.2 Disjunctieve synthese: opname
  - 3.3.3 Conjunctieve synthese: consumptie
- 3.4 Het LzO van de anorexiet
- 3.5 Het probleem van zelfvernietiging: lichaam als agencement en LzO
- 3.6 Een andere subjectivering: het waarheidspreken van de cynicus
- 3.7 De tragiek van de meisjes-strijder

## **Hoofdstuk 4. Het kleine meisje en de (on)zin van anorexia** 98

- 4.1 De cynicus, de schizofreen en het meisje
- 4.2 Het worden is een meisje
  - 4.2.1 Tiqquns consumentenmeisje
- 4.3 Through the looking-glass
- 4.4 Filosofie van de oppervlakte
  - 4.4.1 Perversie: de omkering, of de gebarsten spiegel
- 4.5 Alice' anorexia
- 4.6 Anorexia, een meisjesexperiment

## **Uitleiding. Antichrist. De bevrijding van de meisjes** 115

## **Bronnen** 117

## **Dankwoord** 121

## Afkortingen

In deze scriptie wordt veel verwezen naar het werk van Michel Foucault, Gilles Deleuze en Gilles Deleuze en Félix Guattari. Om de leesbaarheid te verhogen voer ik verwijzingen naar de meest gebruikte (vertalingen van) hun werk met afkortingen in.

WD. Foucault, Michel. 2006. *De woorden en de dingen. Een archeologie van de menswetenschappen*. Vertaald door Walter van der Star. Amsterdam: Boom

WW. Foucault, Michel. 1984. *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit 1*. Vertaald door Peter Klinkenberg. Nijmegen: SUN

MW. Foucault, Michel. 2011. *De moed tot waarheid. Colleges aan het Collège de France (1983-1984)*. Vertaald door Ineke van den Burg. Amsterdam: Boom

AO. Deleuze, Gilles en Félix Guattari. 2010. *Anti-Oedipus. Kapitalisme en schizofrenie 1*. Vertaald door Joost Beerten. Kampen: Klement.

ATP. Deleuze, Gilles en Félix Guattari. 2004. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia 2*. Vertaald door Brian Massumi. Londen/New York: Continuum.

LS. Deleuze, Gilles. 2004. *The Logic of Sense*. Vertaald door Mark Lester. Londen: Continuum

DP. Deleuze, Gilles. z.j. 'Desire and Pleasure.' In *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975-1995*, 122-134. z.p: <e>

## Voorwoord. Schrijven als patiënt, schrijven als meisje

“Schrijven is zeker niet het opleggen van een (uitdrukkings)vorm aan de materie van de geleefde ervaring... Schrijven is een kwestie van worden.”

-Gilles Deleuze (1998, 1)<sup>1</sup>

“Het [is] een filosofische oefening met als inzet te weten te komen in hoeverre het denken van je eigen geschiedenis het denken kan bevrijden van wat het stilzwijgend denkt en het de gelegenheid kan bieden anders te denken.”

-Michel Foucault (1984b, 14)

Nu deze scriptie hier ligt, zou ik haar anders willen schrijven. Vrijer, omdat ik geen greep meer zou hoeven krijgen op iets dat mijn verstand vele malen te boven gaat – niet omdat ik alles nu begrijp, maar omdat een vrijere relatie tot de lichamen mogelijk is geworden. Ik heb het niet in de eerste plaats over anorexia, de voor het ‘gezond verstand’ onbegrijpelijke grenservaring die de aanleiding vormt voor dit schrijven. Ik heb het over de filosofie die ik als ingang koos om deze ervaring te denken, en anders te denken dan een door persoonlijke geschiedenis, psychologie en populaire media ingegeven verhaal. Deze voor het ‘gezond verstand’ in de eerste ontmoeting onbegrijpelijke filosofie – de ‘differentiefilosofie’ van Michel Foucault en Gilles Deleuze - zou meer moeten bieden dan een verklaring voor een ‘ziekte’ of een methode om er vanaf te komen. Maar om daarmee te kunnen werken en denken, moest ik in het diepe springen en hopen dat ik zoals het kleine meisje Alice (in Wonderland) een weg naar de oppervlakte zou vinden, greep zou krijgen op de materie zonder die opnieuw in een dood, zwaar lichaam van Waarheid te fixeren.

Het schrijven van deze scriptie is daarmee een herhaling en herneming van een anorectisch proces, als we dit proces opvatten als een poging greep te krijgen op een lichaam, en tegelijk te ontsnappen aan de zwaarte daarvan. In dit proces gaat ergens iets mis: het keert zich tegen zichzelf en maakt het lichaam kapot. De rigide fixatie die het streven naar lichtheid doet veranderen in wat Deleuze een doodslijn noemt, heb ik 'los' willen schrijven. Dit schrijven is niet zozeer therapeutisch, als wel een (lichamelijke) doorwerking van de filosofie in het denken over ‘mijzelf’ – wat niet betekent dat de scriptie over mij gaat, maar eerder, met Foucault, over de vraag hoe het denken over ‘zichzelf’ tot stand komt en hoe we dit anders kunnen denken.

---

<sup>1</sup> Mijn vertaling.

Hoe kun je een 'ziekte' die het lichaam kapot maakt 'beter' schrijven? Dit kan alleen als taal werkelijk iets doet: niet slechts beschrijft, maar ook handelt. En als we schrijven in termen van ziek en gezond, slecht en beter, dan moet er een ethiek van het schrijven zijn die de kwalitatieve verschillen daartussen bepaalt. We kunnen niet schrijven met onze neuroses, zegt Deleuze. De schrijver is geen patiënt. Z/hij is een arts, van zichzelf en van de wereld. Dat wil niet zeggen dat schrijvers door de regel in blakende gezondheid verkeren. Het is, zo schrijft Deleuze, de gevoeligheid of ontvankelijkheid van schrijvers die hen vaak fysiek ziek maakt, maar er tegelijkertijd voor zorgt dat een wordingsproces in gang blijft. Schrijven is een gezonde onderneming voor zover dit het in gang houden van een proces behelst, ook al lijdt het lichaam aan ontvankelijkheidskwalen. Dat wat daarentegen een proces blokkeert, noemt Deleuze, in navolging van Nietzsche, ziek (Deleuze 1998, 3).

Ziek en gezond zijn letterlijk relatieve begrippen: het hangt af van de context en de manier waarop iets in relatie tot die context staat of het als 'ziek' of 'gezond' gekwalificeerd wordt. Het bepalen van die relationele context is belangrijker dan het oordeel. Sterker nog, het oordeel is de grootste ziekte. Ziek schrijven, neurotisch schrijven, is een veroordelend schrijven, het *af*schrijven van iets als ziek en neurotisch. Ook al betreft het schrijven een neurotische praktijk, dan hoeven we het nog niet ziek te schrijven. Iets is bovendien nooit ziek óf gezond; ziek en gezond zijn eerder twee dimensies van hetzelfde 'ding', twee manieren van lezen en schrijven.

Het viel me tijdens het schrijven zwaar om niet telkens in de valkuil van het oordeel te trappen, het oordeel over ziek en gezond, of dat nu in termen van de medische wetenschap, de publieke opinie of Nietzsche en Deleuze was. Ik heb me vaak een patiënt gevoeld, en een klein meisje, in negatieve zin, tegenover de Grote Mannen-Filosofen waarop ik me beroep. Ik vreesde het oordeel dat ik zelf allang geveld had: anorexia is iets voor domme kleine meisjes. Tegelijkertijd verzette het kleine meisje zich tegen dat oordeel. Zij wil serieus genomen worden – niet als een gemankeerde volwassene, maar als meisje.

Deze scriptie is dan ook vooral een poging te schrijven tegen het oordeel in, een poging te schrijven in weerwil van 'mezelf'. Nietzsche, Artaud, Deleuze en ook Foucault, zij waren allemaal klaar met het oordeel, van God, van de wetenschap, van welk transcendent principe ook. De vrouwen in deze scriptie zijn klaar met het oordeel van de Man, Priester, Psychotherapeut, Wetenschapper. Ze worstelen echter met 'zichzelf' en de vraag hoe ze vanuit de positie van veroordeelde het oordeel te boven komen. Het meisje functioneert in dit schrijven als het personage dat aan deze onmogelijke positie ontsnapt.

## **Inleiding. *Antichrist*: de gewelddadige veroordeling van de vrouw**

“De vrouw is onuitsprekelijk veel kwaadaardiger dan de man, ook slimmer; goedheid bij een vrouw is al een vorm van *ontaarding*...”

-Friedrich Nietzsche (2009, 63)

“Als jij/ik oordeelt houdt ons bestaan op.”

-Luce Irigaray (1981, 181)

We beginnen met geweld. Het geweld van het oordeel en de gewelddadige kracht van het lichaam. Het lichaam van de vrouw, in dit geval. Het is een gevaarlijk begin. Als we hier beginnen, is het vrouwelijk lichaam dan gedoemd het onderspit te delven? Is deze scriptie dan gedoemd te eindigen met de dood?

Een vrouw verblijft in een hut in de bossen om in alle rust te kunnen schrijven. Ze werkt aan haar proefschrift, dat de titel *Gynocide* draagt. Ze onderzoekt hoe het kan dat duizenden vrouwen in de zestiende en zeventiende eeuw zijn vervolgd, gefolterd en verbrand voor hekserij. Ze bestudeert de documenten die handelen over de Kwade Natuur van vrouwen, die de veroordeling tot de brandstapel rechtvaardigen. Daar in de bossen, in de hut genaamd *Eden*, ervaart ze de kracht van de natuur. Het is een gewelddadige kracht, die haar niet alleen van buitenaf, maar ook van binnenuit bedreigt. De natuur, zo leest ze in haar bronnen, is de Kerk van Satan. In de eikels die op het dak van de hut vallen hoort zij ‘the cry of all the things that are to die’ en de wind ervaart ze als de adem van de duivel. Ze begint te geloven dat Vrouw en Natuur een duivels bondgenootschap vormen. Haar lichaam maakt deel uit van de duivelse natuur. ‘If nature is evil, then so is the nature of women, the nature of all the sisters. Women do not control their own bodies, nature does.’ Haar lichaam is angstaanjagend oncontroleerbaar en in staat tot gruwelijke gewelddadigheid. Misschien was het geweld tegen vrouwen in de geschiedenis wel terecht. Misschien verdienen ze het te eindigen op de brandstapel. De vrouw schrijft niet verder, omdat ze niet meer in de onschuld van de vrouwen kan geloven. Ze kan het verhaal van het slachtofferschap van vrouwen niet schrijven, noch het verhaal dat ze vreest, het verhaal over de kwade natuur en de schuld van de vrouwen.

De vrouw is niet alleen wetenschapper, ze is ook echtgenote en moeder. Haar zoontje is bij haar, die zomer in de bossen. Het blijkt zijn laatste zomer te zijn. We hebben het al die tijd over het ‘tweede verhaal’, de achtergrond van het drama tussen Man en Vrouw dat zich



voltrekt in de film *Antichrist* (2009) van Lars von Trier. De film opent met een prachtig gestileerde Freudiaanse scène die een verschrikkelijke wending neemt. Man en Vrouw bedrijven hartstochtelijk de liefde. Hun zoontje klimt uit zijn box en ziet zijn ouders vanuit de deuropening. Mama is even onbereikbaar. Bij Freud is dit de ‘oerscène’ die de voorwaarde vormt voor de toetreding tot de orde van de beschaving: het kind beseft dat het zijn moeder niet kan bezitten, onderwerpt zich aan de Wet van de vader (het incestverbod) en richt zich voortaan op maatschappelijk geaccepteerde uitdrukkingvormen van het verlangen. Maar het jongetje (van) Von Trier weigert. Het loopt op het raam af, ogenschijnlijk gefascineerd door de sneeuwvlokken die buiten naar beneden dwarrelen, en valt te pletter.

Hoe moet het verder tussen Man en Vrouw nu dat wat hen verbond is weggevallen? Zij hebben beide hun eigen, cultureel geïnspireerde, rol te spelen in het drama. De dood van een kind is altijd de schuld van de moeder. Zeker als de moeder seks verkiest boven haar kind. Dit is niet Zijn opvatting, maar wel degelijk Haar gevoel. “Het is mijn schuld,” zegt zij, en: “Ik wil ook dood.” De man is psychotherapeut, gespecialiseerd in cognitieve therapie. Nadat ze een maand volledig gedrogeerd in een ziekenhuisbed heeft doorgebracht, besluit hij zijn vrouw zelf in behandeling te nemen. Zij accepteert de missie van haar man-therapeut en haar rol als patiënt niet onomwonden. Ze noemt hem arrogant en afstandelijk, ook als vader, en lijkt hem het liefst in te zetten als seksueel object dat haar door rouw, pijn en wanhoop<sup>2</sup> geteisterde lichaam kan kalmeren. De man verzet zich hier op zijn beurt tegen, daar seks met de therapeut niet goed is voor haar proces.

Met al zijn goede bedoelingen ziet de man niet dat hij, door zich als therapeut op te stellen, zich van het verdriet en de schuldgevoelens die het verlies oproept distantieert en die tot *haar* probleem maakt. Een probleem dat *hij* kan oplossen, als ze maar naar hem luistert en zich door hem laat helpen. Hij gelooft dat zij is overgenomen door irrationele angsten en dat die door zijn redelijkheid overwonnen kunnen worden. Maar wie denkt hij wel niet dat hij is, dat hij zich van het geweld kan distantiëren met zijn redelijkheid?

Wanneer zij naar hun vakantiehut *Eden* in de bossen vertrekken om de confrontatie met haar diepste angst te zoeken, weet de ge oefende kijker dat dit in allerlei opzichten een heel slecht idee is. De tekenen zijn overdadig, over the top: we hebben een film geïnspireerd door psychoanalytische theorie, christendom en het horrorgenre, en een afgezonderde plek in het bos die Eden wordt genoemd. Iedereen weet dat het vertrek naar een afgezonderde plek in

---

<sup>2</sup> De film is opgedeeld in hoofdstukken getiteld ‘Grief’, ‘Pain’ en ‘Despair’

een horrorfilm leidt tot een slachtpartij. Wie Genesis kent weet dat Eden de plek is waar de vrouw wordt verleid door de slang en de zondeval bewerkstelligt. Wie bekend is met de psychoanalytische theorie weet dat een onbemiddelde confrontatie met het diepe duister van het onbewuste gelijk staat aan een psychose. Wie bekend is met het werk van Von Trier weet dat het met de vrouwen in zijn films nooit goed afloopt. Kortom: voor de man kunnen zowel God als Freud dood zijn en de natuur niet meer dan het groen buiten; wij weten, met de vrouw, dat in het bos alles anders zal worden.

In het bos zijn de wilde dieren. Of liever: magische dieren, voorbodes voor wat komen gaat, tekenen van wat reeds gebeurd is. Een hert met een doodgeboren kalf dat nog uit haar hangt; een dood kuiken dat door insecten wordt verzwoegen; een gewonde vos die waarschuwt dat ‘chaos regeert’. Ook de man ziet het, maar is door rede verblind. Zijn kennis vertelt hem hoe de wereld, de mensen en hun psyche in elkaar zitten. Hij objecteert alles wat hij ziet en probeert zijn vrouw te laten ‘inzien’ dat hij het goed ziet. Hij legt haar uit hoe angst werkt, wat de oorsprong en de functie ervan is; laat haar oefeningen doen die haar moeten bewijzen dat de natuur haar geen kwaad doet; hij tekent een piramide van haar angsten en probeert erachter te komen welk woord in de top moet komen. Hij objecteert het verdriet, de schuld, de angst en ook de lust. Zij belichaamt al die dingen. Het lichaam van de vrouw dringt zich, net als de natuur, aan hem op. Hij probeert het, zo goed hij kan en, natuurlijk, goed bedoeld, onder controle te krijgen.

Maar hoe meer hij de vrouw tot object, of liever: subject zoals hij, probeert te maken, hoe meer zij zich tegen zijn greep verzet. Halverwege de film herhaalt de oerscène zich, Freudiaans, Bijbels en psychotisch deze keer. De rede van de man heeft geen enkele vat meer op deze wereld. Masturberend in het maanlicht onder een boom ‘verleidt’ ze hem haar te nemen en te slaan. Honderden vrouwenarmen komen als slangen uit de grond, waarin de door de Geschiedenis geofferde vrouwenlichamen begraven liggen.

Wanneer het maanlicht weer heeft plaatsgemaakt voor daglicht, probeert hij het nog één keer. Hij legt haar uit dat therapie niets te maken heeft met Goed en Kwaad. De vrouwen die zijn verbrand, waren onschuldig. Ze zijn niet vermoord om hun slechtheid, maar om hun vrouwzijn, hun anderszijn. Ze krijgt nog één kans om het te begrijpen, maar ze aarzelt. Het geduld van de man is op. ‘You think you understand? Well, you don’t have to understand, you just have to trust me!’ De grens is bereikt. Psychotherapie kan niets met psychoses. Zeker niet als ze werkelijk blijken te zijn.

Na hun relatie als Vader en Moeder is ook hun relatie als Therapeut en Patiënt ten einde

gekomen. Wat rest Man en Vrouw nu nog? De man heeft het verhaal van de vrouw niet geaccepteerd –en zij het zijne niet. Zijn hulp was kennelijk niet onvoorwaardelijk; de voorwaarde was dat zij zich zou onderwerpen aan zijn waarheid. Als zij weigert, is er geen grond meer voor de relatie. Hij kan haar grond niet betreden –die houdt hij voor onmogelijk. Kan zij de relatie redden zonder patiënt te worden?

‘You bastard, you’re leaving me! You said you’d help me!’ Eerst gaat zijn geslachtsdeel aan diggelen –het hare zal later volgen- en dan boort ze een slijptol door zijn been, zodat hij niet kan weglopen. Een horrorfilm-waardig slotstuk volgt, in de opvallende variatie waarin het niet de psychopate Man-Moordenaar is die een onschuldig tot voor kort maagdelijk meisje achterna zit, maar een woedende, wanhopige vrouw die de ontsnappingspogingen van een door en door redelijke man probeert te verhinderen.

Is de Vrouw nu echt gek geworden? Was ze dat al die tijd al? Heeft ze misschien daadwerkelijk schuld aan de dood van haar kind? Of is het de Man die haar over de rand heeft geduwd, door haar niet serieus te nemen, door haar bloot te stellen aan krachten, aan angsten die te groot zijn om te trotseren? Of is het toch voornamelijk de Natuur zelf –die de Vrouw aanvoelt en de Man ontkent- die ‘verantwoordelijk’ is voor deze tragedie? Duidelijk is in ieder geval dat er iemand dood moet: de Man of de Vrouw. De vrouw weet het en de man ziet het, ondanks zijn ongeloof, in de sterren: ‘when the Three Beggars arrive, someone must die’. De magische dieren verschijnen één voor één in de hut en voor de eerste maal neemt de man een teken dat hij niet gelooft serieus. Hij wurgt zijn vrouw en verbrandt haar lichaam.

De Man heeft overwonnen. De Vrouw eindigt op de brandstapel. Als een heldhaftige krijger, de enige overlevende van een zware veldslag, strompelt de man door het bos, terug naar de beschaving. Hij ziet de drie dieren - die weer gewone dieren zijn - en eet van de braamstruiken –de Natuur is tenslotte niets dan het groen buiten dat we kunnen gebruiken voor ons eigen nut.

Kunnen we nu simpelweg concluderen dat de Geschiedenis zich herhaalt en altijd weer op hetzelfde neerkomt? En wat voor statement maakt Von Trier hierover – is het ‘de eigen schuld’ van de vrouw dat het zo slecht met haar afloopt? Is de vrouw de Antichrist, - zoals het vrouwensymbool dat de laatste T van Antichrist vormt, nog eens onderstreept- en welke functie vervult die dan? Hoe luidt het Laatste Oordeel? Op het filmfestival van Cannes van 2009 kreeg Von Trier een anti-award voor misogynie. Hij zou met de film het statement maken dat de vrouw op de brandstapel moet, zodat de man vrij kan zijn. Dat is wel een heel gemakkelijke interpretatie, die overigens weer grotendeels teniet werd gedaan door Charlotte

Gainsbourg te belonen met de prijs voor beste actrice.

Het is niet de vermeende vrouwenhaat van Lars von Trier die mij zorgen baart. Von Trier toont op provocatieve wijze een probleem dat niet gemakkelijk te analyseren is omdat het zoveel grote termen (Geschiedenis, Christendom, Man en Vrouw, Goed en Kwaad, Natuur en Cultuur), stereotypen en overdadige verwijzingen betreft. Hij laat deze met zo veel geweld op elkaar botsen dat je als kijker verontrust, verontwaardigd, beroerd en in de war achterblijft. En ook opgewonden dat iemand het zo bont durft te maken.

Wat mij zorgen baart is het verhaal dat de vrouw niet weet te schrijven, en de destructieve relatie tussen Man en Vrouw die daaraan gelieerd is. Wat mij zorgen baart is de verplettering van haar lichaam tussen verschillende vertogen, een verplettering die ze uiteindelijk zelf lijkt te hebben bewerkstelligd. De Vrouw worstelt met haar lichamelijke en de manier waarop ze die moet interpreteren, beoordelen en bedwingen. Ze identificeert zich met de vrouwen in de geschiedenis die tot de brandstapel veroordeeld werden vanwege de gevaarlijke vermogens van hun lichamen. Ze identificeert zich met *schuldige* lichamen, omdat ze de vermogens van het lichaam, erkend door een heidens weten, niet weet los te koppelen van het christelijke oordeel. In haar ogen moet ze dood omdat haar lichaam schuldig is en zij het niet onder controle heeft. De Man daarentegen ontkent de gewelddadige kracht van de lichamen, van haar lichaam, algeheel. Totdat hij er niet meer onderuit kan en zich genoodzaakt ziet zelf tot geweld over te gaan. In zijn ogen moet zij dood omdat ze *weigert te begrijpen*.

De Vrouw in *Antichrist* gaat dubbel gebukt onder de doctrine van het oordeel: niet alleen het oordeel van de kerkelijke Inquisitie dat zij heeft geïncorporeerd, maar ook het oordeel van de psycholoog die haar reële angst tot een irrationele waan reduceert en haar lichaam aan zijn logica wil onderwerpen. De christelijke doctrine van het oordeel heeft een vernietigende uitwerking op lichamen. Het Laatste Oordeel is onlosmakelijk verbonden met de Apocalyps. Het leven dat onderworpen is aan het oordeel van God, dat wil zeggen bepaald en gewaardeerd wordt door een extern, transcendent principe, is een schuldig leven. Het maakt ons, zoals Nietzsche stelde, tot slaven van een moraal die ons het aardse bestaan, de lusten van het lichaam doet verloochenen. De Antichrist is voor hem dan ook een positieve figuur: niet de belichaming van het Kwaad, maar de antichristelijke houding die 'de doctrine van het oordeel' trotseert.

Maar er is een andere mogelijkheid, die wellicht al door Von Trier wordt aangestipt in het plotselinge oprijzen van honderden gezichtsloze vrouwen, wanneer de Man terugkeert naar de

wereld. Tegenover de doctrine van het oordeel plaatst Nietzsche het systeem van de wreedheid. Het systeem van de wreedheid drukt niet de relatie tot God uit die ons met een oneindige schuld opzadelt, maar *eindige* relaties tussen een bestaand lichaam en de krachten die het affecteren (Deleuze 1998, 128). De immanente strijd tussen krachten vervangt het transcendente oordeel. Een evaluatie van de strijd vervangt de schuldvraag. De 'schuldvraag' over het gewelddadige verloop van *Antichrist* betreft niet de Vrouw, de Man of de Regisseur (God of Duivel?). Man en Vrouw zijn posities in een strijdveld en Von Trier is de provocateur die middels de lichamen van zijn acteur en vooral ook actrice de strijd blootlegt. Een evaluatie van de strijd is nodig, waarin de krachten die in de strijd verwickeld zijn en de regimes die hen structureren in kaart worden gebracht.

De strijd tussen krachten is niet in de eerste plaats een strijd *tegen* het oordeel of de vertegenwoordigers ervan. In de eerste plaats is het de strijder die de strijd is: de strijd *tussen* de krachten (*forces*) die haar onderwerpen of door haar onderworpen worden, en tussen de machten (*powers*) die deze krachtsrelaties uitdrukken. De strijd-tegen is een destructieve strijd, gericht op de vernietiging van krachten. De strijd-tussen is een affirmerende strijd, gericht op een vermeerdering van krachten. Het is een wordingsproces. Man en Vrouw zijn twee stromen die moeten worstelen. De strijd moet doorgaan. Wanneer de strijd ophoudt, wanneer iemand ons de strijd wil doen staken, dan rest slechts 'het niets van de wil'. Maar wanneer een strijd slechts een strijd-tegen is, oorlog, dan rest slechts 'de wil tot niets', de wil tot destructie. Het oordeel van God dat vernietiging rechtvaardigt. Voor Nietzsche is oorlog de laagste graad van de wil tot macht, een zieke wil (Deleuze 1998, 133).

We kunnen moeilijk beweren dat *Antichrist* een affirmerende strijd toont, dat het vernietigende geweld niet getuigt van een zieke wil: zoals in de meeste films van Von Trier stevent de strijd stevast af op de vernietiging van de vrouw. Maar in plaats van een oordeel te vellen gebaseerd op de inhoud van de film, alsof die een door Von Trier onderschreven waarheid verkondigt of statement maakt, kunnen we beter de strijd evalueren. In die evaluatie moeten we ook de film als medium en element van strijd opnemen. De film beukt in op de lichamen van de kijkers en dwingt daarmee een lichamelijke betrokkenheid af. Sommige zullen weglopen, andere wegstijgen, weer andere als versteend blijven zitten. Zoals meestal het geval is bij gewelddadige, provocerende films, ontving *Antichrist* bij de première in Cannes zowel boegeroep als applaus. Maar in de meeste zalen zal slechts een doodse stilte hebben geklonken. Het punt is dat de film op het lichaam van de kijker inwerkt, een lichamelijke ervaring provoceert. Waarna wellicht, voor de eigen gemoedrust, een oordeel volgt over de al dan niet zieke geest van de regisseur. Maar vaker, vermoed ik, zal men

overdonderd, aangedaan en verward achterblijven en niet weten hoe te oordelen. Dit niet-weten opent een ruimte waarin een strijd-tussen kan plaatsvinden.

Daarom *Antichrist* aan het begin van deze scriptie over anorexia: om de schok op te roepen die het anorectische lichaam teweegbrengt, zonder het medelijden. En de vragen naar de oorzaken, de schuld, de verantwoordelijkheid en de morele ofwel esthetische beoordeling die in de schok mee-opgeroepen worden, te laten klinken, maar het oordeel op te schorten.

Bovendien is de Man-Vrouw dichotomie en de geleefde werkelijkheid van mannen en vrouwen een actief aanwezige kwestie in deze scriptie. Een scriptie over anorexia kan niet voorbij gaan aan het feit dat de meeste anorexieten meisjes of vrouwen zijn.<sup>3</sup> En dat hun 'probleem' in eerste instantie vastgesteld is door mannen. In mijn ogen is het problematisch dat ook in deze scriptie het probleem wordt gesteld met behulp van de filosofie van voornamelijk mannen - ook al zijn dit mannen die voorbij de man-vrouw dichotomie denken. Maar misschien is een 'oplossing' voor dit probleem erin gelegen het probleem in de scriptie te betrekken. Bij nader inzien gaat het waarschijnlijk inderdaad niet om Mannen en Vrouwen, maar om de relatie tussen hen, de relationele praktijken waarin de één zichzelf opwerpt als vertegenwoordiger van Rationaliteit en Kennis (Man) en de ander wordt gereduceerd tot probleemgeval - kwetsbaar, ziek, in de war -, een probleem dat terug te voeren is op de gemankeerde subjectiviteit van een meisje of vrouw.

De constatering dat de meeste anorexieten meisjes en vrouwen zijn, is van belang in de discursieve constructie van anorexia én van vrouwen. Anorexia wordt vaak neergezet als het toonbeeld van hedendaagse onderdrukking van de westerse vrouw, een massamediale onderdrukking die vrouwen ertoe aanzet zichzelf uit te hongeren. Volgens mij is het echter méér dan een opgelopen psychopathologie, méér dan een onvermogen. Het is ook een vermogen, een actieve poging iemand anders te worden, niet ziek maar 'beter'. Het is ook een strijd tegen degenen die deze poging proberen te ondermijnen: goedbedoelende ouders, artsen, psychologen en andere hulpverleners. Het (h)erkennen van dit vermogen is van belang voor zowel de behandeling van anorexia als de discursieve constructie van vrouwen.

Toch moeten we ook oog hebben voor de destructieve effecten van anorectische praktijken. Voor zover die te wijten zijn aan onderdrukking, is deze in ieder geval niet van dezelfde aard als het geweld waarmee vrouwen in de geschiedenis voor hekserij zijn vervolgd, of het blinde geweld van verkrachtingen die vandaag de dag in oorlogssituaties op

---

<sup>3</sup> Namelijk 90-95 % van alle gediagnosticeerde gevallen. Zie Vandereycken en Noorderbos, 2002.

verschillende plekken op de wereld op grote schaal plaatsvinden. Over dit geweld, het geweld van een repressieve macht, gaat deze scriptie niet. Deze scriptie gaat over het subtielere geweld van productieve macht; niet over onderdrukking van bovenaf, maar geïnternaliseerde, gewilde onderdrukking van binnenuit. Deze gewilde onderdrukking is zowel in *Antichrist* als bij anorexia excessief en eindigt doorgaans in de dood. Hoe kan dat nu: anorexia als vermogen en als gewilde onderdrukking? Hoe is dit in beeld te brengen?

Wat te doen als we verder willen schrijven, met oog voor het zieke, vernietigende geweld, maar zonder een oordeel te vellen? Het oordeel verhindert dat er nieuwe bestaansvormen kunnen ontstaan. Het gaat er dus niet om te oordelen, maar om krachten in kaart te brengen en te kijken waar ze mogelijkheden bieden tot iets nieuws (Deleuze 1998, 135). Schrijven is het leggen van nieuwe relaties, en dit moet liefdevol gebeuren. Een filosofie van anorexia impliceert een liefde voor de wijsheid van anorexia en is tegelijk het inschrijven van liefdevolle wijsheid in een 'ziek' vertoog.

## Hoofdstuk 1. Anorexia in historisch perspectief; asceten, lastige meisjes en patiënten

“De krachten in het spel van de geschiedenis gehoorzamen noch aan een bestemming, noch aan een mechanica, maar aan het toeval van de strijd”

-Michel Foucault (2004a, 97)

Von Trier lijkt in al zijn films, op een enkele uitzondering na, hetzelfde verhaal te vertellen: dat van de botsing tussen een middeleeuws, theologisch en een modern discours waartussen de vrouw uiteindelijk wordt verpletterd. Het theologische discours lijkt dichterbij de waarheid te komen dan het moderne. Het is het verhaal van vrouwen die worstelen met de zoektocht naar Goed en Kwaad en de manifestaties daarvan in hun rol als maagd, moeder, heks of hoer; en van priesters, dokters, psychotherapeuten en echtgenoten die zich over het welzijn van de vrouwen ontfermen, maar in hun, vaak goedbedoelende, onnozelheid eerder bijdragen aan hun ondergang. In dit hoofdstuk schetsen we een geschiedenis van praktijken van vrijwillige zelfverhongering, waarin het veelal vrouwen zijn die zich aan de grenzen van het discours bevinden en door hun gedrag onderwerp worden van discussie: is ze door de duivel bezeten, is ze een bedriegster, is ze hysterisch, is ze ziek? De hongerpraktisante wordt daarbij onderworpen aan een christelijk of modern vertoog waarbinnen ze als 'gemankeerd' verschijnt. Maar haar voedselweigering is zelf wellicht al een manier van spreken die aan dit vertoog ontsnapt. In dit hoofdstuk wil ik de nadruk leggen op voedselweigering als verzetsstrategie binnen en vlucht uit een vertoog dat vrouwen fallocentrisch subjectiviteit. Dit is meteen een aanzet tot een ander vertoog dat ons voorbij de impasse, voorbij de ondergang brengt en helpt iets nieuws voort te brengen.

### 1.1 Een geschiedenis van hongerpraktijken

Anorexia nervosa is een populair onderwerp. Of dit te wijten is aan een explosieve toename van de ziekte in de laatste decennia van de twintigste eeuw, zoals sommigen beweren, of dat louter de fascinatie ervoor is toegenomen, met name in de populaire media, is onduidelijk. Veelal worden die twee niet los van elkaar gezien: sommigen spreken van een epidemie die zich verspreidt via ‘de media’.<sup>4</sup> Anderen wijzen erop dat anorexia vooral populair is in die

---

<sup>4</sup> “There is a disease in the air [...] and young women are catching it,” schrijft Naomi Wolf in *The Beauty Myth* (1990, 198) en Maud Ellman merkt op dat anorexia wordt neergezet als “the disease of the McLuhan age, disseminated by telecommunication rather than by contact.” (geciteerd in Bray 1996, 419) Ook Rosi Braidotti gaat uit van een verborgen epidemie: “The hidden epidemic of anorexia-bulimia continues to strike a third of females in the opulent world – as Princess Diana so clearly manifested.” (2002, 18).



media en de ‘daadwerkelijke ziekte’ relatief weinig voorkomt, en bovendien al decennialang ongeveer even frequent.<sup>5</sup> De vraag die aan dit verschil van mening ten grondslag ligt, is natuurlijk: wat verstaan we onder anorexia? En, belangrijker: waar zoeken we haar oorzaak of oorsprong? Gaan we uit van een klinische definitie, een bepaalde samenstelling van symptomen waaraan iemand moet voldoen om de diagnose te ‘verdienen’? En staat deze diagnose los van die praktijken waarin vrouwen elkaar wereldwijd kunnen herkennen: diëten, lijnen, afvallen en de zorg om het eigen spiegelbeeld? Of is anorexia een extreme vorm van die praktijken, aangemoedigd door mode- en dieetindustrie, en is ze daarmee een probleem van iedere vrouw, de ultieme uiting van de onderdrukking van de vrouw in onze cultuur?

Ik stel deze vragen niet om ze te beantwoorden; het probleem zal in deze scriptie naar een ander niveau worden getild waardoor deze vragen zullen oplossen. We willen niet zoeken naar ‘de waarheid’ of de ‘eigenlijke oorzaak’ van anorexia. Dit betekent dat we anorexia niet kunnen vastpinnen op een klinische definitie of ziektebeeld, en daarmee evenmin de door media gecreëerde preoccupatie van met name meisjes met eten, diëten en lichaamsomvang terzijde kunnen schuiven als iets dat niets met ‘echte’ anorexia te maken heeft. We kunnen niet voorbij gaan aan de rol van media in de productie – een term waarop we uitvoerig zullen terugkomen – van meisjes. De link tussen media, het zelfbeeld en de subjectiviteit van meisjes en anorexia is wat dat betreft evident. Het gebruik van de term epidemie lijkt mij echter niet vruchtbaar, vanwege de paniekerige toon en de machteloosheid van meisjes die deze term suggereert. Anorexia wordt daarmee gereduceerd tot passief slachtofferschap.<sup>6</sup>

De veronderstellingen die we nu hebben, zijn bepalend voor de geschiedenis die we schrijven. En zo is de geschiedenis die we vertellen bepalend voor onze duiding van anorexia. Als we uitgaan van universeel geldende klinische kenmerken, dan zoeken we die kenmerken in de geschiedenis en vinden ze misschien, in retrospectief, bij middeleeuwse vastenheiligen.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Casper Schoemaker, een psycholoog verbonden aan het Trimbos-instituut, beweert dit (Schoemaker 2002, 111-132). Hij maakt een strict onderscheid tussen ‘echte’, door artsen en psychologen gediagnosticeerde, anorexia nervosa, en de anorexia waarover in de media wordt gesproken, waarmee vaak ‘niet meer’ dan een doorgeschoten lijnpoging wordt aangeduid. Volgens Nederlands en Zwitsers onderzoek is er een toename van geregistreerde incidentie vanaf de jaren dertig, die vanaf de jaren zeventig is gestabiliseerd. Onderzoek van de American Psychiatric Association uit 2000 toont een toename in de laatste decennia van de twintigste eeuw. Zie Vandereycken en Noordenbos 2002, 33.

<sup>6</sup> Het woord epidemie, van het Grieks *ἐπι δῆμος*, betekent letterlijk ‘verspreid onder het volk’. Voor anorexia zou *ἐπι κοριτσι*, ‘verspreid onder meisjes’, wellicht adequater zijn. De vraag naar de ‘werkelijkheid’ van deze vermeende verspreiding van anorexia via media onder meisjes impliceert een dualisme tussen taal en werkelijkheid die, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, in een Foucauldiaans gebruik van de term discours geproblematiseerd en gepareerd wordt. We zullen dan tevens zien dat we anorexia niet kunnen reduceren tot het effect van een onderdrukkende macht van media die weerloze anorectische subjecten produceert.

<sup>7</sup> Zie bijvoorbeeld het boek *Holy anorexia* van Rudolph Bell (1985). In dit boek beschrijft Bell de levens van Middeleeuwse vrouwelijke vastenheiligen en trekt hij parallellen met de levens van anorexieten in de twintigste

Als we anorexia zien als uiting van onderdrukking door het vrouwelijke schoonheidsideaal of uitwas van een dieetcultuur, dan kunnen we een geschiedenis schrijven die vertelt hoe het is begonnen en hoe het zover heeft kunnen komen.

In dit hoofdstuk plaats ik anorexia in het perspectief van een geschiedenis van hongerpraktijken. Niet om anorexia nervosa terug te vinden in een tijd waarin de term niet bestond, maar om de fixatie op die ene hongerpraktijk die in onze tijd domineert open te breken. Hongerpraktijken vinden steeds plaats in een andere historische context, waarbinnen zij op een bepaalde manier worden begrepen en gekwalificeerd. Voedselweigeren is binnen elke historische en sociale context wel een punt van bewondering, maar ook van argwaan en zorg. Ik wil in dit hoofdstuk de nadruk leggen op de machtsstrijd die elke voedselweigeren impliceert. De hongeraar oefent macht uit 'over zichzelf', door haar voedselinname te beheersen; tevens oefent ze met haar afwijkende gedrag macht uit over haar omgeving. Die probeert haar vervolgens (opnieuw) te onderwerpen door haar te onderzoeken, onder toezicht te stellen, te observeren, diagnosticeren en behandelen. Dit hoofdstuk vormt de eerste aanzet voor een discoursanalyse die we in het tweede hoofdstuk met Foucault verder zullen uitwerken, waarbij een discours niet alleen dat wat er over anorexia gezegd, geschreven en gedacht wordt behelst, maar ook de praktijken waarin ze wordt geproduceerd.

### ***1.1.1 Heilige ascese***

Anorexia nervosa is de naam van een moderne hongerpraktijk die we kunnen plaatsen in een langere geschiedenis van hongerpraktijken. Honger door armoede en tekort vormt een wezenlijk onderdeel van de geschiedenis van de mens. Tegelijk kennen vrijwel alle volkeren en culturen een traditie van vrijwillig hongeren of vasten. We kunnen de motieven voor dit hongeren grofweg opsplitsen in medische en ascetische motieven. In de Oudheid vielen geneeskunst en ascese samen in een ethische levenshouding waarin het dieet een grote rol speelde, daar de zorg voor het lichaam voorop stond (zie Foucault 1984b, 99-105). We hebben het hier echter over extreme hongerpraktijken: niet over diëten, maar over uithongeren; niet over sterke, gezonde lichamen, maar over magere, zelfs uitgemergelde lichamen. Daarom past het beter te beginnen bij de christelijke traditie.<sup>8</sup> De christelijke praktijk van het vasten staat

---

eeuw. Eerlijkheid gebiedt te zeggen dat Bell met zijn werk niet louter beoogt aan te tonen dat de middeleeuwse vrouwen eigenlijk ook aan anorexia leden, maar dat anorexia in historisch perspectief moet worden gezien en hongerpraktijken van vrouwen in verband moeten worden gebracht met hun strijd om autonomie.

<sup>8</sup> In *De moed tot waarheid* (2010) verklaart Foucault de christelijke ascese in een omkering vanuit de parrhesia, het vrijmoedige spreken of waarheidspreken, van de cynici met hun hondse (cynisch komt van kynos, dat hond betekent) ethiek en lichamelijkeheid. Hierop komen we terug aan het eind van het derde hoofdstuk.

niet in het teken van de zorg voor het lichaam, maar eerder van het vergeten van het lichaam.<sup>9</sup> De betekenis van het Griekse woord *askesis*, (lichamelijke) oefening, wordt samengevoegd met de laat-Latijnse betekenis van *ad-scandere*, opstijgen (oftewel: zich losmaken van het lichaam en zich richten tot het hogere) (Giordano 2002).

Er zijn talrijke motieven om te vasten, ook binnen de christelijke traditie. Het kan bijvoorbeeld worden ingezet om het lichaam te reinigen van duivelse krachten die via het voedsel binnenkomen, om het lijden van Christus uit te drukken, of om boete te doen (Van Deth en Vandereycken 1988, 24-28). Vasten vormt een van de belangrijkste onderdelen van de christelijke ascese. Die wordt gedreven door het ascetische ideaal waartegen Nietzsche zich keert in zijn *Genealogie van de moraal* (1887). Het is gericht op vervolmaking van het geestelijk leven, en meer concreet op een volledige onafhankelijkheid van alle lichamelijke behoeften.<sup>10</sup>

Opvallend is dat de vastenpraktijk hoogtij vierde toen de christenen nog een minderheid waren, een kleine vervolgde gemeenschap binnen het Romeinse Rijk (Van Deth en Vandereycken 1988, 28-9).<sup>11</sup> Het vasten onderscheidde de ware gelovigen van de wereldse heidenen. Maar naarmate het christendom zich verspreidde, ‘verslaptte’ de christelijke moraal. De strenge regels die inmiddels door de Kerk waren vastgelegd, bleken vanaf de vijfde eeuw niet langer houdbaar. Terwijl de Kerk de regelgeving versoepelde, begonnen in reactie daarop steeds meer religieuzen zich over te geven aan extreme vormen van voedselonthouding. Hoogtepunten in deze extreme vastenpraktijken waren de ascese van de woestijnvaders in de vierde eeuw en die van de vastenheiligen in de late middeleeuwen (idem, 31).

Door de Kerk werden deze praktijken met argusogen bekeken; ze zag hierin eerder tekenen van hoogmoed, onvermogen, ziekte of duivelsbegoocheling dan nederigheid of strijd tegen duivelse invloeden (idem, 34-8). In de late Middeleeuwen zijn er steeds meer vrouwelijke asceten en mystici die een leven leiden van jaren achtereen vasten. Er zijn vele voorbeelden van vrouwen die hun voedselinname schenen te beperken tot de heilige hostie.

---

<sup>9</sup> Zie Nietzsches *Genealogie van de moraal*. In het derde essay onderzoekt Nietzsche wat ascetische idealen betekenen. Zijn betoog is tegelijk een kritiek op de christelijke moraal van zelfverloochening, die wordt ingezet om mensen klein te krijgen, als een 'ontmaskering' daarvan als een zelfaffirmerende strategie van degenen die haar niet in het licht van de moraliteit toepassen: de filosofen.

<sup>10</sup> In het ascetische leven geleid door het ascetische ideaal huist, aldus Nietzsche, een enorme zelfdestructieve kracht. Het is een wil tot macht die zich tegen zichzelf keert, die zijn macht inzet om de bronnen ervan te blokkeren. En het wil ook een zelfcontradictie, een dichotomie zijn: hoe meer de fysiologische levenscapaciteit afneemt, des te zelfbewuster en triomfantelijker ze wordt (Nietzsche, ‘Third Essay: What Do Ascetic Ideals Mean?’). Dit probleem, hernomen door Deleuze en Guattari in *Anti-Oedipus* (zie hoofdstuk 3), speelt een grote en steeds terugkerende rol in deze scriptie. De afkeer die Nietzsche tentoonspreidt voor deze paradoxale, destructieve blokkering van het verlangen lijkt me echter niet vruchtbaar, daar het mijn inzet is om het vermogen van anorexia te laten zien, niet om het finale oordeel ‘ressentiment’ of ‘slavenmoraal’ te vellen.

<sup>11</sup> De relatie tussen ascese en ‘minderheidspolitiek’ is voor Deleuze en Guattari evident. Zie bijv. ATP, 101-9.

Dergelijke vrouwen werd veelal een geestelijk begeleider toegewezen om hen in de gaten te houden of 'bewijs' te vergaren voor hekserij (zie idem, 49-57). Een beroemd voorbeeld van een heilige asceet<sup>12</sup> wiens vasten eerder als gebrek dan als deugd gezien werd, is Caterina van Siena (1347-1380). De hongerpraktijk van deze veertiende-eeuwse vastenheilige doet erg aan anorexia denken, maar komt in zo'n volstrekt ander vertoog tot stand, dat het onzinnig is om met terugwerkende kracht de diagnose 'anorexia nervosa' te stellen.

Caterina Benincasa, geboren te Siena, weet al op jonge leeftijd dat Christus de enige man is aan wie ze haar leven wil wijden. Pogingen van haar ouders om een goede man voor haar te vinden, lopen op niets uit: ze richt zich op strenge ascese en wil verder van niets weten. Op vijftienjarige leeftijd bekeert ze zich officieel tot het 'heilige leven' en beperkt ze haar voedselinname tot brood, water en rauwe groenten. Tegen haar vijfentwintigste eet ze volgens de overlevering 'niets' meer.<sup>13</sup> Na enkele jaren een teruggetrokken bestaan gewijd aan de studie te hebben geleid, begeeft ze zich, ingegeven door Jezus middels een visioen, in het wereldse, publieke leven (Bell 1985, 24-5).

Caterina geniet faam vanwege haar extreme ascese en heeft volgelingen in Siena. Het is algemeen bekend dat ze (bijna) niet eet. Dit gedrag wordt schandalig gevonden en zij laadt hiermee de verdenking op zich dat ze door de duivel bezeten is. Door haar biechtvaders, aangesteld om haar te begeleiden en controleren, wordt ze voortdurend aangezet te eten. Toch weet ze hen er steeds van te overtuigen dat ze dat niet kan. Het argument dat ze dood gaat als ze niet eet, pareert ze door te zeggen dat ze van eten ook dood gaat, dus dat ze dan net zo goed de hongerdood kan sterven (idem, 23-4).

