

De psychologische werkelijkheid van het zelf

Rob van Gerwen
Departement Wijsbegeerte
Universiteit Utrecht
www.phil.uu.nl/~rob

Frans Koenraadt en Ido Weijers (red.), *Vrijheid en verlangen. Liber Amicorum prof. dr. Antoine Mooij*, Den Haag, Boom Juridische uitgevers, 2009, 13-23. [pagina-conform]

1 Inleiding

De ethiek, de psychologie en het recht draaien om het zelfbeeld dat het subject ontleent aan introspectie, de spiegel en de anderen. Hoewel deze wegen alle bijdragen aan dit zelfbeeld, zijn het, volgens mij, “de anderen” die het beheren. Deze these staat op gespannen voet met de moderne opvatting van het zelf als geconcipieerd en beheerd in de geest van de persoon. Mijn these beschrijft dan ook wat men als een paradigma-wisseling in de psychologie (en elders) zou kunnen zien.

De moderne visie op de geest is om twee redenen problematisch: ten eerste maakt ze het zelf te lokaal en rationeel beheersbaar, en ten tweede begrijpt ze waarneming als een constructie in die geest van onverenigbare zintuiglijke stromen gegevens. Die twee zwakten hangen samen en verhinderen een goed filosofisch zicht op het zelf. Ik zal aan de hand van de visie op onze waarneming van filosofen die erbij waren toen de moderne geest werd opgericht, de Britse empiristen Hume (in 2) en Locke (3) duidelijk maken waarom ons spiegelbeeld precies niet ons zelfbeeld kan leveren (4). Introspectie komt te laat, zou men kunnen zeggen, daar ze beschouwd kan worden als de gewaarwording van de precieze aard en werkelijkheid van de sociale wederkerigheid en omdat er niets is *in* de geest om te *bekijken*.¹ Ons zelfbeeld wordt door de anderen beheerd (5), en een aantal ervaringen pleiten voor dit argument, zoals die van de reünie; de nieuwe sociale omgeving; gelaatsverminking; cosmetische chirurgie; en de rouw. Daarmee hoop ik een levensvatbare verklaring geschetst te

¹ Zie het “private language argument” in Wittgenstein 1953, I, 243–314, en de “myth of the given”, in Sellars 1956.

hebben voor de psychologische werkelijkheid van het zelf (6) en een alternatief voor de moderne opvatting van een interne en autonoom beheerde geest.

De genoemde paradigma-wisseling draait rond het inzicht dat een belangrijke norm van correctheid voor de identificatie van het zelf in de interactie tussen personen ligt (zoals blijkt in de rechtspraak en de psychotherapie). In de fractie van een blik kan de waarheid zich vertonen.² De psychoanalyse begrijpt van oudsher hoe we ons de anderen door *introjectie* toeëigenen, hoe we onze gevoelens op anderen *projecteren*, en de *overdracht* en de *tegenoverdracht*; en ook het gedragstherapeutische streven om gedrag te confronteren met de context waarin de cliënt er de neiging toe voelt opkomen, concentreert zich op [13/14] wederkerigheid. Het inzicht dat de eigen geest geen autonoom beheerd ding is, zoals de moderne opvatting meent, maar zich *bevindt in* de sociale interactie tussen het zelf en zijn omgeving, dringt zich zelfs op in de cognitieve psychologie in het debat over de zogenaamde “extended mind” these dat de geest geen substantieel ding in de hersenen is.³

2 De dingen

David Hume’s *A Treatise of Human Nature* verdedigt de prioriteit van de indrukken boven de ideeën. Wat zijn indrukken? De term suggereert—en stellig ook, want ze doet het niet eens openlijk—dat er iets ontvangen wordt van iets, wat dan verder in de geest verblijft en daar tot een idee verwordt, en verder verwatert.⁴

Hume zegt dat men iemand zintuiglijke indrukken geeft door hem de objecten te presenteren: om een kind een idee te geven van scharlaken of oranje, of van zoet of bitter, “I present the objects, or in other words, convey to him these impressions”.⁵

Wat een indruk is is echter verloren gegaan door de moderne analyse die de geest prioriteert. Bovendien verworden de indrukken, eenmaal in de geest, tot ideeën, die door de verbeelding verbonden worden met andere ideeën. Er is echter geen wetmatige noodzaak voor deze of gene verbinding, alleen een “gentle force”.⁶ Drie factoren zijn voor die “force” verantwoordelijk: gelijkenis, nabijheid (contiguity) in tijd en plaats en oorzaak en gevolg.⁷ De verbeelding laat zich door onze gewoonten of gewenning (“long custom”) door die factoren sturen. We verbinden, volgens Hume, twee ideeën met elkaar via een derde dat met beide in een van deze drie aspecten

² Zoals Antoine Mooij 2001 mooi laat zien aan de blik van de vriend van Lol Stein in een roman van Marguerite Duras. ³ Clark and Chalmers 1998 menen dat de geest niet in de schedel te vinden is.

⁴ Hume 1739, 2. Kant zal later de volgorde omdraaien en weigeren te vragen of de wereld wel is zoals onze ideeën hem aan ons presenteren; volgens Kant heeft de werkelijkheid zich al aan ons aangepast, maar die these negeert (doelbewust) de speciale status van de indruk. ⁵

Hume 1739, 2. ⁶ Hume 1739, 7. ⁷ De latere Gestalt-theorie van waarneming somt precies deze kenmerken op als de uitleg van “pregnantie”, zie Cees van Leeuwen 1998, 274–75. Dat deze theorie zich hierbij steeds op een enkele zintuiglijke modaliteit ent is overigens problematisch en typisch modern.

verbonden is. De drie factoren (gelijkenis, nabijheid en oorzaak en gevolg) lijken echter veeleer op objecten van toepassing dan op entiteiten in onze geest (ook al beweert Hume dat letterlijk).

Relaties *tussen ideeën* geproduceerd door gewoonte, treffen we het duidelijkst aan in dromen: u leest een boek, maar moet dan een lepel van de bodem van het zwembad opduiken en voelt al zemmend hoe de bodem zich steeds verder van u verwijderd. Het zou kunnen dat juist u door deze nachtmerrie getroffen wordt, omdat vroeger de buurman u de les las en uw angst van toen is blijven hangen aan het lepel van waarmee u ijs zat te eten. Mijn punt: associaties tussen ideeën zijn vaak het gevolg van een eenmalige gebeurtenis en juist niet van een “long custom”. Precies daarom zijn dromen oninteressant voor derden, maar kunnen ze van groot belang zijn voor uw therapeutische analyse. Dromen volgen onze eenmalige associaties die op een of andere wijze wellicht zijn [14/15] gesedimenteerd in hoe u de betekenis van de taal begrijpt, maar ze spelen voor communicatie en kennis geen primaire rol. Het tijdsverloop in dromen is vaak ook eenduidig een effect van dit soort onlichamelijke associaties: zo vertelt de nachtmerrie u niet hoe u van het lezen van het boek ineens in het zwembad naar de bodem zemt, noch hoe u tot uw besef kwam dat dat “moest”. Geen wonder dat voor Descartes de droom het ultieme argument tegen onze kennisaanspraken was: wanneer we onze kennis op empirische relaties tussen de ideeën moeten baseren, zijn we verloren.

De bovengenoemde relaties gelden alleen tussen de ideeën omdat ze tussen de objecten gelden waar die ideeën via via op teruggaan. Humes analyse van en nadruk op de indrukken en de “long custom” waarin wij genoemde relaties bestendigen duiden er op dat hij het met de “gentle force” over lichamelijke associaties had en over objecten in de werkelijkheid. Daar is winst te halen voor de realist.

De gelijkenis, nabijheid, enz. tussen de stoelen en de tafel in mijn eetkamer is praktisch geënt op wat wij er dagelijks mee doen wanneer we onze maaltijden genieten. Maar er is ook een *zintuiglijke* gelijkenis, nabijheid, enz. aan het werk hier: de vorm van de stoel *voel* ik in mijn rug en de stroefheid van de doppen onder de stalen poten van de stoelen *hoor* ik wanneer ik de stoel aanschuif.