In 1374 wordt Caterina gesommeerd om voor een kerkelijke commissie van de Orde der Dominicanen te verschijnen. Zij moet verantwoording over zichzelf en haar extreme ascese afleggen. Ze weet de commissie te overtuigen van goed gedrag, maar krijgt wel opnieuw een biechtvader toegewezen die goed op haar moet letten. Met deze biechtvader, Raimundus van Capua, onderhoudt ze tot haar dood een intense relatie. Ze gebruikt de biecht om lang en gedetailleerd te praten over haar ervaringen, gedrag en motieven en die aan grondig onderzoek te onderwerpen (idem: 23-4) De vraag die haar bovenmatig bezighoudt is:

---

<sup>12</sup> Zie voor vele andere voorbeelden en een uitgebreide geschiedenis van hongerpraktijken Van Deth en Vandereycken 1988. Zie ook Carolyn Walker Bynum. 1988. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley en Los Angeles: University of California Press, een studie naar de betekenis van voedsel voor middeleeuwse (vrouwelijke) heiligen. Bynum vraagt zich af hoe het komt dat voedsel centraal staat als taal van protest voor vrouwen (verwijzing en parafrasering in Meuret, z.j. *Writing Size Zero*).

<sup>13</sup> De informatie over het leven van Caterina Benincasa is gebaseerd op haar eigen geschriften en de biografie die na haar dood is samengesteld door haar biechtvader Raimundus van Capua. Ik baseer me op het hoofdstuk *I, Catherine* in Bell 1985, 22-53.

is mijn vasten een gebrek?

Het enige dat Caterina eet, is de heilige hostie. Op dagen dat ze die niet kan ontvangen, is het haar, volgens eigen zeggen, genoeg om erbij in de buurt te zijn en het te zien, “zodat zij alle herinnering aan voedsel verliest”. Volgens Bell toont dit aan dat zij wel degelijk eetlust had, maar haar lichamelijke behoeften wilde onderdrukken (idem: 26). Soms drinkt ze wat koud water en kauwt ze op kruiden, die ze vervolgens uitspuugt. Volgens Raimundus en anderen in haar omgeving ziet ze eruit alsof ze ieder moment dood neer kan vallen, maar tegelijkertijd is ze, tot aan het einde van haar leven, actief en onvermoeibaar bij elke gelegenheid die er is om God te dienen (idem: 26).

Volgens sommigen is alles slechts een duivelse misleiding, ten behoeve van haar reputatie, en eet ze stiekem. Of is haar gedrag een trotsering van Jezus Christus zelf, een poging om op te vallen en aandacht te krijgen, terwijl een heilige juist de gebruiken dient te volgen. Er rust een verdenking op haar van demonische bezetenheid of hekserij. Het feit dat Caterina zonder voedsel kan leven, zou kunnen betekenen dat de duivel haar voedt, wat tevens zou verklaren waarom ze geen aards voedsel verdraagt. Om haar onschuld te bewijzen, eet Caterina eenmaal per dag publiekelijk. Naderhand braakt ze alles stiekem uit door plantenstengels in haar keel te steken. Dit pijnlijke braken zegt ze te beschouwen als straf voor haar zonden. Zelfs wanneer Raimundus voorstelt om het publiekelijk eten op te geven, staat ze erop om ermee door te gaan (idem: 26-8).

Volgens Bell is Caterina's ‘anorexia’ niet zomaar een geval van excessief ascetisme, noch wordt het volgens hem veroorzaakt door een fysieke aandoening. Typisch voor anorexieten is dat ze zeggen niet te *kunnen* eten, terwijl ze dat in werkelijkheid niet *willen*, of liever: zichzelf *oefenen* dat niet te willen. Zij concentreert zich op de heilige hostie om haar eetlust te pareren en gebruikt met andere woorden haar religieuze inspiratie om haar 'gebrek' in stand te houden:

“What may have begun as religiously inspired fasting at some point escaped Catherine's full conscious control. [...] No one, including Catherine, saw her diet in itself as something heroically ascetic. On the contrary, by the sheer power of her conviction she convinced people that behaviour commonly thought to be insane or demonic was holy.” (idem: 29)

Het doet er niet toe of Caterina nu 'de waarheid' sprak over haar gedrag en motieven en of ze nu wel of niet louter door religieuze inspiratie werd gedreven. Van belang is, zo zullen we in het volgende hoofdstuk zien, hoe haar zelfervaring of 'subjectiviteit' tot stand kwam in voortdurende onderwerping aan, confrontatie met en ook parering en trotsering van een

(theologisch) vertoog. In een brief gericht aan een geestelijke in Florence kunnen we de subtiële mix van nederigheid aan en uitdaging van het gezag herkennen:

“I dearest Father, cordially thank you for the saintly zeal and jealous care that you have for my soul; because it seems to me that you are very worried, hearing about my life. I am sure that you have no other motive than the desire to honor God and care for my health, fearing a demonic siege and self-deception. About this fear, Father, particularly about the matter of eating, I am not surprised; I assure you not only you are fearful, I myself also tremble with fear of a demonic trick. But I place myself in the goodness of God; and do not trust myself, knowing that in myself I cannot trust.”

Zij besluit de brief met:

“And further I beg you that you not be too quick to judge, unless you have cleared yourself in the presence of God.”<sup>14</sup>

Hoe ik mijn leven leid, zo lijkt ze te zeggen, dat is tussen mij en God. Je kunt daar, vanuit je gezagvolle, maar wereldlijke positie van alles van denken, maar ik zal mijn wereldlijke wil niet onderwerpen aan een andere. Caterina houdt vast aan haar extreme levensstijl en of dit nu aan een fysieke aandoening, duivelse bezetenheid of een psychische waan te wijten is, doet er niet toe. We zouden kunnen concluderen dat zij die ervan overtuigd waren dat Caterina's ascese eerder zelfverheffing dan zelfverloochening was, op een bepaalde manier gelijk hadden. Caterina's ascese was een manier om te ontsnappen aan het normale leven dat anderen voor haar wilden. Ze *onttrok* zich hiermee niet aan het wereldlijke leven, maar creëerde juist haar eigen manoeuvreerruimte om in de wereld te kunnen deelnemen.<sup>15</sup>

### ***1.1.2 Zenuwtering en melancholie***

In de zestiende en zeventiende eeuw vindt een verschuiving plaats van religieuze naar medische vertogen in het begrijpen van voedselweigering (Albano 1998, 3). Het begin van de geschiedenis van anorexia nervosa wordt vaak gelegd bij de Engelse fysioloog Richard

<sup>14</sup> Deze brief wordt geciteerd in Bell 1985, 22-3. De bron waarnaar verwezen wordt is: Caterina (Santa) da Siena (Caterina Benincasa). 1940. *Epistolario di Santa Caterina a cura di Eugenio Dupré Theseider*, vol. 1, Rome, brief 92. De vertaling naar het Engels is van Bell.

<sup>15</sup> Het Franse filosofen- en activisten-collectief Tiquun trekt een soortgelijke conclusie over ‘heilige anorexia’: “[F]or the female saint, to the patriarchal mediation of the clergy was opposed her own direct communication with God, and to the dependence that PEOPLE wanted to keep her in, her radical independence relative to the world.” (Tiquun 2001, 61) Ze trekken een parallel tussen ‘heilige’ en moderne anorexia als uiting van een wil tot macht of controle via het eigen lichaam, een strategie die gezien de culturele context vooral ‘geschikt’ is voor vrouwen: “Anorexia among women expresses the same aporia that men show in their pursuit of power: the will to mastery. But because of a patriarchal cultural codification that is more severely applied to women, the anorexic applies to her own body the will to mastery that she cannot apply to the world. (...) To the world which would like to reduce her to her body, the anorexic Young-Girl opposes her sovereign power over the latter.” (idem)

Morton, die in 1689 twee gevallen beschrijft van ongewone vormen van voedselinname en -vertering, een van een 18-jarige vrouw en een van een 16-jarige jongen. Hij noemt dit *atrofia* of *phthisis nervosa*, of 'nervous consumption'.<sup>16</sup> De ziekte wordt gekenmerkt door een gebrek aan eetlust, slechte vertering en het opzwellen van de ledematen, gevolgd door een toenemende lichamelijke verzwakking. Cruciaal aan Mortons beschrijving is dat hij een chronische afkeer van voedsel erkent als de oorzaak van het geleidelijk wegteren van een lichaam dat verder fysiologisch normaal functioneert (idem, 4-5). Vooral zijn erkenning van een probleem van emotionele aard ("violent Passions of the Mind"), naast fysiologische oorzaken, is opvallend: "[.T]his Disease does almost always proceed from Sadness, and anxious Cares" (idem, 5).

Morton omschrijft het geval van een 18-jarige vrouw, 'Mr. Duke's daughter in St. Mary Axe,' wiens maandelijksse cyclus door vele zorgen is onderdrukt. Haar eetlust is afgenomen, ze lijdt aan een slechte vertering, gewichtsverlies en bleekheid. Haar conditie is achteruit gegaan doordat ze avondenlang studeert en zichzelf dag en nacht blootstelt aan de ijsskoude buitenlucht. Na een onsuccesvolle behandeling besteedt ze twee jaar lang geen aandacht aan haar gezondheid en raakt ze in een staat van tering, gepaard gaande met flauwtes. Morton omschrijft haar als "a skeleton only clad with skin". In eerste instantie volgt de vrouw Mortons behandeling, ijzerpillen en zouten, maar hiermee stopt ze al gauw:

"being quickly tired of Medicines, she beg'd that the whole Affair might be committed again to Nature, whereupon consuming every day more and more."

Binnen drie maanden is ze dood.

Het tweede geval betreft een 16-jarige jongen, die door te hard studeren en 'Passions of his Mind', totaal geen eetlust meer heeft en al twee jaar aan het wegteren is. Er zijn geen fysiologische oorzaken te vinden. Morton raadt hem aan te stoppen met zijn studie, naar het platteland te gaan voor gezonde lucht en een melkdieet te volgen. Ten tijde van de rapportering is zijn toestand verbeterd (idem, 7-8).

Albano plaatst Mortons beschrijving binnen de medisch-historische context. Enerzijds is zijn verhandeling doortrokken van het toentertijd innovatieve mechanistische begrip van het lichaam. Anderzijds lijkt zijn beschrijving op de symptomatologie van melancholie, een veel voorkomende pathologie in de vroegmoderne medische literatuur. Rond diezelfde tijd raken de gender-geconnoteerde pathologieën melancholie en histerie met elkaar verweven. In

---

<sup>16</sup> Richard Morton. 1694. *Phthisiologia: or a treatise of consumption*. Dit is de Engelse versie, de Latijnse versie verscheen in 1689. Ik heb slechts toegang tot (fragmenten van) deze tekst via Albano 1998.

de overgang naar een mechanistisch begrijpen van het lichaam, worden aandoeningen namelijk steeds minder vaak specifiek gerelateerd aan seksuele fysiologische verschillen (idem, 5-7).

Melancholie wordt in verband gebracht met tering van het lichaam, omdat de geteisterde toestand van de geest de opname van voedsel zou belemmeren. Bovendien is verstoord eetgedrag een van de symptomen van melancholie. De melancholische pathologie wordt in het begin van de zeventiende eeuw tevens gerelateerd aan culturele spanningen (idem, 5-6). Het is de articulatie van een bepaalde sociale positie en tegelijk een bepaald ongemak daarmee. De mannelijke melancholicus is een intelligente, ontredderde, bedroefde jongeman, die een beeld van voorrecht en excentriciteit karakteriseert dat past bij studenten, geleerden en aristocraten; de vrouwelijke melancholica, aan de andere kant, is ongetrouwd, een weduwe of dienstmeisje, en leidt een onfatsoenlijk seksueel leven. Fysiologische en psychologische symptomen kunnen dus moeilijk worden onderscheiden van sociaal bepaalde voorwaarden (idem, 6). Manipulatie van voedsel lijkt daarbij een voor de hand liggende manier om het ongemak met de eigen sociale positie te articuleren.

Het onvermogen te eten, de droefheid van geest en het overmatige studeren komen ook voor in beschrijvingen van hysterie, een pathologie die aan het eind van de zeventiende eeuw lijkt samen te vloeien met melancholie. Ook hysterie wordt sterk gekoppeld aan de sociale positie van degene die eraan lijdt. Volgens de fysioloog Thomas Sydenham wordt hysterie altijd geproduceerd door spanningen binnen de cultuur waardoor de patiënt omgeven wordt, en imiteren de symptomen die cultuur (idem, 7-9).

In Mortons beschrijvingen van 'zenuwtering' komen kortom drie aspecten samen die nog altijd vertegenwoordigd zijn in het vertoog over anorexia: een fysiologisch, een psychopathologisch en een sociaal-cultureel aspect. Deze aspecten zijn niet los van elkaar te zien, maar worden in het vertoog aan elkaar verbonden. Dit komt in de volgende hoofdstukken uitgebreid aan bod. De jonge vrouw in Mortons beschrijving trotseert door haar extreme toewijding aan haar studie de algemene opvatting dat vrouwen daar niet geschikt voor zijn. In haar vastberadenheid gaat ze echter zo ver, dat ze de aan vrouwen toegedichte zwakte reproduceert. Maar niet zonder de nodige oproer en verwarring te veroorzaken.

### ***1.1.3 Wondermeisjes***

Het wondermeisje of vastenmeisje verschijnt in de zestiende eeuw als nieuw fenomeen. Ze kan worden gezien als een overgangsfenomeen tussen een religieus en een medisch vertoog. Het wondermeisje is een hongerspektakel. Ze beroept zich niet meer nadrukkelijk op



goddelijke inspiratie voor haar vasten, maar wordt wel gezien als een bovennatuurlijk fenomeen, in leven gehouden door de genade Gods. Deze meisjes eten en drinken naar eigen zeggen maanden of zelfs jarenlang niet of nauwelijks; zij kunnen letterlijk van de lucht leven. In sommige gevallen zijn de meisjes ziekelijk, in andere gevallen verliezen zij nauwelijks gewicht en blijven gezond. De wondermeisjes zijn attracties die verwondering, bewondering of ten minste nieuwsgierigheid oproepen. Mensen komen van ver om de meisjes te bezichtigen en laten dan vaak donaties achter. (Van Deth en Vandereycken 1988, 64-7)

Toch bestaat er ook scepsis rondom het fenomeen, die richting negentiende eeuw steeds groter groeit. Vaak wordt er onderzoek gedaan naar bedrog. Vele wondermeisjes worden op die manier ontmaskerd: zij blijken toch stiekem te eten of te drinken. Bedrog wordt niet mild opgevat: 'leugenaars' en 'oplichtsters' worden door hun verontwaardigde publiek geminacht. Soms komt het tot een rechtszaak en worden de dader en haar handlangers veroordeeld tot gevangenisstraf of dwangarbeid (idem, 67-72).

Geleidelijk verandert onder invloed van groeiende wetenschappelijke kennis het denken over bovennatuurlijke fenomenen als wondermeisjes. Het markeerpunt voor de omslag naar de medicalisering van het verschijnsel van extreem vasten, is het geval van Sarah Jacob, 'The Welsh Fasting Girl'. Sarah zou in 1869 al twee jaar niets meer hebben gegeten. Ze geniet landelijke bekendheid. Wanneer de arts Robert Fowler haar een geval van *simulative hysteria* noemt, wordt een onderzoek ingesteld dat voor eens en altijd zal moeten uitwijzen dat vastenmeisjes bedriegsters zijn. Het onderzoek eindigt na negen dagen met de dood van Sarah. In het Britse medische vaktijdschrift *The Lancet* wordt verontwaardigd gereageerd op 'deze wrede demonstratie van datgene wat geen bewijs nodig had'. Voor het eerst richt de verontwaardiging zich niet op het bedrog, maar op de domheid en sensatiezucht van de omgeving, waarvan het meisje het slachtoffer zou zijn geworden. Vanaf dit moment is het wondermeisje geen dader meer, maar slachtoffer van een stoornis die onder behandeling moet worden gesteld van een arts (idem, 92-98).

#### **1.1.4 Hongerkunstenaars**

Ondanks de meer wetenschappelijke benadering is magerte als volksvermaak in de tweede helft van de negentiende eeuw nog niet ten einde gekomen. De mannen zijn aan de beurt, in de vorm van levende geraamtes en hongerkunstenaars. Het hongeren in deze vorm is meer dan ooit spektakel en entertainment. In sommige gevallen, zoals die van de Amerikaanse arts Henry Tanner in 1880, is de honger'kunst' meer een reclamestunt om diëten te promoten. De hongerkunstenaars in Europa zijn veelal entertainers van een meer macabere soort. Bij

sommigen onder hen hebben pogingen tot niet-eten de dood tot gevolg (zie Van Deth en Vandereycken 1988, 98-114).

Het korte verhaal van Kafka, *Ein Hungerkünstler* (1922), speelt in de laatste dagen van de hongerkunst. De uitgemergelde en verzwakte hongerkunstenaar legt het af tegen de krachtige tigger die grote lappen vlees in zijn kooi aan stukken scheurt en massa's publiek trekt. Nu de hoogtijdagen van de hongerkunstenaar voorbij zijn en zijn roem is vergaan, wordt zijn lot pijnlijk duidelijk. Zijn kunst blijkt geen krachtpatserie, geen demonstratie van zijn wilskracht te zijn geweest, maar eerder een gebrek: ook zonder publiek eet hij niet, omdat hij nooit iets heeft kunnen vinden dat hem smaakte. In die zin was zijn roem gebaseerd op bedrog. De hongerkunstenaar kan niet stoppen met hongeren, ook niet als niemand meer in zijn kunst is geïnteresseerd.<sup>17</sup>

We hebben nu een aantal voorbeelden gezien van voor-moderne en niet-anorectische hongerpraktijken in de Westerse wereld, die anorexia letterlijk relativeren: in relatie plaatsen. Het hongeren door de geschiedenis heen blijkt een fenomeen dat altijd nog iets anders is dan uit de motieven die ervoor worden gegeven naar voren komt. Waarom gaan sommige vastenheiligen zo ver in hun ascese? Waarom wil het wondermeisje van de lucht kunnen leven? Waarom beoefent de hongerkunstenaar zo'n vreemde kunst? Verderop in deze scriptie zullen we ons met Foucault en Deleuze wenden tot voor-christelijke levenswijzen waarin ascese een andere betekenis krijgt en de mogelijkheid wordt geopend om anorexia te bekijken als radicale filosofische praktijk: een praktijk die aanspoort tot een *ander* leven.<sup>18</sup> Deze enigszins provocatieve stap is slechts mogelijk als we anorexia eerst vanuit het moderne

---

<sup>17</sup> Slavoj Žižek benadrukt dat de hongerkunstenaar geen anorexiet is. De weigering van de hongerkunstenaar is een weigering op het niveau van de behoeften: hij eet niet omdat behoeftebevrediging zijn verlangen niet bevredigt. De hongerkunstenaar belichaamt volgens Žižek Lacans onderscheid tussen 'niet eten' en 'het Niets eten;' "oftewel: door te vasten, door elk hem aangeboden voedsel te weigeren omdat *ce n'est pas ça*, eet hij het Niets zelf, de leegte die het verlangen op gang brengt." Anorexia is volgens Žižek echter een hedendaagse vorm van histerie, een weigering van het gezag van de Ander, de kennis van deskundigen (Žižek 2002, 100). In hoofdstuk 3 zal ik Lacans theorie van het verlangen bespreken en met Deleuze/Guattari een (anorectisch) verlangen zonder behoefte schetsen waarin de hongerkunstenaar als behoefte-weigeraar en anorexiet als autoritaire-orde-weigeraar in elkaar overvloeien.

<sup>18</sup> Hier wil ik nog wijzen op een voorbeeld van een niet-Westerse hongerpraktijk, of liever: verstervingspraktijk, die weer op andere wijze uitdrukking geeft aan de relatie tussen (zorg voor het) lichaam en (zorg voor de) ziel. Ik doel op de zogenaamde levende mummies in Japan, boeddhistische monniken die hun leven wijdden aan het bereiken van het nirwana middels de mummificering van hun lichaam. Zij volgden een dieet van noten, planten en speciale thee die hun lichaam van binnenuit balsemde en uitdroogde. Nog voor hun dood daalden zij af in hun graf, waar zij mediteerden tot de dood kwam. Na duizend dagen werden zij opgegraven en werd vastgesteld of het lichaam behouden was gebleven en daarmee de Boeddhistatus bereikt. Deze praktijk werd in de negentiende eeuw verboden. Zie <http://pinktentacle.com/2009/03/monster-mummies-of-japan/>. De Japanse praktijk is te herkennen in de film *The Sound of Insects: record of a mummy* (Peter Liechti, 2008), gebaseerd op de roman *How I became a mummy* van de Japanse schrijver Shimada Masahiko, zelf gebaseerd op een al dan niet waargebeurd verhaal. De film begint met de vondst van een mummie in de bossen, met daarnaast een dagboek. De man blijkt zichzelf te hebben teruggetrokken in de bossen om de hongerdood te sterven. Het verstervingsproces, dat veel langer duurt dan verwacht en gehoopt, heeft hij met macabere precisie vastgelegd.

vertoog laten verschijnen, waarbinnen de voedselweigerings van meisjes een nieuwe ziekte wordt.

### *1.1.5 Een nieuwe ziekte*

In de negentiende eeuw wordt het fenomeen voedselweigerings steeds vaker als een op zichzelf staand probleem in de medische literatuur gerapporteerd. Afwisselend wordt het niet willen eten van patiënten – meestal meisjes in hun tienerjaren – fysiologisch of psychopathologisch verklaard.<sup>19</sup> In 1873 verschijnen twee artikelen die gelden als introductie van een nieuwe ziekte: het ene handelt over ‘anorexie hystérique’, het ander over ‘anorexia nervosa’.

De Britse arts William Gull (1816-1890) en de Franse psychiater Charles Lasègue (1816-1883) gelden als de gelijktijdige ontdekkers van anorexia.<sup>20</sup> Zij beschrijven gevallen uit hun praktijk van meisjes die er fysiek zeer slecht aan toe zijn, maar tegelijkertijd uiterst actief. Dit geldt overigens ook voor hun verzet tegen behandeling. Gull pleit dan ook voor een autoritaire behandeling buiten het gezin. Hij waarschuwt voor een te lakse houding van de arts, daar zijn ervaring heeft geleerd dat het gevaarlijk is het uithongeringsproces zijn gang te laten gaan. Lasègue observeert de wanhoop en ontredde van de familieleden, die afwisselend smeken en dreigen om het meisje tot eten aan te zetten. Maar hoe meer men aandringt, hoe groter de weerstand van het meisje: “*L'excès d'insistance appelle un excès de résistance.*” De meisjes zijn volgens Lasègue niet alleen 'obstinaat' en ontkennen een probleem te hebben, ze zijn zelfs tevreden over hun toestand: ze verkeren in een 'pathologische staat van tevredenheid' (idem, 188-9).

Veel kenmerken van anorexia die Gull en Lasègue noemen blijven nog altijd gehandhaafd als kenmerken van anorexia nervosa: het komt voornamelijk voor bij meisjes en

---

<sup>19</sup> In 1840 wijst de vrijwel onbekende Franse fysioloog Imbert op een door de hersenen veroorzaakte vermageringsziekte, die hij anorexie nerveuse noemt. In 1859 rapporteert de Amerikaanse gestichtsarts William Stout Chipley gevallen van 'sitofobie' (voedselfobie), vermagerde pubermeisjes uit hogere kringen die voedsel weigeren vanwege hun behoefte aan aandacht. De psychiater Louis Victor Marcé geeft in 1860 een beschrijving van een 'hypochondrisch delier' hoofdzakelijk gekenmerkt door voedselweigerings (Van Deth en Vandereycken 1988, 169-70). Het artikel van Marcé bevat gevalsbeschrijvingen van twee meisjes van twaalf en veertien jaar oud, die hij portretteert als verwend en lastig. Marcé benadrukt dat de zieken 'geen maaglijders, maar krankzinnigen' zijn. Behandeling moet erop gericht zijn de patiënt tot voedselinname te bewegen, desnoods middels intimidatie of geweld. Tevens pleit Marcé ervoor de patiënten uit huis te plaatsen, zodat het gezin verlost is van haar weerstand en geklaag, en de arts het nodige morele overwicht kan inzetten (idem, 170-2).

<sup>20</sup> Zie Van Deth en Vandereycken (1988, 175-187) voor een beschrijving over de gelijktijdige 'ontdekking' van het ziektebeeld en de competitie tussen de Engelsman William Gull en de Fransman Charles Lasègue. Gull zou eerder dan Lasègue een artikel over het verschijnsel hebben gepubliceerd. Daarin zou hij echter niet van anorexia maar van apepsia hebben gesproken, en bovendien slechts in een voetnoot. Later zou hij de, overigens onopgemerkte, voetnoot hebben veranderd, waardoor hij kon claimen als eerste van het nieuwe syndroom gewag te hebben gemaakt.

jonge vrouwen; er vindt lichamelijke uitering plaats door verminderde voedselinname en meestal is er sprake van constipatie en amenorroe (uitblijven van de menstruatie); patiënten hebben bewegingsdrang, gebrek aan ziektebesef en hardnekkige weerstand tegen behandeling; er zijn geen lichamelijke oorzaken voor de symptomen te vinden (idem, 188). Wat in hun omschrijving *niet* genoemd wordt, en dat zal elke hedendaagse lezer verbazen, is het streven naar slankheid.

## 1.2 Symptomatologie

Nu de aandoening anorexia nervosa 'bestaat', is er ruimte voor discussie over wat het is: wat de symptomen zijn, wat de oorzaken zijn en hoe het zou kunnen worden behandeld. Het ontdekken van een nieuwe ziekte vraagt, evenals het stellen van een diagnose, om het geven van een reflectief oordeel: het signaleren en groeperen van symptomen en daaraan een naam geven, waarna die kan worden veralgemeniseerd. Deze kant van de medische praktijk, de symptomatologie, is een *creatieve praktijk*. Ze moet duidelijk onderscheiden worden van het vinden van oorzaken (etiologie) en het bieden van oplossingen in de vorm van therapieën of medicijnen. Een ziekte wordt dus niet ontdekt, maar gecreëerd.<sup>21</sup>

Dat wil niet zeggen dat ziekten de verzinsels zijn van artsen. Wel is de manier waarop symptomen worden gegroepeerd direct van invloed op de richting waarin oorzaken en behandelwijzen worden gezocht. De naam anorexia nervosa lijkt direct te verwijzen naar de aard en oorzaak van het probleem. Het woord anorexia is een samenstelling van het Griekse woord ορεξία (orexia) en het partikel αν (an) dat duidt op de voorwaardelijkheid of

---

<sup>21</sup> In navolging van Nietzsche is voor Deleuze, die in hoofdstuk 3 en 4 uitgebreid aan bod komt, de symptomatologie een belangrijk aspect van het werk van de schrijver en de filosoof, die fungeert als arts van de samenleving (zie voorwoord). Deleuze benadrukt voornamelijk de creatieve praktijk, en gebruikt het woord ziekte metaforisch. Foucault laat in zijn werk zien hoe de kwalificatie 'ziek', tegenover 'gezond', binnen het discours (kennis en macht) ontstaat. De notie dat een ziekte niet wordt ontdekt, maar gecreëerd wordt tevens ondersteund door cultuurfilosofische studies naar 'modeziekten', ziekteverschijnselen die in een bepaalde periode van de geschiedenis opkomen en zich in korte tijd lijken te verspreiden over de samenleving (epidemisch worden), om vervolgens weer te verdwijnen – al dan niet doordat de sociaalculturele omstandigheden veranderen, de symptomen anders geïdentificeerd, gegroepeerd of geclassificeerd worden of een andere naam krijgen. De socioloog Anthony Giddens duidt anorexia nervosa bijvoorbeeld als een praktijk die is ingebed in de (laat)moderne samenleving en de positie die vrouwen hierin innemen: "Anorexia should (...) be understood in terms of the plurality of options which late modernity makes available – against the backdrop of the continuing exclusion of women from full participation in the universe of social activity which generates those options." (Giddens 1991, 106) De historica Karin Johannisson wijdde een studie aan 'dokters en vrouwen in het fin de siècle' en schrijft dat "Net als bij chlorose [...] ook de verspreiding van anorexie in zekere zin een spiegel is [...] van het feit dat de ziekte cultureel toegankelijk werd, zichtbaar werd gemaakt." De creatie van de ziekte produceert meer 'zieken': "Als een ziektebeeld wijd verspreid raakt en besproken wordt, wordt het een geaccepteerde manier om bepaalde gevoelens over te brengen. Op deze manier geïnterpreteerd konden chlorose en anorexia een soort paradoxale levensruimte van de vrouwelijkheid worden." (Johannisson 1996, 132) Ze vraagt zich hierbij af of er "een bepaalde ziekelijkheid bij vrouwen te identificeren [is] die zich door de historische ruimte beweegt, alleen onder verschillende namen" (idem).

beperkende omstandigheden van de orexia.<sup>22</sup> Het toevoegsel nervosa duidt op de ‘nerveuze’ of mentale aard van de aandoening. Er is volgens huidige psychologen echter geen sprake van een gebrek aan eetlust, zoals eind negentiende, begin twintigste eeuw gedacht werd, maar van onderdrukking van de eetlust, ingegeven door het waanbeeld te dik te zijn. Het gebrek bevindt zich niet in de maag maar in het hoofd, vandaar de aanvulling ‘nervosa’. Als er een gebrek is dat de vermagering van het lichaam verklaart dan is dat volgens huidige psychologen een *ingebeeld* gebrek. Anorexiapatiënten hebben een negatief of gemankeerd zelfbeeld. Deze duiding maakt een psychotherapeutische behandeling gericht op versterking van het zelfbeeld plausibel. Symptomatie en etiologie lopen voortdurend door elkaar en het onderscheid wordt wellicht ook steeds moeilijker te maken naar gelang de ziekte zich meer en meer vestigt als feit.

### 1.2.1 Classificatiestrijd

Eind negentiende, begin twintigste eeuw wordt vooral door Franse artsen en psychiaters onderzoek gedaan naar anorexia. De verschillen van mening tussen hen betreffen het al dan niet hysterische karakter van de ziekte en mogelijke varianten die in anorexia te onderscheiden zijn.<sup>23</sup> De psychiatrie aan het einde van de negentiende eeuw wordt gedomineerd door Jean-Martin Charcot (1825-1893). Charcot wordt beschouwd als een van de grondleggers van de neurologie. Tevens is hij van invloed geweest op de psychiatrie en de psychologie, met name door de kennis die zijn student Sigmund Freud van hem overnam. In het laatste deel van zijn carrière deed Charcot veel onderzoek naar de verschijnselen van histerie en gaf hij 'demonstratie-colleges' met hysterische patiënten in het Hôpital de la Salpêtrière in Parijs. Zijn belangrijkste bijdrage over hysterische anorexia betreft zijn pleidooi voor de isolatie van de patiënt, haar verwijdering uit het milieu waaruit de ziekte voortgekomen is (Van Deth en Vandereycken 1988, 194). Charcot klopt zichzelf op de borst over zijn autoritaire aanpak wanneer hij schrijft dat een patiënte hem vertelde: '*Quand j'ai vu que vous étiez le maitre, j'ai eu peur...*' Uit angst voor hem is de patiënte weer gaan eten en is

---

<sup>22</sup> Aristoteles definieert de ‘orexis’ in *De Anima* als het streven naar wat aangenaam is, eigen aan de zintuiglijke ziel. In een Latijnse vertaling wordt orexis appetitus, een term die bij Spinoza betrekking heeft op de conatus, het streven tot zelfbehoud. Een gebrek aan appetitus is voor Spinoza tegennatuurlijk en daarom tevens onmogelijk. Een organisatie die het vermogen tot eten beperkt (anorexia), zodanig dat het in conflict komt met het streven naar zelfbehoud, is dan ook – naast een medisch, sociaal en psychologisch probleem – een filosofisch probleem. Dit probleem staat centraal in het derde hoofdstuk.

<sup>23</sup> Gull prefereert de term 'anorexia nervosa' boven 'anorexia hysterica', omdat hij anorexia niet wil verbinden aan de etymologische betekenis van de term 'hysterisch' (van het Grieks *hystera* dat baarmoeder betekent), noch de gewoonlijke symptomen van histerie. Lasègue blijft wel spreken van hysterische patiënten, hoewel anorectische histerie volgens hem gelokaliseerd moet worden in de maag (Van Deth en Vandereycken 1988, 190).

haar eetlust langzaam terug gekomen (idem, 194).

Charcot onderscheidt de '*anorexie nerveuse*' als een ernstige vorm van *anorexie hystérique*.<sup>24</sup> Zijn leerling Paul Sollier (1861-1933)<sup>25</sup> onderscheidde een primaire en een secundaire vorm van anorexia. *Anorexie nerveuse primitive*, de ernstigste vorm van anorexia, is gebaseerd op een *idée fixe*; de aandacht van de patiënt is gefixeerd op een waanbeeld, terwijl ze in het geval van *anorexie secondaire* gemakkelijker af te leiden is. Sollier noemt de wens om slanker te zijn als een van de mogelijke oorzaken van beide vormen van anorexie. Vanaf 1895 spreekt hij over *anorexie mentale*, een ernstige ziekte met chronisch verloop en een slechte prognose, dat hij wil onderscheiden van *anorexie hystérique* (idem, 195-6).

De Franse psychiater Pierre Janet (1859-1947) vindt dat Charcot en Sollier te veel nadruk leggen op wat hij koketterieën noemt. Een beroemd voorbeeld van Charcot van zo'n koketterie is een patiënte die een lint om haar middel bond, zo strak dat het in haar vel sneed en ze er voortdurend aan herinnerd werd te moeten afvallen. Wel maakt Janet later zelf ook onderscheid tussen hysterische anorexie en anorexie die meer verwantschap toont met wat Freud dwangneurose noemt, zogenaamde psychasthene anorexie. De door Janet beschreven patiënte Nadia lijdt aan deze vorm van anorexie. De voedselweigering van deze 27-jarige vrouw komt voort uit een dwangidee: ze is bang dik en lelijk te worden en daardoor te worden afgewezen. Eigenlijk gaat het, aldus Janet, bevestigd door Nadia, om de angst volwassen te worden en de wens kind te blijven: '*Je ne voulais, dit-elle, ni grossir, ni grandir, ni ressembler à une femme parce que j'aurais voulu rester toujours petite fille.*' De obsessionele afkeer van de anorexiet voor het eigen lichaam die Janet blootlegt, geldt tegenwoordig als essentieel kenmerk van anorexia nervosa (idem, 198).

Er is kortom veel belangstelling voor het ziektebeeld onder Franse psychiaters. Grote mannen breken zich het hoofd over het lastige gedrag van kleine meisjes. Hoe moeten zij dit probleem classificeren? En hoe kunnen ze hen weer 'normaal' laten functioneren? Moeten ze de klachten van hun patiëntes serieus nemen, of hebben ze gewoon een draai om hun oren nodig? De meeste wekken de indruk te menen dat het laatste het geval is. Ze pleiten ervoor het meisje uit haar strijdzone te halen en haar aan hun autoriteit te onderwerpen. De motivatie van de jonge vrouwen kennen we niet, behalve de uitspraken die door de artsen zijn

---

<sup>24</sup> De tendens om variaties in anorexie te onderscheiden is waarschijnlijk ontstaan onder invloed van zijn leerling Georges Gilles de la Tourette (1857-1904), die eens kritisch opmerkte dat hij nog geen enkel 'puur' geval van anorexie hystérique had gezien (Van Deth en Vandereycken 1988, 194).

<sup>25</sup> Een leuk weetje is dat Paul Sollier reeds in 1890 cognitieve gedragstherapieën ontwikkelde en die onder andere toepaste op Marcel Proust (1871-1922). Proust liet zich voor zijn levenswerk *À la recherche du temps perdu* tevens inspireren door Solliers studie over het geheugen, *Le problème de la mémoire* (1900), waaraan Proust de notie van onvrijwillig geheugen zou hebben ontleend.

genoteerd.

### ***1.2.2 'Ziek' in de twintigste eeuw***

Voordat ik verder inga op Janets visie op anorexie – die van belang is omdat het denkkader van waaruit hij 'psychiatrische aandoeningen' benadert, overschaduwde is door zowel meer Freudiaanse als meer biologische denkkaders – zal ik de verdere symptomatologische geschiedenis van anorexia schetsen. Hierin spelen Freud en psychoanalytisch georiënteerde psychiaters opvallend genoeg amper een rol.

Hoewel alle ingrediënten voor een psychoanalytische duiding aanwezig zijn (melancholie, histerie, dwangneurose), is er onder psychoanalytisch georiënteerde psychiaters weinig belangstelling voor voedselweigering als op zichzelf staande aandoening. Ook Freud heeft er nauwelijks iets over geschreven. In een manuscript over melancholie wijdt hij er een paar woorden aan: anorexie is volgens hem een voedingsneurose parallel aan melancholie; een melancholie voorkomend bij jonge meisjes waarbij de seksualiteit onontwikkeld is. Freud stelt verlies van eetlust gelijk aan verlies van libido (Van Deth en Vandereycken 1988, 199). In zijn gevalstudie van *De Wolfenman* noemt Freud terloops dat het bekend is dat bij meisjes een neurose voorkomt die de afwijzing van de seksualiteit door middel van anorexie uitdrukt. Anorexie duidt daarmee waarschijnlijk op een gestoorde seksuele ontwikkeling in de orale fase – de eerste fase van de psycho-seksuele ontwikkeling waarin het kind gevoed wordt aan de borst van haar moeder (idem, 200). In het derde en vierde hoofdstuk van deze scriptie zal de mond van de anorexiet een belangrijke rol gaan vervullen. Dit zal echter niets te maken hebben met een gestoorde seksuele ontwikkeling. In het derde hoofdstuk zal ik via Lacan op de psychoanalytische duiding terugkomen.

Nadat in 1914 een invloedrijk artikel is verschenen waarin anorexia wordt verklaard door verschrompeling van de hypofyse, een klier in de hersenen die (geslachts)hormonen produceert, verdwijnt anorexia nervosa van 1914 tot 1945 grotendeels uit de psychiatrie. Anorexia wordt decennialang gelijkgesteld aan de zogenaamde 'ziekte van Simmonds'. In de jaren veertig wordt ze onder invloed van psychoanalyse en psychosomatische geneeskunde 'herontdekt' als psychische aandoening.

Na 1960 krijgt de belangstelling voor anorexia een nieuwe impuls door het werk van de Duits-Amerikaanse psychiater Hilde Bruch, die de 'anorexia-klassieker' *The Golden Cage* (1978) schreef. Zij vestigt de aandacht op de bijzondere stoornis in het zelfbeeld en de lichaamsbeleving van anorexiëten (idem, 202-4). In de jaren zestig wordt op basis van de egopsychologie betoogd dat anorectische meisjes kampen met een gebrekkige identiteits- en

autonomieontwikkeling en dat ze met fanatiek afslanken een gevoel van eigenwaarde proberen te verwerven. De nadruk ligt op individuele psychotherapie waarin gewerkt wordt aan herstel van identiteits- en autonomieontwikkeling.

In de jaren zeventig domineert een gedragstherapeutische benadering. Cognitieve gedragstherapie legt de nadruk op irrationele gedachten over eten en gewicht. Ook systeemtheorie komt in zwang. Deze is gericht op verandering van het gezinssysteem, zodat de patiënte aan ontwikkeling en zelfstandigheid kan werken. Daarnaast wordt steeds meer de aandacht gevestigd op biologische factoren. Vanaf de jaren tachtig wordt doorgaans uitgegaan van een 'meerdimensionaal verklaringsmodel'. Anorexia wordt gezien als een complex probleem waarin biologische, psychologische, sociale en maatschappelijke factoren een rol spelen. Ook in de behandeling is er aandacht voor zowel lichamelijke als psychosociale aspecten (Vandereycken en Noordenbos 2002, 58-9).

Maar anorexieten zijn niet voor een gat te vangen. Medici en psychologen verbazen zich al bijna anderhalve eeuw over de ongrijpbaarheid van hun patiëntes, die zich linksom noch rechtsom willen onderwerpen aan hun hulp. Tegenwoordig probeert men de hulp vanuit zo veel mogelijk hoeken tegelijk aan te bieden, in de hoop de juiste manier te vinden om de anorexiet te bereiken. Men is het grofweg over het volgende eens: de media spelen een rol, de opvoeding en de jeugd en steeds waarschijnlijker ook de genetische aanleg. Het is telkens een bepaalde combinatie van factoren die maakt dat iemand 'ziek' wordt.

Maar wat betekent 'ziek'? En wat voor implicaties heeft dit voor de hulp die men de anorexiet kan bieden? Hoogleraar wetenschapstheorie Trudy Dehue vraagt zich in haar boek *De Depressie-epidemie*, waarin ze onderzoekt hoe het kan dat zo veel mensen in de Westerse wereld depressief zijn en anti-depressiva tot de meest geslikte medicijnen behoren, hetzelfde af en komt tot de volgende conclusie:

“Er [zijn] twee centrale condities waaronder we de term 'ziekte' gebruiken. De eerste voorwaarde is dat het kenmerk algemeen als onaanvaardbaar moet worden gezien, waarbij de betrokkenen daar zelf anders over kunnen denken. De tweede voorwaarde is dat we vinden dat de geneeskunde eraan te pas moet komen en niet bijvoorbeeld justitie, de Kerk, het Leger des Heils of de vrije wil.”(Dehue 2008, 87)

Of iets ziek mag heten, hangt met andere woorden geheel af van wat 'men' als ziekte kwalificeert. Dit is ook het punt dat Dehue benadrukt: de natuur bepaalt niet voor ons wat ziek is, dat doen wij. Dat de anorexiet zichzelf vaak niet als ziek kenmerkt, maakt niet uit voor de algemene opvatting dat anorexia een ziekte is. Haar verzet tegen behandeling maakt deel uit van het ziektebeeld. Zij kan daar dus 'niets aan doen'. Sterker: hoe meer zij zich verzet, hoe



meer de diagnose anorexia nervosa zich aan haar lichaam hecht en hoe meer men vindt dat de geneeskunde eraan te pas moet komen. Elke andere uitleg die zij geeft, wordt gezien als ontkenning van haar ziekte of verzet tegen behandeling.

“I have tried to explain my own point of view to the counselors, but they won't listen. They see us as persons without free will. Incapable of choice.”(Grant 1996, 1)

Het verzet van de anorexiet wordt gereduceerd tot onderdeel van een ziekte.

### ***1.2.3 Ziektebeeld. De DSM***

Laten we terugkeren naar de symptomatologie, die zo belangrijk is voor de richting waarin de anorexiet wordt gestuurd. Vanaf de tweede helft van de twintigste eeuw wordt de symptomatologie van psychiatrische aandoeningen beheerd door de American Psychiatric Association (APA), die de Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) samenstelt. Een van de grootste menswetenschappelijke successen ooit, zegt Dehue, is de DSM (Dehue 2008, 65). In het volgende hoofdstuk zullen we met Foucault zien hoe dit instrument van de biomacht zich via de menswetenschappen aan individuele lichamen koppelt. Dehue schetst de verschillende criteria die in de geschiedenis gehanteerd worden voor de classificatie van psychiatrische aandoeningen. Classificeren, zegt zij, is een centrale taak van de wetenschap. Maar in tegenstelling tot wat vaak gedacht wordt, kan de natuur de classificaties van de werkelijkheid niet dicteren (idem, 55).

Bij de samenstelling van de eerste DSM, die uitkwam in 1952, streden het op de biologische psychiatrie gebaseerde entiteitsmodel en het op Freud gebaseerde psychodynamische model om voorrang (idem, 44). In deze strijd won het psychodynamisch model. Psychische problemen worden gezien als reactie op innerlijke conflicten en persoonlijke omstandigheden. In de loop der tijd ontstond echter steeds meer vraag, met name onder invloed van verzekeraars die behandelingen moesten vergoeden, naar wetenschappelijk, biologisch verklaarde ziekten gekoppeld aan behandelingen waarvan de effectiviteit bewezen is. Met de DSM-III (1980) kwamen de criteria om een diagnose te stellen centraal te staan, en hadden alle aandoeningen die verwezen naar psychodynamische verklaringen plaatsgemaakt voor een dubbel aantal stoornissen. Bij de meest recente DSM-IV (2000),<sup>26</sup> die 301 stoornissen telt tegenover de 106 ziekten van de eerste versie, lijkt het ziekte-label gelijkgesteld te worden aan de oorzaak (idem: 44-7).

---

<sup>26</sup> De DSM-5 wordt verwacht in 2013.

Het gevaar van alle verwijzingen naar biologische verklaringen is dat de stoornissen worden aangezien voor oorzaken. De neiging ontstaat te denken dat iemand extreem vermagerd is, zichzelf te dik vindt en geen hulp wil *doordat* ze anorexia nervosa heeft. Om te testen of er daadwerkelijk sprake is van anorexia nervosa, checkt de arts wat de patiënte scoort op de Body Mass Index.<sup>27</sup> Een score van onder de 17.5 staft de diagnose. Terwijl daar niets anders mee getest is dan wat we al konden zien: het meisje is heel mager.

Toch praten we als we het hebben over de DSM nog altijd over symptomatologie: de stoornissen die erin genoemd worden, zijn psychiatrische labels geplakt op reeksen symptomen. Het groeperen van symptomen en daaraan een naam geven, is een creatieve daad. De DSM is een hulpmiddel voor artsen om combinaties van symptomen te herkennen en daarmee een diagnose te kunnen stellen. Die diagnose, oftewel het geven van een naam aan de samenhang van de symptomen die zich bij een individu voordoen, zegt niets over de oorzaak noch over mogelijke remedies voor het lijden van degene die het betreft. De naam verwijst niet naar een entiteit die het lijden veroorzaakt. Dit wordt vaak vergeten, ook door artsen.

Dat de naam voor een groep symptomen vaak voor de oorzaak ervan wordt aangezien, blijkt bijvoorbeeld in het TV programma KRO's XXS (2010). Hierin wordt gesproken over anorexia nervosa als een ziekte die individuen treft en hun leven verpest, een ziekte waartegen zij moeten strijden om weer gelukkig te kunnen zijn. In de TV serie worden vijf mensen gepresenteerd “die alles in zich hadden om een gelukkig leven te leiden, totdat ze getroffen werden door een verwoestende eetstoornis.” De spannende vraag wordt gesteld: “wie zal er winnen, de anorexia of zij?” De kijker moet begrijpen dat anorexia een echte, serieuze ziekte is, waarvan de 'deelnemers' het slachtoffer zijn – hoewel strijdvaardige slachtoffers. Toch blijft dit ook voor de presentatrice moeilijk te begrijpen: als je beter wilt worden, waarom eet je dan niet gewoon? Een 14-jarige deelnemster uit haar irritatie over de vragen die ze voortdurend krijgt: “Waarom ik niet eet? Omdat ik anorexia heb, natuurlijk.”