De dingen zelf presenteren zich aan een waarneming—die vanuit eerdere resultaten werkt: ze vindt die bewaard in de objecten. Waarom zouden we denken dat de indrukken in de geest zitten en niet in het object? Duidt dit niet vooral op de voorrang die denkers het denken verlenen? Ook Wittgenstein vraagt zich dit af en zijn antwoord legt het onbezorgd, of naïef realisme dat hier in het geding is helder bloot:

“But the idealist will teach his children the word ‘chair’ after all, for of course he wants them to do this and that, e.g. fetch a chair. Then where will be the difference between what the idealist-educated children say and the realist ones? Won’t the difference only

be one of battle cry?”⁸

3 De werkelijkheid

Een ander antwoord op de vraag naar de aard en locatie van de indrukken én een uitweg uit de moderne prioritering van de constructieve geest, vinden we in John Locke’s bespreking van primaire en secundaire kwaliteiten.⁹ Secundaire kwaliteiten zijn gedefinieerd als de eigenschappen die een-op-een aan ieder van de zintuigen verschijnen: geluiden aan het gehoor, kleuren aan het gezicht, geuren aan de reuk, enz. Locke meent dat die secundaire kwaliteiten illusoir zijn omdat we met geen mogelijkheid buiten dat ene zintuig kunnen treden om het bestaan van wat het waarneemt te bewijzen. En omdat de aard van de betreffende kwaliteit afhangt van dat ene zintuig, weten we evenmin waar die in bestaat: [15/16] ze is niet te vertalen in iets waar we een andere toegang toe hebben, noch uit te leggen aan iemand die het benodigde zintuig mist.

De zogenaamde primaire kwaliteiten echter zijn, volgens Locke weer, de eigenlijke eigenschappen van de dingen: een geluid is eenvoudig de manier waarop primaire kwaliteiten zich voordoen aan een dier met een gehoorzintuig. De primaire kwaliteiten zijn vorm, aantal en beweging en we weten dat ze echt bestaan, zo Locke, omdat ze zich tegelijkertijd aan meer dan een zintuig voordoen. Een probleem voor Locke blijft dat we zo weliswaar bewijzen dat ze echt bestaan, maar nog steeds niet weten welke aard ze hebben, omdat voor ieder van de waarnemingsstromen geldt dat ze een-op-een van het betreffende zintuig afhangt. Maar in ieder geval zijn de ontologische problemen opgelost.¹⁰ Locke opent de weg voor een verdere uitwerking van de visie dat onze waarnemingen belichaamd zijn en synchroon tot ons komen en daarmee het bestaan van de objecten bewijzen.

Maar weten we nu ook welke eigenschappen ze heeft? Niet voor de empiristen, lijkt het. Maar dat komt door hun modernisme: eerst heeft men het bestaan van de dingen betwijfeld door de betrouwbaarheid van de zintuigen een na een te ontzenuwen en daarna is men de waarneming gaan beschouwen als een beredeneerde of anderszins actief geconstrueerde samenkomst van die volkomen incommensurabele informatiestromen.

Wie heel fundamenteel begint—bij de vraag hoe een object zich aan het subject voordoet—ziet dat deze moderne, constructivistische fenomenologie niet klopt.¹¹

⁸ Wittgenstein 1967, 414. ⁹ In John Locke 1690. En voor een recentere verwerking van de argumenten in de wetenschapsfilosofie: Ian Hacking 1983. ¹⁰ Betekent dat dan niet dat we relativist moeten zijn over de waarneming, wat wellicht nog erger is dan scepticus? De scepticus vertrouwt de zintuigen niet, maar de relativist zegt dat iedereen zijn eigen waarnemingen heeft en daar niet eens zinvol over kan communiceren. Ik meen van niet. ¹¹ Volgens McDowell 1994 moeten we de waarneming als op het niveau van het organisme begrijpen en niet als sub-persoonlijk neuronaal proces.

Een object waarnemen is iets wat het lichaam doet dat er de handelingsmogelijkheden van kan realiseren. Een hamer zien gaat gepaard met anticipaties op het vasthouden ervan, zijn vorm voelen, ermee slingeren, zijn gewicht ervaren, de grootte van de spijker inschatten, de richting en kracht van het neerkomen voorzien, en het geluid verwachten dat daarbij hoort. Al die perceptuele aspecten behoren bij de waarneming van een hamer en als de synchrone verhoudingen in de waarneming niet “kloppen”, weten we dat de hamer niet echt is; maar kloppen ze wel, dan bewijst dat dat de hamer echt is én dat hij is zoals we hem waarnemen.¹² Waarneming is niet momentaan in de zin van: “ik open nu mijn ogen en zie een hamer”. Het moment waarin we perceptueel met de hamer geconfronteerd worden is een moment vervuld van handelingsopties en die structureren de waarneming, in wisselwerking met de moge- [16/17] lijkheden die het object en zijn achtergrond voor ons in beheer hebben. Concluderend: dat het object polymodaal wordt waargenomen bewijst niet alleen het bestaan en de aard ervan, maar ook dat onze indrukken zich in het object bevinden en daar ook achterblijven.¹³