De samenstelling van een groep kenmerken of symptomen en het label dat daarop wordt geplakt, creëert niet alleen een 'aandoening', maar ook de identiteit van degene die wordt gediagnosticeerd.<sup>28</sup> Op het moment dat een anorexiet 'toegeeft' dat ze 'anorexia heeft' en

---

<sup>27</sup> De formule voor de Body Mass Index of Quetelet Index is de massa van het lichaam in kilogram gedeeld door het kwadraat van de lengte in meters. Een waarde van minder dan 18.5 duidt op ondergewicht, een waarde van 18.5 - 25 wordt als 'normaal gewicht' beschouwd.

<sup>28</sup> Hoewel de samenstellers van de DSM dat niet met me eens zijn, zoals geformuleerd in de inleiding van de DSM-IV-tr: “A common misconception is that a classification of mental disorders classifies people, when actually what are being classified are disorders that people have.” (American Psychiatric Association 2000) We begrijpen natuurlijk dat de DSM stoornissen rangschikt, geen mensen. Het lijkt me echter moeilijk te ontkennen dat de geclassificeerde stoornissen vervolgens op mensen worden toegepast en dat dat mensen wel degelijk labelt.

zichzelf als patiënt gaat ervaren, breekt haar verzet. Het enige verzet dat ze dan nog heeft, is het verzet dat hoort bij het ziektebeeld. Ze kan er niets aan doen dat ze toch weer bezig is met afvallen, want ze is ziek. Dit verzet is echter machteloos. De strijd die anorexia zelf is, wordt verlegd naar 'de strijd tegen de ziekte'.

#### ***1.2.4 Pierre Janet en het buiten-bewuste***

Symptomen zijn oppervlakteverschijnselen, uitingen die erop duiden dat er iets aan de hand is. Het is voor de symptomatologie dus van belang goed te kijken naar wat zich aan de oppervlakte afspeelt. Voordat er technieken bestonden om de binnenkant van het lichaam te bekijken, was de buitenkant een belangrijk onderdeel van de psychiatrische diagnostiek. Artsen trokken conclusies op basis van lichamelijke kenmerken, lichaamshoudingen, gebaren en gezichtsuitdrukkingen. Tussen 1887 en 1918 publiceerde het Parijse Salpêtrière ziekenhuis, onder leiding van Jean-Martin Charcot, zelfs fotoboeken waarin patiënten stonden afgebeeld, met daarbij hun aandoening vermeld (Dehue 2008, 41).

Pierre Janet staat in deze psychiatrische traditie en hij is voor ons interessant, niet alleen omdat hij uitvoerig heeft geschreven over anorexie (hysterische en psychasthene), maar vooral ook vanwege zijn kijk op het bewustzijn. Hij had, vóór Freud, een bepaalde notie van het onbewuste, dat zich niet laat voorstellen als iets dat zich in ons allerdiepste innerlijk bevindt, maar meer een buiten-bewuste is. Janet is beroemd om de term 'dissociatie', een afweermecanisme waarmee mensen zich tegen geestelijke trauma's verweren door deze buiten het bewustzijn te plaatsen. Bij hysterische anorexie treedt volgens hem een dergelijk buiten-het-lichaam-treden op. Wij verkiezen hier daarom zijn verhandeling over hysterische anorexie boven verhandelingen over psychasthene anorexie. Deze verhandeling, een lezing die Janet in 1906 gaf op Harvard University, geeft een onpersoonlijke, niet-gepsychologiseerde beschrijving van het proces en de werking van anorexia. Janet heeft tegelijkertijd oog voor de (machts)strijd die met anorexia gepaard gaat. Hij ziet hysterische anorexie dus als een verschijnsel van zowel fysiologische als mentale aard.

In navolging van Lasègue onderscheidt Janet drie fasen in het ziekteproces, dat het meest voorkomt bij meisjes van 16 tot 23, hoogstens 25 jaar, hoewel er ook gevallen bekend zijn van mannen, jongere meisjes en oudere vrouwen. De ziekte begint vaak met een kleine, "min of meer echte," aandoening aan de maag, vaak als gevolg van een emotie. Dit noemt Janet dan ook de gastrische fase, oftewel de fase die de maag betreft. Aangezien het meisje pijn in haar maag heeft, wordt vaak een dieet aangeraden, waaraan ze zich gehoorzaam onderwerpt. Naast de steeds vagere pijnklachten aan de maag, lijkt het meisje volledig

gezond. Het enige waar ze verder aan lijdt, is wellicht constipatie (Janet 1920, 229-30).

Na een lange tijd volgt de fase van strijd, die Janet aanduidt met 'morele fase'. Behandelingen leiden nergens toe en de familieleden beginnen het meisje ervan te verdenken dat ze hypochondrisch of opstandig is. Ze proberen haar te verleiden tot eten, het haar op te dringen of te dreigen. Hoe meer ze aandringen, hoe heftiger het meisje zich verzet. Het meisje moet volgens Janet volhouden dat er iets lichamelijks met haar aan de hand is, opdat ze serieus genomen wordt:

“[H]et meisje lijkt te begrijpen dat de kleinste concessie van haar kant, haar zou doen overgaan van de staat van patiënt naar die van een grillig kind, en daaraan zal ze nooit toegeven.” (idem, 231, mijn vertaling)

Terwijl de ziekte zich ontwikkelt, beginnen steeds meer mensen zich met het meisje te bemoeien. Ze klaagt amper meer over maagpijn, maar herhaalt dat ze zal eten als ze honger heeft. Dat heeft ze echter nooit, ze heeft niet meer voedsel nodig, ze kan oneindig op deze manier doorleven. Ze heeft zich zelfs nooit beter gevoeld, en lijkt volgens Janet daadwerkelijk heel gezond en sterk en vertoont een overdreven fysieke en morele activiteit. Janet observeert dat ze strijdt en onderhandelt met iedereen in haar omgeving: steun probeert te krijgen bij de ene ouder ten opzichte van de ander en zich beter belooft te gedragen als haar familie haar meer haar gang laat gaan. Ze vertelt leugens, verstopt eten in haar zakken, in haar wangen, in haar keel, om het later in de WC te spugen of uit te braken (idem, 231-2).

De laatste fase, die vroeg of laat intreedt, soms pas na jaren, wordt de fase van uitputting genoemd. Problemen met de organen beginnen op te treden, de adem ruikt vies, de maag en buik zijn ingekrompen, het meisje heeft last van constipatie en plast bijna niet meer. De huid droogt uit, verpulvert en raakt bedekt met puistjes. Janet waarschuwt ervoor dat het gewicht geen betrouwbaar teken is voor de progressie van de ziekte: vaak daalt het gewicht plotseling, en is ingrijpen al te laat. Zelf zegt hij al drie keer te hebben meegemaakt dat een patiënte overleed. In deze fase zijn er twee opties voor de inmiddels bedlegerige, semi-delirieuze, semi-comateuze patiëntes: ze houden zich vast aan één idee, namelijk niet te eten; of ze worden bang en onderwerpen zich aan de autoriteit van de arts. Overigens treedt er vaak een of andere complicatie op, zoals longontsteking, die het makkelijker maakt om in te grijpen (idem, 232-3).

De strategie van Lasègue, zegt Janet, was te wachten op dat moment. Dit is geen ongevaarlijke strategie, want het moment van onderwerping kan te laat komen. Janet spreekt er op een vrij laconieke manier over. Hij vergelijkt de anorexiet zelfs met een hond:

“Eigenlijk is de hysterica in dit opzicht in het voordeel. U weet dat een hond niet terug tot leven kan worden geroepen als hij veertig procent van zijn gewicht heeft verloren; de hysterica kan op vijftig en daarboven nog steeds gered worden. Er is echter een grens.” (idem, 233, mijn vertaling)

Toch neemt Janet de situatie wel degelijk serieus. Het gaat om meer dan lastige meisjes die niet willen eten:

“De ernst, de frequentie en de regelmatigheid van ontwikkeling, wat ook de intelligentie van het subject is, tonen aan dat het te wijten is aan een *diepe psychologische verstoring*, waarvan voedselweigering *slechts de uiterlijke expressie* is.” (idem: 233, mijn vertaling en cursivering)

De opvatting dat de eetstoornis 'slechts de uiterlijke expressie' is van een dieper liggend psychologisch probleem is tegenwoordig algemeen geaccepteerd. In de hoofdstukken die volgen zullen we die opvatting problematiseren en laten zien dat 'uiterlijke expressie' en 'innerlijke verstoring' in de anorectische praktijk als het ware samenvallen op de grens, aan de oppervlakte van het lichaam.

Juist hierom is de beschrijving van hysterische anorexia interessant, daar deze volgens Janet, in tegenstelling tot de anorexia de Charcot beschrijft, niet gedreven wordt door een *idée fixe*, dat leidt tot een vrijwillig en gecalculeerd weigeren van voedsel. Het denken over anorexia in de lijn van Lasègue en Charcot verbindt verklaringen over het gedrag van de anorexiet aan haar wilsintentie. Volgens Janet gaat hysterische anorexia buiten het bewustzijn om; het is een buiten zichzelf, buiten het lichaam treden. De excessieve drang tot bewegen wordt volgens hem dan ook niet gedreven door een doelrationaliteit, maar is eerder *ex-tatisch*. Hij merkt op dat hyperactiviteit gepaard gaat met gevoelens van euforie, die de gevoelens van vermoeidheid van het uitgeputte lichaam onderdrukken. Dit gegeven is ook bekend van vastenheiligen (idem, 241-2). Anorexia is als het ware een buiten-het-lichaam treden, waarbij de anorectische logica steeds meer voor zichzelf, dus buiten het bewustzijn om, begint te werken, terwijl het lichaam in elkaar stort. In het laatste hoofdstuk zullen we terugkomen op deze logica, die volgens Deleuze een Stoïsche logica is die over het algemeen alleen kleine meisjes begrijpen.

### ***1.2.5 Anorexia in de eenentwintigste eeuw?***

De fysiologische observaties van Janet worden ondersteund door recent neurologisch onderzoek. Janets inzet was aan te tonen dat handelingen van het lichaam zich kunnen afspelen buiten het bewustzijn om. Hij was daarbij vooral gericht op de buitenkant van het

'onbewuste' zoals zich dat uit in gedragingen - simpelweg waarschijnlijk omdat de technieken ontbraken om fysiologische processen van binnenuit te bestuderen.

Tegenwoordig kan dit wel. De zoektocht naar lichamelijke oorzaken voor anorexia heeft een nieuwe impuls gekregen door de grote ontwikkelingen binnen de biomedische wetenschappen. Aan het einde van de twintigste eeuw nemen deze wetenschappen langzaam de heerschappij over van de menswetenschappen. De sleutel tot het begrijpen van alle geheimen van het leven lijkt tegenwoordig in handen te zijn van DNA- en hersenonderzoekers. 'Het onbewuste' wordt nu in ons brein en in onze cellen gelokaliseerd. In de woorden van Dehue: "De klinische blik beperkt zich niet meer tot de buitenkant maar dringt door tot op het niveau van onze neuronen." (Dehue 2008, 97) Die kunnen zelfs op de foto, zoals ooit de negentiende-eeuwse patiënten van La Salpêtrière.

Wetenschappers doen nu ook onderzoek naar de genetische aanleg van mensen met eetstoornissen. Zij zijn op zoek naar de genen die mogelijk verantwoordelijk zijn voor de ontwikkeling van anorexia. Dit onderzoek zou uiteindelijk moeten leiden tot de ontwikkeling van een medicijn tegen anorexia. Ratten worden gebruikt om de biochemische processen die optreden bij ondervoeding te onderzoeken. Ondervoede ratten blijken soortgelijk gedrag te vertonen als anorexieten. Zodra eenmaal ondervoede ratten weer voedsel krijgen aangeboden, blijken ze niet meer te 'willen' eten. Ze gaan daarentegen wel steeds meer bewegen, zelfs zo excessief dat ze in hun molentje blijven rennen tot ze er letterlijk dood bij neervallen. Dit onderzoek toont aan dat ondervoeding leidt tot hyperactiviteit en een ontsporing van het mechanisme waarbij hongersignalen worden doorgegeven aan de hersenen.<sup>29</sup>

Het gedrag van anorexieten wordt dus niet (louter) gedreven door individuele wilskracht, de wil om af te vallen. Hun bewegingsdrang gaat, zoals Janet al observeerde, op een gegeven moment 'vanzelf'. Toch is wat dit onderzoek aantoont –dat ondervoeding effect heeft op de hersenen– moeilijk verrassend te noemen. Vele vastenheiligen, hongerkunstenaars en anorexieten, om niet te spreken over volkeren in hongersnood, zijn de ratten voor gegaan en hebben de effecten ondervonden. Natuurlijk kan door laboratoriumonderzoek meer inzicht worden verworven in de biochemische processen die optreden in het lichaam. Op basis

---

<sup>29</sup> Bij anorexiapatiënten zou bovendien vaker een 'spelfout' voorkomen in het gen dat eiwitten (neuropeptiden) produceert die de hongersignalen aan de hersenen doorgeven. "Van de drie miljard letters die de menselijke erfelijke eigenschappen bepalen, zijn er zo'n drie miljoen die anders gespeld kunnen zijn. In plaats van bekende spelfouten te onderzoeken ging [onderzoeker] Vink op zoek naar nieuwe. En met succes. Hij vond in het Agrp-gen een zeldzame 'spelfout' en schoot in de roos. Bij anorexia-patiënten bleek de spelfout vaker voor te komen." Overigens bleek dit maar voor zo'n elf procent van de anorexia-patiënten te gelden en kan dus geenszins worden gesproken van de ontdekking van een 'anorexia-gen'. Zie 'Utrechtse onderzoeker vindt anorexia-gen' door Rinze Benedictus, verschenen op 21 november 2001 in U-blad 13, weblink: <http://www.ublad.uu.nl/WebObjects/UOL.woa/1/wa/Ublad/archief?id=1017292>.

daarvan kan worden gezocht naar middelen om die processen te beïnvloeden, een mogelijk 'medicijn' tegen anorexia. Gevaar van dit soort onderzoek is echter dat het doet vóórkomen alsof het aantonen van wat er in de hersenen gebeurt, betekent dat de oorzaak van een ziekte gevonden is en, sterker zelfs, het bewijs daarmee geleverd is dat iets een ziekte *is*.<sup>30</sup>

Het benoemen van lichamelijke processen, zelfs in de allerkleinste deeltjes van het lichaam, is echter zinloos als het niet wordt verbonden aan wat er *gebeurt*.<sup>31</sup> Dat wil zeggen: als er niet gekeken wordt naar wat de anorexiet *doet*, de strijd die ze voert, hoe ze in verzet komt en hoe ze wordt onderworpen. Deze strijd komt voort uit het lichaam, maar is daarmee nog niet te reduceren tot een directe causale relatie. Het is een strijd om het leven en hoe dat geleefd wordt. De manier waarop het lichaam gevormd wordt en hoe erover wordt gesproken kunnen niet los van elkaar worden gezien. Evenmin kan het louter objectief beschreven worden in termen van chemische reacties. Eten of niet eten is geenszins uitsluitend een kwestie van honger. Niet-eten is een trotsering van honger en tevens een trotsering van degenen die zeggen dat je moet eten. Als een anorexiet weigert te eten omdat iemand anders dat zegt, weigert een anorexiet een 'medicijn' te slikken dat haar 'ziekte geneest'. Als we één ding kunnen afleiden uit de hiervoor geschetste geschiedenis, waarin we amper de stemmen van de meisjes gehoord hebben, dan is het dat een anorexiet niet slikt wat haar door de strot geduwd wordt – en als ze het al slikt, zal ze het weer uitspugen.

### 1.3 Deelconclusie

Anorexia nervosa is de naam die aan het eind van de negentiende eeuw wordt toegekend aan de voedselweigering van met name meisjes en jonge vrouwen die artsen in hun praktijk aantreffen. Deze hongerpraktijk wordt daarmee het product van een medisch vertoog, waarbinnen patiënten zichzelf als zodanig leren begrijpen en aan behandeling worden onderworpen. In dit hoofdstuk hebben we een aanzet gegeven tot een andere visie op anorexia door de 'ziektegeschiedenis' in een bredere geschiedenis van hongerpraktijken te plaatsen en

---

<sup>30</sup> Zie ook Dehue 2008 voor een deconstructie van het denken over depressie als hersenziekte. Er wordt steeds vaker gesproken over depressie als een ziekte die veroorzaakt wordt door een gebrekkige aanmaak van serotonine in de hersenen. Dit is volgens Dehue een verkeerde voorstelling van zaken, die het slikken van anti-depressiva rechtvaardigt (en de farmaceutische industrie een *boost* geeft), terwijl geenszins is bewezen of, hoe en waarom ze werken. Dat onderzoek naar en 'voorlichting' over het gebruik van anti-depressiva wordt gesponsord door farmaceutische bedrijven, wordt vaak onzichtbaar gemaakt of irrelevant geacht. De aanmaak van serotonine in de hersenen is volgens onderzoekers overigens ook van invloed op het risico dat iemand loopt een eetstoornis te ontwikkelen. Zie bijvoorbeeld Collier, David en Janet Treasure 2004.

<sup>31</sup> In hoofdstuk 4 zullen we met Deleuze en de Stoa onderscheid maken tussen een domein van lichamen en oorzaken en een domein van onlichamelijke gebeurtenissen. Die laatste komen voort uit en blijven verbonden met lichamen, maar staan daarmee niet in een directe causale relatie. Ze duiden op een 'worden', tegenover een zijn met een vaststaande identiteit. Kortom: anorexia *is* niet iets in het lichaam, geprogrammeerd in het lichaam, maar *doet* iets; het is een *zijnswijze* die voortkomt uit het lichaam, maar zich ervan losmaakt.

daarbij de nadruk te leggen op de strijd die met elke hongerpraktijk gepaard gaat. Deze strijd heeft zowel betrekking op de manier waarop het gedrag van de hongeraar begrepen moet worden (duivelse bezetenheid, bedrog, verzet, ziekte met een fysiologische oorzaak, hysterische aandoening, modeziekte, etc.) als op de manier waarop ze moet worden behandeld (straf, psychotherapie, medicijnen). Maar hoezeer men ook probeert anorexia of anorexieten op discoursniveau te fixeren, ze blijven ongrijpbaar.<sup>32</sup> Het is juist deze ongrijpbaarheid die we in dit (scriptie)schrijven willen denken, zonder opnieuw een fixatie te creëren.

---

<sup>32</sup> Elk discours, ook een niet-reductionistisch discours, is in zekere mate gericht op het grijpen en begrijpen van het ongrijpbare. In die zin is deze scriptie een onmogelijk project. De inzet is dan ook niet zozeer om anorexia grijpbaar of begrijpelijk te maken, maar om de ongrijpbaarheid (een) ruimte te geven, een veilige beweegruimte waarin de anorexiet niet in een hoek gedreven wordt maar de grenzen van haar praktijk kan verkennen en wellicht de openingen vindt voor een weg naar buiten.



## Hoofdstuk 2. Op de grenzen van de moderne subjectiviteit; gemankeerde subjecten en recalcitrante lichamen

“De waarheid is voor hen nodig, die zo ver van hun lichaam verwijderd zijn, dat ze het vergeten hebben. Maar hun “waarheid” maakt ons onbeweeglijk, tot standbeeld, als we ons er niet van losmaken.”

-Luce Irigaray (1981, 180)

“[...]Onder een schijnbaar persoonlijk probleem treedt een algemene omstandigheid te voorschijn die duidelijk maakt dat het niet gaat om een subjectief probleem, maar om het probleem van de subjectiviteit.”

-Monique Scheepers (1991)

### 2.1 Het discours anorexia

Waarom is een geschiedenis van hongerpraktijken van belang voor een filosofie van anorexia? Wat zouden we ons überhaupt moeten voorstellen bij een filosofie van anorexia? En wat zou zo'n filosofie kunnen betekenen voor een hedendaagse anorexiet? Laten we beginnen te stellen dat het de taak is van de filosofie om vanzelfsprekendheden anders te denken. De filosoof staat niet buiten deze vanzelfsprekendheden; z/hij heeft geen exclusieve toegang tot ‘de waarheid’. Eerder onderzoekt z/hij de mogelijkheden voorwaarden waaronder ‘de waarheid’ tot stand komt. Michel Foucault noemt de filosofie

“een zelfoefening in het denken (...) met als inzet te weten te komen in hoeverre het denken van je eigen geschiedenis het denken kan bevrijden van wat het stilzwijgend denkt en het de gelegenheid kan bieden anders te denken.” (Foucault 1984b, 14).

Het denken over anorexia wordt grotendeels bepaald door een medisch-psychologisch vertoog. Dit vertoog legt de waarheid over het anorectisch subject vast. De anorexiet leert over zichzelf en haar leven te praten in (louter) klinische termen.<sup>33</sup> De inzet van deze scriptie is anorexia anders te denken en daarmee een andere *ervaring*, een andere praktijk, mogelijk te maken. In een interview benadrukt Foucault het belang van de ervaring in zijn werk:

“[D]e boeken die ik schrijf vormen een ervaring (...) Een ervaring is iets waaruit men veranderd te voorschijn komt.” (Foucault 2004, 171)

Niet alleen ligt er een ervaring aan het denken en schrijven ten grondslag, tevens vormt het schrijven zelf een ervaring, evenals het lezen van de tekst. Denken, schrijven, lezen en ervaren zijn voor Foucault onlosmakelijk met elkaar verbonden. Dit betekent dat het denken

---

<sup>33</sup> Fiona Place, auteur van *Cardboard*, een autobiografische roman over anorexia, schrijft: “Life, for people who have been using anorexic eyes/metaphors long term, has often become only the description of the symptoms of their illness, and possibly of numerous admissions and discharges over the years or experiences of other methods of treatment. They so often reach the stage whereby they give their life history as a psychiatric history, using solely the associated jargon and therefore *experiencing* it as such.” (geciteerd in Bray 1996, 417, mijn cursivering)

niet louter een kwestie is van ideeën, het schrijven een kwestie van beschrijven en het lezen het inzien van de waarheid daarvan. Een ervaring is geen waarheid, maar een fictie, “iets wat alleen bestaat nadat het gemaakt is” (idem, 176). Denken, lezen en schrijven *doen* daadwerkelijk iets. Het is het spel van waarheid, dat wil zeggen een fictie, dat ons tegelijk inzicht geeft en de mogelijkheid anders te kijken.

Het staat buiten kijf dat anorexia door een samenleving als probleem wordt ervaren. Het anorectische lichaam kan niet anders dan iets teweeg brengen –schrik, afschuw, ongemak, verdriet, een vreemd soort verwondering - bij een ieder die ermee wordt geconfronteerd. Het is voor het gezond verstand ‘onbegrijpelijk’ dat iemand zichzelf zou uithongeren terwijl er genoeg te eten is. Anorexia roept een sterk verlangen op om het te begrijpen en het probleem te verhelpen. Maar tegelijk met alle pogingen het probleem te begrijpen en zichtbaar te maken, lijkt het zich over de wereld te verspreiden. Of de ‘ziekte’ aan het einde van de twintigste eeuw werkelijk epidemische proporties heeft aangenomen, is onduidelijk, hoewel het niet waarschijnlijk is dat een derde van de vrouwen<sup>34</sup> aan de anorexia lijdt zoals die in de DSM wordt gedefinieerd: de anorexia waarbij er sprake is van uitvalsverschijnselen. Volgens Abigail Bray is er in ieder geval sprake van een ‘betekenis-epidemie’: “..[T]he territory of the anorexic body has been colonized by a motley group of discourses contesting the truth of the anorexic lack.”(Bray 1996, 414) Het is dan ook niet de bedoeling opnieuw op zoek te gaan naar ‘de betekenis’ van anorexia die moet leiden tot ‘de genezing’. In dit hoofdstuk zullen we met behulp van Foucault anorexia als discours ontsluiten.

Discours is een veel gebruikte en weinig uitgelegde term, die in het algemeen gebruik duidt op de manier waarop over een bepaalde praktijk wordt gedacht, geschreven en gesproken. Hoofdstuk 1 behandelde het discours over anorexia in deze conventionele betekenis. In dit hoofdstuk zullen we de term echter meer ‘Foucaultiaans’ uitleggen en gebruiken. Anorexia *is* een discours, een discursieve constructie waarin lichamen, gedragingen en de manier waarop daarover wordt gedacht, gesproken en geschreven in elkaar grijpen. Discours betekent letterlijk uiteen-rennen (*dis-currere*). Achter het woord dat lijkt te verwijzen naar een concreet 'ding', een ziekte-entiteit of een lijdend lichaam, bevindt zich een samenhangend netwerk dat uitspraken en gedragingen verbindt. Een discours bestaat niet alleen uit woorden of theorie, maar heeft ook een praktische, materiële doorwerking: het is kennis en macht. De uitspraken die een vertoog uitmaken *verbinden zich* met lichamen. Het lijkt nu alsof we taal en lichamen los van en tegenover elkaar kunnen zetten, maar dat is niet

---

<sup>34</sup> Zie het citaat van Rosi Braidott in voetnoot 6 van het eerste hoofdstuk.

zo. Ze staan altijd in een relatie van wederzijdse veronderstelling tot elkaar. Taal veronderstelt lichamen en lichamen zijn altijd al discursief geconstrueerd. In hoofdstuk 3 en 4 zullen we zien hoe Deleuze en Guattari dit samenspel duiden als ‘agencements de corps’ en ‘agencements d’énonciations’.

Anorectische praktijken en theorievorming over anorexia zijn twee zijden van dezelfde medaille. Dit komt niet doordat meisjes massaal worden besmet door wat ze zien, horen en lezen of daardoor worden aangezet om anorexia te imiteren. Een dergelijke opvatting gaat voorbij aan het actieve, handelende vermogen van anorexieten en reduceert ze tot louter slachtoffers.<sup>35</sup> Eerder wordt anorexia geproduceerd in de ontmoeting of botsing tussen praktijken en theorievorming, tussen behandelende artsen, analyserende therapeuten en volgzame patiënten. In het discours (over) anorexia komen beide pendanten, praktijk en theorie, samen: de beschrijvingen van de gedragingen van anorexieten, de op medische, biologische, psychologische en cultuurtheoretische kennis gebaseerde verklaringen en de daarop geënte therapieën of geneeswijzen, de foto’s, de TV-programma’s, de documentaires, de films, de boeken, de artikelen, de websites, de campagnes, de persoonlijke verhalen, de meningen van ‘experts’ en ‘ervaringsdeskundigen’. Dit hele corpus neemt deel aan het anorectische discours en *produceert* anorexia, en daarmee ook anorectische subjecten.

## 2.2 Michel Foucault. Weten, macht en het subject.

In het essay *The Subject and Power* (1982) kijkt Michel Foucault (1926-1984) terug op zijn werk tot dan toe en ziet een overkoepelende doelstelling: “het creëren van een geschiedenis van de verschillende manieren waarop, in onze cultuur, mensen tot subject gemaakt zijn” (Foucault 2001, 326). Foucault beschouwt zichzelf dus niet in de eerste plaats als denker over macht, zoals velen dat doen. Zijn werk is altijd gericht geweest op subjectiveringsprocessen waarvan ‘de mens’, het moderne subject zoals we dat nu kennen, de uitkomst is. In hetzelfde essay definieert hij subjectivering (assujettissement) als een proces met een dubbele werking: enerzijds onderwerping, anderzijds de productie van een eigen identiteit (idem, 327).

---

<sup>35</sup> Hoewel we de kracht en macht van de beelden die meisjes, die ons allemaal, dagelijks in overweldigende hoeveelheid overspoelen moeilijk kunnen onderschatten. Ik wil dit aspect geenszins ontkennen, maar mijn focus in deze scriptie ligt ergens anders, namelijk op het vermogen van de anorexiet. Anorexia wordt niet gedefinieerd of geleid door mediabeelden, hoewel deze de hongerpraktijk allicht rechtvaardigen en, in de woorden van Karin Johannisson, anorexia tot een “geaccepteerde manier (maken) om gevoelens over te brengen” (Johannisson 1996, 132). De inzet van deze scriptie is niet om anorexia cultuurhistorisch te duiden. Eerder dient het historische gedeelte van deze scriptie om anorexia te relativieren, in retrospectief te verbinden aan hongerpraktijken die anders discursief geconstrueerd zijn – een genealogische exercitie die niet aantoonde dat het verleden onvermijdelijk tot het heden, anorexia zoals we dat nu kennen, leidt (finalisme), maar die ons begrip van anorexia nu openbreekt.

Foucault onderscheidt drie perioden in zijn werk, waarin hij zich telkens richt op een andere wijze van objectivering die mensen in subjecten transformeert. De eerste betreft de objectivering van de mens in de 'wetenschappen' die positieve kennis genereren over de mens als wezen dat leeft, werkt en spreekt. Hierover handelt *De woorden en de dingen* (1966). In het tweede deel van zijn werk – met name *Discipline, toezicht en straf* (1975) - richt hij zich op zogenaamde 'verdelende praktijken', praktijken waarin grenzen worden getrokken tussen normaal en abnormaal. Dit boek ligt in het verlengde van een eerder project dat aan *De woorden en de dingen* vooraf ging: respectievelijk *De geschiedenis van de waanzin* (1961) over de scheidslijn tussen gek en bij zijn verstand zijn, en *De geboorte van de kliniek* (1963) over de grens tussen ziek en gezond zijn. In de derde periode – *De geschiedenis van de seksualiteit* (1976, 1984) – richt hij zich op de vraag hoe een mens *zichzelf* tot subject maakt (idem, 327).

Het subject is een discouseffect. Het discours heeft zoals gezegd twee componenten: kennis, of het geheel van (wetenschappelijke) uitspraken, en macht, de materiële doorwerking van kennis in (disciplinerende) praktijken. Kennis veronderstelt een 'weten' (*savoir*) dat door 'subjecten' gedeeld wordt in een bepaalde periode en samenleving. Hierover handelt *De woorden en de dingen*. De materiële doorwerking van het weten (*savoir*) wordt in Foucaults latere werk – *Geschiedenis van de seksualiteit*- uitgewerkt in zijn denken over macht (*pouvoir*). In dit hoofdstuk zullen we het eerste deel, *De wil tot weten* (1976), behandelen. Hierin wordt beschreven hoe de macht in de moderne tijd het leven in beheer neemt en zich hecht aan individuele lichamen. Deze biomacht articuleert zich onder andere vanuit een seksualiteitsdispositief, dat de lusten van individuen als verlangen bezet.<sup>36</sup> Aan het eind van het hoofdstuk zullen we de vraag opwerpen naar de subversiviteit van het anorectische lichaam en het vermogen van dit lichaam om aan subjectivering te ontsnappen. Deze vraag werken we in het derde hoofdstuk uit met behulp van Deleuze en Guattari's ontologie van het verlangen, die per definitie pre-subjectief en prediscursief is.

### **2.2.1 De plaats van de woorden en de dingen en de ervaring van dis-orde**

In *De woorden en de dingen* (1966) graaft Foucault volgens een archeologische methode laag voor laag de grond onder onze voeten af op zoek naar de *ruimtelijke samenhang* die het

---

<sup>36</sup> Foucault schrijft in *Gebruik van de lust*, het tweede deel van zijn *Geschiedenis van de seksualiteit*: "Om te begrijpen hoe het moderne individu zichzelf als subject van een 'seksualiteit' kon ervaren, was het eigenlijk onvermijdelijk eerst te laten zien hoe de westerse mens er eeuwenlang toe was gebracht zich als verlangend subject te erkennen." (Foucault 1984b, 11)

denken over onszelf mogelijk maakt. Wij leven in een wereld die is geordend door ons denken. We delen de wereld op in groepen, soorten en klassen en rangschikken ze aan de hand van namen waarmee hun identiteiten en hun verschillen worden aangegeven. Maar het denken is geen ordening die we op de dingen projecteren; het heeft een *gemeenschappelijke plaats* waarop de woorden en de dingen elkaar ontmoeten. Dit is geen plaats in de werkelijkheid, maar een virtuele plaats die de woorden en de dingen bijeenhoudt. Zonder ruimtelijke samenhang lossen de woorden op in het niets en zijn de dingen ondenkbaar (WD, 11-12). We kunnen onszelf dus alleen ervaren vanuit die samenhang tussen de woorden en de dingen.

De archeologische grondstructuur die samenhang verleent aan het weten en alle empirische kennis die daarop gefundeerd is noemt Foucault de *epistèmè* (letterlijk: kennis). De *epistèmè* is de mogelijksvoorwaarde van kennis in een bepaalde periode in de geschiedenis.<sup>37</sup> Het blootleggen van dit gebied *tussen* de empirische orde en het denken daarover, betekent dus het blootleggen van de orde als zodanig (WD, 15-16), “de zuivere ervaring van de orde” (WD, 17). Foucault kan dit alleen doen doordat de moderne orde die hij probeert bloot te leggen, reeds aan zijn einde is gekomen en aan samenhang verliest. Zijn aankondiging van het verdwijnen van de mens - het moderne subject - moet dan ook in dit licht worden gezien.

De relatie tussen de woorden en de dingen is fundamenteel voor de ervaring van onszelf en de wereld. Een disconnectie tussen de woorden en de dingen heeft een vervreemdend effect; het duidt op een dis-orde, een ‘stoornis’ waarin de orde uiteen gaat en niet meer samengebracht kan worden. Kan anorexia als een dis-orde op dit niveau worden opgevat?

Foucault noemt het voorbeeld van afasie, de taalstoornis waarbij iemand niet meer de juiste woorden kan vinden om de dingen die z/hij ziet te benoemen. Het schijnt dat sommige afasiepatiënten, zo vertelt Foucault, niet in staat zijn verschillende gekleurde strengen wol die ze op een tafelblad voorgelegd krijgen, op een coherente manier te classificeren. Het is alsof de tafel niet kan dienen als gemeenschappelijke plaats voor een eenvoudige ordening. De afasiepatiënt zal een veelvoud aan mogelijke ordeningen zien en het tafelblad verdelen in fragmentarische gebieden: hier de rode strengen, daar de lange, daar de dikkere, weer ergens anders de strengen die in de knoop zitten. De orde is onstabiel en valt telkens weer uiteen. De patiënt gaat eindeloos door maar komt er niet uit, raakt steeds meer in verwarring en staat aan

---

<sup>37</sup> Het is dus een *historisch a priori*. Hiermee verwijst Foucault naar het a priori oordeel van Kant en verbindt dit met de historiciteit van waarheidsaanspraken: de *epistèmè* is een ‘transcendentiaal vlak’ dat een tegelijk universele en historische waarheid voortbrengt (WD, 16-17; Oosterling 2006, 457).

de rand van een angstaanval (WD, 12-13). Afasie is een taalstoornis (van het Grieks *a phanai*, niet spreken; een inadequate term, daar niet de spraakfunctie, maar de structuur van de taal aangetast of vernietigd is) waarbij de connectie tussen de woorden en de dingen door hersenletsel ontwricht is geraakt of geheel is doorgesneden. De stoornis toont de fragiliteit van de orde. Is dit te vergelijken met de eet –dis-orde anorexia? Hebben we hier ook te maken met een dis-orde van de woorden en de dingen?

Op het lichaam van de anorexiet stort de structuur van de moderniteit in elkaar. Op dit punt in de scriptie kunnen we echter een eetstoornis als concrete, materiële praktijk nog niet relateren aan het meer structuralistische begrip epistèmè. *De woorden en de dingen* handelt over het ontstaan van het subject op epistemologisch niveau. In zijn latere werk verbindt Foucault de epistèmè aan lokale praktijken waarin macht wordt uitgeoefend en hanteert hij de term discours. Voordat we de vraag kunnen beantwoorden of anorexia een dis-orde van de woorden en de dingen betreft, moeten we met de latere Foucault de materiële doorwerking van de moderne orde op individuele lichamen leren denken. Met *De woorden en de dingen* kunnen we echter wel op epistemologisch niveau de paradox aanwijzen waarin ‘moderne subjecten’ gevangen zitten. Die paradox ligt onmiskenbaar ten grondslag aan het denken over anorexia en aan de positie van de anorexiet binnen dit denken.

### 2.2.2 *Verschillende ‘subjectiviteiten’*

In zijn onderzoek komt Foucault twee grote breuken in de epistèmè op het spoor, waarbij de relatie tussen de woorden en de dingen anders komt te liggen. De eerste breuk markeert de scheidslijn tussen de middeleeuwse of christelijke tijd<sup>38</sup> en de vroegmoderne tijd die Foucault de klassieke periode (zeventiende en achttiende eeuw) noemt. De tweede breuk, aan het begin van de negentiende eeuw, luidt de moderniteit in. Aan de drie periodes die Foucault in *De woorden en de dingen* onderscheidt, kunnen we nog een vierde toevoegen: de oudheid. Hierover weidt Foucault uit in zijn laatste werken,<sup>39</sup> waar we aan het eind van hoofdstuk 3 verder op in zullen gaan.

In elk van de periodes krijgt het weten een andere samenhang, die altijd samenkomt in één kerncategorie: gelijkenis (renaissance), representatie (klassieke tijd) en analytiek van de

---

<sup>38</sup> In *De woorden en de dingen* spreekt Foucault slechts over de Renaissance (zestiende eeuw) als periode voorafgaand aan de klassieke periode. Aan de hand van andere teksten kunnen we echter de middeleeuwse of christelijke periode voorafgaand aan de Renaissance hieraan toevoegen, die eveneens de Renaissance omvatten. De aanduiding 'christelijk' wordt in Oosterling (1989, 14) gebruikt.

<sup>39</sup> Namelijk *Gebruik van de lust* en *De zorg voor zichzelf*, respectievelijk het tweede en derde deel van *De geschiedenis van de seksualiteit* (beide oorspronkelijk uit 1984). Ook besteedt hij veel aandacht aan de Oudheid in zijn college-reeksen uit de jaren tachtig. Zie bijvoorbeeld *De moed tot waarheid* (2011).

eindigheid (moderne tijd). Elk van die periodes heeft een andere 'mens' of 'subjectiviteit' voortgebracht. Dat wil zeggen dat, daar elke epistèmè een andere waarheid voortbracht, er tevens steeds een andere waarheid over onszelf tot stand kwam. In strikte zin kunnen we echter pas in de moderne tijd spreken van 'mens' of 'subject'. De mens betreedt namelijk dan voor het eerst het domein van het weten. De mens is volgens Foucault "waarschijnlijk niet veel meer dan een kleine scheuring in de orde van de dingen," een "kleine plooi in onze kennis"(WD, 18-19). Aan het begin van de negentiende eeuw – Kant is voor Foucault een omslagpunt - verschijnt de mens zowel als object als subject van kennis. De mens verschijnt als empirisch-transcendentiaal dubbelwezen tussen de scheuren van de epistèmè. Z/hij zoekt naar een fundering voor het bestaan in de waarheid die z/hij zelf, als kensubject, heeft voortgebracht.

Maar hoewel er in strikte zin pas in de moderne tijd sprake is van een subject of subjectiviteit, hebben mensen – in de ruimere betekenis van het woord – altijd al over zichzelf en hun relaties tot de wereld en anderen nagedacht en zich gespiegeld aan een discours waarin de waarheid over die relaties werd uitgedrukt. En hoewel de mens in premoderne discourses nog niet de centrale plaats inneemt die kenmerkend is voor het moderne discours, komt in deze reflectie wel degelijk een zelfervaring of 'subjectiviteit' tot stand. Op grond van Foucaults periodisering kunnen we dus spreken van een christelijke, een klassieke en een moderne subjectiviteit. In zijn latere werk openbaart zich bovendien een antieke ervaring van het zelf, die tevens het zicht op nieuwe vormen van subjectivering opent (Oosterling 1989, 28-29). Want naast de subjectiveringspraktijken die zijn ingebed in het historisch a priori van de epistèmè, zullen er altijd *vrijheidspraktijken* bestaan waarin mensen de kwaliteit van hun subjectiviteit voortdurend verleggen. Het creëren van nieuwe vormen van subjectiviteit is wat Foucault *bestaansethetica* noemt. Ethiek en esthetiek vallen samen in de vormgeving of stileren van het eigen leven.

De vraag waar dit hoofdstuk om draait is natuurlijk in hoeverre anorexia kan worden begrepen als subjectivering, als verzet tegen subjectivering of zelfs als vrijheidspraktijk. Een benadering van anorexia als vrijheidspraktijk is wellicht tegenintuïtief. Het zou anorexia echter een vermogen tot handelen toedichten die ontbreekt in het begrip van anorexia als louter 'misgelopen' subjectivering. De uitkomst van een misgelopen subjectiveringsproces is een gemankeerd subject, een anorexia-patiënt. De beperking van anorexia tot dit vertoog, levert daadwerkelijk subjecten op die zichzelf moeilijk anders kunnen ervaren dan als

patiënt.<sup>40</sup> In de lijn van de relativering van het moderne discours van anorexia van het vorige hoofdstuk, zal ik nu kort stilstaan bij het voor- en vroegmoderne weten zoals dat door Foucault geschreven is. Vervolgens zal ik het moderne discours en de materiële doorwerking ervan behandelen. Aan het einde van dit hoofdstuk zullen we uitkomen bij de mogelijkheid dit discours open te breken, en, in hoofdstuk 3 en 4, anorexia en anorexieten anders te denken.

### **2.2.2.1 Voormoderne ervaring van het lichaam: gelijkenis**

Het middeleeuws of christelijk weten heeft de *gelijkenis* als kerncategorie van de epistèmè. Voor het christelijk weten is de wereld een boek waarvan de betekenis begrepen kan worden als men de relatie van verwijzing tussen de tekens kent. De woorden en de dingen zijn beide tekens die gelezen moeten worden en die op elkaar kunnen inwerken –zoals in *Antichrist* de komst van de drie dieren, het sterrenbeeld en het handelen van man en vrouw op elkaar inwerken.<sup>41</sup> Tekenen en betekenis vallen echter niet geheel samen, zodat lezen altijd een kwestie is van onophoudelijke interpretatie (zie WD, 39-71).

Caterina van Siena's extreem ascetische levensstijl is zo'n onophoudelijk onderwerp van interpretatie. Haar gedrag moet gelezen worden als een teken van haar innerlijke drijfveren, waarin de betekenis, Goed of Kwaad, schuilgaat. Tussen haar uiterlijke gedragingen (tekens) en haar innerlijke drijfveren (betekenis) bevindt zich het troebele gebied van de taal. In het christelijk weten is er een complexe wisselwerking tussen drie taalniveaus: het stigma van de door God verspreide merktekens op de dingen; de herhaling van de tekens in het commentaar (verwoording en reflectie); en de tekst (betekenis) die onder de tekens verborgen ligt (WD, 68). Het innerlijk van Caterina kan alleen gelezen worden middels de woorden die zij spreekt en schrijft en die – als tekens - weer een andere gelijkenis vertonen met haar gedragingen. Zowel de woorden als haar gedragingen zijn immers tekens die gelezen moeten worden. Daarnaast is er een relatie van gelijkenis tussen het schrijven van Caterina en haar ascese – beide *actieve* tekens, en daarmee ordeproducerende handelingen. Zelfs na haar dood gaat het lezen en schrijven van Caterina door in de door haar biechtvader Raimundus

---

<sup>40</sup> We willen hiermee geen pleidooi houden voor de zogenaamde pro-ana levensstijl. Op pro-ana websites wordt anorexia als zelfgekozen levensstijl gepresenteerd. Leden van de site kunnen ervaringen delen, tips uitwisselen en inspiratie opdoen door foto's van mede-anorexieten of dunne beroemdheden te bekijken. Pro-ana lijkt niet veel meer te doen dan het woord 'ziek' te vervangen door 'levensstijl', en ontmoediging voor aanmoediging. Anorexia als zelfgekozen levensstijl veronderstelt een aan die levensstijl voorafgaand autonoom subject dat haar anorexiseringsproces onder controle heeft. Argumenten voor deze levensstijl lijken louter terug te voeren op een individualistische moraal van 'ik bepaal zelf wel wat ik met mijn lichaam en leven doe'. Pro-ana is daarmee eerder een uitkomst van een beperkend, zo je wilt 'ziek' (post-)modern vertoog dan een vrijheidspraktijk. Wat overigens de mogelijkheid voor vrijheidspraktijken binnen de pro-ana webcommunity niet uitsluit.

<sup>41</sup> Vandaar dat magie een legitieme vorm van kennis is voor het christelijk weten: de bewerkstelling van iets in de werkelijkheid door middel van een spreuk is een kwestie van kennis van de relatie tussen tekens.



samengestelde *legenda* ('dat wat gelezen moet worden').

De vraag die het lezen van het innerlijk drijft, is die naar de zuiverheid van de relatie tussen 'zelf' en God. Hoe kan Caterina *weten* dat ze niet wordt bezeten door demonische krachten, die de Goddelijke orde ondermijnen? Het verwerven van kennis over 'zichzelf' of de ware aard van de motieven van het handelen is altijd een kwestie van interpretatie. Sterker: een goede relatie tot God vereist voortdurende interpretatie. Alleen het Oordeel maakt een einde aan de interpretatie; dat vestigt een onveranderlijke identiteit tussen teken en betekenis.

### 2.2.2.2 Vroegmoderne ervaring van het lichaam: representatie

In de klassieke periode komt aan deze complexiteit een einde: het regime van de tekens wordt binair. De woorden en de dingen raken van elkaar gescheiden door een transparante ruimte van de voorstellingen. In de zeventiende eeuw begon men het antwoord op de vraag naar de relatie tussen het teken en datgene wat het betekent te zoeken in een *analyse van de representatie*. Deze periode scheidt de moderniteit van de tijd waarin de taal nog verwantschap toonde met de wereld (WD, 68).<sup>42</sup>

Het klassieke weten streeft naar helderheid en zekerheid. De ruimte tussen teken en betekenis is voor het klassieke denken een verward mengsel dat moet worden geanalyseerd in termen van identiteit en verschil en van maat en orde (WD, 79). Tussen de woorden en de dingen nestelt zich het denkproces dat Descartes het *cogito* noemt. De werkelijkheid wordt in het *cogito* gere-presenteerd.<sup>43</sup> Denken of het verkrijgen van ware kennis betekent het *aanschouwen van de orde*. Niet de orde zoals die *is*, zoals die in de wereld besloten ligt, maar de orde zoals die door de *methode* van vergelijking is vastgesteld, in termen van identiteit en verschil (WD, 79-83). De waarheid wordt een kwaliteit van het denken, of beter: van de *voorstellingen* of de ideeën. Maar de voorstelling is geen, zoals we ons als moderne mensen zouden voorstellen, willekeurige afbeelding van de werkelijkheid, noch een psychologische entiteit. Ze is een helder, welonderscheiden idee dat als teken van de waarheid met zijn betekenis samenvalt. Het denken (*cogito*) staat in directe verbinding met het zijn (*sum*). De waarheid van de voorstelling is evident. De woorden hebben slechts de taak om de voorstellingen te vertalen (WD, 83; Oosterling 1989, 33).

De klassieke periode wordt, kortom, gekenmerkt door de redelijkheid van de orde. Die

---

<sup>42</sup> In ons weten of denken, zegt Foucault, is er niets dat ons nog daaraan herinnert. Behalve misschien de literatuur, die in de moderniteit wellicht een 'tegen-vertooeg' vormt tegen de representatieve functie van de taal (WD, 68-70).

<sup>43</sup> Dit *cogito* is overigens niet autonoom: ze staat in verbinding met de universele Rede, waarvan de kenbaarheid vervolgens door God wordt gegarandeerd (Oosterling 1989, 33).

orde wordt gegarandeerd door de universele Rede, die zelf niet in die orde aanwezig is, maar erin wordt gerepresenteerd. Binnen de orde is alles redelijk en voorstelbaar. Maar wat gebeurt er met het lichaam? Hoe kunnen de lusten van het lichaam, het duistere, ongebreidelde verlangen binnen die orde voorgesteld, gedacht worden? Dat kan niet. Het enige lichaam dat deze orde kent, is het lichaam van de vorst –de soevereine belichaming van God op aarde.

Tegen de grenzen van de representatie beukt het verlangen, de tomeloze begeerte van het lichaam. Het einde van de klassieke periode valt samen met het werk van markies De Sade. Zijn werk is een poging elk (on)denkbaar verlangen te representeren en elke representatie in het lichaam tot leven te wekken. Het is met andere woorden een poging het onvoorstelbare voor te stellen. Het ‘libertijnse principe’ is een wil tot transgressie van de wet, en is zowel onvoorstelbaar als gewelddadig. Deze wil tot transgressie, het duistere geweld van het verlangen, ontpopt zich aan het einde van de klassieke periode als “een soort metafysische keerzijde van het bewustzijn” (WD, 255). Er wordt een ruimte geopend die constituerend zal blijken te zijn voor het denken in de moderne tijd. Onder de voorstelling wordt een duister vlak uitgespreid waarin geweld en tomeloze begeerte woekeren. Het moderne weten zal dit gebied voortdurend proberen te beheren, reguleren en productief in te zetten (Oosterling 1989, 39-40).

In *Antichrist* schuiven de christelijke, de klassieke en de moderne periode over elkaar. In elk van de periodes wordt het lichaam van de vrouw op een andere manier onderworpen. Zo wordt een historisch verband gesuggereerd tussen de positie van en het geweld tegen vrouwen toen en nu. We zien verschillende epistèmès of discoursen uit verschillende periodes in de geschiedenis op elkaar botsen. Er is een 'christelijk weten' waarbinnen men gelooft in hekserij en door de Duivel ingegeven krachten. Hier bestaat de controle over het lichaam in het vervolgen en uitbannen van het Kwaad. Die vervolging wordt uitgevoerd door een soevereine macht, een macht die beslist over leven en dood. Het geweld van de vrouw pareert die macht met een tegenmacht, die vergelijkbaar is met het geweld in het werk van Sade aan het einde van wat Foucault de klassieke periode noemt. Vanuit Foucaults analyse vertegenwoordigt de Man in *Antichrist* een modern menswetenschappelijk vertoog dat het duister van de psyche, het Andere van de mens, probeert te vatten in termen van het Zelfde en middels therapeutische praktijken tracht te reguleren. Dit blijkt niet minder gewelddadig te zijn dan het duivelse of soevereine geweld van voorgaande periodes in de geschiedenis.

### **2.2.3 Moderne ervaring van het lichaam: analytiek van de eindigheid**

De Kantiaanse kritiek markeert volgens Foucault de drempel van onze moderniteit: ze stelt de

vraag naar de grenzen van ons kenvermogen en stelt daarmee de voorstelling aan de kaak. Kant verplaatst de aandacht van 'de werkelijkheid' of 'het zijn', die in de klassieke epistèmè een plaats hadden in de orde van de voorstellingen, naar het kenvermogen van de mens zelf. Tussen idee en werkelijkheid nestelt zich het zelfbewustzijn, dat als legitimatiegrond van de voorstelling gaat dienen. De voorstelling wordt in de moderne tijd daarom een psychologisch verschijnsel (WD, 288-91; Oosterling 2006, 460). Kant stelt het subject centraal als mogelijksvoorwaarde van kennis: een transcendentiaal subject. Hiermee bekrachtigt hij de gebeurtenis van de transformatie van de klassieke epistèmè: het weten en het denken trekken zich terug uit de ruimte van de representatie (WD, 291). Het denken (cogito) leidt niet meer vanzelfsprekend tot het zijn (sum). 'De mens' of 'het moderne subject' wordt geboren tussen de scheuren die de verschuiving in de epistèmè teweegbrengt. Ze verschijnt zoals gezegd voor het eerst in de geschiedenis als object van kennis, terwijl ze tegelijkertijd als kensubject het fundament van die kennis vormt. Dit maakt de moderne mens een *empirisch-transcendentiaal dubbelwezen*, dat niet meer transparant voor zichzelf is.

De kerncategorie van de moderne epistèmè is een analytiek van de eindigheid. Met 'analytiek van de eindigheid' duidt Foucault die beweging van het moderne discours aan waarin de mens zijn bestaan voortdurend begrenst en begrensd weet, en dat wat buiten die grenzen valt poogt opnieuw daarbinnen te trekken. Voor het klassieke denken is de eindigheid een verklaring voor de negatieve vormen zoals het lichaam, de behoefte en de taal en de beperkte kennis die we daarover kunnen hebben. De moderne mens begrijpt zichzelf vanuit zijn begrensdheid of eindigheid. Die eindigheid is zowel empirisch als fundamenteel. Het is het besef van de eigen eindigheid te midden van de dingen die een eindeloos verloop hebben, maar ook het begrip van die dingen vanuit de eigen eindige positie. De mens begrijpt de geschiedenis slechts vanuit zijn eigen geschiedenis, het leven vanuit zijn eigen leven, de economie vanuit zijn eigen verlangen en de taal vanuit zijn eigen gebruik ervan. Hij participeert aan de dingen die te groot voor hem zijn en waartoe hij alleen toegang heeft vanuit zijn eindige positie:

“Door mijn lichaam wordt me de zijnswijze van het leven verschaft, dat me ook zijn vormen voorschrijft; door mijn verlangen wordt me de zijnswijze van de productie verschaft, inclusief de druk van haar determinaties op mijn bestaan; en door mijn beperkte spreken en denken wordt mij de zijnswijze van de taal verschaft, waarin de geschiedenis oplicht.” (WD, 372)

Die eindigheid, die begrenzing ligt aan de basis van alle empirische positiviteiten. Ze is niet alleen een begrenzing van buitenaf, maar ook een fundamentele begrenzing, een fundamentele

eindigheid. De analytiek van de eindigheid betreft de onmogelijke, maar noodzakelijke poging van de mens zichzelf, de mogelijkheidsvoorwaarde van kennis, te funderen, waarbij hij niet anders kan dan terugvallen op de voorstellingen van de positieve kennis. Het denken oscilleert tussen positieve kennis en de fundamentele zijswijze, tussen de mens als kenobject en kensubject.

### ***2.2.3.1 Freud en de menswetenschappen***

De menswetenschappen, die in de negentiende eeuw met de mens tussen de scheuren van de episteme opkomen, vervullen een cruciale rol in het ontstaan van ‘de mens’.<sup>44</sup> Ze genereren positieve kennis over de mens als empirisch object, het wezen dat leeft, werkt en spreekt. Ze hebben niet de taal, de arbeid of het leven zelf tot object (dit is het terrein van respectievelijk de taalkunde, de economie en de biologie), maar de voorstellingen die mensen zich daarvan maken (WD, 418). Freud markeert volgens Foucault een omslagpunt in de analyses van de menswetenschappen (grofweg de psychologie, de sociologie en de literatuurwetenschap). Aanvankelijk zijn de menswetenschappen vooral gericht op de beschrijving van de empirische inhoud van de menselijke voorstellingen en minder op normering, regulering en systematisering van het ‘mens-zijn’. Daardoor konden de menswetenschappen het ‘normale’ en het ‘afwijkende’ van elkaar gescheiden houden: het ene had een plaats binnen de orde, het andere viel erbuiten. Freud doet voor het eerst een poging de scheiding tussen binnen en buiten, positief en negatief op te heffen: hij ‘ontdekt’ het onbewuste ‘in’ ons en ontwikkelt een op het model van de taalkunde gebaseerde methode om dat wat zich niet aan ons bewustzijn voordoet, te begrijpen –dat wat ‘buiten’ is ‘binnen’ te trekken. Hij gaat daarbij uit van een systeem dat functioneert buiten ons bewustzijn om, aan de hand waarvan we de uiterlijke tekens (gedrag, dromen) kunnen interpreteren. Dit systeem zet hij in om het afwijkende, het onmededeelbare en het betekenisloze binnen de orde van het normale, het begrijpelijke en het betekenisvolle te trekken (een fundamenteel verschil met Janet, die met zijn begrip van desintegratie het buiten buiten hield). De norm wordt dus het uitgangspunt van analyse, waardoor alles voortaan hoort bij de ‘binnenorde’ (WD, 423-4). In het volgende hoofdstuk zullen we zien hoe Lacan deze methode opnieuw oppakt en combineert met de structuralistische tekenleer van onder andere De Saussure.

---

<sup>44</sup> De menswetenschappen nemen volgens Foucault een ‘ana-epistemologische’ positie in, ze betreffen een analyse die zich uitstrekt tussen de empirische inhouden van wat de mens is (een levend, werkend, sprekend wezen) en dat wat het mogelijk maakt dat de mens kennis kan hebben over die empirische inhouden. De menswetenschappen kunnen zich net als de mens terugtrekken in de ruimte tussen de scheuren van de episteme waaruit ze zijn voortgekomen (WD, 416-7).

“Zodoende,” zegt Foucault, “draait alle weten waarmee de westerse cultuur zich gedurende een eeuw een bepaald beeld van de mens heeft gevormd rond het werk van Freud.”(WD, 424) Het is de rol van de menswetenschappen om aan de voorstelling –als empirisch verschijnsel in ons– prijs te geven wat zich niet aan het bewustzijn prijsgeeft, met andere woorden om het onbewuste *voor te stellen*. De menswetenschappen drukken zich slechts uit binnen het voorstelbare en zijn erop gericht het onvoorstelbare binnen de ruimte van de voorstelling te trekken. Het probleem van het onbewuste valt daarom aldus Foucault uiteindelijk samen met het bestaan van de menswetenschappen zelf (WD, 426-28).

### 2.2.3.2 De dubbelgangers van het denken

De analytiek van de eindigheid manifesteert zich in drie dubbelfiguren, waarvan we er twee al kort genoemd hebben: het empirische en het transcendentale, het cogito en het ongedachte en het vinden en wijken van de oorsprong. De ruimte die hiertussen wordt uitgespaard, het ‘en’, bepaalt in laatste instantie de *onkenbaarheid van het zijn*.

“In het moderne *cogito* is het (...) de bedoeling om de grootst mogelijke waarde en betekenis toe te kennen aan de afstand die het van zichzelf bewuste denken *tegelijk scheidt van en verbindt met* dat deel van het denken dat wortelt in het niet-gedachte.” (WD, 382, mijn cursivering)

De mens is de paradoxale gestalte tussen het kenbare en het onkenbare, tussen de transparantie van het bewustzijn en de inerte massa van het onbewuste. Het moderne weten is voortdurend bezig grip te krijgen op wat het niet weet. De mens vindt zijn oorsprong niet in de dingen en tegelijkertijd is hij het punt van oorsprong van waaruit hij de dingen begrijpt. Het oorspronkelijke in de mens is dus dat wat hem verbindt met iets anders dan zichzelf. In de moderne tijd is het Zelfde onlosmakelijk verbonden met het Andere (WD, 388-96).

Het ongedachte verhoudt zich tot de mens als het Andere (WD, 385); ze is tegelijk met de mens ontstaan. Niet *in* de mens dus, maar *ernaast*:

“Dat duistere domein, dat meestal wordt geïnterpreteerd als een onpeilbare diepte in de menselijke natuur of als het volledig afgegrensde bolwerk van de menselijke geschiedenis, is op een volkomen andere manier met hem verbonden; het staat buiten hem en is tegelijk onontbeerlijk: in zekere zin is het de schaduw die de mens vooruitwierp toen hij in het weten opdook; het is ook de blinde vlek van waaruit het mogelijk is hem te kennen. In ieder geval heeft het ongedachte de mens sinds de negentiende eeuw stilzwijgend en ononderbroken begeleid. Aangezien het eigenlijk niet meer dan een opdringerige dubbelganger was, is het op zich *nooit op een autonome wijze overdacht*; het heeft de complementaire vorm en de omgekeerde naam gekregen van datgene waarvan het de Ander was.” (WD, 385-6, mijn cursivering)

Freud heeft dit het Onbewuste genoemd, in navolging van Schopenhauer; bij Marx heet het de vervreemde mens. Deleuze en Guattari denken, zo zullen we in de volgende hoofdstukken zien, het ongedachte wel op autonome wijze; ‘het onbewuste’ is volgens hen veelvoudig, verlangmachines die tegelijk *geproduceerd worden en produceren*.

Het hele moderne denken is erop gericht de dubbelganger, de *ander* van het denken, zo dicht mogelijk bij *zichzelf* te brengen. Het denken is dus gewelddadig, niet door het Andere buiten te sluiten, maar door het te proberen hetzelfde te maken. De moderne ethiek is de bewustwording van alles wat onbewust is, het tot spreken brengen van alles wat zwijgt (WD, 386-7). Toegepast op de onbegrijpelijke hongerpraktijk anorexia, kunnen we zeggen dat die wordt begrepen vanuit het Zelf(de) en de dubbelganger. Ana is de dubbelganger van het ‘subject’, de dubbelganger die het meisje teistert. Daarachter gaat nog een veel onbegrijpelijker ‘diepte’ schuil die het bestaan van Ana moet verklaren: de persoonlijke geschiedenis (een dominante moeder, traumatische gebeurtenissen in de jeugd) en de persoonlijke natuur (een perfectionistisch karakter, onzekerheid over het uiterlijk kenmerkend voor jonge meisjes, genetische aanleg). Daar het denken nauw verbonden is met het handelen, gaan theorievorming over anorexia en pogingen tot genezing hand in hand. De sleutel tot genezing ligt in de ontsluiting van het Zelf, de bewustwording van de anorexiet van haar abnormale ideeën en gedrag en vervolgens de wil om beter te worden, dat wil zeggen: weer normaal te functioneren.

Dit is hoe de anorexiet vanuit een medisch of psychologisch vertoog wordt gesubjectiveerd. Als we echter de focus verschuiven van hoe die vertogen werken naar hoe anorexia zelf werkt, dan stuiten we wellicht op een punt voorbij die moderne vertogen, voorbij het moderne subject, en ook voorbij *De woorden en de dingen*. Het feit dat Foucault de paradoxale positie waarin het moderne subject verkeert in kaart kan brengen, wijst erop dat het als zodanig aan het verdwijnen is. Deze gebeurtenis heeft zich reeds voltrokken en voltrekt zich steeds opnieuw. We stuiten op het verdwijnpunt van het moderne subject, dat ‘zichzelf’ in zijn begrensde en begrenzende activiteiten uitwist –of beter natuurlijk, daar het subject een discouseffect is: in de verschuiving van de epistèmè verdwijnt.<sup>45</sup> In die zin kan dit subject als anorectisch worden gekenmerkt. De moderne subjectiviteit en de anorectische praktijk: de activiteit die er voortdurend op gericht is het Andere te beheersen, en zichzelf daarin fundeert, maar in die beheersende activiteit de eigen werkingskracht, het vermogen van

---

<sup>45</sup> “De archeologie van ons denken toont eenvoudig aan dat de mens wwn uitvinding van recente datum is. En mogelijk ook dat zijn einde nabij is. Als deze disposities zouden verdwijnen zoals ze zijn verschenen (...) dan zouden we er zeker van kunnen zijn dat de mens zal verdwijnen, als een gezicht in het zand op de vloedlijn van de zee.” (WD, 453)

het Andere uitput. De mens en de menswetenschappen –en de anorexiet - schoppen in de poging zichzelf steviger te funderen de grond onder de eigen voeten vandaan.

Maar er is iets merkwaardigs aan de hand wanneer we ‘de anorexiet’ en ‘het moderne subject’ gelijktrekken. Het is een te grote veralgemenisering, die de zeggingskracht meteen teniet doet. Het problematische ligt mijns inziens niet zozeer in de analyse als in het moderne subject –dat is te algemeen. Het heeft tot nu toe de schijn gehad van een neutrale structuur, onlichamelijk en ongeslachtelijk. En het is precies deze schijn die zijn ondergang betekent. De grond die het onder zijn voeten wegschopt, zouden we kunnen zeggen, is het lichaam, of beter: de lichamen, die altijd andere lichamen zijn.<sup>46</sup> Het denken is niet lichaamloos, dat is het nooit geweest. Foucault laat in *De woorden en de dingen* zien dat het denken niet voortkomt uit het moderne subject, maar uit een materiële grondstructuur die de wereld en het denken ordent. In zijn latere werk, waartoe we nu overgaan, maakt hij de stap naar lichamelijke en laat hij zien dat subjectivering een machtspraktijk is die bestaat in het tot spreken brengen van het lichaam en de lusten. Anorexia als materiële praktijk, zo zullen we nu zien, speelt zich af op en over de grenzen die het moderne discours rondom het subject-lichaam trekt.

### **2.3 Een kleine genealogie van anorexia; het meisjeslichaam als strijdveld**

Na het archeologische project van *De woorden en de dingen* richt Foucault zich dus op de materiële vorming van subjecten en verschuift zijn focus van weten (*savoir*) naar macht (*pouvoir*). De focus in zijn methode verschuift van archeologie naar genealogie en later de analyse van zelftechnieken. In *De wil tot weten* (1976), het eerste deel van *Geschiedenis van de seksualiteit*, richt hij zich op de materiële doorwerking van de transformatie van de epistèmè in de negentiende eeuw: de disciplineren van lichamen in praktijken die steunen op door de menswetenschappen gegenereerde kennis over die lichamen. Aan deze geschiedenis van de seksualiteit ligt een theorie of analytica – een analyse van de mogelijksvoorwaarden- van de macht (*pouvoir*) ten grondslag die mogelijk maakt die geschiedenis op een andere manier te lezen. Ze blijkt dan geen geschiedenis te zijn van de onderdrukking van lichamen en lusten, maar juist van een bepaalde productie daarvan. In die geschiedenis verschijnt de mens als wezen dat zichzelf begrijpt als subject van een seksualiteit. De seksualiteit is het door een macht-weten bezet verlangen;<sup>47</sup> het moderne

---

<sup>46</sup> In breder, ecosofisch perspectief is de grond letterlijk de grond (ecologisch), die hem niet toebehoort en niet louter dient om hem te dragen, samen met ‘zijn’ leefwereld (sociaal), die bestaat in het leven tussen en met anderen, en ‘zijn’ levenswijze (subjectiviteit) die onhoudbaar is zolang die parasiteert op anderen.

<sup>47</sup> Ik gebruik het woord ‘verlangen’ daar dit in de volgende hoofdstukken bij de behandeling van Deleuze/Guattari uitvoerig terugkeert. Foucault gebruikte echter liever ‘plaisir’ (lust) in plaats van ‘désir’

verlangen is slechts kenbaar en denkbaar als seksualiteit.

Maar onder de geschiedenis van de seksualiteit, evenals onder de geschiedenis van anorexia, ligt een krachtenveld dat niet door het discours gecodeerd is maar niettemin slechts in termen daarvan –als machtsverhoudingen- begrepen kan worden. In navolging van Nietzsche vat Foucault macht (*pouvoir*) op als kracht (*force*) (Oosterling 1989, 56). De ‘oorsprong’ van onze subjectiviteit of identiteit is een gedifferentieerd veld van krachtsverhoudingen, dat ten grondslag ligt aan de vorming van het verlangen en het tot stand komen van de waarheid. De genealogische analyse van de *herkomst* en het *ontstaan* (een door Nietzsche gemaakt onderscheid) van het moderne subject legt dit krachtenveld bloot. De genealogie onderzoekt het punt waarop het lichaam en de geschiedenis elkaar raken. Het lichaam is ‘het oord van de herkomst’: het draagt de gevolgen van de geschiedenis in zijn fysiologische constitutie, in zijn kracht en zwakte, in zijn ziekten, in zijn gedragingen. Het is letterlijk een strijdveld (Foucault 2004, 90-1). De genealogie moet ‘de opdruk van de geschiedenis op het lichaam laten zien’ (idem, 91). *Herkomst* duidt op de kwaliteit van de krachten in het spel die zijn ingeschreven op het lichaam; *ontstaan* duidt op de strijd tussen de krachten en de plaats van confrontatie, of liever: de lege ruimte *tussen* de strijdkrachten die de strijd mogelijk maakt. Het is de voortdurende strijd waarin in de herhaling de regels van het systeem zich als waarheid vestigen (idem, 92-4).

Anorexia nervosa is de naam van een praktijk die erop gericht is het lichaam in vergaande mate te controleren. Maar het is niet een individuele, soevereine wil<sup>48</sup> die controle uitoefent op het lichaam, als was ze koningin Ana die haar onderdaan, het lichaam, onderdrukt. Veeleer is Ana een instructrice of lerares die de kennis en macht in huis heeft om het lichaam te disciplineren. Anorexia nervosa bestaat uit praktijken van calorieën tellen, wegen, bewegen, telkens opnieuw, dag in dag uit. In de herhaling vestigt het enige ware leven van de anorexiet zich. Ze onderzoekt en controleert haar lichaam, wat erin gaat, wat eruit gaat, hoe het eruit ziet, wat het doet, hoe het voelt – tot op het bot. In zekere zin is anorexia een ‘wil tot weten’: niet om zichzelf ten diepste te doorgronden in termen van psychologische

---

(verlangen), daar hij ‘*désir*’ gevoelsmatig koppelde aan het door de psychoanalyse getheoretiseerde verlangen, dat onlosmakelijk is verbonden met de wet, verboden en tekort. In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat Deleuze en Guattari deze opvatting van het verlangen eveneens bekritisieren. Zij schrijven met *Anti-Oedipus* een ‘analytica’ en ontologie van het verlangen als productieve kracht.

<sup>48</sup> De transformatie van de *epistèmè* gaat gepaard met een transformatie van de macht. Die is in de klassieke periode als soevereine macht gecentreerd in het lichaam van de vorst. Vanaf de zeventiende eeuw, zo schrijft Foucault in *De wil tot weten*, begint de macht zich via disciplinerende praktijken over het maatschappelijk veld (of: maatschappelijk lichaam) te verspreiden en *individuele* lichamen binnen te dringen. Ze installeert zich als autonome wil in de lichamen van individuen. Het geweld van de soeverein wordt in de moderne tijd zelfdisciplinerend.



drijfveren, maar om het lichaam te leren kennen (en er is hier, zoals in het Rotterdamse accent, geen verschil tussen kennen en kunnen):

“My anorexia is a form of self-knowledge. People think that anorexics imagine themselves fat and diet away invisible flab. But people are afraid of the truth: we prefer ourselves this way, boiled-down bone, essence. My favorite cooking metaphor (unfortunate perhaps) applies: not reduce, clarify. I know exactly what I look like, without hyperbole. Every inch of skin, each muscle, each bone. I see where and how they connect. I can name the tendons and the joints. I finger cartilage. When I eat, I follow the food as it digests, watching the lump of carrot or rice diminish, until, finally, elimination.”(Grant 1996, 2)

De anorexiet disciplineert haar lichaam. De disciplinerende en regulering van lichamen vormt de materiële pendant van het moderne discours. In subjectiverende praktijken wordt het menswetenschappelijk discours geïnternaliseerd: het subject leert over zichzelf praten en zichzelf te gedragen in termen daarvan. De subjectiverende macht is erop gericht de lusten van individuele lichamen productief in te zetten. Het lichaam met zijn krachten en lusten is een van de moderne gestalten van het Andere, dat door het discours beheerd wordt. Maar: het is tevens dat wat er telkens aan ontsnapt.

“Het lichaam vormt een bedreigend geweld dat de moderne mens zijn beheersing doet verliezen, hem zijn begrip van en greep op de wereld ontnemt. Het lichaam is derhalve een onwaar en abnormaal gebeuren. We kennen het slechts als bezetenheid, niet als bezit.” (Oosterling 1989, 49)

Hoe kunnen we anorexia duiden in dit strijdveld? Is het een voorbeeld van extreme onderwerping aan subjectiverende macht? Of is het eerder een vorm van verzet tegen subjectivering? Verzet van wie of wat dan? Is de anorexiet een subject, of iets anders? Anorexia komt voornamelijk voor bij meisjes in de periode van hun leven waarin zij 'vrouw' aan het worden zijn, dat wil zeggen een fase waarin het lichaam op overweldigende wijze aanwezig is. Het meisjeslichaam verandert, het groeit de hoogte in, het vlees dijt uit, bloed vloeit en een hormonenstrijd doet het uit zijn voegen barsten. De veranderingen van het lichaam blijven niet onopgemerkt. Ze worden veelvuldig besproken en becommentarieerd. De overgang van meisje naar vrouw is geen neutraal lichamelijke proces. In het proces van volwassen- en vrouw-wording leert het meisje hoe over haar lichaam te spreken en hoe met haar lichaam om te gaan. Het proces van volwassenwording is een subjectiveringsproces, waarin een identiteit of zelfervaring geproduceerd wordt en het lichaam wordt onderworpen. Maar het anorectiseringsproces is iets anders. De anorexiet verweert zich tegen de manier waarop haar lichaam verandert. Maar zij verweert zich tegelijk ook tegen de manier waarop

zij geacht wordt met haar lichaam om te gaan. We zouden kunnen zeggen dat anorexia een subjectiverings*exces* is waarin de grenzen die het moderne macht-weten stelt overschreden worden en de gewelddadige, fixerende uitwerking van disciplineren op de lichamen zichtbaar wordt. ‘Bezit’ en ‘bezetenheid’ vallen samen in de anorectische fixatie op de harde begrenzing, het skelet, van het eigen lichaam.

### **2.3.1 Biomacht: elk leven is politiek**

De moderne macht die Foucault in *De wil tot weten* thematiseert, is, anders dan de soevereine macht, een macht over het leven.<sup>49</sup> Het is een *productieve* macht, die erop gericht is de krachten die in een maatschappij, een bevolking, aanwezig zijn, op te wekken, te vermeerderen, te versterken, beheren en organiseren (WW, 133).<sup>50</sup> De macht over het leven heeft zich, zo beschrijft Foucault, vanaf de zeventiende eeuw in twee hoofdlijnen ontwikkeld: de ene richtte zich op het *lichaam als machine*, het lichaam dat moet worden opgenomen in economische beheersystemen om zo productief mogelijk te functioneren. Het tweede richtte zich op het *lichaam als soort*, het lichaam als drager van biologische processen, zoals voortplanting en gezondheid (WW, 137). Deze grote tweeledige technologie, gericht op individuen en op de soort, is erop gericht het leven volledig te bezetten. Dat wil zeggen: niet alleen het leven van de mens voor zover die een politiek bestaan heeft (*bios*), maar ook het ‘naakte leven’, het biologische feit *dat* men leeft en een lichaam heeft. Zo, zegt Foucault, vangt het tijdperk van een 'biomacht' aan (WW, 138), die tevens *biopolitiek* is:

“Ongetwijfeld voor het eerst in de geschiedenis heeft het biologische zijn weerslag in het politieke. (...) [We zouden] van ‘biopolitiek’ moeten spreken om datgene aan te duiden op grond waarvan het leven en zijn mechanismen het gebied van de expliciete berekeningen betreden en het complex macht-weten een kracht wordt die de vorm van het menselijk leven verandert” (WW, 140-41)

Dit wil niet zeggen dat het leven niet voortdurend ontsnapt aan de technieken die haar proberen te bezetten en beheren. Maar de verhouding tussen het ‘biologische’ en het politieke leven verandert. Aristoteles maakte onderscheid tussen *bios* en *zoè*, het politieke leven en het ‘naakte leven’, het levende lichaam. Hij definieerde de mens als politiek dier: een levend wezen dat bovendien in staat is tot een politiek bestaan. Dit onderscheid valt in de moderniteit weg, dat wil zeggen: het naakte leven wordt politiek en in het politieke is het naakte leven in

<sup>49</sup> Soevereine macht is een macht over leven en dood. In de transformatie van de macht verschuift het recht over de dood geleidelijk naar het beheer van het leven.

<sup>50</sup> Wat niet wil zeggen dat ze niet gewelddadig is. Geweld is nu echter de keerzijde van het recht van een maatschappelijk lichaam om te leven; de dood is de grens van deze positieve macht, die alleen uit naam van het leven mensen de dood in stort (WW, 133-36).

het geding (WW, 141).<sup>51</sup> Dit betekent dat elk individueel leven en de wijze waarop dat geleefd wordt, politiek is.

Het lichaam van de vrouw is een belangrijk mikpunt van de biomacht, daar het de drager is van nieuw leven. Het vrouwelijk lichaam, dat biologisch ‘voorbested’ is om nieuw leven te dragen en te baren, wordt op economisch niveau ingezet als baar- en zorgmachine, en vormt de mogelijksvoorwaarde voor het werkende leven van de man.<sup>52</sup> De vrouw die al dan niet bewust weigert deze taak te vervullen, is daarmee direct een gemankeerd subject (hoewel een vrouw dat eigenlijk per definitie is) of een subversief element. We komen hier straks op terug.

### ***2.3.2 Macht, verzet en subversie***

De macht over het leven die Foucault beschrijft, vergt een volkomen andere voorstelling van de macht dan die we gewend zijn. De macht over het leven is geen repressieve macht die wetten stelt en verboden oplegt; het is, zoals we zullen zien, een normaliserende macht. Foucault neemt stelling tegen wat hij een juridisch-discursieve voorstelling van de macht noemt. Volgens deze algemeen geaccepteerde voorstelling richt de macht zich op het verwoorden van de wet en het functioneren van het verbod. Het is een negatieve macht, die louter wordt gekenmerkt door de lust 'nee' te zeggen: ze verwerpt, sluit uit, blokkeert, weigert (WW, 82-84). De macht zou zich slechts tegen het leven keren. Ze zou wezenlijk anti-energie zijn, niet in staat om iets te produceren, maar louter om de lusten van individuen te onderdrukken (WW, 87). Ook de psychoanalyse handhaaft deze voorstelling, ondanks dat ze heeft gezien dat de relatie tussen macht en verlangen complexer ligt dan het onderdrukken van de lusten door de macht. Volgens de psychoanalyse is de wet constitutief voor het verlangen, dat zijn oorsprong vindt in het verbod dat de wet instelt en het gemis dat dit teweeg brengt. Deze opvatting van de macht -en het verlangen, zo zullen we met Deleuze en Guattari zien in het volgende hoofdstuk- is nogal eenzijdig en beperkend, aldus Foucault. Het is eerder deze voorstelling van de macht dan haar eigenlijke functioneren die onderdrukkend is.

De macht onderdrukt niet (uitsluitend) en het verlangen wordt niet onderdrukt. De mogelijksvoorwaarde van de macht is een veelheid aan *krachtsverhoudingen*, die

---

<sup>51</sup> Giorgio Agamben herneemt Foucaults notie van biomacht en biopolitiek en het onderscheid tussen *bios* en *zoè*. Hij verbindt het aan de soevereine macht, die zich volgens hem vestigt door het onderscheid tussen *bios* en *zoè* steeds opnieuw te maken, waarbij het naakte leven –het leven dat het niet waard is geleefd te worden- wordt uitgesloten. Zie Giorgio Agamben. 2002. *Homo sacer; de soevereine macht en het naakte leven*, Amsterdam: Boom

<sup>52</sup> Dit geldt voornamelijk voor de burgerij; in de arbeidersklasse moet iedereen werken, hoewel dit de vrouw uiteraard niet ontslaat van haar taak te baren en te zorgen.

voortdurend machtssituaties opwekken:

“De mogelijkheidsvoorwaarde van de macht (...) moet niet gezocht worden in het oorspronkelijk bestaan van een middelpunt, in een enkel brandpunt van soevereiniteit (...), maar het is de bewegelijke ondergrond van de krachtsverhoudingen die, ongelijk als ze zijn, voortdurend machtssituaties opwekken, die steeds lokaal en instabiel zijn.” (WW, 93-4)

De macht kan worden gedefinieerd door de volgende kenmerken: ze is relationeel, immanent aan de relaties en productief. De macht is niet 'iets' of bevindt zich niet 'ergens'; ze wordt voortdurend geproduceerd in een relatie tussen twee punten. Ze is dus overal:

“De macht is alomtegenwoordig (..) omdat zij op elk moment, in elk punt, of beter gezegd in elke relatie tussen punten geproduceerd wordt. De macht is overal: dat wil niet zeggen dat ze alles omvat, maar wel dat ze overal vandaan komt.” (WW, 94)

Foucault schetst een analytica van de macht die niet langer verbonden is aan de wet. Dat betekent niet dat de macht *niet* beheert en beheersend is en in die zin vrijheidsbeperkend. De wet verdwijnt niet, maar gaat steeds meer functioneren als *norm*. De macht over het leven is een normaliserende macht. De biomacht is er bij gebaat verdelingen aan te brengen rondom de norm. Ze moet kwalificeren, meten, waarderen en hiërarchisch rangschikken (WW, 142). In deze activiteit wordt het ‘afwijkende’ ingezet om ‘normale subjecten’ te produceren. De seksualiteit is zoals gezegd het machtsdispositief dat daartoe wordt ingezet.

Maar voordat we verder ingaan op deze subjectsproductie, moet worden benadrukt dat *vrijheid* de ontologische voorwaarde is voor machtsrelaties. Er is geen machtsrelatie zonder vrijheid; alleen voor zover subjecten vrij zijn, kan er macht over hen worden uitgeoefend. Macht en vrijheid zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Er kan dan ook pas sprake zijn van een machtsrelatie wanneer er de mogelijkheid is tot verzet, en andersom –een machtsrelatie is een “agonisma”, een strijd (Foucault 2001, 342). Macht roept zijn eigen verzetspunten op, die zowel als steunpunt en als tegenstander functioneren.

“De machtsverhoudingen kunnen enkel bestaan als functie van een veelheid van verzetspunten, die de rol van tegenstander, doelwit, steunpunt of aangrijpingspunt vervullen.”(WW, 98)

De macht noch het verzet heeft een subject. De verzetspunten, die tijdelijk en veranderlijk zijn, fragmenteren het subject eerder: ze doorkruisen en verdelen individuen en bakenen “in hun lichaam en ziel onneembare regionen af.” (WW, 98) Er bestaat met andere woorden geen totaal door de macht bezet lichaam. Lichamen zijn altijd weerbarstig,

recalcitrant. In het hart van de machtsrelatie liggen “de recalcitrantie van de wil en de onverzoenlijkheid van de vrijheid,” die de machtsrelatie voortdurend opwekken. De machtsrelatie is tegelijk een “wederzijdse instemming en een worsteling”; eerder een “permanente provocatie” dan “een frontale confrontatie die beide kanten verlamt.” (Foucault 2001, 342, mijn vertaling)

In een machtsrelatie ontstaan echter wel subjecten die uit naam van door het discours gegeven termen hun subjectstatus opeisen. De verzet biedende krachten zullen zich op het leven beroepen dat door de biomacht bezet en politiek gemaakt is: “het leven als politiek object wordt als het ware aan zijn woord gehouden en tegen het stelsel gericht dat het wilde beheersen.” (WW, 143) De uitkomst van een subjectiveringsproces is dat Ik spreek over ‘mijn’ leven, ‘mijn’ lichaam en dat Ik die vervolgens ook kan opeisen als ‘van mij’. Gebeurt dit op collectieve schaal, uit naam van een collectief verlangen of een collectieve identiteit die als onderdrukt wordt ervaren, dan heet het emancipatie. Dit collectieve verzet streeft naar versterking van de subjectstatus.

Maar er is ook een andere mogelijkheid van verzet die niet plaatsvindt uit naam van een door het discours gegenereerde identiteit. Dit verzet heeft geen expliciete politieke agenda en wordt niet geclaimd door een subject. Ze moet niet begrepen worden op het niveau van het subject en zijn of haar *intentie*, maar op het niveau van het lichaam en zijn lusten (*intensiteit*). Het is de subversieve kracht van het lichaam, die ongrijpbaar, onzegbaar en ondenkbaar is voor de discursieve macht. Macht, verzet en subversie zijn nauw met elkaar verweven; ze doorkruisen subjecten die zich als subject verscheurd voelen. Aan het eind van dit hoofdstuk kunnen we een eerste kaart schetsen van de verhouding tussen macht, verzet en subversie op het anorexia-strijdveld.

### ***2.3.2 Seksualiteit: de waarheid over onszelf***

Zoals gezegd is seksualiteit het door het discours bezette verlangen. De seksualiteit is een kernbegrip voor de macht die tot de individuele lichamen wil doordringen. De seks biedt toegang tot zowel het leven van het lichaam als het leven van de soort.<sup>53</sup> Daarom wordt de seks in de negentiende eeuw omgezet tot vertoog. Ze wordt geordend door het weten en ingezet om subjecten van een gezonde seksualiteit te produceren.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Om die reden, zegt Foucault, heeft men in de negentiende eeuw “de seksualiteit nageplozen tot in het kleinste detail van het individuele bestaan; [...] zij wordt het geheimschrift van de individualiteit, datgene waardoor zij zowel geanalyseerd als gedresseerd kan worden.” (WW, 143)

<sup>54</sup> Foucault onderscheidt de seks en de seksualiteit van de lichamen en de lusten. Seksualiteit is een vertoog, de seks is een door het vertoog geconstrueerde activiteit, de manier waarop de lusten van het lichaam binnen het

De methoden van de 'seksualiteitspolitiek' worden grotendeels ontleend aan de ascetische traditie (WW, 24). De christelijke biechtpraktijk is volgens Foucault de voorloper van moderne bekentenispraktijken. In de biecht onderwierp Caterina van Siena haar verlangens en beweegredenen aan uitvoerig onderzoek. De christelijke 'zelfervaring' kwam tot stand door de problematisering van het verlangen als vleeselijke begeerte. De biechtvader kwalificeerde de interne driften als goed of kwaad (Oosterling 1989, 30). In de overgang van een 'traditionele technologie van het vlees' naar de omzetting van begeerte tot vertoog, zaait de bekentenispraktijk zich uit over het maatschappelijk veld. De methode van bekentenis, het praten over de innerlijke drijfveren en verlangens, wordt ingezet in verschillende relaties: tussen ouder en kind, psychiater of psychotherapeut en patiënt, interviewer en geïnterviewde, verhoorder en verdachte, etc. Ze neemt verschillende vormen aan: een goed gesprek, een consult, een verhoor, een autobiografisch verhaal. In deze bekentenissen gaat het er niet alleen om wat er is gebeurd en hoe, maar vooral ook welke gedachten men erbij had, welke beelden voor de geest kwamen, welke lusten men ervoer en welke verlangens men erbij had (WW, 65).

De bekentenispraktijk is een waarheidsproductie. Die waarheid wordt geproduceerd in de relatie, tussen degene die bekent en degene die de bekentenis ontlokt en aanhoort. De toehoorder is 'de heer van de waarheid'; hij heeft een hermeneutische functie. Zijn macht bestaat erin via de bekentenis en de ontcijfering van de bekentenis een waarheidsvertoog tot stand te brengen (WW, 68-69). In de relatie tussen psychotherapeut en analysant vormt het spreken (of niet-spreken) van de laatste het materiaal voor analyse. De analysant belichaamt een onbewust weten dat in de bekentenis en de interpretatie van de toehoorder 'kenbaar' wordt. Uit dit waarheidsspel ontstaat een weten van het subject, dat wil zeggen: een weten van datgene waardoor het subject wordt gespleten en waardoor het aan zichzelf ontsnapt (WW, 72). Het waarheidsspel is een beheerstechniek die ons leert onszelf onder controle te houden. Het verlangen wordt geïndividualiseerd, gepersonaliseerd en geseksualiseerd.

De inzet van het weten van het subject is het trekken van de grens tussen het normale en het abnormale, het gezonde en het pathologische. Met het trekken van de grens worden beide tegelijk geproduceerd. Het seksualiteitsvertoog<sup>55</sup> genereert normale en afwijkende

---

vertoog gedacht en op productieve wijze ingezet kunnen worden. De seks gaat dus niet vooraf aan het vertoog, maar verschijnt daarmee gelijktijdig. In het seksualiteitsvertoog vallen lust, verlangen en seks samen, evenals identiteit en seksualiteit. Het lijkt alsof we een seksualiteit hebben die onze lusten, onze seksuele voorkeuren, evenals ons lijden, veroorzaken. Seksualiteit is echter geen natuurlijk gegeven, maar de naam van een historisch dispositief, de technologieën van de macht om de lichamen en lusten te bezetten en beheren.

<sup>55</sup> De bekentenis is een teken dat geïnterpreteerd moet worden. Niet meer, zoals in de christelijke tijd, om erachter te komen of het gedrag door God of de duivel wordt ingegeven, maar om grip te krijgen op onszelf. Dat

identiteiten, waaraan subjecten zichzelf kunnen afmeten en zien ‘waaraan ze moeten werken’. Zelfverwijt is het aanhechtingspunt van zelfdisciplineren. Het individu dat niet ‘normaal’ functioneert binnen de maatschappij, is hiervoor zelf verantwoordelijk. Foucault noemt een viertal ‘negatieve identiteiten’ die de norm van hun positieve tegendeel stellen: het masturberende kind, de perverse volwassene, het zichzelf niet reproducerende echtpaar, en de hysterische vrouw (zie WW, 104-5). Daar we met anorexia niet zozeer te maken hebben met seksualiteit, maar wel met de subjectivering van vrouwenlichamen, zullen we hieronder uitvoeriger ingaan op de positie van het vrouwelijk lichaam in het moderne macht-weten. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat anorexia in de medische literatuur van de negentiende eeuw gekoppeld wordt aan ‘vrouwenaandoeningen’ als hysterie en melancholie, aandoeningen waarvan de oorzaak wordt gezocht in de seks.<sup>56</sup> Omdat het lichaam van de vrouw een mikpunt is van macht, is het tevens een belangrijk punt van verzet. Het is wellicht dan ook geen toeval dat wat Foucault de hysterisering van het vrouwelijk lichaam noemt en de opkomst van de vrouwenbeweging gelijktijdig plaatsvinden. De ‘vrijheidsstrijd’ van de vrouw is een lichamelijke kwestie, een kwestie van hoe ze zich gedraagt, hoe ze zich kleedt, hoe ze zich beweegt, hoe ze spreekt, en ook hoe ze eet.

### ***2.3.3 De hysterisering van het vrouwelijk lichaam en het beeld van de vrouw***

Het lichaam van de vrouw is zoals gezegd een 'lokaal brandpunt van macht-weten' (WW, 99). De vrouw als echtgenote en moeder speelt een verbindende rol in het gezin: zij zorgt ervoor dat de man kan werken terwijl zij voor het huishouden zorgt en de kinderen opvoedt. Regulering en disciplineren van het gedrag van de vrouw treft dan ook direct het gedrag van de echtgenoot en van het kind (Oosterling 1989, 46). Het medische discours vervult een cruciale rol in deze regulering en disciplineren. Zij wordt bijgestaan door de psychologie, de pedagogie en de psychiatrie.

Hysterische vrouwen vormen aan het eind van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw het materiaal voor de psychoanalytische theorievorming. Zij zijn de lichamen van het onbewuste weten, niet alleen het object, maar ook de Ander van de theorie. Foucault noemt de hysterisering van het vrouwelijk lichaam een strategisch complex van macht, dat

---

wil zeggen: op dat wat aan het weten ontsnapt. De bekentenis-eis moet wetenschappelijk worden gelegitimeerd en de procedures van de bekentenis moeten in wetenschappelijke vormen worden gegoten (WW, 65-67).

<sup>56</sup> De geneeskunde van de hysterie hangt samen met de vroegere geestelijke begeleiding van de 'bezeten vrouwen'. Er vindt wel een fundamentele verandering plaats: het weten dat geënt is op een moraal van erfzonde en universeel kwaad en zich richt op de vraag van de dood en de eeuwige straf maakt plaats voor de eis van normaliteit en richt zich op het probleem van de ziekte. Het 'vlees' met al de bijbehorende vleselijke zonden daalt af naar het niveau van het organisme met al de bijbehorende ziekten (WW, 116).

erop gericht is ‘goede vrouwen’ te produceren.<sup>57</sup> De vrouw die voorheen 'door de duivel bezeten' was, is voortaan 'hysterisch', ofwel bezeten door libido. De hysterisering van haar lichaam is een driedelig proces:

“het lichaam van de vrouw werd als een volledig van seksualiteit verzadigd lichaam geanalyseerd, gekwalificeerd en gediskwalificeerd; dit lichaam werd op grond van een daaraan inherente pathologie in het veld van de medische praktijken opgenomen; en tenslotte werd een organische verbinding aangebracht tussen dit lichaam en het maatschappelijk lichaam (waarvan het de vruchtbaarheid moet reguleren en garanderen), de ruimte van het gezin (waarvan het een wezenlijk en functioneel element moet zijn) en het leven van de kinderen (dat het voortbrengt en dat het op grond van een biologisch-morele verantwoordelijkheid die de hele opvoeding lang blijft bestaan, moet beschermen): de meest zichtbare gestalte van deze hysterisering vormt de Moeder met inbegrip van haar negatieve beeld van 'nerveuze vrouw'.”(WW, 104)

Hysterie is kortom niet iets van buiten dat een vrouw overkomt; in iedere vrouw is de dreiging van hysterie aanwezig – dat is althans het beeld dat het discours creëert. Hysterie zou aan het eind van de negentiende eeuw dan ook epidemische proporties aannemen.<sup>58</sup> Dit is tevens de tijd waarin de ‘cultus van de ware vrouw’ tot een medisch en wetenschappelijk dogma wordt verheven én de tijd dat de vrouwenbeweging opkomt. De hysterische vrouw is de belichaming van hypervrouwelijkheid: zij is de zwakke vrouw die haar volwassen taak niet kan dragen en haar gevoelens niet meer kan beheersen. De houding van medici tegenover hysterie is ambivalent: enerzijds wordt de hysterica ‘verexcuseerd’ door een biologisch gefundeerde diagnose, anderzijds wordt ze ervan beschuldigd zelf verantwoordelijk te zijn voor de aandoening (Van Deth en Vandereycken 1988, 222-3). De hysterica functioneert in het discours als legitimering van de disciplinerende en regulerende van vrouwenlichamen.