Welnu, zoals een object zijn gebruiksmogelijkheden (affordances)¹⁴ ontleent aan het gegeven dat mensen die herkennen, zo ook wordt mijn zelf bewezen door wat anderen in mij zien. Sociale wederkerigheid vormt de kern van het zelf.

4 De spiegel

De werkelijkheid van ons eigen lichaam “bewijzen” doen we met de proprioceptie. Dat is echter geen zintuig. Geen van onze zintuigen bewijst het bestaan of de aard van ons belichaamde zelf. Dat geldt ook voor het spiegelbeeld. Jacques Lacan heeft

¹² Dat zo in de waarneming het perspectief van het subject vooraf gaat, of zelfs fantasmatisch is, wordt gerelativeerd, of gerealiseerd in het moment waarop de waarneming in een handeling resulteert. Het is verre van mij om de betekenis van (seksuele) fantasieën, zoals Freud die beschreef, te ontkennen—maar ik hou dat hier neutraal. Een analyse in termen van een *économie fantastique* voert immers weg van het moment waar het mijn fenomenologische analyse van de wederkerigheid die in de waarneming aan het werk is, om gaat. Een achter-stand—iemand van de laagste lagen der arbeidersklass in academia—wordt niet weggewerkt door een therapeutische analyse van die *économie fantastique*. ¹³ Dit biedt een alternatief voor Berkeley’s idealistische opvatting dat bestaan betekent waargenomen te worden, of waar te nemen (“*esse est percipi (aut percipere)*”). Het ding zelf beheert onze waarnemingen. ¹⁴ Term van Gibson 1986. Het herkennen van de “affordances” van een object, van de handelingsmogelijkheden die het ons biedt, veronderstelt anticipaties op de ter hand neming van het object, die door de objecten geactiveerd worden op het moment van de waarneming maar niet dan pas gecreëerd worden. Ze zijn als cognitieve functies beschikbaar in ons waarnemingsapparaat en wortelen in evolutionair overgeërfde strategieën die zich in de evolutie hebben bewezen, (doordat de waarnemers overleefden) en in de eigen voor geschiedenis zijn gereactualiseerd. van Leeuwen 1998, 271: “Evolution may explain the emergence of a function such as recognizing patterns. [...] The objects of perception are taken to be invariant, higher-order properties of the environment of an organism.”

in een klassieke voordracht de vervreemding beschreven die van het spiegelbeeld uitgaat als de eerste stap die het zelf in een fictionele richting zet.¹⁵ Ik geloof, met Lacan, dat een bepaald geloof in het spiegelbeeld een mens van zichzelf vervreemdt. Mij gaat het erom dat wie in de spiegel kijkt daarbij nooit de persoon ziet die anderen in ons zien: een lichaam dat als expressief bejegend wordt. Men kan de eigen expressie niet onderzoeken in de spiegel: op zijn best ziet men daar een gezicht dat zichzelf onderzoekt.¹⁶ Wittgenstein merkte ook al op dat als we de expressie van iemand anders nadoen we daarbij niet zelf in de spiegel hoeven te kijken om te zien of we het goed doen.¹⁷ Ten eerste *weten* we dat we het goed doen en ten tweede is in die spiegel die geïmiteerde expressie überhaupt niet terug te vinden.

In Lacans woorden: de gespiegelde weet hoe hij het lichaam dat hij in de spiegel ziet kan bewegen. En dat weten, nu, stelt ons *niet* in staat in dat gereflecteerde lichaam ook de eigen geest terug te vinden.¹⁸ Wat men in de spiegel ziet is het lichamelijke van het lichaam, dat waar men via de proprio- [17/18] ceptie van weet dat het het eigen lichaam is.¹⁹ Dus inderdaad, wie zijn zelfbeeld afleidt van het spiegelbeeld vervreemdt zich van zichzelf. Anders dan Lacan geloof ik niet dat er veel zijn die dit doen—tenzij mensen die aan anorexia nervosa of body dysmorphic disorder lijden—maar ik geef toe dat het gemak waarmee mensen vallen voor de verlokkingen van de spiegel, de foto, de televisie, en cosmetische chirurgie Lacan gelijk lijken te geven.