Maar de 'ziekte' van de vrouw is tegelijkertijd een wapen: het is een manier om zich te verzetten en aan de druk van het dagelijks leven te ontsnappen. Beter gezegd: het hysterische vrouwenlichaam is naast een discouseffect, tevens een lichaam in opstand. De ‘onvrouwelijke’ leefstijl die wordt aangewezen als oorzaak, vormt een bedreiging voor de mannelijke burgerij. De ‘nieuwe vrouw’ is een gevreesde femme fatale of een hysterische feeks, wier opstand door het medisch vertoog wordt ontkracht door deze als ziek te

<sup>57</sup> De hysterisering van het vrouwelijk lichaam is een van de vier grote strategische complexen die Foucault noemt. De andere drie zijn de pedagogisering van de seks van het kind, de socialisering van het voortplantingsgedrag en de psychiatrisering van de perverse lusten (WW, 104-5).

<sup>58</sup> De oorzaak wordt niet meer zoals van oudsher gelegd bij een zieke baarmoeder, maar in plaats daarvan bij het overgevoelige zenuwstelsel van de vrouw. Zeker in combinatie met een ‘onvrouwelijke’ leefstijl zou het gevaar bestaan dat haar constitutie het zou begeven (Van Deth en Vandereycken 1988, 222). Dezelfde bedenkingen over het gebruik van de term epidemisch die ik in hoofdstuk 1 heb genoemd in relatie tot anorexia, gelden hier eveneens.



bestempelen. De anorectische meisjes behoren wellicht tot de nieuwe generatie van deze ‘hysterische feeksen’ (idem, 234). Hun ‘ziekelijke’ wapen –de zelfverhongering- wordt vanaf 1910 gecollectiviseerd in de vrouwenemancipatiestrijd, met hongerstakingen als exclusieve tactiek.<sup>59</sup>

Want niet alleen seks, maar ook voeding speelt een belangrijke rol in de disciplineren van vrouwelijke lichamen. De vrouw is niet alleen drager, maar ook voedster van het leven. De centrale functie van de moeder is het voeden van het gezin. Sterker nog, haar lichaam is zelf voedsel wanneer ze zwanger is en wanneer ze borstvoeding geeft (Meuret, *Writing Size Zero*). Het slanke lichaam is geen moederlijk lichaam, rond en vruchtbaar; het past beter bij een geëmancipeerde vrouw. Ironischerwijs wordt slankheid als norm opnieuw ingezet om vrouwenlichamen te beheren.

Tegen het einde van de negentiende eeuw ontbrandt ‘de strijd tegen het gewicht’. Er verschijnen steeds meer weegschalen in openbare gelegenheden. Artsen beginnen patiënten regelmatig te wegen en er worden theorieën ontwikkeld over lichaamsgewicht als indicator van een geestesstoornis of criminele constitutie. Eetgedrag en gewicht worden belangrijke kenmerken van iemands persoon. Uit de ‘uitvinding’ van de Queteletindex (ook wel Body Mass Index) blijkt de tendens om normaliteit en gezondheid in getallen uit te drukken (idem, 231). De kledingmaat is, naast het getal op de weegschaal en de berekening van de BMI, nog een voorbeeld van een ‘neutrale meting’ met een normerende werking. Daarnaast gaat het lichaamsbeeld –spiegels werden aan het eind van de negentiende eeuw een onmisbaar deel van de huisraad en bovendien kwam in dezelfde eeuw de fotografie op- een steeds letterlijkere rol spelen in de ervaring van het lichaam. Het spiegelbeeld is, evenals het fotobeeld, vlak en plat. Een goed lichaam is een lichaam dat zich goed door de camera laat vastleggen of mooi uitkomt binnen de omlijsting van de spiegel –het zijn omlijnde lichamen zonder diepte.

Met Foucault kunnen we stellen dat er hier geen sprake is van de onderdrukking van een schoonheidsideaal. Foucault laat zien dat een ideaal in werkelijkheid niets anders dan een norm is, die bovendien het effect is van een regulerende en disciplinerende macht: het is een beeld van ‘het normale’ dat gecreëerd wordt in praktijken die lichamen verdelen en rangschikken. ‘Het vrouwelijk schoonheidsideaal’ gaat dus niet vooraf aan de praktijken waarin vrouwen zichzelf constitueren in de spiegeling aan het discours, hun beeld en het beeld

---

<sup>59</sup> Van Deth en Vandereycken vragen zich af: “Had misschien de zelfverhongering van de anorexia nervosa-patiënt hiertoe [de hongerstakingen van de suffragettes] als voorbeeld gediend? Of was de anorexia zelf een uiting van stil protest binnen de muren van het Victoriaans burgerhuis? Was het een van die ‘moderne’ kwalen waar de ‘nieuwe vrouwen’ [de vrouwen die zich verzetten tegen de cultus van het moederschap] zo vatbaar voor leken?” (Van Deth en Vandereycken 1988, 220)

van (andere) vrouwen. Het is daarentegen een effect van een discours dat tekortschietende, gemankeerde subjecten produceert.

#### **2.3.4 Meisjeslichaam, deseksualiserend lichaam**

Het anorectische meisje is in strikte zin vaak (nog) geen vrouw, en was ze het wel, dan heeft de anorexia de meeste kenmerken die de biomacht aan haar lichaam hecht, uitgewist. In die zin is het anorectische lichaam een gedeseksualiseerd lichaam, of in elk geval een *deseksualiserend* lichaam. Het bevindt zich in een onbestemd gebied, op de grens tussen meisje en vrouw. Dit onbestemde gebied kunnen we ‘adolescentie’ noemen.

De adolescentie is een ‘uitvinding’ van de moderne burgermaatschappij, waar in het discursieve onderscheid dat gemaakt wordt tussen ‘natuur’ (‘biologische rijpheid’) en ‘cultuur’ (‘sociale rijpheid’) een conflictueuze overgang ontstaat van de onschuldige kindertijd naar het seksuele volwassen leven (Van Deth en Vandereycken 1988, 217). De vrouwelijke adolescent, het meisje dat na haar eerste menstruatie geen kind meer is, maar ook nog geen vrouw, zit in een onbestemde positie. Ze is biologisch rijp om moeder te worden, maar seks is verboden gebied. Haar ‘ontluikende seksualiteit’ vertegenwoordigt het hoogste menselijke goed -moeder worden- en het laagste dierlijke gevaar –seks omwille van de lust (idem, 219). De biologische overgang van meisje naar vrouw wordt gemarkeerd door de eerste menstruatie. Hier begint, zo wordt meisjes geleerd, de fysiologische dictatuur van de eierstokken (idem, 219). Het vrouw-meisje wordt onderworpen aan de vermeende wetten van haar eigen lichaam, haar ‘sekse’ en seksualiteit. Ze moet dan ook een tegenzet doen. De tegenzet van het meisje staat centraal in het volgende en met name het vierde hoofdstuk.<sup>60</sup>

Nu er op het leven van het meisje in de Westerse wereld niet langer zo sterk wordt ingegrepen na haar eerste menstruatie, moeten we nog altijd de impact van de ‘fysiologische doorbraak’ van het lichaam niet onderschatten. Marya Hornbacher schrijft in haar autobiografische roman over anorexia over deze angstaanjagende doorbraak:

“[A]t the ripe old age of eight, I found three completely uncalled-for hairs at a most inappropriate spot on my therefore smooth self while perched on the toilet. I got the tweezers, plucked them out, wondering if I was turning into some sort of ape. The more I plucked each day, the more hair would appear, weird, wiry little hairs, until I had what could only be described as a small beard between my legs. (...) At eight

<sup>60</sup> De eerste menstruatie is een ‘doorbraakmoment’ van het lichaam en daarmee per definitie angstaanjagend. Voor Deleuze en Guattari, zo zullen we in hoofdstuk 4 zien, is het meisje dan ook, met nadruk in dit doorbraakmoment dat voorafgaat aan de onderwerping van haar lichaam aan het organisme, de naam van het worden. In de roman *Cardboard* plaatst Fiona Place een ander fysiologisch doorbraakmoment, namelijk een maagbloeding, aan het begin van een periode van zelfverhongering.

years old, I stood on the edge of the tub so I could see in the mirror and watched my hips suddenly widen, my wrists, my bones and lower belly growing heavier. My vague surprise at my arms and legs *being* there, my tendency to crash full force into things like a mini-Mack truck, became a virulent hatred for my body. I had bruises on the nubs of hips that jutted where they'd never jutted before. I had a spacial relations crisis, becoming increasingly disoriented in my skin and annoyed at my own height and width and elbows and knees. I turned into Alice on 'shrooms.'" (Hornbacher 2010, 39)

De macht hecht zich aan de lusten, emoties en uitbarstingen van het meisjeslichaam. Ze roeit die niet uit, maar verbreidt zich juist samen daarmee. Meisjes- en vrouwenbladen van nu staan vol met tips en adviezen over hoe dat lichaam dat lastig en te veel is te beheersen, in te kaderen.<sup>61</sup> Het gaat er daarbij niet zozeer om de lusten of de 'overtolligheid' van het lichaam in te dammen, te onderdrukken. De disciplinerende, subjectiverende macht wordt juist ingezet om *penetratielinies* rond individuele lichamen aan te brengen (WW, 44-45). Deze penetratielinies hebben tot doel de lusten van het lichaam naar de oppervlakte te brengen, zichtbaar en bespreekbaar te maken.

De anorexiet herhaalt deze strategie van de macht die individuen lustvol op de huid zit, dat wil zeggen: ze is zelf een lust tot macht en een wil tot weten. Ze onderdrukt het groeien, vloeien, uitdijen van haar lichaam niet, ze onderdrukt haar eetlust niet, maar jaagt de lusten van haar lichaam na, onderzoekt ze excessief en brengt ze naar de oppervlakte. Deze excessieve activiteit zet een tegen-macht in werking die zowel de bedreiging van het overvloeiende lichaam van binnenuit als de interventie van buitenaf afweert. De anorexiet creëert een impenetreerbaar oppervlak, een recalcitrante buiten-kant die haar lichaam op paradoxale wijze ongrijpbaar maakt voor het commentaar, de opmerkingen, de verwachtingen, de blikken, de toenaderingen die haar treffen.<sup>62</sup> Vandaar dat het voor de ouders, leraren, artsen en psychologen zo moeilijk is om 'vat te krijgen' op het meisje; haar gedrag is juist een strategie tegen een vlucht van hun greep. Elke poging om 'tot haar door te dringen', op haar in te praten of haar over te halen te eten, zal de tegenstrategie opwekken en ervoor zorgen dat het oppervlak zich verder sluit en verhardt. In die zin beweegt anorexia zich naar het absolute, in de letterlijke betekenis van het woord ab-solutum: dat wat losgekomen is

---

<sup>61</sup> Foucault noemt het voorbeeld van het masturberende kind, wiens lust door de macht wordt opgejaagd en *geïntensiveerd*: "De macht streelt over het lichaam en intensiveert bepaalde regionen. [...] De lust vertakt zich over de macht die haar op de huid zit; de macht verankert het genot dat ze zojuist nog opjoeg." (WW, 47)

<sup>62</sup> Volgens Mara Selvini Palazzoli zetten anorexieten hun uitgemergelde lichaam in als afweer tegen de invasie van hun persoonlijke sfeer, tegen blikken, kritieken, verwachtingen, seksuele toenaderingen. Het uitgemergelde lichaam zegt: "ik heb scherpe contouren, ik ben niet zacht, ik vloeï niet in jou over." Geparafraseerd en geciteerd in Giordano 2002, 3-8.

van. De anorexiet komt los van zichzelf, en gaat voorbij de grenzen van de begrijpelijkheid.<sup>63</sup> Zij stelt de absolute grens van de begrenzende activiteit die subjectivering is. En gaat, in het uiterste geval, onder die grens door. Anorexia is het absolute NEE van het meisje dat tegelijk lichamelijk ‘te veel’ is en haar leven dient te onderwerpen aan de beheersing van dat lichaam. Het is de weigering van het meisje om zichzelf te zijn, om een meisje te zijn.<sup>64</sup>

#### **2.4 De dis-orde anorexia: sub-ject of sub-vers?**

Het anorectische lichaam, dat uitgemergelde lichaam dat op de rand van de dood verkeert, is een recalcitrant lichaam. Het is niet vatbaar voor ons geschreeuw: Doe eens normaal! Zie je dan niet hoe je eruit ziet? Begrijp je dan niet dat je doodgaat? Het roept de wil op om ertoe door te dringen en tegelijkertijd geeft het ons een gevoel van machteloosheid.<sup>65</sup> Het schreeuwt om hulp en sluit ons buiten, wijst ons af. Het denkt het beter te weten dan wij. Dit lichaam heeft niets te maken met behagende schoonheid. Het is niet het lichaam van een leuk, mooi meisje, ongecompliceerd, niets aan de hand. Noch is het hulpeloos, onschuldig, naïef. Het wacht niet op redding. Het is te serieus, onbehaaglijk, oncomfortabel, ontoegankelijk, onmogelijk. Onmogelijk, omdat we het niet kunnen bevatten: ze sterft van de honger en ze eet niet. Onmogelijk ook, omdat het de mogelijkheid om te leven blokkeert.

Hoe kunnen we nu in termen van macht, verlangen, verzet en subversie de strijd van de anorexiet begrijpen? We kunnen dit lichaam niet duiden als het verzet van een subject. Er is geen individuele of collectieve identiteit die als onderdrukt ervaren wordt en door de anorexiet wordt opgeëist. Eerder is dit onproductieve lichaam de vlees geworden en tot op het bot blootgelegde paradox van de moderne subjectiviteit. Op epistemologisch niveau kunnen we anorexia begrijpen als het in elkaar overvloeien van de woorden en de dingen: de belichaming van de grens en de begrenzende activiteit van het weten van waaruit ‘de mens’ vat probeert te krijgen op wat het niet weet. Vanuit de analytica van de macht of een genealogie van het lichaam kunnen we anorexia begrijpen als het samenvallen van subjectiviteit en lichamelijkheid, van bezit en bezetenheid, macht (*pouvoir*) en vermogen (*puissance*). De dis-orde anorexia is geen uit elkaar vallen van de relatie tussen de woorden en de dingen, maar eerder een samenvallen.

---

<sup>63</sup> Jane Bennett schrijft dat het absolute een *epistemologische grens* is, de naam voor de grenzen van de begrijpelijkheid (Bennett 2010, 3).

<sup>64</sup> Foucault schrijft: “Misschien is het meest zekere van alle filosofische problemen het probleem van de huidige tijd, en van wat we zijn, op dit moment. Misschien is het doel tegenwoordig niet te ontdekken wat we zijn, maar te weigeren wat we zijn.” (Foucault 2001, 336, mijn vertaling)

<sup>65</sup> Maud Ellmann noemt het ‘a strange adventure in seduction’, daar je niet kunt sterven van de honger zonder de ander te verplichten om in te grijpen. Maud Ellmann. 1993. *The Hunger Artists: Starving, Writing, and Imprisonment*, Cambridge: Harvard University Press, 17, geparafraseerd in Meuret, *Writing Size Zero*.

Wat is de toegevoegde waarde van zo'n filosofische duiding van anorexia? In ieder geval niet dat we dichterbij 'de waarheid over anorexia' gekomen zouden zijn. Wel hebben we stappen gezet in de richting van een fictie, die kan worden ingezet als strijdmiddel tegen de Waarheid die het anorectische lichaam fixeert. De vraag die we nu moeten stellen is hoe we dit weigerende, onproductieve lichaam in haar positiviteit kunnen denken, zodanig dat de mogelijkheid van een ander leven van het meisje wordt opengebrouwen.

### Hoofdstuk 3. Een verlangen zonder lust en zonder beeld

naast de lust om te leven [is er]  
de eetlust  
die onmiddellijk voor de geest komt;  
alsof er geen mensen zijn die eten  
zonder enige soort van lust;  
en die honger hebben.

Want dat  
bestaat ook  
om honger te hebben  
zonder eetlust

-Antonin Artaud, *Om af te rekenen  
met het oordeel van God*

“Dat wij door onze lippen vrouwen zijn, wil niet zeggen dat  
het ons te doen is om eten, consumeren, ons vullen.”

-Luce Irigaray (1981, 176)

In het vorige hoofdstuk hebben we met Foucault gezien dat het moderne subject de uitkomst is van een weten-macht dat de waarheid over onszelf produceert ('Dit ben ik') en de lusten van ons lichaam reguleert. We hebben ook gezien dat de subjectiverende macht zijn eigen verzet opwekt. Dit verzet bevindt zich binnen de machtsirkel: het is de opstand van de 'onderdrukte' vormen van weten, die uit naam van het leven een volwaardige subjectstatus opeisen. 'Wij vrouwen', 'baas in eigen buik'. De verzetsvorm die aan deze machtsirkel ontsnapt hebben we aangeduid als subversie: de onproductieve lusten van het lichaam die subjectivering ondermijnen. De lusten van het lichaam zijn dus niet gekoppeld aan een subject. Subversie heeft niets van doen met de *intentie* van het subject dat in verzet komt, maar alles met de *intensiteit* van het lichaam als veld van krachtsverhoudingen.

Vanuit de subjectiverende macht gezien, is de anorexiet al vastgelopen, vastgezet. Als subject is zij niet goed genoeg –dit oordeel heeft ze 'zelf' allang geveld, voordat haar identiteit van anorexiapatiënt dit bevestigt. Tegelijk toont haar verzet tegen die identiteit en haar recalcitrante praktijk dat het oordeel niet klopt, dat er *meer* of iets *anders* aan de hand is. Dit 'meer' en 'anders' kunnen we slechts denken buiten de subjectiverende macht, vanuit de intensiteit van het lichaam.

In dit hoofdstuk onderzoeken we de mogelijkheid om anorexia te denken buiten de subjectiverende macht, vanuit wat Deleuze en Guattari in *Anti-Oedipus* (1972) verlangensproductie noemen en in *Mille Plateaux* (1980) 'agencements' van lichamen en mede-delingen. Verlangensproductie kent een anti-productief, subversief moment dat zich tegen de organisatie van de biomacht keert. Dit deterritorialiseringsmoment, deze

deterritorialiserende beweging, waarin het onderscheid tussen zelf en ander, binnen en buiten wordt opgeslokt, duiden Deleuze en Guattari aan met de aan Artaud ontleende term Lichaam zonder Organen (Corps sans Organes, CsO/LzO). Het LzO is de limiettoestand van een lichaam -opgevat in de ruimste zin van het woord als geheel bestaand uit delen (Baugh 2005, 30)- de grens van het vermogen van een lichaam geaffecteerd te worden door andere lichamen. In die zin is het LzO een afwerend oppervlak, recalcitrante materie. Het ontstaat echter tevens in de productie van verlangen als vlak waarover het verlangen kan stromen. In die zin is het méér dan recalcitrante materie; het is de voortdurende fabricatie van een oppervlak en een bewegen naar de grenzen van wat het lichaam kan doen. Daarbij dient voorkomen te worden dat die grenzen daadwerkelijk bereikt worden: het samenvallen van lichaam en LzO betekent de dood (Buchanan 1997, 88). De vraag is natuurlijk of en zo ja hoe de blokkering van het verlangen op een anorectisch LzO voorkomen kan worden. Voordat we daar ook maar een idee van kunnen hebben, moeten we onderzoeken hoe dit verlangen werkt.

### **3.1 Lust en verlangen**

Foucault maakt nadrukkelijk onderscheid tussen ‘plaisir’ (lust) en ‘désir’ (verlangen). Verlangen is voor hem onvermijdelijk gekoppeld aan de Wet, aan tekort en onderdrukking; het is een vertoog dat subjecten mankeert, met een tekort opzadelt. De lust (plaisir) duidt hij daarentegen als “een voorval dat zich voorbij het Ik afspeelt of in ieder geval aan de grenzen van het Ik, een voorval in dat gebied, dat noch het lichaam, noch de ziel toebehoort, dat de scheiding tussen binnen en buiten doorbreekt”(geciteerd in Oosterling 1989, 65). De lust bevrijdt subjecten van hun subjectivering en opent de mogelijkheid voor een andere ervaring. Om soortgelijke redenen die Foucault het woord ‘désir’ doen afwijzen, kan Deleuze het woord ‘plaisir’ niet uitstaan: voor hem is de lust een consumptiemoment dat verlangensstromen onderbreekt en reduceert tot de behoeftebevrediging van een subject. Het is de enige manier voor een persoon om ‘zichzelf te vinden’ in het proces van een verlangen dat hem te groot is. Hiermee wordt het verlangen onderworpen aan een genotsnorm (DP, 130-1). Wat Foucault dus lust noemt, is voor Deleuze verlangen.

Maar het verschil tussen Foucault en Deleuze is niet uitsluitend een kwestie van woordkeuze. Hun insteek is anders: Foucault gaat uit van constitutieve machtsdispositieven en stelt de vraag centraal hoe subjecten zich van de subjectiverende macht kunnen bevrijden; Deleuze gaat uit van verlangensproductie die per definitie subversief van aard is, of liever: doorkruist wordt door vluchtlijnen. Voor hem is de vraag naar de status van verzetspraktijken, binnen de subjectiverende macht of die macht ondermijnend, daarom niet relevant.

Machtsdispositieven zijn stollingseffecten van verlangensproductie, die vervolgens volgens Deleuze wel degelijk een onderdrukkende werking kunnen hebben: ze blokkeren verlangensstromen. Maar het vlucht karakter, het deterritorialiseringspunt van verlangensproductie is voor Deleuze en Guattari een ontologisch gegeven. Alle systemen die Foucault biomacht noemt reterritorialiseren het lichaam. Het Lichaam zonder Organen is de plaats, niet van de orde, maar van deterritorialisering – en die gaat als het ware vooraf aan subjectivering, territorialisering of organisatie (DP, 126-131). De vraag voor Deleuze is niet ‘hoe maak je een andere subjectivering mogelijk,’ want de vlucht weg van subjectivering is inherent of *immanent* aan verlangensproductie. Hij vraagt zich af of het 'werkelijk' nodig is daarna opnieuw ‘zichzelf’ te vinden. Zijn vraag, en die van Guattari, is eerder: hoe maak je een Lichaam zonder Organen, zodanig dat het verlangen kan stromen en niets meer nodig heeft, een verlangen voorbij het subject, *zonder te ontsporen in absolute deterritorialisering?*

### 3.2 Priesterlijke bezetting van het verlangen

Als Deleuze en Guattari over verlangen spreken, dan hebben ze een strijd te leveren met een dominante opvatting van het verlangen als een macht die verlangensstromen blokkeert en ons leert onze eigen onderdrukking te verlangen. Die macht, die de moderne tijd kenmerkt en door individuen geïnternaliseerd wordt, heet Oedipus. Het resultaat van die macht is de neurose. *Anti-Oedipus* is een – in de woorden van Foucault – ethisch werk<sup>66</sup> dat ten strijde trekt tegen de bezetting van onze lichamen door Oedipus. In dit opzicht is *Anti-Oedipus* (1972) te lezen als vervolg op Nietzsches *De Antichrist* (1888), waarin Nietzsche van leer trekt tegen de priesterlijke macht die onze lichamen ziek maakt – door Von Trier in *Antrichrist* tot een dubbelzinnige explosie gebracht in het lichaam van de vrouw.

Deleuze en Guattari stellen de vraag wat ons en onze maatschappij ziek maakt en zetten er een filosofie tegenover die onze levenskrachten aanspreekt. Oedipus is volgens hen veel meer dan een psychoanalytisch construct; het is de macht die ons in onszelf opsluit en het verlangen afsnijdt. Neurotisch zijn betekent opgesloten zitten in een constructie waaruit ontsnapping wel degelijk mogelijk is (Seem 2004, xxiv). *Anti-Oedipus* laat ons de ontsnappingsmogelijkheden zien met een filosofie van het verlangen dat niets tekort komt, en louter verbindingen legt. Dit verlangen is niet verbonden aan een ego of subject, maar heeft juist het zelf-verlies van de schizofreen als model. Vandaar dat zij in plaats van over een

---

<sup>66</sup> “I would say that *Anti-Oedipus* (may its authors forgive me) is a book of ethics, the first book of ethics to be written in France in quite a long time (perhaps that explains why its success was not limited to a particular “readership”: being anti-oedipal has become a life style, a way of thinking and living).” (‘Preface by Michel Foucault’ in AO: xv)



psychoanalyse over een schizoanalyse spreken. Want 'we' worden zo ziek van *onszelf* (Seem 2004, xxiii). We willen niet meer in onszelf opgesloten zitten; we willen naar buiten en ons op oneindig veel verschillende manieren verbinden aan verlangensstromen.

Doelwit in Deleuze en Guattari's analyse van het verlangen is voornamelijk de structuralistische psychoanalyse van de Franse psychoanalyticus Jacques Lacan (1901-1981). Lacan is beroemd om zijn 'terugkeer naar Freud' en de door met name de structuralistische taaltheorie van Ferdinand de Saussure beïnvloede lezing(en) die hij daarvan en over gaf.<sup>67</sup> Het verlangen wordt in zijn theorie gedreven door een tekort dat tegelijk met de splijting van het subject in de taal ontstaat. De oerscène van Lacan is een variatie op die van Freud: het verlangen ontstaat doordat een verbiedende macht, de Wet van de Vader, de band met het moederlijke lichaam voorgoed afsnijdt en een gemis in het (mannelijke) subject installeert. Voor Deleuze en Guattari blijft de psychoanalytische, Freudiaans-Lacaniaanse duiding van het verlangen in de idealistisch-christelijke traditie staan. De psychoanalytische priester Lacan predikt geen moraal uit naam van God of de Waarheid, maar presenteert de Wet van het verlangen die verwijst naar een leeg transcendent principe, dat door internalisatie een leegte in onszelf installeert. Het verlangen eist altijd offers, en we zullen altijd tekort schieten (ATP, 171). Het 'Lacaniaanse' verlangen wordt ondersteund door behoeften (*needs*), die uitzicht bieden op een tijdelijke, individuele bevrediging die het verlangen onderbreekt. Het verlangen vindt in het streven naar bevrediging van de behoeften nooit wat het 'echt' zoekt –de cirkel van de behoeften is slechts een zelfbevredigingscirkel-, en produceert fantasieën om zichzelf in stand te houden. Voor zover er dus over verlangen gedacht wordt in termen van overvloed of productie, gaat het om de productie van een psychische realiteit.<sup>68</sup> Wanneer verlangensproductie echter begrepen wordt als fantasieproductie, wordt het idealistische principe dat verlangen als tekort definieert ten volle uitgebuit (AO, 44-5).

### **3.2.1 Lacan: subjectiviteit en seksuele differentie**

Lacan ziet het subject ontstaan in de driekhoeksdynamiek van een reële, symbolische en

---

<sup>67</sup> Zie voor een overzicht van *les séminaires*: <http://lacan.com/seminars1.htm>, laatst bezocht op 28 maart 2012.

<sup>68</sup> Anti-Oedipus wordt normaal gesproken gelezen als een verwerping van Lacans theorie van het verlangen, maar kan volgens Andrew Cutrofello ook gelezen worden als een radicalisering daarvan. Volgens hem is de inzet van Anti-Oedipus het voltooiën van de Copernicaanse wending die Lacan maakte toen hij inzag dat het verlangen haar eigen verloren object produceert. De enige kritiek van Deleuze en Guattari op Lacan zou zijn dat hij het verlangen op het niveau van het Symbolische denkt in plaats van op het niveau van het Reële, waar zij verlangensproductie plaats. Ze prijzen Lacan echter om het feit dat hij het onbewuste niet in een Oedipale structuur opsluit, maar juist aantoont dat Oedipus zich op het niveau van het Imaginaire bevindt, met andere woorden niet meer dan een beeld of een mythe is. Zie Cutrofello, 2009.

imaginaire orde (RSI).<sup>69</sup> De individuele ontwikkeling is volgens de psychoanalytische doctrine een coderingsproces van de veelvormig perverse driften van het kind. Lacan beschrijft dit in zijn artikel over “de spiegelfase” als een beweging van organen zonder een duidelijke notie van een lichaam naar een notie van een sociale, geseksueerde (imaginaire) identiteit. In de identificatie met het spiegelbeeld, of een beeld van zichzelf überhaupt, ontstaat het ego.<sup>70</sup> Het gefragmenteerde, fysiologische zelf vindt eenheid in een illusoir totaalbeeld (Ross 2005, 140-2; Lacan 2006, 75-81).

Deze eenheid wordt verbroken in de secundaire identificatie met de Wet van de Vader, ofwel het betreden van de symbolische orde, de orde van de taal. Hier wordt het subject als het ware in een discours ingeschreven en raakt het gespleten. In de taal verschijnt ze als grammaticaal subject (sujet de l'énoncé), maar als sprekend subject (sujet de l'énonciation) is ze buitengesloten van de keten van betekenaars. Het subject onthult en verhuult zichzelf in de taal, respectievelijk als grammaticaal subject en als sprekend subject. Het verholde, het niet-gezegde wordt door Lacan gelijkgesteld met het onbewuste. Het onbewuste is volgens hem gestructureerd zoals de taal en verschijnt tevens als het Andere in de taal: *le discours de l'Autre*. Het is dat wat niet gezegd wordt, maar tussen de regels door gelezen kan worden (Mooij 1987, 130-33). De consequentie van deze gedachte is dat het onbewuste of het Andere niet vanuit zichzelf, maar alleen als negatie van het Zelfde begrepen kan worden.

De gespletenheid van het subject is seksueel gecodeerd. Het verlies van een oorspronkelijke eenheid, voorafgaand aan het narcisme van de spiegelfase, wordt door Freud en Lacan voorgesteld als een breuk met het moederlijk lichaam en de onderwerping aan de vader. Het moederlijk lichaam functioneert binnen dit verhaal als het primordiale object van verlangen, voorgoed onbereikbaar en bovendien verboden in de wereld waarin de Fallus regeert. Het moederlijk lichaam vormt de noodzakelijk uitgesloten mogelijkheidsvoorwaarde van de taal, het verlangen en de subjectiviteit die de Fallus, de Meester betekenaar, als organiserend principe hebben. Het verschil tussen de seksen, de seksuele differentie, wordt hierdoor gemarkeerd. De identificatie met een van de twee symbolische posities, man of vrouw, is essentieel voor de subjectwording. Het subject is altijd geseksueerd. Let wel: niet van nature, maar symbolisch.

De seksuele positie van het subject wordt echter wel bepaald door zijn of haar relatie met ‘het’ seksuele orgaan, de meester-betekenaar, de Fallus. Die relatie is er een van ‘hebben’

---

<sup>69</sup> Zie <http://www.lacan.com/zizekchro1.htm>, laatst bezocht op 29 januari 2012.

<sup>70</sup> Zie Lacan 2006, 76: “It suffices to understand the mirror stage in this context as an identification, in the full sense analysis gives to the term: namely, the transformation that takes place in the subject when he assumes [assume] an image.”

of 'niet hebben'. De vrouw mist het orgaan dat haar tot meester maken kan. Zij, haar geslacht, wordt niet gerepresenteerd in de symbolische orde (Evans 1996, 181-3). Haar 'geslacht' wordt gedefinieerd door een leegte en een fundamenteel gemis, waaruit het verlangen van het subject voortkomt. Het verlangen van de vrouw in deze fallische verlangenseconomie is gericht op een indirect bezit van de fallus, ofwel door als substituutobject te fungeren ter bevrediging van de behoeften van mannen, ofwel -de ultieme realisering van het vrouwelijk verlangen- door moeder te worden en een kind voor zichzelf te hebben. De vrouw heeft kortom voortdurend bevestiging nodig voor haar bestaan, terwijl ze tegelijkertijd als mogelijkheidsvoorwaarde, een 'vanzelfsprekend gegeven', dient voor het verlangen van de man.

### **3.2.2 Anorexia: een hysterische weigering**

Volgens een Lacaniaanse interpretatie is anorexia een vorm van hysterie, die zich niet afspeelt op het (imaginaire) niveau van de behoeften, maar op het niveau van de symbolische orde.<sup>71</sup> Hysterie wordt volgens Lacan gedefinieerd door de vraag naar de eigen seksuele positie (Evans 1996, 79-80). De hysterische neurose drukt een crisis uit van de vrouwelijke subjectiviteit: wat is een vrouw? Wat verlangt een vrouw? Hoe articuleert een vrouw haar verlangen? (Evans 1996, 221-2) Binnen een fallische verlangenseconomie is hysterie kortom inherent aan de positie van de vrouw die zich als vrouw probeert uit te drukken. Het is het verlangen van een vrouw die meer wil dan een (onmogelijk) object zijn, maar niet weet hoe anders te verlangen dan middels de identificatie met het verlangen van de man –een begeren wat mannen begeren, zolang zij dat zelf maar niet is. Hysterie is dus ook een *weigering* als vrouw aan de symbolische orde onderworpen te worden.

Het verlangen van de man waarmee de hysterica zich identificeert is altijd al een *désir de l'autre*. In principe is het verlangen voor zowel mannen als vrouwen onmogelijk. Naast (vrouw)objecten die een effect van *behoeftebevrediging* kunnen bewerkstelligen, wil het verlangen ook altijd iets anders. Het wil *voorbij het lustprincipe* (Freud), voorbij de wet die het verloren object verbiedt. Dit verloren object is in principe niets anders dan een leegte: het heeft geen inhoud daar het volstrekt onkenbaar en ondenkbaar is, een absolutum (Žižek 1996, 42). Lacan noemt dit transgressieve streven *jouissance*, wat letterlijk plezier of genot, maar ook orgasme betekent.<sup>72</sup> Het transgressieve streven naar een leegte die op zichzelf staat en

---

<sup>71</sup> Zie voetnoot 14 hoofdstuk 1.

<sup>72</sup> Ook *jouissance* is in principe fallisch, en het woord niet voor niets vrouwelijk: het is het onmogelijke genot, of tenminste een paradoxaal genot, daar het verlangen voorbij de lust onmogelijk bevredigd kan worden, maar toch

vervulling brengt, een volle leegte, en het pijnlijke genot dat aan dit streven wordt beleefd,<sup>73</sup> levert een eerste vingerwijzing naar het anorectische LzO.

### 3.2.2 Een ander verlangen

We vertellen ‘oude verhalen’ over mannen en vrouwen en de onmogelijkheid van een verlangen dat tussen hen stroomt, een liefdevolle relatie,<sup>74</sup> en ondertussen houdt al het gepraat over seksualiteit ons af van de daadwerkelijke activiteit van de anorexiet. Want anorexia is geen seks- maar een *eet*‘stoornis’. Eten en seks, primaire lichamelijke activiteiten die, begrepen vanuit de hierboven geschetste verlangenseconomie, neerkomen op gaten vullen. Voor anorexia zou dit neerkomen op het gat *niet* vullen en daarmee als het ware het niets, de leegte zelf eten.<sup>75</sup>

Als we de fallische logica van het verlangen volgen, kunnen we het anorectische meisje nooit een actieve rol toedichten. Een *andere* logica van het verlangen is nodig, voorbij het gebrek dat ‘vrouw’ heet en voorbij de anorexia die gedefinieerd wordt door niet-kunnen, niet-weten, niet goed genoeg zijn. Deleuze en Guattari presenteren een immanente logica van het verlangen. Het is een verlangen dat zichzelf genoeg is en niets nodig heeft, een verlangen dat niet parasiteert op een moederlijk lichaam, niet objectgericht is en niet gegrond in een (gespleten en gemankeerd) subject. Een verlangen zonder lustobjecten en fantasiebeelden.

Als we een uitweg willen uit het ziekmakende discours dat de anorexiet tot een niet-goed-genoeg subject maakt, dan zullen we in plaats van steeds op het onvermogen van de anorexiet te blijven hameren, ons moeten richten op wat het anorectisch verlangen produceert en wat het anorectisch lichaam vermag. Alleen van daaruit kunnen we onderzoeken wat haar

enig genot vindt in de transgressie. In zijn late werk onderscheidt Lacan ook een vrouwelijke, supplementaire jouissance, de jouissance van de Ander. Zie Evans 1996, 93-4. Als de fallische jouissance plat te omschrijven als het genot van de transgressie, de penetratie van het verboden object, dan is vrouwelijke jouissance te omschrijven als het in psychoanalytische zin masochistische genot gepenetreerd te worden.

<sup>73</sup> Het leven is, volgens Priester Lacan, een dubbel *manque-à-jouir*: een tekort aan genot, omdat het object van verlangen onbereikbaar is; en een tekort om van te genieten, omdat in de orgastische eenwording met een substituut-object het verlangen dat het subject in tweeën splitst voor even wordt opgeheven (ATP 171).

<sup>74</sup> Allicht gaat het hier niet om essentie-definities van 'de man' en 'de vrouw'. Duidelijk is in ieder geval dat de relatie tussen twee subjecten van verlangen binnen deze objectgerichte verlangenseconomie moeilijk denkbaar is. Om een andere relatie, tussen man en vrouw, subject en object mogelijk te maken, zullen we *vanuit de relatie* moeten denken. De relatie creëert de polen man en vrouw, subject en object. Wanneer we man en vrouw als effecten van de relatie beginnen te zien, en niet als op zichzelf staande identiteiten, houden mannen en vrouwen echter nog niet op te bestaan. Het is bovendien niet voldoende om te constateren dat de relatie vooraf gaat aan de relata en de relatie vervolgens als vanzelfsprekend te beschouwen –alsof een relatum louter het effect is van iets waarop het geen invloed heeft. Ieder relatum is tegelijkertijd effect en mogelijksvoorwaarde – transcendentiaal-empirisch- en heeft dus een bepaalde werkingskracht en, in het geval van mannen en vrouwen, verantwoordelijkheid.

<sup>75</sup> Volgens Meuret, *Writing Size Zero*, is dit Lacans uitleg van anorexia: a-voiding eating. Volgens Žižek is dit echter wat de hongerkunstenaar doet, en moet dit onderscheiden worden van het hysterische statement van de anorexiet. Zie noot 14 van hoofdstuk 1.

‘mankement’ is, welke problemen en gevaren er tijdens het proces, vanuit het midden, opdoemen.

### 3.3 Verlangen als productieproces

Voor Deleuze en Guattari is het onbewuste geen discours, maar een machine. Dit is geen metafoor: het onbewuste is niet *als* een machine, het *is* een machine. Het is *werkelijk* en werkt machiniek; het produceert en wordt geproduceerd (AO: 19-20). In Lacans termen: het bevindt zich niet op het imaginaire of symbolische, maar op het reële niveau. Het reële is louter vermengingen van lichamen: ongedifferentieerde, onvoorstelbare materie die symbolisering en betekenisgeving weerstaat. Deleuze en Guattari nemen de meest extreme vorm van psychose, schizofrenie, als model voor het onbewuste.<sup>76</sup> In de psychose is alles 'werkelijk', materieel; de psychoot ziet woorden aan voor dingen. Lacan kan het onbewuste zoals gezegd louter vanuit de negatie van het bewuste, vanuit het gat in de symbolische orde, denken. Deleuze en Guattari bekritisieren deze negatieve opvatting van het verlangen en stellen er een positieve opvatting tegenover: verlangen als productieproces, voortkomend uit de volheid van geaffecteerde en affecterende lichamen.<sup>77</sup> Het lichaam is kortom geen passief inschrijvingsoppervlak dat pas in de taal tot subjectiviteit komt en handelingsvermogen krijgt; lichamen hebben een eigen werkingskracht.

Het model voor het verlangen als productieproces is de schizofreen die buiten een wandelingetje maakt, afgezet tegen de neuroticus op de sofa van de psychoanalyticus. De schizofreen die door de natuur wandelt ervaart geen onderscheid tussen binnen en buiten, tussen zichzelf en de wereld. Op de sofa wordt dit onderscheid voortdurend gereproduceerd: innerlijke conflicten zijn de oorzaak van disfunctioneren in de buitenwereld. Deel van de behandeling is dat de patiënte leert inzien dat het probleem haar probleem is, aan haar toebehoort, en niet aan de wereld. In het 'schizofrene' productieproces, of de schizoanalyse, valt het onderscheid tussen ‘eigen binnenwereld’ en ‘buitenwereld van de ander’ weg. Het *proces* staat centraal, waarin producent en product een en dezelfde zijn (AO, 20-22).

Deleuze en Guattari bepleiten een materialistische psychiatrie, waarin verlangensproductie het belangrijkste punt van zorg is (AO, 22). Een materialistische psychiatrie vereist begrip van de immanente logica van het verlangen of de verlangmachines

---

<sup>76</sup> Jacques Lacan zelf stond erop dat het onbewuste of het Reële zich in de psychose in zijn zuiverste en minst bemiddelde vorm uit. Maar zelf heeft hij de psychose nooit als model voor het onbewuste gebruikt, juist omdat de psychoot weigert toe te treden tot de symbolische orde (Smith 2009, 92).

<sup>77</sup> Ook volgens Daniel Smith verwerpen ze Lacans filosofie niet fundamenteel. Eerder lijkt hun opvatting van het Reële, schizofrenie als zuiver proces, volgens hem Lacans denken tot het uiterste door te voeren. Zie Smith 2009.

waarvan ‘psychiatrisch patiënten’ ongewenst het product zijn. Die immanente logica levert inzicht in het vermogen dat onder de vastgelopen toestand ligt, ze laat zien hoe schizofrenie en anorexia functioneren, niet vanuit een subject dat ze onderdrukken, maar vanuit koppelingsprocessen die subjecten doorkruisen. Duidelijk mag zijn dat het niet gaat om ziekte-entiteiten die het gedrag of de psychische toestand van een individu determineren, noch om louter individuele problemen. Het gaat om collectieve verlangensstromen waarop ‘subjecten’ aansluiten.

Dat anorexia een verlangen is, een bepaalde koppeling van verlangen, een proces, betekent nog niet dat het goed is voor het ‘subject’. Het proces moet daarom niet als doel in zichzelf worden gezien, noch moet ernaar gestreefd worden het eindeloos te verlengen (AO, 23). Het proces moet *uitwerken*. Deleuze en Guattari vergelijken het met liefde, zoals die door D.H. Lawrence is beschreven. Dit houdt meteen een waarschuwing in voor de behandeling van psychiatrische aandoeningen:

“Het einddoel van elk proces is niet zijn voortzetting tot in het oneindige, maar zijn voltooiing... Het proces moet naar zijn voltooiing toewerken, niet naar een of andere afschuwelijke verheviging, naar een of ander verschrikkelijk uiterste waarin lichaam en ziel tenslotte ten onder gaan.” (citaat uit *Aaron’s Rod* in AO, 23)

Maar kan een anorectisch proces uitwerken zonder te eindigen in de horror van het verstervende lichaam? Wat als de uitwerking van het proces samenvalt met de dood? Hebben we geen andere keuze dan de anorexiet te laten gaan, hopend dat ze op tijd een keerpunt bereikt? Ik denk van wel. Maar de anorexia-patiënt die reeds kampt met uitvalverschijnselen, die niet langer meer op haar benen kan staan en wiens hart door pure uitputting elk moment zou kunnen stoppen met pompen, die verkeert reeds in de eindeloze verlenging van een proces. Zij is niets meer buiten anorexia, buiten haar toestand van zweven in limbo, meer dood dan levend. Het is de vraag of het meisje dat volgens de DSM aan anorexia nervosa lijdt, niet al in een catatonische toestand verkeert. Anorexia is dan wellicht de naam van de catatonie van een vastgelopen anorexisering.<sup>78</sup> We moeten het keerpunt vinden –geen weg terug naar het gezonde subject, maar een alternatieve route.

Aan de catatonische toestand gaat een heel proces vooraf waarin er nog vele mogelijkheden waren om het proces in een andere richting te buigen en op een ander plan te doen overgaan. Juist in deze fase is het van belang dat het proces niet voortijdig wordt

---

<sup>78</sup> Dit wordt ook opgemerkt door Robert Lort, *Chocolate Blood, Anorexic with Burning Foot*, 3: [“W]hat is really at issue, is not anorexia per se, but of finding the “anorexization” within those who are not anorexics. This anorexization, that which constitutes an anorexic flux, is for us the crux of interest, rather than the botched catatonia of its failure, what is anorexia.”

beëindigd: alle therapieën die zich tegen 'de ziekte' anorexia keren en het meisje haar experiment afpakken, die het louter beschouwen als teken van zelfhaat of een schreeuw om aandacht, in ieder geval iets dat zo snel mogelijk moet worden afgeleerd, dwingen de anorexiet in een catatonische staat. In het geval van anorexia valt die wellicht samen met de limiettoestand van het anorectisch lichaam, het anorectisch LzO. Dit zullen we verderop nader onderzoeken. Eerst zullen we een poging doen anorexia te begrijpen vanuit verlangensproductie, waarin ook het LzO en het subject ontstaan. Deleuze en Guattari onderscheiden drie syntheses van de verlangensproductie, waarin de drie productiemomenten van productie, opname en consumptie plaatsvinden: respectievelijk de connectieve, de disjunctieve en de conjunctieve synthese.

### ***3.3.1 Connectieve synthese: productie***

Verlangen is productief omdat het koppelingen maakt, en die koppelingen produceren op hun beurt weer verlangen door nieuwe koppelingen (Laermans 2009, 238). Er is altijd verlangen, en dat is altijd gekoppeld verlangen –dus nooit ‘zuiver’. Verlangmachines zijn binaire machines: er is altijd een koppeling van een machine aan een andere, van een stroomproducerende machine en een machine die een deel van de stroom aftapt of onderbreekt, altijd flux (stroom) en onderbreking van flux door een partiël object (fragmentatie). De connectieve synthese betreft de verbindende aard van verlangmachines: ‘en’, ‘en dan’. De binaire reeksen van stromen en interruptie gaan iedere richting uit, omdat verlangen voortdurend koppelt, produceert en doorproduceert. Het ‘en...en’ van de connectieve synthese produceert steeds nieuwe heterogene koppelingen – het stopt nooit (AO, 23-4).

Voor de anorectische machine is de mond van groot belang. De mond is in eerste instantie een eetmachine, aftapper van voedselstromen. In tweede instantie is het een woordenproducerende machine. De anorectische mond houdt het midden tussen verschillende functies: de anorexiet is niet zeker of het een eetmachine, een anale machine (braken), een praat-machine of een ademmachine (naar lucht happen, geeuwhonger) is (AO, 19).<sup>79</sup> In het volgende hoofdstuk zullen we verder onderzoeken hoe eten en spreken zich in anorexia tot elkaar verhouden.

In het verlangen dat maar door en doorgaat, doorkoppelt, doorproduceert, ontstaat een

---

<sup>79</sup> Deleuze en Guattari schrijven 'adem-machine' met daarachter '(astma aanvallen)', maar een happen naar lucht lijkt me beter passen: ondervoeding doet happen naar lucht, als een soort geeuwen (geeuwhonger). Deleuze miste zelf overigens al vanaf vroege leeftijd een long en heeft zijn hele leven met deze 'handicap' geleefd.

moment van weerstand, anti-productie. In de herhaling van koppelingen ontstaan organismen, functionerende samenstellingen van machines die elkaars stromen functioneel – dat wil zeggen: afgestemd op wat de samenleving vereist - onderbreken. In het hart van de productie, binnen de productie van deze productie zelf, lijdt het lichaam eraan op deze manier georganiseerd te worden en dus niet op een andere manier georganiseerd te worden, of helemaal geen organisatie te hebben. In het midden van het proces ontstaat “een onbegrijpelijke, rigide onderbreking” (AO, 25), die ons doet denken aan de 'recalcitrante materie' in het hart van de strijd waarover Foucault sprak. Er ontstaat een onproductief, afwerend oppervlak dat de verlangmachines afstoot, waarin we anorexia herkennen. Dit oppervlak dat ontstaat in de connecties van lichamen is het Lichaam zonder Organen. Het breekt met het functionele lichaam als organisatie: het organisme. “Het volle lichaam zonder organen is het onproductieve, het steriele, het ongeschapene, het niet-consumeerbare.” Het is de “onbeweeglijke motor” van het verlangen, “het volle lichaam van de dood” (want het verlangen verlangt ook de dood) (AO, 26). Het is een limiettoestand, de limiet van het vermogen van een lichaam als agencement, dat bestaat bij de gratie van zijn vermogen om te affecteren en geaffecteerd te worden - te raken en geraakt te worden, te koppelen (Buchanan 1997, 73-88). Een lichaam dat samenvalt met zijn LzO implodeert en valt uit elkaar.

### **3.3.2 Disjunctieve synthese: registratie**

Deleuze en Guattari noemen de weerstand tegen of de afstoting van verlangmachines door het LzO de *paranoïde machine*: om orgaanmachines die een inbreuk op het LzO doen af te weren, zet het een tegenstroom van ongevormde, ongedifferentieerde vloeistof in gang (AO, 27). Maar het LzO stoot niet alleen af, het is tegelijkertijd ook een registratie- of inschrijfoppervlak. Het trekt de verlangmachines aan en eigent zich de meerwaarde die de productie produceert toe, waardoor het lijkt of ze de verlangmachines zelf voortbrengt. Het LzO is dus ook een *wonderende machine*.<sup>80</sup> Aantrekken en afstoten bestaan samen –dit is de zwarte humor van het verlangen- en bewerkstelligen een relatie tussen LzO en orgaanmachines (AO, 29).

Wanneer de productieve koppelingen overgaan van machines naar het lichaam zonder organen, komen ze onder een andere wet te vallen: niet die van de connecties, maar die van de *disjuncties*. Het 'en, en dan' wordt ‘hetzij..hetzij..’. De orgaanmachines haken zich aan het

---

<sup>80</sup> “Het lichaam zonder organen – het onproductieve, het onconsumeerbare – dient als oppervlak voor de registratie van heel het productieproces van het verlangen, zodat de verlangmachines er uit lijken voort te komen, in de schijnbaar objectieve beweging die ze eraan toeschrijft.” (AO, 29)



LzO en de energie van de productie (libido) wordt getransformeerd tot energie voor de inscriptie van disjuncties. Dit moet zo gebeuren dat tussen twee organen alle disjunctieve syntheses op hetzelfde neerkomen, zodat er een veelheid aan mogelijke connecties gehandhaafd blijft, in plaats van zich vast te zetten in alternatieven (of..of) (AO, 29-30).

Het non-productieve element dat ontstaan is in de connecties van lichamen lijkt nu een natuurlijke of goddelijke veronderstelling – *Natura sive Deus* (Natuur ofwel God), zouden we met Spinoza kunnen zeggen - die de distributie van productie bepaalt. Maar het is niet het oppervlak waaraan de disjuncties zich hechten en dat ze lijkt voort te brengen dat goddelijk is, maar *de energie van het opdelen van zichzelf in delen*, de energie van de disjuncties (AO, 31). In de geschiedenis van de filosofie is de disjunctie altijd uiteengezet in dichotomieën, dualiteiten, opposities: of dit, of dat; eten of spreken, denken of doen. Maar in de schizofrene disjunctie blijft de veelheid gehandhaafd: 'of dit...of dat...of dat...' – geen reductie tot een oorzaak of een oorsprong die de juiste keuze bepaalt (AO, 32-4).

### 3.3.3 *Conjunctieve synthese: consumptie*

Het subject wordt geproduceerd in de derde synthese van het verlangen, de conjunctieve synthese. Zoals een deel van de productie-energie wordt getransformeerd in opname-energie, zo wordt een deel van de opname-energie getransformeerd in consumptie-energie. Op het LzO zwerft iets in de orde van een subject rond, een instantie die de intensiteiten die het LzO vullen consumeert en als 'van mij' herkent. Dit subject is niet meer dan een restproduct in de periferie van de verlangmachines, dat de restjes consumeert die overblijven in de distributie over het registratieoppervlak en uit deze consumptie steeds opnieuw ontstaat (AO, 34).<sup>81</sup>

In de conjunctieve synthese vindt een bepaalde verzoening plaats tussen de verlangmachines en het LzO, tussen aantrekking en afstoting. Ze gaan een nieuwe alliantie aan, die volgt op de paranoïde en de wonderende machine, waarin een 'glorieus organisme' geboren wordt. Deleuze en Guattari noemen dit de vrijgezellenmachine. In de conjunctieve consumptiesynthese roept het subject uit: 'Dus dat was het!' (AO, 36)

De vrijgezellenmachine produceert intensieve hoeveelheden. Het LzO zelf heeft een nul-intensiteit. Het wordt gevuld door intensiteiten die door aantrekking en afstoting worden geproduceerd. De intensieve hoeveelheden veronderstellen een 'ik voel', de ervaring van een

---

<sup>81</sup> "Ongetwijfeld is elke verlangproductie meteen ook consumptie en verbruik, en dus 'lust'. Maar ze is nog geen lust voor een subject, dat zich slechts kan oriënteren aan de hand van de disjuncties op een registratieoppervlak, in de resten van elke verdeling." (AO, 34-5)

subject, dat door de intensiteiten heen trekt.<sup>82</sup> De schizofrene ervaring van die intensiteiten in zuivere toestand is ondraaglijk, “als een schreeuw tussen leven en dood, een intens overgangsgevoel.” De hallucinaties (ik zie, ik hoor), het delirium, de wanen (ik denk) zijn secundair aan dit ‘ik voel’(AO, 37).

Zoals gezegd is het subject niet meer dan een restproduct in de periferie van de verlangmachines. Het trekt, als een nomade, over het LzO door de intensiteiten die erop circuleren, en consumeert de restjes. Het bevindt zich niet in het centrum en het heeft geen eigen centrum; het heeft geen recht op dat wat het consumeert, maar wordt daardoor voortgebracht. Naarmate de subjectivering beklijft zal het echter steeds stilliger uitroepen: ‘Dus dat ben ik!’ ‘Dat is van mij!’ Het zal het gevoel krijgen de toeëigening van een aandeel van het product nodig te hebben en dat wat het niet kan krijgen als tekort ervaren. Het ‘nomadische subject’ doet ons denken aan de anorexiet, die zich altijd in de periferie bevindt en zich niet volstopt alsof ze iets tekort komt. Ze beheert de eetlust om het verlangen te laten stromen. Naarmate de subjectivering van de anorexiet als anorexiapatiënt beklijft, zal ze zich echter ook van de verlangsmachines afsluiten en zal het LzO leeglopen.<sup>83</sup>

### 3.4 Het LzO van de anorexiet

Zoals gezegd is het LzO het oppervlak dat ontstaat in de verlangensproductie. Het is het punt van weigering, maar dit betekent niet dat het zich aan de verlangensstromen onttrekt. Integendeel: het LzO zet een tegenstroom in gang die de organisatie van het lichaam, de onderwerping aan een extern principe, afweert. Het meisje is volgens Deleuze en Guattari de eerste die een LzO moet maken, omdat haar lichaam als eerste wordt onderworpen. We komen hier in het volgende hoofdstuk op terug. Maar iedereen moet een LzO maken, kan niet anders dan een LzO maken. Hoe dat moet of het beste kan, verschilt per situatie. In ieder geval is het LzO altijd een uitweg, een oplossing voor het lijden van het subject, en nooit de oorzaak van dat lijden.

Opvallend is dat Deleuze en Guattari het ‘plateau’ ‘How do you make yourself a Body without Organs?’ (ATP, 165-184) beginnen met voorbeelden van ‘zelfdestructieve praktijken’ als drugsverslaving, hypochondrie en ook, kort genoemd, anorexia. Deze LzO’s zijn verknoeid of krakkemikkig in elkaar gezet. Dit duidt niet op een tekort in onszelf: het LzO is juist een oplossing voor de gebrekkigheid die we ervaren door de organisatie van het

---

<sup>82</sup> “In één woord, de tegenstelling tussen aantrekkings- en afstotingskrachten produceert een open reeks van intensieve elementen, die allemaal positief zijn, die nooit het finale eindevenwicht van een systeem uitdrukken, maar wel een onbeperkt aantal stilstaande metastabiele toestanden waardoor een subject passeert.” (AO, 37)

<sup>83</sup> In *Mille Plateaux* maken Deleuze en Guattari onderscheid tussen een vol, een leeg en een fascistisch LzO.

verlangen die ons wordt opgelegd. Alsof die door God bepaald is en noodzakelijk zo moet zijn.<sup>84</sup> Het maken van een LzO behelst de ontmanteling van de opgelegde organisatie, de ontmanteling van *onzelf*. Het LzO is wat overblijft als je alles wegneemt: fantasie, interpretaties, betekenissen, subjectiveringen. Dit is een gevaarlijk experiment; er kan gedurende het proces van alles mis gaan. Daarom beginnen Deleuze en Guattari met voorbeelden van verknoeide, lege LzO's. Het is een waarschuwing: wees voorzichtig. Wijsheid is een kwestie van dosering (ATP, 166-7).

Anorexia gaat volgens Deleuze en Guattari niet ver genoeg. Dat wil zeggen: er blijft teveel -fantasie, betekenis, interpretatie, subjectivering- over. Een gevaarlijke uitspraak, want betekent tot het uiterste doorgevoerde anorexia niet de dood? Dat anorexia niet ver genoeg gaat, betekent natuurlijk niet dat het niet destructief genoeg is. De tegenstroom is eerder een probleem. De stroom stopt ergens, er treedt een fixatie op, het verlangen raakt geblokkeerd en het LzO loopt leeg. Dit neemt niet weg dat de anorexia een LzO produceert. We moeten echter twee fasen onderscheiden in de creatie van het LzO, twee fasen waarin het mis kan gaan: die van fabricatie en die van circulatie.

We hebben gezien dat in de connecties van het verlangen een onproductief oppervlak ontstaat: het LzO. Dit oppervlak fungeert vervolgens als de voorwaarde voor distributie en consumptie. De wijze waarop het LzO geproduceerd is, bepaalt al wat erop zal circuleren. Tegelijkertijd, maar als te onderscheiden moment, maakt wat erop circuleert reeds deel uit van het LzO. Bij elk type LzO moeten we ons afvragen: 1) Welk type is het, hoe is het gefabriceerd, door welke procedures en middelen? 2) Wat circuleert erop, wat doorkruist het, met welke varianten en verrassingen, wat komt verwacht en wat onverwacht?<sup>85</sup> In beide fasen gaat het om dezelfde procedures, maar die moeten worden herhaald, daar in de herhaling een eenheid gecreëerd wordt die in zichzelf verschilt. In de herhaling van procedures ontstaat een

---

<sup>84</sup> Op 28 november 1947 verklaart Artaud in een radio-performance de oorlog aan de door God of Natuur bepaalde organisatie van het lichaam en het oordeel dat daarmee gepaard gaat: *pour en finir avec le jugement de Dieu*. Want hoewel mensen niet meer in God geloven, geloven zij steeds meer in de wetenschap die ons leert hoe ons lichaam in elkaar zit. Zij hebben God opnieuw gevonden in de wetenschap die hem zoekt in de kleinste deeltjes, de micro-organismen die de geheimen van leven en dood bevatten –de genen, het DNA. Al die kleine beestjes maken ons ziek, zegt Artaud, en daarom moeten we ze van ons afschrapen. De mens is ziek omdat hij slecht in elkaar gezet is. Daarom moeten we ons lichaam opnieuw maken. Dit is geen pleidooi voor genetische manipulatie of het gebruik van medicijnen, erop gericht het organisme 'beter' te doen functioneren. Artaud verklaart nu juist de oorlog aan het organisme, de van buitenaf opgelegde organisatie van het lichaam. Hij zegt NEE tegen de angstige controle van het lichaam, de ontkenning van het lustvolle lichaam, de chaos en de waanzin. Het maken van een lichaam zonder organen zal de mens bevrijden van zijn automatismen en hem werkelijk vrij maken (Artaud 1947, vertaalde transcriptie online).

<sup>85</sup> Het eerste is een synthetisch apriori, het tweede een oneindige analyse. Zoals we gezien hebben toonde Kant reeds de verbondenheid van het empirische en het transcendentale, het synthetische en het analytische oordeel. Foucault legt deze dubbelfiguur in het moderne denken vanaf Kant bloot. Deleuze en Guattari denken vanuit het 'en', het 'tussen', het empirische en transcendentale waarin analyse en synthese, uiteen halen en bij elkaar brengen twee onderscheiden, maar niet te scheiden fasen vormen.

eenheid met een autonome werkingskracht: het dieetregime dat door een subject lijkt te worden ingezet (dat wil zeggen: dit subject sluit aan op een discours dat veel groter is dan z/hij, en duidt in dit geval op een minimale in beweging brengende kracht), wordt in de herhaling geïntensiveerd, gaat een eigen leven leiden en is niet meer te stoppen. Afhankelijk van de manier waarop het LzO geproduceerd wordt en wat erop circuleert, is het vol van vreugde en extase (een vreugdevolle flow) of volledig leeggezogen, dor en afgesloten (een bad trip, een kater) (ATP, 174-5).

Door welke procedures en middelen wordt een anorectisch LzO gefabriceerd? Een programma: 's Avonds, om ongeveer 11 uur, ga ik naar de keuken voor een avond snack: een kom magere yoghurt met vetvrije muesli, rozijnen en een beetje honing. Een grote kom, waarin ik alles goed door elkaar roer. Ik ga aan tafel zitten met een boek, dat ik openhoud met mijn linkerhand. Met mijn rechterhand voer ik mijn nachtelijk voedselritueel uit: ik eet eerst de rozijnen eruit, een voor een. Dan de yoghurt, elke vlok muesli vermijdsend. Ik lik het van de lepel, geen hele lepels ineens, maar genoeg om de lepel te bedekken met een dun laagje aspartaam-roze. Dit kost tijd. Wanneer ik alle yoghurt die ik uit de kom heb kunnen schrapen op heb, eet ik de muesli, die tegen die tijd helemaal zompig is geworden, in kleine hapjes. Dit duurt ongeveer anderhalf, twee uur. Wanneer ik klaar ben, rook ik een sigaret en ga slapen. Een paar uur later sta ik op om naar school te gaan.<sup>86</sup>

Dit eet-programma, dat in de herhaling, en in combinatie met nog veel meer kleine ritueel-programma's, een anorectisch LzO produceert, creëert de mogelijkheid om te eten zonder verzadigd te raken. Het houdt een stroom in gang die niet door consumptie teniet gedaan wordt. Over het anorectisch LzO circuleert dus honger of leegte. Die leegte is geen tekort, maar een intensiteit.<sup>87</sup> Het is een tegenstroom, tegen de voedselstroom, tegen de klok, tegen de ouders, tegen het organisme, die hun 'wetten' opdringen.

De leegte die circuleert over een anorectisch LzO is vergelijkbaar met de pijn die circuleert over een masochistisch LzO en de kou over een drugsverslaafd LzO.<sup>88</sup> De masochist maakt een LzO onder zulke omstandigheden dat er niets anders dan intensiteiten

---

<sup>86</sup> Vrij naar Marya Hornbacher 2010, 215.

<sup>87</sup> "The anorexic void has nothing to do with a lack, it is on the contrary a way of escaping the organic constraint of lack and hunger at the mechanical mealtime." (Deleuze/Parnet 1987, 110)

<sup>88</sup> Henry Purcell's *The Cold Song* (libretto van John Dryden) uit de opera *King Arthur* (1691) wordt in de jaren zeventig en tachtig van de twintigste eeuw in de uitvoering van de Duitse New York-underground alien-pierrot pop-opera performer Klaus Nomi het lied van een door drugs en seks gefabriceerd en door HIV bespookt LzO van het nachtleven: "What power art thou, who from below, hast made me rise, unwillingly and slow, from beds of everlasting snow. See'st thou not how stiff, and wondrous old, far unfit to bear the bitter cold. I can scarcely move, or draw my breath, I can scarcely move, or draw my breath. Let me, let me, let me, let me freeze again. Let me, let me freeze again to death!"

van pijn, pijngolven, over kunnen circuleren. Dat betekent niet dat z/hij op zoek is naar pijn, of dat z/hij genot vindt in pijn (zoals psychoanalytici masochisme begrijpen –verkeerd begrijpen aldus Deleuze en Guattari<sup>89</sup>); z/hij maakt een type LzO dat alleen door pijn gevuld kan worden. Hetzelfde geldt voor de anorexiet: ze maakt een type LzO dat alleen door honger gevuld kan worden. Zij zal zich niet vol eten, hoogstens zal ze zich – bij wijze van boulimische ‘uitglijder’ - volproppen om nog voordat het voedsel zich met het lichaam heeft kunnen vermengen alles er weer uit te gooien. Of ze vult haar lichaam met ‘lege’ drankjes, het liefst koolzuurhoudend, die de honger niet wegnemen, maar deze als het ware door haar lichaam doet drijven.

“The anorexic consists of a body without organs with voids and fullnesses. The alternation of stuffing and emptying: anorexic feast, the imbibings of fizzy drinks. We should not even talk about alternation: void and fullness are like two demarcations of intensity; the point is always to float in one’s own body.” (Deleuze 1987, 110)

De honger van de anorexiet is intensief, omdat ze niet wordt bepaald door externe eisen van het organisme. De anorexiet dwingt de afzonderlijke organen zonder verwachting van bevrediging te leven (Arsic 2008, 36) –verwachtingen die telkens een gevoel van een tekort opwekken. De anorexiet 'heeft' geen honger; ze hongert. Hongeren is een activiteit. In het hongeren wordt het verlangen losgekoppeld van de lust –honger losgekoppeld van een consumptiemoment. Geen jouissance dus, geen genot aan een tekort. Maar wel een plezier immanent aan het verlangen dat lust-intensiteiten distribueert. De tegenstroom aan lust-intensiteiten voorkomt dat angst, schaamte en schuld –emoties van een gemankeerd subject-het lichaam overspoelen. Lustbevrediging moet daarom zo veel mogelijk worden uitgesteld (ATP, 171-2).

De honger is een stroom die angst en paniek afweert. Onderbreking van die stroom doet de paniek onmiddellijk toeslaan – de paniek van de anorexiet die gedwongen wordt te eten. De anorexiet kent veel van zulke momenten, daar anorexia in de eerste plaats een machtsstrijd is die gevoerd wordt met de mensen die het beste met haar voor hebben. Zij zullen zo veel mogelijk proberen, soms met harde maar vaker met zachte hand, haar te stimuleren te eten. De anorexiet voelt de druk van de goede bedoelingen; zij is niet asociaal, ze is niet onbeleefd. Een achteloos voor haar neus neergezet glas sinaasappelsap kan daarom een ondenkbaar grote paniek, angst en woede bewerkstelligen. Ze wil niet weigeren, ze wil geen pijn doen, maar ze wil niet van buitenaf bepaald worden.

---

<sup>89</sup> Deleuze schreef eerder al een boek over masochisme, *Coldness and Cruelty*, veel meer gebaseerd op het werk van Masoch waaraan het zijn naam ontleent dan op psychoanalytische gevalsbeschrijvingen.

Het is duidelijk dat anorexia geen leuk experiment is.<sup>90</sup> Hoewel we het kunnen omschrijven als een streven naar lichtheid,<sup>91</sup> is de luchtige lichtheid in de alledaagse praktijk ver te zoeken. Wanneer de anorexiet opstaat stijgt de lichtheid naar haar hoofd en dansen vlekken voor haar ogen. Ze heeft gewicht nodig om weer terug te zinken in haar lichaam, maar dit wordt naarmate het proces vordert steeds moeilijker. “This is major Tom to ground control...I am floating in a most peculiar way.”<sup>92</sup> Zoals gezegd vergt het experimenteren fijngevoeligheid. Het is belangrijk dat er geen stagnatie van de intensiteitenstroom optreedt en het type niet ontspoot. Het LzO van de anorexiet zoekt, evenals dat van de masochist en de drugsverslaafde, voortdurend het gevaar op dat het LzO doet leeglopen, in plaats van het te vullen. Om het hongeren te kunnen blijven volhouden, moet de anorexiet zorgen dat ze niet uit-hongerd raakt. Ze moet genoeg eten om het stofwisselingssysteem in stand te houden. Het conventionele afvaldieet wordt ondersteund door kennis van het stofwisselingssysteem en is gebaseerd op een negatief principe: entropie, oftewel de afbraak van het systeem. Door minder calorieën in te nemen dan het lichaam nodig heeft om zich te kunnen voortbewegen, wordt het gedwongen de eigen energiereserves aan te spreken. Wanneer de bodem is bereikt (dat wil zeggen: wanneer alle vetreserves zijn verbrand), begint het lichaam zichzelf ‘op te eten’. Het lichaam versterft:

“In starvation's early phase, known as catabolism, the body realizes it is no longer receiving enough nutrients to sustain itself and responds by trying to tune down. The brain sends messages to the thyroid: slow down! Reflexively, the thyroid takes two actions. It stops producing hormones (sex is secondary to the survival of the organism), and it secretes a chemical, T-3, previously unknown to it, which slows the metabolic pulse by 5 percent.

In phase two, the body starts to eat itself. Fat decreases, protein wastes. *When I starve I feel as if my blood is getting thin*, and this is literally what happens. The body seizes blood's rich hemoglobin protein to sustain its vital organs. When blood's exhausted, the brain then turns to muscle groups and skin. Stripped of all its protein, the skin is rendered dry and thin. The brain turns down the body's heat. The temperature drops.

[...] In phase three, menstruation, regulated by the pituitary gland, stops. Reproduction is a luxury to the survival of the organism, which must now conserve its blood and

---

<sup>90</sup> Zie voor een onderstreping daarvan het programma ‘24 uur met’ de kunstenaarstweeling L.A. Raeven (VPRO, 23 januari 2012). Liesbeth en Angelique Raeven hebben jarenlang met z’n tweeën anorexia gehad en als elkaars levende spiegelbeeld gediend. Hun eet- en tweelingproblemen hebben ze tot kunst gemaakt. De ene helft van de tweeling (Liesbeth) probeert nu los te komen uit de greep van de ander (Angelique). De anorexia van Angelique is overheersend en zeer onaangenaam. Ze is voortdurend bezig met wat ze zal eten en is ook daadwerkelijk voortdurend aan het eten en drinken –niet als een beest, maar eerder als een knaagdiertje-, tot grote, pijnlijke, ergernis van Liesbeth.

<sup>91</sup> Zie Giordano 2002: “Anorexia is, in fact, a frantic rush toward lightness, a desperate escape from fatness and heaviness, not only “wanted”, but also experienced as ineluctable.”

<sup>92</sup> “We know Major Tom's a junkie,” maar David Bowies *Space Oddity* zou ook over een anorexiet kunnen gaan, evenals de reflectie in *Ashes to ashes* die van een anorexiet zou kunnen zijn die geconfronteerd wordt met de staat waarin haar lichaam is achtergebleven.

hormones.” (Kraus 2000, 135-6)

Kauwen, slikken en verteren van eten gaat steeds langzamer. Op een gegeven moment stikken alle stromen –bloed, plas, poep, speeksel. Ook het voedsel loopt vast en stapelt zich op.

“You will lie in bed at night, picturing each item you've eaten, stuck somewhere, arranged in order of consumption: in your large intestine, Tuesday's meals, compacted but still whole; in your small intestine, Wednesday's and Thursday's, part of Friday's; in your stomach, Saturday's and Sunday's; Monday's meals are stuck in your esophagus and lunging toward the back of your throat.” (Hornbacher 2010, 148).

### 3.5 Het probleem van zelfvernietiging: lichaam als agencement en LzO

Zelfvernietiging lijkt inherent aan de anorexiapraktijk. Die kan voor Deleuze en Guattari niet verklaard worden vanuit de doodsdrift of de wil tot zelfvernietiging. Hun ontologie is Spinozistisch: alle lichamen streven naar zelfbehoud. Zelfvernietigende praktijken vormen dus een filosofisch probleem. Daarom zijn ze volgens Ian Buchanan niet alleen voor Deleuze en Guattari van belang om te begrijpen, maar ook voor ons om Deleuze en Guattari te begrijpen.

“Self-destructive practices are important to Deleuze and Guattari's thinking because of the schism, which their theory cannot countenance, they seemingly introduce between the body and self –in the case of the anorexic, it appears as though the self is wilfully, if not a little petulantly, destroying the body. Anorexia is then a philosophical problem even as it is a medical, psychological or social one.” (Buchanan 1997, 74)

Volgens Buchanan is het verschil tussen het LzO en het lichaam als agencement van cruciaal belang om een zelfdestructieve praktijk als anorexia te kunnen begrijpen. De koppelingen of vermengingen van lichamen waarin het LzO-oppervlak ontstaat, worden in *Mille plateaux* ‘agencements des corps’, (be)werkingen<sup>93</sup> van lichamen genoemd. Verlangen, zegt Deleuze in *L'Abécédaire*, is het construeren van een ‘agencement’. In het woord agencement is het woord *agency* -van het Latijn *agere*, dat verwijst naar de oorsprong of oorzaak van een beweging of handeling- nog duidelijk herkenbaar. Duidelijk mag inmiddels

---

<sup>93</sup> Zie Oosterling, Henk en Siebe Thissen (red.). 1998. *Chaos ex Machina. Het ecosofisch werk van Félix Guattari op de kaart gezet*. Rotterdam: CFKj1, EUR, 15-6. In deze Nederlandse vertaling wordt ‘agencement’ vertaald met ‘(be)werkingen’. Bij de vertaling van ‘agencement’ als ‘assemblage’ of ‘koppeling’ kunnen vraagtekens gezet worden omdat het precies dat waar Deleuze/Guattari de aandacht op richten uit beeld laat verdwijnen: in ‘agencement’ zit nog een ‘agency’, een gerichte intensiteit, die zij uiteindelijk in het nomadisch subject terugzien. De vertaling ‘(be)werking’ vestigt de aandacht op het problematische gehalte van de in beweging brengende instantie.

zijn dat deze in beweging brengende instantie, dit handelingsvermogen, niet in het individu gelokaliseerd moet worden. Maar als we spreken over lichamen als ‘agencements’, dan is daarin wel degelijk een ‘agency’ aanwezig: het verlangen is op een bepaalde manier gericht. Misschien is deze gerichtheid minder machtig dan ‘agency’ suggereert, maar toch actiever dan de negatieve macht van recalcitrantie van het LzO.<sup>94</sup> De (be)werking van lichamen is een samenstelling van heterogene elementen die zich door hun affectiviteit aan elkaar verbinden. Het (menselijk) lichaam is zelf (onderdeel van) een *agencement*, met een (passief) vermogen te worden 'aangedaan' en een (actief) vermogen zelf verbindingen te maken (Buchanan 1997, 79-81). Het LzO is de limiettoestand van het lichaam als *agencement*, het punt waarop het lichaam uit elkaar valt. Kortom: het punt waarop het handelingsvermogen zijn limiet bereikt en als zodanig ophoudt te bestaan.

In het artikel *The problem of the body in Deleuze and Guattari* schrijft Buchanan dat het lichaam als (onderdeel van een) *agencement* vaak verward wordt met het LzO. Hoewel lichamen en LzO's beide (be)werkingen zijn, kunnen we het LzO niet als startpunt nemen voor een theorie van de lichamen. Het LzO articuleert het *voorbij* de fysieke grenzen van het fysieke lichaam (Buchanan 1997, 79). Het grenst aan het lichaam als de onbereikbare grens van waar een lichaam toe in staat is. Het is, zoals gezegd, altijd een oplossing voor een probleem van de organisatie van het lichaam als *agencement*, nooit het uitgangspunt. Anorexia als LzO is in eerste instantie dus geen eetprobleem, maar de oplossing van een eetprobleem: een eetoplossing.<sup>95</sup>

Een oplossing waarvoor? Op het niveau van het lichaam als organisme trotseert de anorexiet het idee dat honger betekent dat we moeten eten. Honger noodzaakt ons niet tot

---

<sup>94</sup> Jane Bennett benadrukt het onderscheid tussen de negatieve macht van recalcitrante materie als epistemologische grens of buitenkant van lichamen en de positieve kracht van de dingen of lichamen zelf. Die kracht is niet slechts een effect van een macht-weten, maar heeft een eigen ‘agency’: “There is a strong tendency among modern, secular, well-educated humans to refer such signs [of an out-side that operates at a distance from our bodies] back to a human agency conceived as its ultimate source. This impulse toward cultural, linguistic or historical constructivism, which interprets any expression of thing-power as an effect of culture and the play of human powers, politicizes moralistic and oppressive appeals to “nature.” And that is a good thing. But the constructivist response to the world also tends to obscure from view whatever thing-power there may be (...) A lot happens to the concept of agency once nonhuman things are figured less as social constructions and more as actors, and once humans themselves are assessed not as autonyms but as vital materialities.” (Bennett 2010, 21)

<sup>95</sup> Stephen Fry merkt hetzelfde op over het ‘alcoholisme’ van een vriend: “No matter how much he drank, he always seemed able to put in plenty of daily writing hours as a playwright and diarist. Just occasionally I caught sight of him early in the morning, before his first champagne. It was a ghastly sight. His face sagged, his eyes were dull, rheumy and bleared, his voice creaked huskily, and his whole being looked defeated and incapable of thought, action or purpose. One sip of an alcoholic drink, however, and he revived like a desert flower in the rain. He seemed to grow inches taller in front of you, a light and sparkle appeared in his eyes, his complexion smoothed and brightened, and his voice strengthened and cleared. Simon Gray, I decided when I first witnessed this frog into prince transformation, did not have a drinking problem. He had a drinking solution.” (2011. *The Fry Chronicles*, Londen: Penguin Books, 45)



eten. Volgens Spinoza's ontologie worden de relaties tussen lichamen bepaald en bewogen door affecten. Een lichaam wordt aangedaan in de ontmoeting met een ander lichaam. Wat er in die ontmoeting gebeurt, is een effect. Zo is eten de naam en het effect van de relatie tussen voedsel en het lichaam. De objectgerichte begeerte die in de ontmoeting ontstaat, heet bij Spinoza *appetitus*. Eetlust wordt bepaald door de mate waarin we geaffecteerd worden door voedsel. We eten dus niet omdat we honger hebben, maar hebben honger omdat we door voedsel worden aangedaan. Dit maakt ons echter nog niet vrij van de noodzaak om te eten. In de lijn van Spinoza worden we niet door honger als biologische noodzaak, maar door eetlust als affectie, *appetitus*, *veroorzaakt* te eten (Buchanan 1997, 78).

In de huidige kapitalistische samenleving worden we voortdurend omringd door voedsel. Niet honger of een tekort aan voedsel, maar een overvloed aan voedsel maakt dat wij voortdurend willen eten. Juist deze overvloed produceert een tekort: we zoeken bevrediging in het eten van voedsel dat we niet nodig hebben.<sup>96</sup> De anorexiet trotseert zoals we gezien hebben de honger als biologische noodzaak en de eetlust als consumptiemoment. Maar hoe zit het met haar affectie?

Zoals gezegd is de honger van de anorexiet intensief: ze wordt niet bepaald door externe eisen van het organisme. Het verlangen naar eten is een *extensieve* relatie tussen voedsel en het lichaam. Dit verlangen involueert bij de anorexiet tot een verlangen naar het verlangen naar eten; het affect zelf wordt verlangd, terwijl voedsel wordt verafschuwed (Buchanan 1997, 78). Het probleem waarin de anorectische eetoplossing verzandt is echter dat de intensivering van één affect de mogelijkheid om op andere manieren geaffecteerd te worden afsluit. Met andere woorden: anorexia holt het vermogen van het lichaam om relaties te vormen –om geaffecteerd te worden- uit. Een 'gezond' lichaam (als agencement, niet als 'natuurlijk', biologisch lichaam) is een lichaam met een zo groot mogelijk vermogen om nieuwe relaties te vormen. Het lichaam van de anorexiet fixeert zich in toenemende mate op één affect en wordt daardoor ongezond. Het *effect* van deze gefixeerde intensivering van een *affect* (honger) is de versterving van het lichaam als open systeem (Buchanan 1997, 86-88). Let wel: een *effect* en geen doel. Anorexia is geen verkapt zelfmoordpoging.

---

<sup>96</sup> Dit eetprobleem, dat culmineert in de figuur van de zwaarlijvige (Zie *De fatale strategieën* van Jean Baudrillard) en volgens sommigen obesitas volksziekte nummer 1 maakt, is niet in de eerste plaats een probleem van de zwakke wil. Handlingsvermogen behoort immers niet toe aan de mensen, maar moet gelokaliseerd worden in de agencements, waarin verschillende elementen een actief vermogen bezitten. Bennett noemt het voorbeeld van chips waaraan zogenaamde E nummers zijn toegevoegd die maken dat we er steeds meer van willen eten. (Bennett 2010, 40) Het is misleidend om te stellen dat het niet kunnen stoppen met eten van de chips terwijl je geen honger (meer) hebt, te wijten is aan een gebrek aan discipline. Aan de ene kant zou honger dan wel een gegronde reden zijn om te eten, maar de fysiologisch gestimuleerde wil om te eten aan de andere kant niet.

Toch is anorexia een praktijk die eruit bestaat voortdurend de grenzen van het vermogen van het lichaam op te zoeken, zij het eenzijdig. Hoe ver kan ik vandaag gaan? Wat gebeurt er als ik nog net een beetje minder eet dan ik me had voorgenomen? Minder dan ik voor mogelijk hield? De anorexiet gaat steeds een stapje verder, de grens van haar vermogen blijkt steeds een stukje verder weg te liggen, en ze gelooft niet dat ze die daadwerkelijk zal bereiken. Sterker: hoe verder ze gaat, hoe onoverwinnelijker ze zich voelt.<sup>97</sup> Anderen zullen haar op de tekenen wijzen: je hebt het altijd koud, je vingertoppen zijn blauw, je haar valt uit, als je rent, zak je door je benen, en straks zullen je organen niet meer functioneren. Dan is de schade onherstelbaar of ga je dood. Maar de anorexiet denkt niet aan het zwarte gat aan het einde, ze denkt aan vandaag en wat ze wel en niet zal eten en uit welke situaties ze zich zal moeten redden. “Morgen sta ik om 6 uur op, zodat ik kan ontbijten voordat de rest beneden is. Dan eet ik een cracker zonder beleg –daar kom ik anders niet mee weg. 80 calorieën, ruim genomen voor de zekerheid. Ik moet besparen op beleg want ’s middags moet ik lunchen met mijn moeder en dan zal ze me met haar bezorgde, treurige blik dwingen meer te eten dan ik wil. Zoals laatst toen ze een beker melk voor me neerzette, die ik in paniek na een slokje te hebben genomen heb omgegooid, ‘per ongeluk’ –en ik weet dat zij weet dat het niet per ongeluk is, wat de spanning bijna ondraaglijk maakt, maar ze moet gewoon begrijpen wat ze me aandoet als ze mijn plan verpest.”<sup>98</sup>

Anorexia beweegt in snel tempo richting en voorbij de grenzen van het lichaam als agencement. Het is een involutie die niet meer creatief is. De verlangmachines op het LzO kunnen geen nieuwe relaties meer vormen, maar kunnen alleen nog relaties vormen met zichzelf. Het lichaam keert in zichzelf, trekt alles naar binnen en implodeert. Het kan slechts nog afweren en verdraagt geen enkele aanraking, geen enkel affect meer.<sup>99</sup> Om actief en gezond te worden, moet het lichaam het LzO, als grens van zijn vermogen, dus juist verder wegduwen. De grenzen opzoeken om ze te verleggen, niet om ze oneindig op te rekken tot lichaam en LzO samenvallen. Want als dat gebeurt, is de dood het resultaat (Buchanan 1997,

---

<sup>97</sup> Het lichaam wordt dan wel dunner en klapt steeds verder in elkaar, maar volgens een anorectische logica ontstaat er steeds meer ruimte: “Through thinning (..) people with anorexia gradually become (or so they believe) less exposed to possible invasions of personal space. The lighter they become, the more they feel ready to free themselves from the others’ unpleasant interference. Paradoxically, therefore, this filiform figure, this fragile, a-carnal body, which looks vulnerable to anybody else’s eyes, is experienced as invulnerable by the person herself. The pursuit of *lightness* is thus a pursuit of inviolability. Silently, with no apparent intervention on others or on the external environment, people with anorexia extend that environment, thus expanding the space between themselves and other people.” (Giordano 2002)

<sup>98</sup> Dit is een citaat uit eigen herinnering, een waargebeurde fictie.

<sup>99</sup> Buchanan noemt het anorectische lichaam uiteindelijk reactief. Ik vermijd deze term, evenals de term *ressentiment*, omdat deze mijns inziens te veel oordeelskracht in zich dragen die niet helpt in het activeren van een uitgeput lichaam.

88).

De vraag is natuurlijk: hoe dit te voorkomen? Daar gaat een vraag aan vooraf: hoe kan het dat anorexia zo snel richting ontsporing, richting een fatale afloop beweegt?<sup>100</sup> Het heeft geen zin een finaal oordeel te vellen: anorexia is reactief, een kracht die zich tegen zichzelf keert en daarom ziek is. Daarmee zouden we het *afschrijven* in plaats van *anders* schrijven, en van anorexieten hopeloze gevallen maken, die hopelijk op tijd tot inkeer komen –meestal wel, maar soms ook niet. De anorexiet dwingt de omstanders die haar willen helpen op vele momenten tot het standpunt: slikken of stikken. Stikken wordt het, voor alle partijen. Stikken in een onmogelijke relatie waarin de één de ander wil redden en de ander niet gered wil worden. Als we eruit willen komen, moeten we haar niet willen redden. We hebben laten zien dat onder het ‘ik mag niet eten’ van de anorexiapatiënt een verlangen zit dat niets nodig heeft. Nu moeten we opnieuw het punt vinden waarop het niets nodig hebben omslaat in niets nodig *mogen* hebben. Met andere woorden: het punt waarop een oordeel het verlangen uit zijn immanentie rukt en het aan een waarheidsregime onderwerpt.

Er is geen echte oppositie tussen het verlangen dat niets nodig heeft -het LzO als immanentievlak- en het organisme of het subject als organisatievlak dat de schijn wekt zo georganiseerd te *moeten* zijn. Het LzO is wat het oordeel van God ondergaat (ATP, 176). We moeten het omslagpunt vinden van waar er geen weg terug meer leek en laten zien dat er al die tijd mogelijkheden waren, die geactiveerd worden als we de geschiedenis anders schrijven. We moeten anorexia onder een *ander* tekenregime laten functioneren.

Er is geen radicale scheiding tussen subjectivering en desubjectivering, tussen door segmentatie geblokkeerd verlangen en revolutionair verlangen. Er speelt zich altijd een strijd af tussen ‘oordeel-lichamen’ en anarchistische LzO’s. De anorexiet moet niet de strijd afleren: wanneer de strijd stopt, rest er nog slechts ‘het niets van de wil’, een wilsverzaking, een doodscultus (Deleuze 1998, 133). Ze moet leren te strijden zonder in oorlog te komen met zichzelf, zonder in een wil tot niets te geraken. Ze moet leren dat ze gewicht heeft in de strijd en dat het geen kwestie is van totale controle of totaal gecontroleerd worden. Ook hulpverleners moeten de controle loslaten. In de fixatie op het Ik, het individu met een

---

<sup>100</sup> Deleuze vraagt zich hetzelfde af: “So the (..) question arises: why does the anorexic assemblage come so close to going off the rails, to becoming lethal? What are the dangers it constantly skirts and the dangers into which it falls?” Duidelijk mag zijn dat hij niet naar de oorsprong van het probleem op zoek is of het tekort dat het definieert, maar eerder de problemen die tijdens het anorectische experiment oprijzen in kaart zou willen brengen: “[W]e must try to find out what dangers arise *in the middle* of a real experiment, and not the lack dominating a pre-established interpretation. (...) A cartography and never a symbolics.” (Deleuze/Parnet 1987, 111). In het volgende hoofdstuk zal ik toch in zekere zin een symboliek inzetten, geen symboliek in Lacaniaanse zin, maar een meisje als personage dat als leidend ‘principe’ kan dienen voor een door tekort gedefinieerde symbolische orde.

pathologische aandoening, komt de strijd stil te liggen. De focus moet juist verschuiven naar de strijd en de wijze waarop die gevoerd wordt. Het gaat er niet om te bepalen in hoeverre de anorexiet onderdrukt of subversief is; het gaat erom de strijd te activeren. De strijd kan worden gekenmerkt als de poging tot een andere subjectivering.

### **3.6 Een andere subjectivering: het waarheidspreken van de cynicus**

We hebben de vraag gesteld naar het handelingsvermogen van waaruit anorectische verlangensproductie begrepen kan worden. ‘De anorexiet’ is geen subject en geen individu; ze bestaat evenmin als het subject, maar we gebruiken de term om iets in de orde van een subjectiviteit, iets van een initiatiefnemende instantie aan te duiden in de anorexiapraktijk. Als subject is de anorexiet gemankeerd, een patiënt, maar zonder subjectiviteit is het concrete anorectische meisje geheel stuurloos en verloren, onderworpen aan de wil van anderen –een ervaring waartegen anorexia nu juist een oplossing poogt te bieden. Ik wil de anorexiet een vermogen, een strijdkracht toeschrijven die duidt op de mogelijkheid tot een ander leven. Daartoe moeten de schaal van de analyse van anorexia worden verkleind: van discours, verlangmachines en het LZO naar het eten en spreken van de anorexiet. De anorexiet heeft ons namelijk iets te zeggen. Niet als sprekend subject dat de waarheid zegt over zichzelf, noch als analysant wiens onbewuste middels het spreken tot analyseerbaar discours wordt omgevormd, maar *direct*: de anorectische ‘levensstijl’ en het anorectische lichaam ‘spreken’ een waarheid die daarbuiten niet gezegd kan worden. Zo bezien ligt ‘de waarheid van anorexia’ niet verborgen in de psyche, maar wordt ze getoond in de levensvorm (bios).<sup>101</sup>

Daarmee komen we natuurlijk niet zomaar af van het probleem van de vernietiging van het lichaam. In het eerste hoofdstuk stelde ik dat een geschiedenis van hongerpraktijken of uithongeringspraktijken het beste kon beginnen bij *christelijke* ascetische praktijken, omdat in die traditie niet de zorg om het lichaam, maar het vergeten daarvan centraal staat. In een voetnoot werd verwezen naar Foucaults laatste colleges die hij voor zijn dood in 1984 gaf aan het Collège de France, recentelijk in Nederlandse vertaling verschenen onder de titel *De moed tot waarheid*. De christelijke ascese wordt in een omkering verklaard vanuit de voor-christelijke ascese van de kynici en hun ‘hondse’ lichamelijke levensstijl.

---

<sup>101</sup> In zijn eerdere werk, zo hebben we in hoofdstuk 2 gezien, heeft Foucault de waarheid laten zien als discours, een macht-weten dat subjecten produceert. In zijn wending naar de antieke oudheid en de analyse van het begrip parrhêsia (van pan, alles, en rema, dat wat gezegd wordt, oftewel het vrijmoedig spreken of waarheidspreken) laat hij zien dat er een andere relatie tussen waarheid, vrijheid en taaluitingen mogelijk is. In het parrêsiasisch spreken vallen ‘waarheid’, ‘spreken’ en daden samen. Het gaat daarbij niet slechts om het zeggen van de waarheid, maar ook om het tonen daarvan in de manier van leven, in de vormgeving (esthetiek) van het leven (bios).

Door zijn terugkeer naar een voor-christelijk denken brengt Foucault ons in contact met een ethiek waarin de zorg voor zichzelf essentieel is en biedt hij perspectief op een andere subjectivering voorbij de zelfvernietiging. In *De moed tot waarheid* zet hij de cynische levensstijl, in een analyse van primaire teksten, neer als een militante filosofische praktijk, waarin filosofie en levenswijze, het ware vertoog en de kunst van het bestaan samenvallen (MW, 193, 203). Ik zou de anorexiapraktijk in dit cynische licht willen plaatsen: waarom zou anorexia, ontdaan van een discours van slachtofferschap, zelfhaat en ziekelijkheid van kleine meisjes die niet met de grote-mensenwereld kunnen dealen, geen militante filosofische praktijk kunnen zijn waarin ‘het lichaam van de waarheid’ getoond wordt? Waarom zou de anorexiet niet een onpersoonlijke waarheid spreken?

Het socratische waarheidspreken (*parrhêsia*) was een methode om middels het spreken tot zelfkennis te komen –om de waarheid over zichzelf of de ziel (psyche) te ontdekken. De zorg om waarheid was in de socratische praktijk tegelijk zorg voor zichzelf. Dit zelf (psyche) wordt in de platoons-metafysische benadering opgevat als ontologisch van het lichaam onderscheiden realiteit. Er is echter ook een stroming waarin niet de psyche maar de levenswijze (*ethos*) centraal staat. De ontologie van de ziel en de stilistiek van het bestaan zijn feitelijk altijd met elkaar verbonden, hoewel de één niet noodzakelijk tot de ander leidt. Een metafysica van de ziel kan worden verbonden aan verschillende levensstijlen en een levensstijl kan door verschillende metafysica’s worden gelegitimeerd. De geschiedenis van de metafysica of psyche heeft echter de geschiedenis van de bestaansethetica lange tijd overschaduwed (MW, 192-3). Bovendien is de zorg om waarheid na Descartes los komen te staan van de zorg voor zichzelf.

Foucault is geïnteresseerd in de cynische filosofische praktijk omdat de cynicus volgens hem de grens belichaamt tussen filosofie als zorg om waarheid en zorg voor zichzelf (MW, 385).<sup>102</sup> Hoewel hij beseft dat de cynicus een marginale grensfiguur is en het cynisme geen centrale of essentiële plaats inneemt in de ethiek van de oudheid, bestaat er volgens hem een onderstroom in de westerse filosofie die cynisch van aard is, een cynisme dat één geheel vormt met de geschiedenis van het westerse denken, het westerse bestaan en de westerse subjectiviteiten (MW, 205-6). Het klassieke cynisme is volgens Foucault in de moderne wereld te herkennen in het christelijk ascetisme, in bepaalde politieke praktijken, militantisme als revolutionair leven, anarchisme, en terrorisme (MW, 220).<sup>103</sup> Bovendien gebeurt

---

<sup>102</sup> “Het cynisme maakt van het leven, het bestaan, de bios, wat we een alêthurgie, een manifestatie van de waarheid zouden kunnen noemen.” (MW, 203)

<sup>103</sup> In *Aliens&Anorexia* suggereert Kraus een verband tussen het militante leven van Ulrike Meinhof, activiste,

waarheidspreken in de moderne tijd, “de meeste intense vorm ... [die] de moed heeft tot kwetsen” vooral in de kunst (MW, 222).<sup>104</sup>

In zijn bespreking van het cynisme baseert Foucault zich, naast Plato's Socrates en de legendarische Diogenes van Synope, voornamelijk op de beschrijving van Epictetus, zelf een stoïcijn, die het cynisme (een cynisme dat in zijn beschrijving stoïcijnse trekken heeft) voorstelt als een militante praktijk van het filosofische leven (MW, 335-6). De cynische filosofie (van kynos: hond) is in de eerste plaats een levensstijl, een ascetisch leven in armoede en eenzaamheid; het is een hondse levensstijl. De cynicus legt getuigenis af van de waarheid (martyron tes aletheias) door en in het lichaam, de kleding, de houding, de manier van handelen, reageren en zich gedragen. Om “het zichtbare beeld” of “de plastische gestalte van de waarheid” te kunnen zijn, is zelfkennis vereist. Niet iedereen is geschikt, ook op fysiek niveau, om die taak op zich te nemen.<sup>105</sup> De cynicus waakt over zichzelf met honderden ogen, om middels zichzelf de mensen de waarheid te tonen en te laten zien dat hun leven niet het ware leven is. De zorg voor zichzelf is dus tegelijk zorg voor anderen. Hij laat zien dat het ware leven een ander leven is (MW, 354-9). Zijn lichaam en levensvorm spreken: je moet je leven veranderen.<sup>106</sup>

De cynicus heeft niets nodig –hij leeft zijn leven zonder persoonlijke banden, zonder gezin, zonder huis, in armoede en soberheid. Maar dit ‘niets nodig hebben’ vergt een voortdurende oefening (askesis) in uithoudingsvermogen en hardheid voor zichzelf (MW:338-342). Epictetus schrijft: ‘Het uithoudingsvermogen van de cynicus moet zo groot zijn dat hij in de ogen van de gewone mensen doorgaat voor gevoelloos, een steen zelfs.’ (MW: 344) We herkennen hierin de anorectische hongerpraktijk, de anorexia die de organen traint om de honger uit te houden en zich tevens verweert tegen de verwachtingen, de manier van leven en zich gedragen die worden bepaald door haar persoonlijke en sociale banden. Dit betekent dat zij zich evenmin als de cynicus onttrekt aan de wereld en de verantwoordelijkheid voor anderen.

De cynicus is volgens Foucault, in navolging van Epictetus, degene die voor anderen de filosofische oorlog voert. De filosofische oorlog waarop Foucault doelt, houdt een andere

---

terroriste, subversief element, en anorexia. Meinhof verhing zichzelf in de speciale isoleercel waar ze zonder veroordeling zat opgesloten. Kraus citeert de tekst van een performance van Eva Buchmiller: “As the rope was tightening around my neck ... An Alien made love with me.” (2) De strijd van Meinhof was onpersoonlijk; zij streefde naar een Alien-staat.

<sup>104</sup> *Antichrist* is daarvan een goed voorbeeld.

<sup>105</sup> Het advies van Epictetus luidt dan ook: ‘Neem eerst een spiegel, kijk naar je schouders, kijk wat voor lendenen en dijen je hebt.’ (MW, 355)

<sup>106</sup> Dit is tevens de titel van het laatste boek van Peter Sloterdijk waarin hij, overigens in navolging van Foucaults werk, laat zien hoe training, dat wil zeggen gedisciplineerde herhaling, de basis is van een ethos.

omgang met geweld in. De cynicus leeft in de marge van de samenleving en vangt daar de klappen op. Hij incasseert, zonder iets terug te doen. Dit is een oefening in uithoudingsvermogen en het bewerkstelligt tevens een omkering: degene die het geweld doorstaat zonder het op anderen toe te passen is sterker dan degene die geweld toepast. Door zijn levensstijl bespot hij de levensstijl van de koningen van de aarde (MW, 351) die zichzelf volvreten, in rijkdom leven en altijd omringd zijn door mensen die vooral dienen ter vermaak en niet om een kritisch gesprek met hen aan te gaan. Juist door zich terug te trekken uit het leven in de polis, het politieke leven, is hij verantwoordelijk voor de mensheid. Hij ontplooit een werkelijk politieke activiteit door met *alle* mensen te spreken, niet over ‘de waan van de dag’ of over regelgeving, maar over geluk en ongeluk, over slavernij en vrijheid. Hierin is de cynicus soeverein, op een wijze die de politieke soevereiniteit bespot (MW, 343-348).

De vergelijking met de anorexiet ligt wederom voor de hand: zij deelt de consumenten-leefstijl, als waren we allemaal koningen van de aarde, niet. Voor haar hoeft de tafel niet te worden gedekt, ze zal hoogstens wat restjes eten als de maaltijd voorbij is en het gezelschap uitbuikt. Ze leeft in de marge, in de periferie van de verlangmachines, waar ze restjes consumeert.

### **3.7 De tragiek van de meisjes-strijder**

Waarin verschilt het regime van de anorexiet nu van dat van de cynicus? Wat maakt het leven van de cynicus tot manifestatie van de waarheid en het leven van de anorexiet tot een pathologische aandoening? We komen steeds terug op dit punt, dat wellicht het omslagpunt is tussen cynische ascese en christelijke ascese, het punt waarop de zorg voor zichzelf omslaat in verwaarlozing of zelfs vernietiging van zichzelf. Dit omslagpunt ligt niet van tevoren vast (hoewel het achteraf lijkt alsof de geschiedenis wel zo heeft moeten lopen, alsof ze lijnrecht is afgestevend op het moment dat alles mis ging) maar rijst op als probleem vanuit het midden van de gebeurtenissen. Zo beschrijft Foucault de overgang van cynische naar christelijke ascese aan de hand van enkele breuken, waardoor de ascetische praktijken van de christenen onder een ander teken- of waarheidsregime kwamen te functioneren.

Er is een zekere continuïteit in de ascetische praktijken van het cynisme en die van het christendom. Het probleem van de voedselascese is binnen dit perspectief heel belangrijk - veel belangrijker dan dat van de seksuele ascese dat later de overhand krijgt (MW, 362) In eerste instantie hebben de christenen de ascetische praktijken van de cynici verder doorgevoerd en die geradicaliseerd. Maar was de ascese van de cynicus erop gericht met de minste middelen zo groot mogelijke lust te verkrijgen (in Deleuzes termen: een verlangen te

creëren dat niets nodig heeft en dus niet onderbroken wordt door valse behoeften), de christelijke ascese legde zich toe op *de beperking van alle lust* (MW, 362). Foucault wijst twee belangrijke omslagpunten aan waardoor in de christelijke ascese een nieuw soort zelfrelatie, een nieuw type machtsrelaties en een ander waarheidsregime (subject, macht, waarheid) zich begon af te tekenen (MW, 366)

Ten eerste heeft het christelijk ascetisme het van oorsprong cynische ascetisme verbonden met een van oorsprong platoonse metafysica (MW: 365). Voor de cynicus is het ware leven een ander leven hier op aarde en is er altijd een andere wereld hier en nu. Voor de christelijke asceet werd het ware leven *het* andere leven, een leven gericht op *de* andere wereld.<sup>107</sup> Een tweede verschil, dat het cynisch ascetisme doet overgaan in christelijk ascetisme is de regel van gehoorzaamheid aan God of de meester (despotes)<sup>108</sup>. In de mystieke traditie wordt de relatie tot God gekenmerkt door liefde en vertrouwen. Dit is de positieve betekenis van parrhesia, waarheidspreken, in de christelijke traditie. Maar in de ascetische traditie wordt de relatie tot God eerder gekenmerkt door vrees en wantrouwen tegenover zichzelf. Parrhesia is dan synoniem voor hoogmoed en gebrek aan godvrezendheid. Het ware leven is het andere leven waartoe alleen God de toegang kan verlenen door zijn genade. Zijn Oordeel dient dan ook te worden gevreesd; nooit mag men ervan uitgaan dat de ziel veilig gesteld is en men goed genoeg is of genoeg gedaan heeft om het te verdienen gered te worden (MW, 365-6).

Welke strijd voert de anorexiet nu –voor wie of wat, onder welk regime? Epictetus haalt een passage uit Homerus' Ilias aan, waaruit de boodschap spreekt dat oorlog iets is voor (uitzonderlijke) mannen; de vrouwen moeten maar thuis gaan weven (MW, 343). Maar vrouwen kunnen ook oorlog of strijd voeren, dat wisten de Grieken ook: de godinnen en de tragische heldinnen Antigone en Medea zijn voorbeelden. Maar tragische heldinnen gaan onherroepelijk ten onder, door toedoen van het noodlot en zichzelf; hun strijd is tegelijk onmogelijk en, naar de aard van hun karakter, onmogelijk om *niet* te voeren. Volgens Deleuze ligt het tragische in het oordeel: Griekse tragedies voltrekken zich ofwel door een verkeerd oordeel, wanneer men zijn lot verkeerd inschat en vervolgens waanzinnig wordt, of op het oordeel van een god, wanneer die een andere lotsbestemming oplegt (Deleuze 1998, 128).

De christelijke doctrine onderscheidt zich van de Griekse in die zin dat het onze

---

<sup>107</sup> “Een van de coups de force van het christendom, zijn filosofische belang bestond erin dat het de thema's van een ander leven als waar leven verbonden heeft met het idee van een toegang tot de andere wereld als toegang tot de waarheid.” (MW, 364)

<sup>108</sup> Onderwerping aan de Fallus, Meester-betekenaar, ofwel een despotisch tekenregime. Zie ATP ‘587 B.C.-A.D. 70: On Several Regimes of Signs,’ 123-164.



oordelen zijn die ons lot bepalen. En er is slecht één God die met zijn oordeel zijn oneindige vorm oplegt. Kenmerkend voor ‘het nieuwe oordeel’ of ‘de moderne tragedie’ is dat we onszelf tot ons lot veroordelen en onszelf straffen (idem, 128-9). De tragiek van Medea is in dit opzicht christelijk te noemen: ze zet alles in op één lot en kan, volgens de wetten van de tragedie, dan ook niet anders dan haar hele bestaan als echtgenote en moeder zelf te vernietigen nadat dit door het verraad van haar man reeds afgenomen is. De strijd van Medea is zo vernietigend omdat die zich keert tegen het lot waartoe ze zichzelf reeds veroordeeld had. De strijd van Medea die met Deleuze en Guattari een passioneel of subjectiverend tekenregime zou kunnen worden genoemd,<sup>109</sup> neigt direct tot verabsolutering omdat het leven afhangt van één subjectiveringspunt. Kenmerkend voor dit regime is dat dit punt tot aan het einde, een zwart gat, moet worden gevolgd; het eist de offering van zichzelf, ten behoeve van een hoger doel. Jezus is gestorven om de mensheid te redden. Beth in Von Triers *Breaking the Waves* sterft om haar man te redden.<sup>110</sup> Moeilijker te zeggen is wie of wat Medea redt, of de vrouw in Antichrist. Of de vastenheilige die sterft van de honger. Of de anorexiet, meisje in oorlog. En: wie of wat haar redden kan. De vraag is onbeantwoordbaar; het enige dat we kunnen doen is eraan ontsnappen door een ander verhaal te vertellen.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Zie ATP, ‘587 B.C.-A.D. 70: On Several Regimes of Signs,’ met name 131-43.

<sup>110</sup> Beth en Jan zijn pas getrouwd, wanneer Jan tijdens zijn werk op een booreiland een ongeluk krijgt en verlamd raakt. Beth is heel gelovig en toegewijd aan haar taak een goede vrouw te zijn. Jan, een buitenstaander in de streng gelovige dorpsgemeenschap, kan haar trouw en toewijding aan hem niet aanzien. Hij zegt tegen haar dat het hem gelukkig maakt als ze met andere mannen naar bed gaat en hem erover vertelt, zodat het zal zijn alsof hun seksleven zich voortzet. Beth gehoorzaamt aan zijn opdracht en gelooft dat het Jan zal genezen. Ze gaat zelfs zover dat ze zichzelf prostitueert. In haar gebeden, een christelijke vorm van zelfreflectie, noemt ze zichzelf voortdurend een ‘stupid little girl’ en spoort zichzelf aan een ‘good girl’ te zijn. Op een avond wordt ze door twee mannen mishandeld en verkracht, en overlijdt aan haar verwondingen. Na haar dood blijkt echter dat Jan geneest. In (schijnbare) tegenstelling tot de vrouw in Antichrist – en in tegenspraak met de hel en verdoemenis die op haar begrafenis over haar wordt uitgesproken – is Beth door en door goed. Dit maakt voor de uitkomst van haar lot in de films van Von Trier echter geen verschil.

<sup>111</sup> Filosofe en kunstenares Elisabeth von Samsonov merkte in haar lezing op de *Philosophers’ Rally* in Rotterdam (19 april 2012) dan ook op dat het meisje niet tragisch maar komisch is. Zij schreef een sister-in-crime variant op *Anti-Oedipus*, namelijk *Anti-Elektra*, met onder andere als inzet een andere, productieve en creatieve relatie tussen het meisje en de Moeder (vrouw-dier-machine) te denken, een relatie waarin het meisje een toekomst heeft. “The primordial layer, the human female-animal and animal-mother, is by definition missing in a society of the privileged male gaze, both symbolically and politically. This is why it is reflexively registered in all women as their deficient being, as insufficient beauty, insufficient intelligence, *insufficient humanity*. (...) The daughter therefore perceives that the mother inexplicably believes herself to be stuck in the pre-human – caught in the preliminaries of becoming-human. Deep inside, girls know that if they want to hold onto their mothers then they are not-yet-human.” Zie Samsonov, Elisabeth von. 2010. ‘Anti-Elektra: totemism and schizogamy.’ In *Deleuze and Contemporary Art*, onder redactie van Stephen Zepke en Simon O’Sullivan, 246-265. Edinburgh: Edinburgh University Press.

## Hoofdstuk 4. Het kleine meisje en de (on)zin van anorexia

“I’ll stay down here! It’ll be no use their putting their heads down and saying: “Come up again, dear!” I shall look up and say. “Who am I, then? Tell me that first, and then, if I like being that person, I’ll come up: if not, I’ll stay down here till I’m somebody else.”

-Alice (Alice’s Adventures in Wonderland, ‘The Pool of Tears’)

In *L’Anti-Oedipe* en *Mille Plateaux* nemen Deleuze en Guattari zoals gezegd deterritorialisering als uitgangspunt en verdwijnt de notie van een gespleten subject dat in de toetreding van de symbolische orde voor altijd afgesloten raakt van de reële orde. Die is alleen via de 'gaten' in het discours (on)kenbaar als het Andere. De Vrouw speelt in deze psychoanalytische theorie de dubbelrol van het radicaal Andere, het eerste object van verlangen, en de substituutobjecten in de symbolische orde van het verlangen die meedraaien in de verlangenseconomie die wordt gekenmerkt door gebrek. In een boek dat hij vlak voor zijn samenwerking met Guattari publiceerde, *Logique du sens* (1969), blijft Deleuze dichterbij de psychoanalytische theorie waarin de breuk tussen de lichamen en de talige orde van cruciaal belang is. De Deleuze van vóór Guattari heeft de radicale stap, de sprong in het diepe (Smith 2009, 92), nog niet genomen waarin de grens tussen binnen en buiten (het denken) vloeibaar wordt en filosofie en praktijk in elkaar overvloeien.

Zoals Foucault in *De woorden en de dingen* nog niet toekomt aan het doordenken van de materiële doorwerking van het discours, zo komt Deleuze in *Logique du Sens* nog niet toe aan het denken van de onbemiddelde toegang tot de lichamen.<sup>112</sup> Het ‘probleem’ van Deleuze vóór Guattari is anorectisch van aard. Het lijkt samen te vallen met de kritiek van ‘de schizofreen’ Artaud, een centraal figuur in het werk van Deleuze/Guattari, op het anorectische kleine meisje (van) Lewis Carroll, die de held is van *Logique du sens*: Carrolls kleine meisje kan de lusten van het lichaam niet opnieuw inzetten om iets nieuws voort te brengen.<sup>113</sup>

<sup>112</sup> Dat wil niet zeggen dat de filosofie van Foucault en Deleuze tot die tijd het lichaam niet denken, maar wel dat ze nog teveel verbonden zijn aan het structuralisme om de paradoxale relatie tussen transcendentiaal subject en empirisch object als het ware vloeibaar te maken en een metamorfose te bewerkstelligen.

<sup>113</sup> Antonio Negri schrijft over het ‘probleem’ van Deleuze vóór Guattari: “[*Difference and Repetition* and *Logic of Sense*] could not yet make ‘new thought’ possible. For a new thought must be productive. How, then, within a defined field of immanence, is it possible to recover a force, an ontological element that might make it possible to escape as much from dialectics as from sterile structural epistemology, by building a relation with the real that would be positive at every point? (..) Where is the place in which a symbolic, creative and intersubjective active force crosses the real and the imaginary at the same time? Where is the agent that, from the starting point of the symbolic, reactivates the spatial topologies and virtualizes them? Where is the ‘structuralist Hero’? This is the problem.” (Negri 2011, 157) Deze “structuralist Hero” verschijnt in de militante ervaring van mei ‘68 en de ontmoeting met Félix Guattari (idem, 158). Een ingrediënt dat met Guattari het denken van Deleuze binnenkomt

Toch is *Logique du sens* en met name de rol die het kleine meisje daarin vervult, van belang voor een filosofie van anorexia. Dit meisje kan bovendien worden verbonden aan Foucaults cynicus en daarmee perspectief bieden op een andere subjectivering. Ook Deleuze grijpt terug op een filosofie en filosofische praktijk uit de oudheid om de mogelijkheid van een andere, niet-Platoonse, relatie tussen lichamen en taal te denken: de Stoa. Hij put uit een literaire bron om ons te wijzen op een stoïsche logica die in zijn gebruik van paradoxen kenmerkend is voor de moderniteit: het werk van Lewis Carroll (1832-1898). In dat werk staat niet een mannelijk subject, maar een klein meisje centraal. Ook in Deleuzes filosofie is het meisje een voornaam personage. Want, zegt Deleuze, over het algemeen begrijpen alleen kleine meisjes het Stoïcisme (LS, 13). Het kleine meisje is bovendien anorectisch (LS, 30).

Het kleine meisje Alice zou ons informatie moeten geven over anorexia, zoals Oedipus informatie geeft over het complex waaraan Freud zijn naam gaf, Sade informatie geeft over wat we sadisme en Masoch over wat we masochisme zijn gaan noemen. Alice is geen anorexiapatiënt, noch onthult Carroll met Alice de waarheid achter anorexia. Schrijvers noch dokters zijn patiënten. Ze verbinden symptomen en creëren iets nieuws, en geven daaraan hun naam. Die naam duidt op een singuliere gebeurtenis (événement). Alice is de naam van de beweging naar de oppervlakte; het meisje is de naam van het worden. In wat volgt zullen we pogen de relatie tussen het lichaam en het spreken die in anorexia tot uitdrukking komt, te denken vanuit het meisje. Waarom is het worden een meisje, en wat maakt het kleine meisje anorectisch? Hoe kan het meisje worden ingezet om een ziekmakend discours open te breken?

#### **4.1 De cynicus, de schizofreen en het meisje**

De cynicus is de hondse filosoof wier filosofie in zijn levenswijze tot uitdrukking komt. De waarheid is in zijn spreken direct verbonden met zijn lichaam. De stijl van het kleine meisje is meer katachtig dan honds: eigengereid, soms teruggetrokken, dan weer aanhankelijk, zoekt ze haar weg. De lach van de Cheshire Kat, die als gebeurtenis los staat van de kat zelf, is bovendien typerend voor Carrolls onzin, die Deleuze inzicht biedt in de logica van de zin (*logique du sens*).

Charles Dodgson, wiskundige en logicus, schrijft onder de naam Lewis Carroll literatuur voor kinderen waarin de logica waarop de Angelsaksische filosofie steunt om tot ware uitspraken te komen, los komt van de waarheid en een voor het kleine meisje Alice

---

is dus, naast de kritiek op Lacan, een militant activisme, waarmee het denken meer fysieke werkingskracht krijgt.

verwarrend spel wordt. Carrolls werk gaat voorbij waar of onwaar, betekenisvol of betekenisloos. Carrolls werk is onzinnig, en wel in de specifieke betekenis die Deleuze daarmee voor ogen heeft: het heeft geen gebrek aan zin, maar een teveel dat het denken over zichzelf doet struikelen.<sup>114</sup> De (on)zin die centraal staat in *Logique du sens* is echter van een ander niveau dan de onzin, de schizofrene waanzin, die het uitgangspunt vormt van het werk met Guattari. Het is het verschil tussen de schizofreen en het kleine meisje.

Het werk van Artaud staat tegenover het werk van Carroll. Artaud hield niet van de oppervlakkigheid van Carroll. Carroll begrijpt niets van het echte lijden. Voor Artaud is het werk van Carroll “het werk van een man die goed at, en dat toont zich in zijn schrijven.” (LS, 97) Artaud had hier feitelijk ongelijk: Charles Dodgson at nauwelijks en was heel dun. Hij gaat te ver door Carroll voor een zelfgenoegzame consument uit te maken. Juist Carrolls niet-eten ondersteunt het punt van Artaud: Carroll onttrekt zich aan de smerigheid, de vuiligheid, de vleselijkheid en daarmee ook de diep doorleefde pijn van de lichamen. Zoals de anorexiet.

Met een beetje kwade wil kunnen we zeggen dat anorexia iets is voor meisjes zonder echte problemen. We kunnen het infantiel en pervers noemen. De anorectische mond heeft geen tanden,<sup>115</sup> verscheurt of verorbert niets, neemt geen deel aan het geweld. Anorexia is een ‘oppervlakkige’ dis-orde: het speelt zich af aan de oppervlakte van de lichamen, alwaar het een impenetreerbare grens vormt die de lichamen van elkaar scheidt, gewelddadige vermenging met andere lichamen afweert.

Deleuze onderscheidt ‘stoornissen’ (dis-orders) van de oppervlakte van stoornissen van de diepte (LS, 30). Stoornissen van de oppervlakte maken zich los van het lichaam- zoals de lach van de Cheshire kat los staat van de kat. Ze bevrijden een onlichamelijke dubbelganger aan de oppervlakte van het lichaam. Alice’ avontuur is haar klim naar de oppervlakte.<sup>116</sup> Alice creëert oppervlakken. De oppervlakte is echter fragiel. De diepte rommelt eronder en kan er ieder moment doorheen breken (Deleuze 1998, 21-2). De mond van de anorexiet is een zeer fragiel oppervlak: het is immers een scheur, de toegangspoort tot de diepte.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> Zie LS ‘Eleventh Series of Nonsense,’ 78-85

<sup>115</sup> Volgens Artaud heeft het zijn tanden.

<sup>116</sup> *Alice in Wonderland* zou eerst *Alice’s Adventures Underground* heten, maar Carroll veranderde de titel.

<sup>117</sup> De open mond is de toegangspoort naar de diepte van de lichamen. Ze refereert aan de chaos, de gapende (substantiële) leegte die aan alles voorafgaat. De gapende leegte manifesteert zich letterlijk in het gapen van de anorexiet: gapen komt van het Griekse kaos, de ongevormde oermaterie voor de schepping, ook verwant aan khaskein, de mond openen om te gapen, en aan gas). Deze geuwhonger of hongerflauwte (Grieks: boulimia), die ook wel duidt op een plotselinge honger die voorafgaat aan een vreetbui, moet in dit geval letterlijk genomen worden: het ondervoede lichaam hapt lucht. Dit zal niet de opening zijn die we zoeken voor de anorexiet, hoewel het misschien het paradoxale dieptepunt is dat ze nodig heeft om terug te keren naar de aarde.

Voor de schizofreen scheurt de zin-oppervlakte open. Dan zit je pas diep in de shit –de mond als anus. Het lichaam kent geen bescherming meer tegen buiten. Er is geen grenslijn meer tussen de woorden en de dingen, tussen zelf en wereld; alles vloeit in elkaar over. De wereld verliest zijn *zin*, dat wil zeggen “its power to draw together or to express an incorporeal effect distinct from the actions and passions of the body.” (LS, 100) We komen straks met behulp van de Stoa terug op de vraag hoe de zin, een onlichamelijk effect dat voortkomt uit de lichamen, zich uitdrukt. Het schizofrene lichaam is een open wond, een gapende diepte waarin alles wordt meegesleurd. Het Lichaam zonder Organen wordt in *Logique du sens* geïntroduceerd als de tegenstroom die het lichaam bevrijdt van zijn fragmentatie en een perfecte vermenging van lichamen tot stand brengt.<sup>118</sup> Anorexia is ‘oppervlakkig’, een afweer van de orde die het lichaam op gewelddadige wijze betekent, en tegelijk een vlucht van het lichaam dat haar aan die betekening vastklinkt. Het is tegelijk buiten zichzelf treden en zich terugtrekken, een grens vormen en samenvallen met die grens. Een gebeuren waarin de paradox van de moderniteit in zijn gewelddadigheid zichtbaar wordt, maar de orde niet wordt vernietigd en niets nieuws wordt voortgebracht.

Deleuze erkent de kritiek van Artaud op Carroll, sterker, hij verkiest Artaud boven Carroll: “We would not give a page of Artaud for all of Carroll.”<sup>119</sup> Maar Carroll is de perverse meester van het oppervlak, zoals de Stoïsche wijsgeer. En het verschil tussen het kleine meisje en de schizofreen is van belang, omdat het een klinisch-literair probleem vormt, “a problem of sliding from one organization to another, or a problem of the formation of a progressive and creative disorganization.” (LS, 96) Kortom, voor een goed begrip van anorexia en vooral ook het punt waarop het vastloopt, hebben we beide Deleuzes, die van vóór en die van na Guattari, nodig. Met Deleuze, Deleuze/Guattari en de late Foucault kunnen we de cynicus en het meisje bij elkaar brengen en de anorexiet een strijdkracht toeschrijven die zowel het gevaar van haar praktijk toont als perspectief biedt op een uitweg.

#### 4.2 Het worden is een meisje

Waarom is het meisje nu zo’n belangrijk personage in Deleuzes werk? Het gegeven van een (Frans)man die zich op positieve wijze uitlaat over kleine, anorectische meisjes wekt argwaan. Dat dit kleine meisje niet refereert aan kleine meisjes in de werkelijkheid, net zomin

---

<sup>118</sup> Zie LS, ‘Thirteenth Series of the Schizophrenic and the Little Girl,’ 95-107. Vaker spreekt Deleuze in LS van een lichaam zonder delen in plaats van een lichaam zonder organen.

<sup>119</sup> Hij gaat verder: “Artaud is alone in having been an absolute depth in literature, and in having discovered a vital body and the prodigious language of this body. As he says, he discovered them through suffering.” (LS, 105)

als vrouw- worden refereert aan vrouwen-emancipatie, maakt het niet perse beter, wellicht zelfs erger. Daarbij kent Deleuzes werk een terloopse, positieve aandacht voor anorexia – zijn vrouw was een anorexiet -<sup>120</sup> die de schijn wekt dat anorexia niet zo'n probleem is. Laten we dus notitie nemen van deze feministische argwaan.<sup>121</sup>

Die argwaan betreft echter eveneens de eigen afkeurende houding ten opzichte van het anorectische kleine meisje. Want het is niet alleen de man die spreekt over het meisje die 'wij vrouwen' wantrouwen, maar ook het meisje zelf. Een meisje is naïef, een meisje weet niets; ze is een 'good girl' als ze gehoorzaamt, een dom klein meisje als ze iets verkeerd doet. In ieder geval is ze ondergeschikt aan de regels die anderen gesteld hebben. *Dit* meisje is niet de naam van het worden, maar van het oordeel van de vrouw die zichzelf in haar 'niet-weten' minderwaardig acht.

Het meisje is in alle opzichten problematisch. Juist daarom is ze de naam van het worden.<sup>122</sup> Man en Vrouw zijn wat Deleuze en Guattari *molair* eenheden of identiteiten noemen.<sup>123</sup> Het zijn producten van een Oedipale logica. Het meisje ontvlucht deze dichotome logica; ze bevindt zich op de drempel tussen alle dualiteiten, zit overal tussenin en glipt overal tussendoor (ATP, 305). Deleuze en Guattari zien het 'niet bestaan' van het kleine meisje in de psychoanalytische theorie als iets dat positief kan worden ingezet.<sup>124</sup> Ze schuiven het kleine meisje naar voren als vertegenwoordiger van dat wat aan determinering door het organisme ontsnapt.

Het meisje is zoals eerder opgemerkt de eerste wiens lichaam gestolen wordt. Zij wordt een vrouw zodra mannen haar seksualiteit 'ontdekken' en haar tot object van verlangen maken. Zij is de mogelijksvoorwaarde van het verlangen van de man; de jongen wordt

<sup>120</sup> Zie Deleuze/Parnet 1987, 109-11 voor een "homage to Fanny."

<sup>121</sup> Zie bijvoorbeeld Jardine 2001. Dat ik Deleuze in deze scriptie volg in het concept van het meisje, dat geen echt meisje is, betekent niet dat ik het niet over echte meisjes heb, en spreek vanuit haar ervaring. Zoals ik al heb aangegeven is het concept dubieus. Toch is het in mijn ogen vruchtbaar, juist omdat het meisje niet wordt gelijk gesteld aan een biologisch lichaam of een identiteit. Tegelijkertijd, en dit zal verderop duidelijker worden, is dit een misschien wel onoverkomelijk probleem. Functioneert het meisje slechts in dienst van het verhaal van de grote mannen-filosofen, en mag ze slechts dankbaar zijn dat ze hierin een rol mag vervullen? In deze scriptie ben ik zo ver mogelijk meegegaan met Deleuze – vanuit nieuwsgierigheid naar het meisje en mijn eigen wantrouwen en de wil om dit verwarrende concept te begrijpen – en is een empathische lezing van Deleuzes meisje ontstaan. Desalniettemin zie ik de noodzaak om het meisje te verbinden met een lichaam – een fysiek geleefd (vrouwen)lichaam. Het werk van Irigaray en het eerder (in voetnoot 111) genoemde werk van Elisabeth von Samsonov bieden hiertoe mogelijkheden die ik in de toekomst verder wil onderzoeken.

<sup>122</sup> Het problematische, schrijft Deleuze in LS, is geen subjectieve categorie van onze kennis of een empirisch moment dat de imperfectie van onze methode aangeeft. Het is geen vluchtige onzekerheid, maar een onmisbare horizon van alles dat voorvalt en verschijnt (64-5).

<sup>123</sup> Het onderscheid dat Deleuze en Guattari maken tussen molair en moleculair refereert aan het scheikundige getal van Avogadro, dat het aantal moleculen in een mol uitdrukt. De mol is een meeteenheid die de hoeveelheid substantie in zo'n eenheid uitdrukt. Zie [http://en.wikipedia.org/wiki/Mole\\_\(unit\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Mole_(unit))

<sup>124</sup> Voor Luce Irigaray is dit juist een (van de vele) reden(en) om het lichaam van de vrouw en het kleine meisje terug te eisen en een positief vrouwelijk verlangen in het vertoog in te schrijven. Zie Olkowski 2000, 86-109.

man door haar als object van verlangen aan te wijzen. Eerst wordt het meisje dus een vorm, een organisatie, een (voor)geschiedenis opgedrongen, op basis waarvan de Man een eigen, tegenovergesteld organisme, een dominante geschiedenis krijgt toegeschreven. Daarom moet zij de eerste tegenzet doen (ATP, 305-6): een LzO creëren dat zich verzet tegen de organisatie van haar lichaam.<sup>125</sup>

Deze tegenzet is onlosmakelijk verbonden met een vrouw-woorden, of de productie van een moleculaire vrouw (ATP, 305). Worden begint voor Deleuze en Guattari altijd met vrouw-woorden. Dit betekent niet een vrouw worden, een lineaire ontwikkeling waarbij het meisje aan het einde een vaste vorm verkregen heeft en kan zeggen: nu ben ik een vrouw. Vrouw-woorden is niet het meisje voor de spiegel met de make-up en hoge hakken van haar moeder, of het meisje dat de kleding en bewegingen van vrouwen in videoclippen imiteert. Vrouw-woorden is geen imitatie van een veronderstelde vrouwelijke vorm, maar een experiment –het maken van een LzO. En omdat 'Man' de dominante vorm is die zich aan alle materie opdringt, geldt de 'opdracht' vrouw-te-woorden, weg te bewegen van die norm, voor mannen én vrouwen, van alle leeftijden (Deleuze 1998, 1). Vrouw-woorden veronderstelt dus een reeds bezet verlangen, waaraan het meisje ontsnapt. Het is een *moleculaire* lijn die de segmenten Man en Vrouw doorkruist. In dit worden wordt het meisje geproduceerd, dat in feite niet 'bestaat', maar voortdurend de dichotomieën lichaam-geest, man-vrouw, kind-volwassene, naïviteit-wijsheid doorkruist.

Maar wat heeft het conceptuele meisje van Deleuze en Guattari te maken met het werkelijke meisje dat lijdt aan anorexia? In eerste instantie helemaal niets:

“[T]here is a becoming-woman, a becoming-child, that do not resemble the woman or the child as clearly distinct molar entities (*although it is possible – only possible – for the woman or child to occupy privileged positions in relation to these becomings*).”(ATP, 305, mijn cursivering)

Het is mogelijk, maar slechts mogelijk, dat het anorectische meisje een speciale positie inneemt ten opzicht van het worden. Laten we eerst onderzoeken wat deze mogelijkheid inhoudt, alvorens de vraag te stellen naar dat onmogelijke lichaam dat slechts lijkt af te stevenen op het einde van alle mogelijkheden: de dood.

---

<sup>125</sup> Irigaray is het niet oneens met deze analyse, maar wel met de stap die Deleuze en Guattari vervolgens maken richting deseksualisering. Voor Irigaray is de seksuele differentie een ontologisch gegeven; al voordat het lichaam van het meisje gestolen wordt, heeft ze een geseksualiseerd lichaam dat verschilt van dat van het jongetje. Ze is bang dat het verlangen van vrouwen opnieuw geblokkeerd wordt en vergeten raakt als niet eerst, voordat we richting een veelheid van verschillen bewegen, het verschil tussen de seksen opnieuw gearticuleerd wordt (Olkowski 2000, 103).

#### 4.2.1 *Tiqquns consumentenmeisje*

Maar voordat we verdergaan met het Deleuziaanse kleine meisje, wil ik nog even de aandacht richten op een ander meisje, een meisje dat aansluit bij Artauds verwijt van zelfgenoegzame consumptie aan het adres van Carroll. Het Meisje, la Jeune Fille, dat het tijdschrift *Tiqqun*<sup>126</sup> aan het einde van de twintigste eeuw thematiseert is “the spitting image of the total and sovereign consumer (...), good for nothing but consuming.<sup>127</sup>” (*Tiqqun* 2001, 2) Het Meisje is geen metafoor of allegorie, maar eerder ‘de realisatie van de ontologie’ van dit moment in de geschiedenis (De Bloois 2011, 354). Zij is de belichaming van een inhoudsloos beeld dat haar onderworpenheid aan het consumptiekapitalisme tentoonspreidt – en er trots op is. ‘Who run the world? Girls!’ zingt Beyoncé. Deze ‘girls’ zijn geen geëmancipeerde vrouwen; het zijn meisjes die als vrije slaven circuleren in een kapitalistische verlangenseconomie. “She’s concretely escaped those whose fantasies she populated in order to stand up against and dominate them (...) the free slave returning as such to tyrannize the former master.” (idem, 1) De macht van de ‘girls’ bestaat in hun begerenswaardigheid als object – die ze niet langer hoeven in te zetten om zichzelf te binden aan één man die hen bestaanszekerheid verleent, maar die ze kunnen inzetten om hun eigen geld te verdienen (maar niet zo veel geld als hun managers, producers en platenbazen). Een verbetering qua bewegingsvrijheid wellicht, maar nog altijd gefundeerd in een objectgerichte consumptie-economie.

Het Meisje heeft geen enkele inhoud en geen enkele ‘eigen’ innerlijke ervaring; ze is louter beeld, buitenkant gevormd door de normen van het consumptiekapitalisme. Maar juist omdat ze inhoudsloos is, raakt ze aan een vermogen (De Bloois 2011, 354-5). Het is het vermogen zich naar buiten te keren, buiten het lichaam te treden en iedere invulling van een identiteit te weigeren. Dit vermogen is inherent aan de tegenstrijdige associaties die (het beeld van) het meisje oproept. Het meisje weigert de identiteit van meisje. Ik ben een meisje maar ik ben geen meisje; ik ben een meisje. Het meisje is dan louter bewegingsvrijheid zonder identiteit, kortom: een worden. Dit paradoxale vermogen van het meisje komt radicaal tot uiting in anorexia. Het is een weigering die de als onmogelijk ervaren relatie tussen meisje en lichaam, subject- en objectstatus in elkaar doet klappen, en wel in het spiegelbeeld.

---

<sup>126</sup> *Tiqqun* is het ‘organe conscient du Parti Imaginaire’, een filosofisch-activistisch collectief dat voornamelijk aanhaakt op thema’s van Guy Debord (de spektakelmaatschappij) en die met gebruik van denkers als Foucault en Agamben radicaliseert (De Bloois 2011, 353). “*Tiqqun* is een begrip uit het joodse messianisme, dat het proces van verlossing of herstel aanduidt als de eenwording van leven en zin.” (De Bloois 2001, 360)

<sup>127</sup> Het consumeren van het meisje slaat uiteraard niet alleen op haar actieve consumeren (genitivus subjectivus) maar ook op haar geconsumeerd worden (genitivus objectivus).



### 4.3 Through the looking-glass

De anorexiet lijkt gefixeerd te zijn op beelden, in ieder geval op haar eigen spiegelbeeld. Zij staat voor de spiegel en kijkt nauwkeurig, langdurig en herhaaldelijk naar haar lichaam vanuit alle mogelijke hoeken en gezichtspunten. Het algemene beeld is dat van een dun, mager, uitgemergeld meisje dat in de spiegel een dik meisje ziet, zichzelf haat, van zichzelf walgt, en besluit dat ze nog veel meer moet afvallen om op het beeld te lijken dat ze nastreeft. Het anorectische meisje zou een *verkeerde voorstelling* van zichzelf hebben, een vertekend beeld zien, terwijl in haar hoofd een ideaalbeeld geprent zit van hoe ze eruit zou moeten zien. Maar als we preciezer observeren zullen we opmerken dat het kijken een intensieve bezigheid is waarin het oordeel tijdelijk wordt opgeschort. De anorexiet onderzoekt haar lichaam op veranderingen. Omdat ze voortdurend verandert, loopt ze voortdurend naar de spiegel om te controleren of ze nog hetzelfde is, of dat ze dikker of dunner is geworden. Zoals Alice die in spanning afwacht of de cake die ze gegeten heeft haar zal doen groeien of krimpen:

“She ate a little bit and said anxiously to herself, "Which way? Which way?" holding her hand on the top of her head to feel which way she was growing; and she was quite surprised to find that she remained the same size.” (Carroll 1865, ‘Down the Rabbit Hole’)

In het vorige hoofdstuk schreef ik dat volgens Lacans spiegeltheorie het ego ontstaat in de identificatie met het eigen spiegelbeeld.<sup>128</sup> Het zelfbeeld is imaginair, een identificatie met de fictie van eenheid. De anorexiet weigert deze identificering, ze weigert dat wat ze ziet te accepteren als wie zij is. Een negatief zelfbeeld, allicht, maar dit krijgt een actieve spin voorbij de fixatie op het beeld. Natuurlijk is het kijken normatief geladen: elk nieuw aan de oppervlakte verschenen bot is een overwinning, elk opnieuw verschenen laagje vlees, elk opnieuw in de diepte weggezakt bot een nederlaag. Maar in het kijken vindt de anorexiet een houvast, een focuspunt in de fictieve diepte van het spiegeloppervlak dat haar verlangen richting geeft. De anorexiet heeft de spiegel nodig als referentiepunt maar moet tegelijkertijd in beweging blijven, blijven afvallen, om de gelijkenis met haar spiegelbeeld te ontvluchten (dat ben ik niet!) en te ontsnappen aan normering.

In het tweede hoofdstuk hebben we met Foucault laten zien hoe de zelfervaring door internalisering van het discours tot stand komt. Het innerlijk bevindt zich niet in ons, maar is een discouseffect, aan de oppervlakte van de lichamen. De zelfreflectie van de anorexiet is een voortdurende confrontatie met het eigen spiegelbeeld. Innerlijk en uiterlijk komen bijeen

---

<sup>128</sup> ““Mirror phase” essentially describes my life,” schrijft Marya Hornbacher (2010, 15) – vergetend dat ze *schrijft* en allang voorbij de identificering met een beeld, voorbij een louter beschrijven van haar leven is.

op het spiegeloppervlak, dat de illusie geeft van diepte. Diepte is een illusie van de spijsvertering, schreef Nietzsche; de strijd tegen die diepte voert de anorexiet naar het oppervlak. Voor de spiegel vindt een confrontatie plaats tussen het lustvolle lichaam (het vlees) en het lichaamsbeeld, die in de spiegel op elkaar botsen. De anorexiet probeert van beide polen te vluchten en de enige weg is daarom over het spiegeloppervlak, naar de andere kant. Het lustvolle, overvloedige lichaam wordt bedwongen in de letterlijk zelfreflectie.

De spiegel als focuspunt weerhoudt haar van ware waanzin maar biedt toch zicht op een andere dimensie waarin niets is wat het lijkt en niets lijkt op wat het is. Het is een vlakke, omgekeerde, doorgedraaide, letterlijk *perverse* dimensie. De gelijkenis en de representatie worden op het spiegeloppervlak om- en tegen zichzelf gekeerd.

#### 4.4 Filosofie van de oppervlakte

Deleuzes logica van de zin is zoals gezegd een stoïsche logica. Het grote belang van de Stoa voor Deleuze is dat ze het denken naar de oppervlakte heeft gebracht (LS, 10). In *Logique du sens* laat Deleuze met behulp van de Stoa en de avonturen van Alice zien hoe het denken uit de lichamen voortkomt en zich uitspreidt over de oppervlakte. Dit is de zin-gebeurtenis (sens événement).<sup>129</sup> De zin is tegelijk het effect van de vermengingen van lichamen en de mogelijksvoorwaarde voor de productie van lichamen. De avonturen van Alice zijn *onzinnig* en onthullen daarin de paradoxale logica van zin. De onzin is niet het tegenovergestelde van zin, maar eerder een ‘teveel’ aan zin, of een ‘tekort’ aan de dimensie die de woorden en dingen verbonden houdt in de orde die we kennen.

De Stoa draait het platonisme om: het denken komt niet voort uit de Ideeën, maar uit de lichamen. Het ideationele of onlichamelijke is voor hen niet meer dan een 'effect', dat aan de oppervlakte van de lichamen verschijnt. Lichamen maken deel uit van één substantie. Alle lichamen staan met elkaar in relatie, werken op elkaar in en vermengen zich met elkaar. Hun fysieke kwaliteiten, hun acties en passies en hun bijbehorende ‘standen van zaken’ worden bepaald door hun vermengingen. Ze bestaan in het heden, zijn werkelijk en hebben diepte (LS, 4). De Stoïci onderscheiden lichamen en oorzaken van onlichamelijke gebeurtenissen, effecten. Het domein van de lichamen is het domein van de oorzaken. Toch werken lichamen niet oorzakelijk op elkaar in; ze zijn oorzaken van iets van een geheel andere aard. Dit zijn de effecten, die zelf onlichamelijk zijn en een eigen domein kennen.

---

<sup>129</sup> Zie voor een uitgebreide analyse van de logica van de zin-gebeurtenis Nathanja van den Heuvel. 2011. *Naar een expressionistische logica van de zin-gebeurtenis; Leibiz, Spinoza en Deleuze*. Rotterdam: Erasmus Universiteit.

Onlichamelijke effecten duiden niet op een 'zijn', maar op een 'worden'. Ze bestaan in feite niet; ze *existeren* niet, maar *subsisteren* aan de oppervlakte van de lichamen. Ze zijn geen substanties, eigenschappen of kwaliteiten van het Zijn, maar eerder *wijzen* van zijn, die zich aan de grens daarvan bevinden. Het worden aan de oppervlakte van de lichamen is (een) *infinietief*: zich oneindig uitstrekkend aan de grenzen van het zijn (LS 7-8). De *diepte* van de lichamen staat dus tegenover het gebeuren aan de *oppervlakte* van de lichamen. Het Zijn van de lichamen wordt gecontrasteerd met een extra-Zijn dat het onlichamelijke uitmaakt. Het onlichamelijke is een *stijl*, een manier van zijn. Het hoogste voor de Stoa is niet het Zijn, noch het extra-Zijn, maar het Iets (Aliquid) waaronder beide, zijn en niet-zijn, existentie en subsistentie, vallen (LS 9).

De consequentie van het gemaakte onderscheid tussen het lichamelijke domein van oorzaken en het onlichamelijke domein van effecten is dat er geen causale relatie bestaat tussen oorzaken en effecten. Er zijn oneindig veel verschillende verbindingen tussen de domeinen en tussen de reeksen binnen de domeinen mogelijk. De zin vormt de grenslijn waarop beide domeinen bij elkaar komen en van elkaar gescheiden worden. Ze kan alleen in de bemiddeling door het denken en de taal worden uitgedrukt.

In de taal wordt de gebeurtenis uitgedrukt en tegelijkertijd aan de lichamen toegeschreven. Het lijkt dan alsof de woorden de werkelijkheid beschrijven. Wanneer een dokter of psycholoog de uitspraak doet: "Zij heeft anorexia", lijkt het alsof hij of zij een stand van zaken van het lichaam vaststelt. Dit vermoeden wordt sterker wanneer tests en metingen van het lichaam de uitspraak ondersteunen. Maar deze uitspraak zegt niet in de eerste plaats iets *over* de toestand van een lichaam, maar transformeert het individuele lichaam, onmiddellijk in de uitdrukking, tot anorexia-patiënt door deze – in termen van *Mille Plateaux*– met een ordewoord (mot d'ordre, ATP, 92) te fixeren. Anorectisch-woorden ontsnapt aan die fixatie: het is geen kwestie van dun zijn, maar van afvallen, telkens lichter worden en nooit de stand van zaken accepteren.

We kunnen nu begrijpen waarom Deleuze de Stoa typeert als filosofie van de oppervlakte-effecten, en daarmee ook als de eerste taal filosofie (ATP, 95): er is 'iets' inherent aan de taal dat de woorden daadkracht verleent. Er is 'iets' -de gebeurtenis- waarin zeggen en doen, denken en handelen samenvallen. Dat 'iets' is een stijl of levenswijze die het denken belichaamt.<sup>130</sup> Het centrale probleem van *Logique du sens* is aan te tonen dat de zin -het

---

<sup>130</sup> In termen van *Mille Plateaux*: er is één substantie met inhoudsvormen en uitdrukkingsvormen, die twee van elkaar te onderscheiden reeksen vormen (agencements des corps en agencements des énonciations). Aan beide kanten zijn er transcendentie- of organisatievlakken die een orde vastleggen en immanentie- of

oppervlak waarop de woorden en de dingen samenkomen- tegelijk uit de lichamen voortkomt (een onlichamelijk effect is) en mogelijkheidsvoorwaarde is voor de onlichamelijke transformaties van lichamen. Net zoals in Foucaults *De woorden en de dingen* vallen het transcendentale en het empirische samen.

#### **4.4.1 Perversie: de omkering, of de gebarsten spiegel**

Deleuze roemt de Stoïci omdat ze een nieuw beeld van de filosoof hebben voortgebracht, dat wegbreekt van de Platoons-socratische en ook de pre-socratische traditie. Elke ‘type filosoof’ kent hij zijn eigen topologische positie en zijn eigen 'ziekte' toe. De hoogte is de positie en idealisme de ziekte van het Platonisme; de diepte de positie en schizofrenie de ziekte van de pre-socraten. De filosofie van de Stoïci en ook de Cynici is een filosofie van de oppervlakte, waarop de diepte en de hoogte bij elkaar komen in de gebeurtenis en zich uitstrekken in de vlakte. Deze filosofie is niet subversief, zoals de schizofrene dieptefilosofie van de vermengingen van lichamen van de pre-socraten, maar pervers(ief) (LS, 151). De Stoïsche wijsbegeerte drukt zich uit in de levenswijze van de wijsgeer; zijn lichaam keert zich naar buiten en toont dat er niets achter zit. De blaffende filosoof Diogenes de Cynicus die mensen uitscheldt en in het openbaar masturbeert, of Chrissyus de Stoïcus, die met zijn staf in het rond zwaait –zij leven de filosofie.

Over het algemeen begrijpen alleen kleine meisjes het Stoïcisme, zegt Deleuze. Zij ontdekt dat alles aan de oppervlakte gebeurt. Het avontuur van Alice is dan ook niet haar verblijf in de diepte van Wonderland, maar haar klim naar de oppervlakte (LS, 13).<sup>131</sup> Het kleine meisje wiens lichaam wordt gestolen en een tegenzet doet, een LzO produceert, onttrekt zich op Stoïcijnse wijze aan de externe eisen van het organisme. De Stoïsche levenswijze is een oefening *onaangedaan* te zijn door externe ongelukkige omstandigheden. Het is een weigering het leven te laten bepalen door geld, status, positie of de meningen van anderen. Het anorectische kleine meisje weigert het lichaam dat haar aan haar seksualiteit onderwerpt en weigert het mechanische ritme van de maaltijden dat haar een plek in het gezinsleven en het sociale leven toewijst.

Een stoïcijn functioneert echter wel in de samenleving; hij neemt deel aan het politieke

---

consistentievlakken die vluchtlijnen in gang zetten. Inhouds- en uitdrukkingsvormen kunnen verschillende allianties aangaan en beïnvloeden elkaar wederzijds. Uitdrukkingsvormen komen voort uit dezelfde substantie als inhoudsvormen, maar kennen toch een eigen domein.

<sup>131</sup> Carroll heeft de oorspronkelijke titel van het boek, *Alice's Adventures Underground*, veranderd, volgens Deleuze omdat haar avonturen niet bestaan uit haar verblijf in de diepte, maar haar klim naar de oppervlakte. Alice' 'rise to the surface' is "a Stoic discovery, which presupposes a great deal of wisdom and entails an entire ethic. It is the discovery of the little girl, who grows and diminishes only from the edges." (LS, 12)

leven en bekleedt veelal een belangrijke publieke functie. De status en eventuele rijkdom die hij daaraan ontleent, mogen hem niet bepalen; hij oefent zich in zijn houding ten opzichte van het mogelijke verlies daarvan (MW 296-8). In tegenstelling tot de stoïcijnse levenshouding, vereist de cynische levenshouding een daadwerkelijk leven in de marge van de samenleving. De cynicus is radicaler dan de stoïcijn en belichaamt in zijn radicaliteit de paradox die ook het anorectische kleine meisje, als daadwerkelijk anorectisch meisje, belichaamt. De radicale doorvoering van algemene filosofische deugden (een onvermengd leven, onafhankelijk, zuiver, in overeenstemming met de waarheid), leidt tot de omkering van die deugden in iets dat negatief gewaardeerd wordt. Zo gaan de cynici zo ver in hun actieve armoede, dat ze aan de bedelstaf raken en afhankelijk worden van aalmoezen. Ze worden *slaaf* van hun armoede, de grootst denkbare vernedering. Merkwaardig genoeg wordt in het cynisme deze slaafse armoede echter in een omkering weer een positieve waarde (Foucault MW 299-300).

De cynicus is een spiegel voor de samenleving, maar dan wel een gebarsten spiegel (MW, 270). Het meisje kan worden gezien als een door het mediatijdperk bevrijde slaaf, dat wil zeggen: bevrijd ALS slaaf.<sup>132</sup> Maar in haar radicaliteit keert de anorexiet deze negatieve waardering om in een positieve, dat wil zeggen: zij doet de spiegel barsten. Het pijnlijke verschil tussen de cynicus en het kleine meisje blijft dat de één een man is met een grote mond en de ander een meisje dat nog moet leren haar stem te verheffen. Haar weigering moet worden verbonden met de aanspraak op een scheppend vermogen.<sup>133</sup>

#### 4.5 Alice' anorexia

Hiertoe zetten we het kleine meisje Alice in, 'het ideale kleine meisje, onlichamelijk en anorectisch' (LS, 30). Maar wat maakt Alice nu anorectisch? Deleuze gaat hier niet direct op in, maar uit het hoofdstuk kunnen we afleiden dat het iets te maken heeft met het alternatief dat door het werk van Carroll loopt, dat voortkomt uit de dualiteit tussen lichamen en taal: eten of spreken (LS, 29). Het diner dat aan het einde van *Through the looking glass* plaatsvindt ter gelegenheid van Alice' kroning tot koningin, is hiervoor exemplarisch.<sup>134</sup> Voor dit diner geldt de disjunctieve formule: of je eet wat je wordt voorgeschoteld/waaraan je

<sup>132</sup> "By investing youth and women with an absurd symbolic surplus value, by making them the exclusive bearers of the new esoteric knowledge proper to the new social organization –that of consumption and seduction– the Spectacle has thus freed the slaves of the past, but has freed them AS SLAVES. The most extreme banality of the Young-Girl is still to have herself taken as something original." (Tiqun 2001, 2)

<sup>133</sup> Simone de Beauvoir wees reeds in 1949 op die noodzaak: "Tegen vernedering en schande is cynisme een verdedigingsmiddel. Het is de aanduiding van een te boven komen. (...) Maar die negatieve driestheid doet ons toch nog voor een raadsel staan. Want de waarheid zelf is ambiguïteit, een diepe afgrond, een mysterie; nadat ze op de aanwezigheid daarvan gewezen heeft moet ze die doordenken en herscheppen." (De Beauvoir 2000, 808)

<sup>134</sup> Ik werd hierop gewezen door Guyer 2004.

wordt voorgesteld, of je wordt voorgeschoteld/voorgesteld aan wat je eet (manger ce qu'on vous présente *ou* etre présenté a ce qu'on mange). Op het diner staat Alice voor een eet- en spreekprobleem. Als koningin is het Alice' verantwoordelijkheid dat haar gasten te eten krijgen en dat ze de conversatie op gang houdt. Maar in de verwarring die voortdurend ontstaat rond de functie van de mond, worden eten en spreken beiden onmogelijk.

Wanneer Alice aankomt op het feest ter ere van haarzelf, onzeker over hoe zij zich moet gedragen, is het feest al in volle gang en de eerste gang reeds genoten. Zij neemt plaats aan het hoofd van de tafel, tussen de Red Queen en de White Queen. De conversatie met hen is verwarrend en bedreigend; ze schotelen Alice logische raadsels voor waarop geen common sense antwoord mogelijk is, en nemen Alice' beleefde taalgebruik letterlijk, alsof het logische raadsels betreft met een al te gemakkelijke oplossing. Alice' onzekerheid over hoe ze zich moet gedragen, wat ze moet zeggen en wat ze moet doen, wordt niet minder wanneer de tweede gang wordt gebracht. Het is haar taak als koningin om het vlees aan te snijden. Ze aarzelt, ze heeft dit immers nooit eerder gedaan. De Red Queen schiet haar te 'hulp': "You look a little shy; let me introduce you to that leg of mutton, said the Red Queen. Alice—Mutton; Mutton—Alice." Nu zij aan de schapebout is voorgesteld, kan ze moeilijk nog haar mes erin zetten, laat staan ervan eten. Want: "it isn't etiquette to cut any one you've been introduced to." Door het voedsel als gesprekspartner te benaderen, heeft het een gezicht en een stem gekregen en is het oneetbaar geworden.

Bij de volgende gang treft Alice maatregelen: "I won't be introduced to the pudding, please," Alice said rather hastily, or we shall get no dinner at all." Als de Red Queen haar toch aan de pudding voorstelt, besluit Alice gebruik te maken van haar soevereine macht als koningin (Guyer 2004, 160). Ze roept de obers met de pudding terug en snijdt de pudding aan. Om te kunnen eten, moet ze geweld gebruiken: of je eet waaraan je wordt voorgesteld, of je eet helemaal niet. Maar de pudding, die met de snee van het mes een mond heeft gekregen om zich te verzetten, is daar niet van gediend: "What impertinence!" said the Pudding. "I wonder how you'd like it, if I were to cut a slice out of you, you creature." Eten en spreken lijken voor Alice onmogelijk. Ze kan slechts met open mond de verwarring die ontstaat gadeslaan.

Alice' 'soevereine machtsgreep' heeft nu een omkering van consumenten en geconsumeerden veroorzaakt: de ongegeten schapebout neemt plaats aan tafel, terwijl de White Queen in de soep belandt. De correlaten van de eetrelatie -eten of gegeten worden-, die corresponderen met de correlaten van een geweldsrelatie, kunnen worden omgedraaid als beiden een stem, een vermogen tot spreken, een agency of werkingskracht blijken te hebben.

De omkering van de hiërarchie is echter geen oplossing van het eet- en

spreekprobleem. We blijven hangen in dezelfde consumentenlogica: degene met de grootste mond heeft het recht de ander te verorberen en deel te maken van zichzelf. Dit is van mij, omdat ik het zeg, omdat ik er recht op heb. Alice ontsnapt aan dit geweld. Ze eet noch spreekt. Ze kijkt met open mond naar de chaos die haar ingreep heeft veroorzaakt en trekt in paniek aan het tafelkleed, waardoor alles door elkaar, gasten en gerechten, op de grond valt. De scheidslijn tussen consumenten en geconsumeerden is nu niet meer te maken. Voordat ze zelf verzwoegen kan worden, wordt ze wakker aan de andere kant van het spiegeloppervlak. De poes op haar schoot verbindt haar nog met de wereld aan de andere kant.

Deze scène toont ons tegelijk iets over de kracht en het probleem van anorexia: het ontsnapt aan de disjuncties eten of gegeten worden en eten of spreken, maar vertelt ons niets over de constructie van een nieuw oppervlak dat niet alleen het dialectische alternatief ongeldig verklaart, maar waarop eten én spreken in een nieuwe, niet-gewelddadige relatie tot elkaar staan. Maar wellicht heeft het kleine meisje Alice hier nog iets te bieden. Alice is geen modern subject, in Cartesiaanse noch Kantiaanse zin. Haar denken is een werkelijk avontuur zonder psychologische reflectie, de reductie van de gebeurtenissen op een psychologisch ik. Ze is het kanaliseringpunt van de gebeurtenissen, waar ze doorheen weet te bewegen zonder serieuze schade op te lopen. Serieuze schade: wanneer we de onzekerheid van het kleine meisje dat niet weet hoe ze zich moet gedragen interpreteren als de tekortkoming van een psychologisch ik, waarbij niet-weten gelijk staat aan de dood van dat ik. Ik weet het niet, ik kan het niet, dus ik ga dood. Daarom keert Alice op tijd terug naar de orde. Als ze langer zou blijven, zouden de verwarring en de chaos zich tegen haar keren en zou de situatie werkelijk levensbedreigend worden.<sup>135</sup>

Een dis-orde aan de oppervlakte waar eten en spreken tegelijk verbonden en gescheiden zijn, betekent dat de verlangensstromen gaan haperen. De relatie tussen eten en spreken raakt in de war: woorden eten, voedsel spreken. “Deleuze’s ‘ideal little girl’ is ‘incorporeal and anorexic’ because she confuses ‘things and propositions.’ Deleuze maps from Alice’s adventures the lines of what bodies can do: eating words and speaking food.” (Driscoll 2001, 1467; LS 30). De anorexiet ziet in tegenstelling tot de schizofreen woorden niet aan voor dingen, maar verwacht ze met elkaar, waardoor de stromen gaan haperen. De anorexiet

---

<sup>135</sup> Over de (nachtmerrie-achtige) ontwikkelingen in Wonderland nadat Lewis Carroll erover is uitverteld is veel gefantaseerd, bijvoorbeeld in de laatste verfilming van Alice in Wonderland (2010) door Tim Burton, waarin na Alice' vertrek oorlog is uitgebroken. De kwade Red Queen heeft de oorlog gewonnen en de White Queen verbannen. Een ander voorbeeld is de videogame Alice: Madness returns (2011) waarin Alice zich met een bebloed mes in haar handen en een waanzinnige blik in haar ogen een weg door Wonderland (of: haar eigen waanzin) vecht.

stottert met eten.<sup>136</sup> Ze brengt het eetregime zelf aan het stotteren, waarbij eten en spreken, eten als vermenging van lichamen en spreken als onlichamelijke gebeurtenis samenvallen (maar: geen vloeiende stroom worden).

Om te kunnen eten én spreken is een oppervlak nodig dat beiden verbindt en van elkaar scheidt. Het zin-oppervlak waarop lichamen en taal zich van elkaar scheiden en tegelijk verbinden is de voorwaarde voor de (zin)gebeurtenis: de mogelijkheid tot iets nieuws (LS: 35-42, 92-3; Smith 2009, 83-90).<sup>137</sup> De anorectische wijze van eten verhindert het ontstaan van een oppervlak waarop verlangen kan stromen. Hoe komen we van hier naar een nieuw oppervlak, een reterritorialisering van het meisje?

#### 4.6 Anorexia, een meisjesexperiment

Wat is een klein meisje? vraagt Deleuze aan het eind van *Logique du sens*. De vraag zelf is volgens Deleuze een gebeurtenis, die een heel oeuvre nodig heeft om deze op te roepen. Het meisje en de vraag wat ze is functioneert als transitie-kracht naar een ander oppervlak, een oppervlak van waaruit ze kan spreken. Het is een wording die de naam ‘meisje’ draagt. Een meisje dat niet vastgepind zit op haar seksualiteit, maar toch een meisje blijft. Niet de overgang van meisje naar vrouw, maar de beweging, het worden dat een meisje produceert. Het meisje als het explosieve ‘tussen’ subject en object, het meisje als pre-subjectief moment dat aan de oppervlakte komt. Het kleine meisje Alice in het werk van Carroll bevindt zich precies op het disjunctieve punt tussen kindzijn en vrouwzijn, tussen de veilige verbinding met het moederlijk lichaam en een nieuwe verbinding met het eigen lichaam.<sup>138</sup> Ze is het

---

<sup>136</sup> De hapering of breuk in het spreken, het stotteren is een belangrijk aspect in Deleuzes literatuur opvatting (zie bijvoorbeeld *Essays Critical and Clinical*, 1998). Hij maakt een onderscheid tussen het stotteren dat de spreker affecteert, pijn doet, en het stotteren van de taal zelf, waarbij er geen onderscheid meer te maken valt tussen spreker en gesproken woord, sujet de l'énoncé en sujet de l'énonciation, tussen langue (taal als tekensysteem) en parole (het gesproken woord) (Deleuze 1998, 107). Stotteren is een intensivering van de taal, een in-variantieplaatsen van alle lichamelijke en onlichamelijk variabelen (inhoud en expressie). Het aan het stotteren brengen van de taal of de eetcultuur zelf is een kwestie van ascese: “One attains this result only by sobriety, creative subtraction. Continuous variation has only ascetic lines, a touch of herb and pure water.” (ATP, 109)

<sup>137</sup> Er zijn twee oppervlakten: het fysieke of seksuele en het metafysische oppervlak. Het eerste, seksuele oppervlak bewerkstelligt een scheiding tussen binnen- en buitenwereld. De ware scheiding tussen lichaam en geest wordt pas bewerkstelligd in het ontstaan van de metafysische oppervlakte. Pas dan kunnen er gebeurtenissen plaatsvinden (Swiatkowski, ‘Hoofdstuk 4. Seksuele positie’ uit zijn nog uit te komen proefschrift over de dynamische genese in Deleuzes *Logique du sens*). Alleen vanuit het metafysische oppervlak kan er aan gebeurtenissen worden deelgenomen en kunnen gebeurtenissen worden mede-gedeeld. “What separates speaking from eating renders speech possible.” (LS: 214) Dit oppervlak blijft van het seksuele oppervlak afhankelijk: de organisatie van het lichaam (seksueel) werkt door in de taal (Swiatkovski, idem).

<sup>138</sup> “Carroll (...) awaits the child, in a manner conforming to his language of incorporeal sense: he waits at the point and at the moment in which the child has left the depths of the maternal body and has yet to discover the depth of her own body. This is the brief surface moment in which the little girl skirts the surface of the water, like Alice in the pool of her own tears.” (LS 105)



mobiele punt tussen eten en spreken, lichamen en taal.<sup>139</sup>

Dit betekent dat Alice altijd moet blijven bewegen tussen ‘meisje’ en vrouw-woorden, maar nooit een vrouw kan zijn.

“Alice surfaces as a disconnection in the continuum girl becomes woman, yet she also forms a continuity there insofar as ‘becoming-woman’ continues to be the little girl, a paradox crucial to both the value and the difficulty of Deleuze for feminists.” (Driscoll 2001, 1467)

Haar lotsbestemming is vrouw-woorden, of de dood (idem, 1471). Het meisje moet in beweging blijven, anders ‘is’ ze niets. Het problematische hiervan wordt duidelijk in anorexia.

Het concept van het meisje kan echter in het discours over anorexia, het discours over (anorexia)meisjes, fungeren als *speculatieve investering*, een literaire speculatie die een nieuwe verbinding met het lichaam, een ander lichaam, verbeeldt en tot stand brengt. Niet omdat anorexia het verlangen uitdrukt een klein meisje te blijven, een regressie uit angst voor het volwassen leven als vrouw. Evenmin betekent het ‘verliezen’ van de vrouwelijke vorm, de deseksualisering van het anorectische lichaam, dat de anorexiet aseksueel is.<sup>140</sup>

“[T]he positive, highly affirmative character of desexualization consists in the *replacement of psychic regression by speculative investment*. This does not prevent the speculative investment form bearing upon a sexual object –since the investment disengages the event from it and poses the object as concomitant of the corresponding event: what is a little girl? An entire oeuvre is needed, not in order to answer this question, but in order to evoke and to compose the unique event which makes it into a question. The artist is not only the patient and doctor of civilization, but is also its pervert.” (LS 273-4)

De positieve waardering van het anorectische meisje is een perverse geste, zoals anorexia zelf een pervers experiment betreft. Een experiment impliceert altijd een niet-weten wat er komen gaat en een gevaar tot ontsporing. Zij die niets te verliezen (ervaren te) hebben zullen het eerst tot experimentatie gedreven worden. Experimentatie, wat vrijheid veronderstelt, is voor hen een noodzaak, een kwestie van leven en dood. Experimenteren alsof je leven ervan afhangt, is levensgevaarlijk. In deze paradox schuilt het gevaar: ‘gezonde’ experimentatie behoeft een stabiel oppervlak van waaruit vermogens kunnen worden

<sup>139</sup> In de Freudiaans-Lacaniaanse theorie is de fallus dit mobiele punt, de markering van de seksuele differentie. Deleuze en Guattari’s concept van het nomadische subject, het subject dat wordt geproduceerd in de periferie van de conjunctieve synthese heeft volgens Driscoll veel te danken aan de bewegingen van het kleine meisje en het model van de Möbiusstrook. Alice is het ‘nomadische’ mobiele ‘subject’, “the nomad on the thousand plateaus of her sensible world” (Driscoll 2001, 1474-6)

<sup>140</sup> “on the contrary, woman-becoming of every anorexic.” (Deleuze/Parnet 1987, 110)

aangeboord en vergroot; dit kan echter alleen geconstrueerd worden middels experimentatie.

De constructie van een stabiel (seksueel) oppervlak is geen kwestie van ontwikkeling, tenminste niet in de betekenis van een evolutionair proces, een gestage opwaartse lijn waarin we opgroeien en steeds meer goede dingen bijleren en slechte dingen afleren. We construeren voortdurend oppervlakken, bevinden ons er altijd al op en het gevaar dat het oppervlak scheurt dreigt steeds opnieuw. Het kleine meisje is tegelijk het *punt* waarop er nog geen seksualiteitsoppervlak tot stand is gebracht, de *lijn* die de diepte doorkruist naar het oppervlak en het 'beeld' dat de fragmentatie tot eenheid brengt, oftewel: herstellend, gezond vermogen. Voor zover het kleine meisje wordt beschouwd als nog-geen-vrouw, en het anorexia-meisje als ontkenning van 'vrouw-zijn',<sup>141</sup> is haar experiment ziek. Ziek staat hier gelijk aan een door gebrek gedefinieerd zelfbeeld, een gebrek aan geloof in eigen vermogen die het verlangen mankeert. Maar het gebrek aan geloof in vermogen behoort niet het meisje toe, als wel degenen (waaronder zichzelf) die haar tot 'maar een klein meisje' reduceren en haar daarmee in een onmogelijke positie duwen.

Alleen het handelen, de constructie van een oppervlak, een LzO, biedt een uitweg uit de ervaring van onderdrukking. Anorexia is zo'n poging. We doen anorexia en anorexieten tekort als we die poging en dit vermogen niet (h)erkennen. Ieder die blijft hameren op de onderdrukte positie van de anorexiet, hamert haar verder in de onmogelijke positie. Wat kan er komen na anorexia als die anorexia gekenmerkt wordt als teken van jouw onvermogen te functioneren in de wereld? Als het enige perspectief is dat je weer 'normaal' gaat doen en je familie bevrijdt van de last en de zorgen die ze om jou hebben? Deleuzes filosofie, die perspectief en mogelijkheden blootlegt vanuit de gegeven situatie waarin een probleem oprijst, is daarom van levensbelang.

Als het kleine meisje ziek is, dan niet vanwege een gebrek aan vermogen, maar doordat ze overtuigd is geraakt van haar onvermogen, een overtuiging niets te zijn dan een klein meisje, en dit kleine-meisjesvermogen zich tegen zichzelf keert: Nietzsches slavenmoraal en Tiqquns definitie van het meisje als 'vrije slaaf'. Maar het kleine meisje is in haar 'wil tot niets' die een wil tot veranderen is, nog altijd een klein meisje: herstellend vermogen. Deze kracht de kop in willen drukken, van tafel vegen of trotseren met het oordeel 'ziek' is *ignorant* – tegelijk onwetend en veronachtzamd - als de Man in *Antichrist*.

---

<sup>141</sup> Volkskrantrecensente Marijn van der Jagt schrijft over de actrice die Cascius speelt in Romeo Castellucci's Julius Caesar: "Dit is geen vrouw. Het is de ontkenning van een vrouw: een anorexia-meisje." In dit stuk spelen twee 'echte' anorexieten de rollen van Cascius en Brutus. Volkskrant 5 juni 1998 'Irritant theater met een paard en anorexia-meisjes', besproken in Schoemaker 2002, 51-52

## Epiloog. Antichrist: de bevrijding van de meisjes

“Combat is not a judgment of God, but the way to have done with God and with judgment. No one develops through judgment, but through a combat that implies no judgment.”

-Gilles Deleuze (1998, 134)

“Real cinema breaks through to a different violence, a different sexuality, which are molecular and not localizable.”

-Gilles Deleuze (z.j, 284)

“Als jij/ik oordeelt houdt ons bestaan op. En wat ik bemin in jou, in mij, in ons gebeurt niet meer: de nooit voltooide geboorte, het nooit voor eens en voor altijd geproduceerde lichaam, de nooit voltooide gestalte, het gezicht dat zich nog steeds vormt. De lippen, die nooit voor een waarheid geopend of gesloten zijn.”

-Luce Irigaray (1981, 181-2)

In de strijd tussen Man en Vrouw verliezen beiden hun geslacht. Deze strijd is echter louter destructief: oorlog. Oorlog volgt de Wet van de Natuur: doden of gedood worden, eten of gegeten worden. De geschiedenis herhaalt zich clichématig: de Man eet, de Vrouw wordt gegeten. De Man eet van de besjes in het bos, alsof hij de Wet van de Natuur zelf is en de controle over Haar altijd gehad heeft en nooit echt is kwijtgeraakt. De Vrouw is verzwolgen door de elementen, door het vuur en de aarde.

Maar dit is niet het laatste wat erover wordt gezegd. Honderden gezichtsloze vrouwen rijzen naar de oppervlakte van de aarde. Ze zijn ontsnapt aan het veroordeelde lichaam, en breken de mogelijkheid open tot een nieuwe geschiedenis, een nieuwe toekomst. De vrouwen komen voort uit de grond waartoe zij waren veroordeeld en hebben zich losgemaakt om een nieuwe verhouding met die grond te kunnen aangaan. Zij wijzen de Man erop dat hij niet zomaar kan terugkeren naar de orde die hij kende. Het feit dat hij de vrouwen ziet – zoals hij ook de dieren zag - duidt erop dat de wereld is veranderd.

Er zal een reterritorialisering moeten plaatsvinden waarbij Man en Vrouw een nieuwe verbinding aangaan met de lichamen en de tekens, een immanentievlak waarop beiden samenkomen zonder oordeel. Man en Vrouw worden man en vrouw, mannen en vrouwen, worden-vrouw, -dier en -gezichtsloos. Niet veroordeeld tot elkaar, zichzelf, hun lichaam, maar ermee in onderhandeling. Het kleine meisje leert eten zonder gegeten te worden; nee te zeggen in plaats van niets te eten; ja te zeggen in plaats van zich vol te stoppen. Ze wordt een volwassen meisje, een belichaamde lichtheid. Of: een voorzichtig experiment tussen zwaarte en lichtheid, op en onder de grenzen van het oppervlak – maar nooit daarmee samenvallend.

De inzet van deze scriptie was om anorexia anders te denken. In deze poging heeft het denken onvermijdelijk iets anorectisch gekregen. Anorexia en het denken hebben elkaar wederzijds ‘besmet’- de ‘onbegrijpelijke’ anorectische praktijk heeft als ingang gediend tot het ‘onbegrijpelijke’ filosofische werk van Foucault en Deleuze en Guattari, en andersom. Het denken komt van buiten de filosofie, maar tegelijk is de filosofie altijd al buiten. Anorexia is een moderne crisis die een uitdaging stelt voor de eenentwintigste eeuw, een uitdaging voor meisjes. Dat wil niet zeggen dat anorexia bij deze een ana-logon geworden is voor de positie van meisjes en vrouwen in de moderne samenleving. ‘Het moderne vrouwelijke subject’ is niet ‘als een anorexiet’. Eerder is anorexia het lichaam zonder organen van het meisje, de limiettoestand van het meisje. In anorexia drukt het zijn zich op een voor de moderniteit kenmerkende paradoxale wijze uit, waarin het meisje wordt verpletterd. Hier stuiten we op de grens van deze scriptie, die tot op zekere hoogte in het gebied van de onoplosbare paradox en de mogelijkheid die misschien toch te kunnen inzetten heeft rondgezworven, en daarmee iets heeft onthuld over de problematische status van vrouw-woorden, zowel in reguliere als in Deleuziaanse zin. Dit is een probleem dat de noodzaak aangeeft om het meisje te verbinden met een lichaam waarin ze veilig kan wortelen, zonder tot een beeld van dit lichaam te worden veroordeeld; de noodzaak van het meisje om een plaats in te nemen, op te eisen, in de grote mannen-filosofie, onder grote mannen-filosofen, en die wereld niet te ontvluchten, maar voorgoed te veranderen.

## Bronnen

### **Gebruikt werk van Deleuze, Deleuze/Guattari en Foucault**

#### Deleuze, Gilles.

- 1998. 'Literature and Life,' 'Lewis Carroll,' 'Bartleby: or, The Formula,' 'He stuttered,' 'To have done with Judgment.' In *Essays Critical and Clinical*. Vertaald door Daniel W. Smith en Michael E. Greco, 1-6, 21-22, 68-90, 107-114, 126-135. Londen: Verso.
- 2004. *The Logic of Sense*. Vertaald door Mark Lester. Londen: Continuum.
- z.j. 'Desire and Pleasure' en 'The Brain is the Screen.' In *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975-1995*, 122-134, 282-291. z.p: <e>.

#### Deleuze, Gilles en Félix Guattari.

- 2010a. Hoofdstuk 1 'Verlangmachines.' In *Anti-Oedipus. Kapitalisme en schizofrenie 1*, 19-70. Vertaald door Joost Beerten. Kampen: Klement.
- 2010b. 'Introduction: Rhizome,' '1914: One or Several Wolves?,' 'November 20, 1923: Postulates of Linguistics,' '587 B.C.-A.D. 70: On Several Regimes of Signs,' 'November 28, 1947. How Do You Make Yourself a Body Without Organs?,' '1730: Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible...' In *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia 2*, 3-28, 29-43, 83-122, 123-164, 165-184, 300-316. Londen/New York: Continuum.

#### Deleuze, Gilles en Claire Parnet.

- 1987. *Dialogues*. New York: Columbia University Press.

#### Foucault, Michel.

- 1984a *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit 1*. Vertaald door Peter Klinkenberg. Nijmegen: SUN.
- 1984b. 'Inleiding', 'II. Diëtetiek.' In *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit 2*. Vertaald door Peter Klinkenberg, 9-17, 93-136. Nijmegen: SUN.
- 2001. 'The Subject and Power.' In *Power. The Essential Works of Foucault 1954-1984*, vol. 3, onder redactie van James D. Faubion en Paul Rabinow, vertaald door Robert Hurley, 326-348. New York: The New Press.
- 2004a. 'Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving' en 'Schrijven vanuit een ervaring.' In *Breekbare vrijheid*, onder redactie van Laurens ten Kate en Aukje van Rooden, 81-109, 169-179. Amsterdam: Boom/Parrèsia.
- 2004b. 'Preface.' In Deleuze, Gilles en Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, xiii-xvi. Londen/New York: Continuum.
- 2006. *De woorden en de dingen. Een archeologie van de menswetenschappen*. Vertaald door Walter van der Star. Amsterdam: Boom.
- 2011. *De moed tot waarheid. Het bestuur van zichzelf en de anderen II. Colleges aan het Collège de France (1983-1984)*. Vertaald door Ineke van der Burg. Amsterdam: Boom.

### **Overige literatuur**

- Albano, Caterina. 1998. 'Richard Morton and Nervous Consumption.' In *Eating Disorders*, vol. 6, no.1, 3-13.
- Albrecht-Crane, Christa. 2005. 'Style, stutter.' In *Gilles Deleuze. Key Concepts*, onder redactie van Charles J. Stivale, 121-130. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press.

- Arsic, Branka. 2008. 'The experimental ordinary. Deleuze on eating and anorexic elegance.' In *Deleuze Studies*, vol. 2, 34-59.
- Baugh, Bruce. 2005. 'Body.' In *The Deleuze Dictionary*, onder redactie van Adrian Parr, 30-32. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bell, Rudolph M. 1985. Hoofdstuk 2 'I, Catherine.' In *Holy anorexia*, 22-53. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bloois, Joost de. 2011. 'Tiqun en Le Comité Invisible'. In *De nieuwe Franse filosofie. Denkers en thema's voor de 21<sup>e</sup> eeuw*, onder redactie van Bram Ieven, Aukje van Rooden, Marc Schuilenburg en Sjoerd van Tuinen, 352-361. Amsterdam: Boom.
- Bray, Abigail. 1996. 'The anorexic body: reading disorders.' In *Cultural Studies*, vol. 10, no.3, 413-429.
- Bray, Abigail en Claire Colebrook. 1998. 'The Haunted Flesh: Corporeal Feminism and the Politics of (Dis)Embodiment.' In *Signs*, vol. 24. no. 1, 35-67.
- Buchanan, Ian. 1997. 'The Problem of the Body in Deleuze and Guattari, Or, What Can a Body Do?' In *Body & Society*, vol.3, 73-91. doi: 10.1177/1357034X97003003004.
- Cutrofello, Andrew. 2009. 'On the idea of a critique of pure practical reason in Kant, Lacan and Deleuze.' In *Gilles Deleuze. The Intensive Reduction*, onder redactie van Constantin V. Boundas, 59-69. Londen/New York: Continuum.
- Dehue, Trudy. 2008. *De depressie-epidemie*. Amsterdam: Uitgeverij Augustus
- Deth, Ron van en Walter Vandereycken. 1988. *Van vastenwonder tot magerzucht. Anorexia nervosa in historisch perspectief*. Meppel: Boom.
- Driscoll, Catherine. 2001. 'The little girl.' In *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 3, onder redactie van Gary Genosko, 1464-1479. New York: Routledge.
- Evans, Dylan. 1996. *An introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Londen/New York: Routledge.
- Guyer, Sara. 2004. 'The girl with the open mouth. Through the looking glass.' In *Angelaki. Journal of the theoretical humanities*, vol. 9, no.1, 159-163.
- Janet, Pierre. 1920. 'Lecture XI. The Disturbances of Alimentation.' In *The Major Symptoms of Hysteria: Fifteen Lectures Given in the Medical School of Harvard University*, 227-244. Eerste uitgave 1907. Londen: The MacMillan Company.
- Kesel, Marc de. 2009. 'Logique du sens.' In *Deleuze Compendium*, onder redactie van Ed Romein, Marc Schuilenburg en Sjoerd van Tuinen, 132-146. Amsterdam: Boom.
- Lacan, Jacques. 2006. 'The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience.' In *Écrits*, vertaald door Bruce Fink, 75-81. New York/Londen: W.W. Norton & Company.
- Laermans, Rudi. 2009. 'Verlangen'. In *Deleuze Compendium*, onder redactie van Ed Romein, Marc Schuilenburg en Sjoerd van Tuinen, 237-251. Amsterdam: Boom.
- Lort, Robert. 2003. *Chocolate Blood, Anorexic with Burning Foot*. Voorheen gepubliceerd op <http://www.azimute.org>. Laatst bezocht in augustus 2010.
- Meuret, Isabelle. *Writing size zero. Figuring anorexia in contemporary world literatures*. <http://www.inter-disciplinary.net/ptb/mso/hid/hid4/meuret%20paper.pdf>, laatst bezocht op 24 maart 2012.
- Mooij, Antoine. 1987. *Taal en Verlangen. Lacans theorie van de psychoanalyse*. Meppel: Boom.
- Negri, Antonio. 2011. 'Gilles-Félix.' In *The Guattari Effect*, onder redactie van Éric Alliez en Andrew Goffey, 156-171. Londen/New York: Continuum.
- Olkowski, Dorothea. 2000. 'Body, Knowledge and Becoming-Woman: Morpho-logic in Deleuze and Irigaray.' In *Deleuze and Feminist Theory*, onder redactie van Ian Buchanan en Claire Colebrook, 86-109. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Olkowski, Dorothea. 2008. 'After Alice: Alice and the dry tail.' In *Deleuze Studies*, vol. 2, 107-122.
- Oosterling, Henk. 1989. *De opstand van het lichaam. Over verzet en zelfveraring bij Foucault en Bataille*. Amsterdam: SUA.
- Oosterling, Henk. 1991. 'Artaud en het theater van de wreedheid.' In *Het theater van de wreedheid. Artaud en de ondergang van de avantgarde*, 22-25. Den Haag: Uitgave De Kapel II.
- Oosterling, Henk. 2006. 'Glossarium'. In *De woorden en de dingen. Een archeologie van de menswetenschappen*. Amsterdam: Boom en Henk Oosterling.
- Poxon, Judith L. en Charles J. Stivale. 2005. 'Sense, series.' In *Gilles Deleuze. Key Concepts*, onder redactie van Charles J. Stivale, 65-76. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Ross, Alison. 2005. 'Lacan, Jacques (1901-81).' In *The Deleuze Dictionary*, onder redactie van Adrian Parr, 140-2. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Schoemaker, Casper. 2002. *Anorexia bestaat niet. Het beeld van anorexia nervosa in de media*. Amsterdam: Archipel.
- Schuilenburg, Marc. 2009. 'Assemblages'. In *Deleuze Compendium*, onder redactie van Ed Romein, Marc Schuilenburg en Sjoerd van Tuinen, 205-223. Amsterdam: Boom
- Seem, Mark. 2004. 'Introduction.' In *Deleuze, Gilles en Félix Guattari, Anti-Oedipus*, xvii-xxvii. Londen/New York: Continuum.
- Smith, Daniel W. 2005. 'Critical, clinical.' In *Gilles Deleuze. Key Concepts*, onder redactie van Charles J. Stivale, 182-193. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Smith, Daniel W. 2009. 'From the Surface to the Depths. On the Transition from *Logic of Sense* to *Anti-Oedipus*.' In *Gilles Deleuze. The Intensive Reduction*, onder redactie van Constantin V. Boundas, 82-97. Londen/New York: Continuum.
- Sotirin, Patty. 2005. 'Becoming-woman.' In *Gilles Deleuze. Key Concepts*, onder redactie van Charles J. Stivale, 98-109. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press
- Swiatkovski, Piotrek. 'Hoofdstuk 2. Schizoïde positie,' 'Hoofdstuk 3. Depressieve positie,' 'Hoofdstuk 4. Seksuele positie' in zijn nog uit te komen proefschrift over de dynamische genese in Deleuzes *Logique du sens*. Nijmegen: Radboud Universiteit.
- Tiqqun. 2001. *Raw Materials for a Theory of the Young-Girl*. Vertaler onbekend. <http://libcom.org/files/jeune-fille.pdf>
- Vandereycken, Walter en Greta Noorderbos (red.). 2002. *Handboek Eetstoornissen*. Utrecht: De Tijdstroom.

### Zij-verwijzingen

- Beauvoir, Simone de. 2000. *De tweede sekse*. Utrecht: Bijleveld.
- Bennett, Jane. 2010. *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, 1-51. Londen: Duke University Press.
- Braidotti, Rosi. 1990. *Beelden van de leegte. Vrouwen in de hedendaagse filosofie*. Vertaald uit het Engels door Ineke van der Burg. Kampen: Kok Agora.
- Braidotti, Rosi. 2002. *Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming*. Cambridge: Polity Press Bray.
- Collier, David en Janet Treasure. 2004. The aetiology of eating disorders. In *The British Journal of Psychiatry*, 185, 363-365.
- Giddens, Anthony. 1991. 'Anorexia nervosa and the reflexivity of the body.' In *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, 103-108. Cambridge: Polity.
- Giordano, Simona. 2002. 'Qu'un souffle de vent: an exploration of anorexia nervosa,' In *Med Humanities*, 28, 3-8.

- Heuvel, Nathanja van den. 2011. *Naar een expressionistische logica van de zin-gebeurtenis; Leibiz, Spinoza en Deleuze*. Rotterdam: Erasmus Universiteit.
- Irigaray, Luce. 1981. 'Als onze lippen elkaar spreken.' In *Dit geslacht dat niet (één) is*, vertaald door Jeanne Buntinx, Annie Classens, Agnès Manschot Vincenot en Ruth Weber, 173-182. Amsterdam: Hölderlin.
- Jardine, Alice. 2001. 'Woman in Limbo. Deleuze and his br(others).' In *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers, vol. 3*, onder redactie van Gary Genosko, 1397-1413. New York: Routledge.
- Johannisson, Karin. 1996. 'Anorexie.' In *Het duistere continent. Dokters en vrouwen in het fin de siècle*, 128-133. Amsterdam: Van Genneep.
- Nietzsche, Friedrich. 'Third Essay: What Do Ascetic Ideals Mean?' In *On the Genealogy of Morals*. Vertaald door Ian Johnston.  
<http://records.viu.ca/~johnstoi/Nietzsche/genealogy3.htm>, laatst herzien in januari 2009.
- Nietzsche, Friedrich. 2009. 'Waarom ik zulke goede boeken schrijf,' 'Voorbij goed en kwaad,' 'Genealogie van de moraal.' In *Ecce homo*. Vertaald door Pé Hawinkels en Paul Beers, 55-66, 111-112, 113-114. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Scheepers, Monique. 1991. 'Voorwoord van de vertaler.' In Deleuze, Gilles en Claire Parnet, *Dialogen*. Kampen: Kok Agora.
- Wolf, Naomi. 1990. 'Hunger.' In *The Beauty Myth. How Images of Beauty Are Used Against Women*, 179-217. Londen: Vintage.
- Žižek, Slavoj. 2002. *Geloof*. Londen: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 1996. 'Het reële en zijn onbestendigheid.' In *Schuijs beziend. Jacques Lacan geïntroduceerd vanuit de populaire cultuur*, 38-60. Amsterdam: Boom.

### Literaire bronnen

- Artaud, Antonin. 1947. *Om af te rekenen met het oordeel van God*. Vertaalde transcriptie op [http://edjansen.home.xs4all.nl/Passage10/content/html/09/passage10\\_09.htm](http://edjansen.home.xs4all.nl/Passage10/content/html/09/passage10_09.htm)
- Carroll, Lewis. *Alice's Adventures in Wonderland*. Project Gutenberg Ebook, release datum 25 juni 2008, laatste update 20 december 2011.
- Carroll, Lewis. *Through the Looking-Glass*. Project Gutenberg Ebook, release datum februari 1991, laatste update 29 december 2008.
- Grant, Stephanie. 1996. *The passion of Alice*. Londen: Sceptre.
- Hornbacher, Marya. 2010. *Wasted. A memoir of Anorexia and Bulimia*. Londen: Fourth Estate.
- Kraus, Chris. 2000. *Aliens and Anorexia*. New York: Semiotext(e).

### Films

- Liechti, Peter. 2008. *The Sound of Insects: record of a mummy*
- Trier, Lars von. 2009. *Antichrist*.
- Trier, Lars von. 1996. *Breaking the Waves*



## Dankwoord

Elk schrijven is een liefdesbrief, zegt Deleuze; het schrijven van een dankwoord voelt als een openbare liefdesverklaring, waartoe de moed me bijna ontbreekt. En als je zo lang bezig bent geweest met je scriptie, zijn er veel mensen om te bedanken, meer waarschijnlijk dan ik me kan herinneren.

In de eerste plaats bedank ik Henk voor zijn begeleiding, zijn betrokkenheid en ook zijn directe stijl, inclusief, waarom niet, zijn botte opmerkingen, die ik meestal met een glimlach heb geïncasseerd. Ik koos een grote man-filosoof als begeleider en dat heb ik geweten. En als ik van hem geleerd heb, en dat heb ik, dan zeg ik dat ik wist dat ik het zou weten en het daarom heb gedaan.

Ik bedank Elke voor haar nauwkeurige lezing en rake commentaar. Piotrek voor het laten lezen van zijn nog niet voltooide proefschrift. Tina voor haar liefde en aangeboden hulp, alweer lang geleden. Rolf voor zijn enthousiaste en aanmoedigende commentaar op de eerste hoofdstukken, vorig jaar toen ik bijna klaar was. The girls uit Rotterdam, en ook die uit Utrecht, voor hun familiale aanwezigheid. Mijn ouders voor hun (financiële) steun. Les filles sophies voor Les filles sophies. Niet te verwarren met de filosofiemeisjes Wendy en Monique, who kick ass. Caroline voor haar nieuwsgierige lieve vragen, interesse en enthousiasme. Nathanja voor haar vreemde filosofische geest en vriendschap. Jasper - vreemd object, waar moet ik je plaatsen? – voor het lezen van begin tot eind en het skypen over grammatica. En als laatste natuurlijk Manon, voor haar zusterschap en al het ‘meisjesachtig de beestin uithangen’ dat we hebben gedaan en nog gaan doen.