De meesten baseren hun zelfbeeld af op het beeld dat de anderen van hen, als persoon, hebben. Om dat te begrijpen, moest ik betogen dat mensen hun waarnemingen altijd al bij de objecten daarvan laten, en dat die waarnemingen bestaan in de herkenning van handelingsmogelijkheden. Het zelf dat de anderen mij toeschrijven, bestaat uit hun reële inschatting van wat er met mij te doen valt. Die inschatting maken zij in samenspraak met mij, en in mijn bijzijn, door te zien wie ik ben, wat ik doe, en . . . hoe ik hen waarneem.

¹⁵ Lacan 1966. ¹⁶ Spiegels helpen schilders die een zelf-portret willen maken, maar is het u wel eens opgevallen op welke indringende wijze ze de kijker aanstaren? Ik geloof dat dat komt omdat de schilder zo geconcentreerd naar zichzelf zoekt in de spiegel maar alleen een onderzoekende blik terug krijgt. ¹⁷ In Wittgenstein 1953, 98:285 en Wittgenstein 1946, 39. ¹⁸ We hebben in foto's vermoedelijk een beter beeld van ons zelf dan in de spiegel, maar wie dat beweert wedt al op het verkeerde paard. ¹⁹ Zie voor de argumentatie die tot deze stelling leidde, de bespreking van horizontale spiegeling, door Richard L. Gregory: "The 'mirror reversal' is not in the mirror; or in the optics; or in ourselves as a cognitive reversal; it is the rotation of the object from our direct view of it, to face the mirror, which produces 'mirror rotation'. What is odd about mirrors is that they allow us to get a front view of objects though we are behind them." (Gregory 1997, 491–93), 492.

5 Het beheer

Bezoek een reünie en bemerk hoe men vanzelf in de oude rol terugvalt. Zo zeggen we dat. Maar hoe komt het dat dit gebeurt? Volgens mijn analyse vertrekken we naar een reünie met ons huidige zelf in gedachten, maar vergeten we dat dit zelf niet van ons is maar van de mensen die momenteel belangrijk voor ons zijn. We komen aan op de reünie en bemerken dat we ons huidige zelf niet kunnen laten zien, omdat ieder die we daar ontmoeten ons oude zelf in de aanslag heeft om ons mee tegemoet te treden.²⁰ Zo geeft een reünie ons een echte kijk in ons verleden, maar valt het ons doorgaans ook zwaarder om er te vertoeven dan we voorzien hadden.

Wat gaat er precies verloren met de dood van een dierbare? We zullen hem nooit meer zien of spreken. De dingen die wij met hem of haar deden, kunnen we niet langer doen. Maar ook valt onherroepelijk weg: het beeld dat hij *van jou* had: de manier waarop dat een aspect van jouw zelf beheerde. Niet dat dat beeld per se begrepen moeten zijn, maar ook andermans onbegrepen blikken worden gemist—in hun potentie van ooit begrepen te kunnen worden, en, eenvoudig, in hun toewijding aan jou. Wie was die overledene dan? Hij was degene die jou op bepaalde manieren bejegende en wiens aspect jij na zijn dood nog altijd beheert. Vanwege dat laatste zijn we geneigd te zeggen, en terecht dus, dat de ander nog voortleeft in onze gedachten en gevoelens. De dode is meer levend dan dat ene aspect van jouzelf: dat is echt uit de werkelijkheid weggevallen.

Verruilt u uw sociale context voor een nieuwe, dan neemt u uw verzameling zelfbeeld-aspecten die door voor u betekenisvolle anderen beheerd worden, met u mee. Hoe? Door uw anticipaties op hun typische reacties op de nieuwe anderen te projecteren, en van hen soortgelijke reacties te verwachten en door [18/19] alleen dat deel in hun reacties dat u herkent betekenisvol te verwerken in uw reacties. De nieuwe anderen kunnen soms anders op u reageren waardoor uw verzamelde zelfbeeld verandert—of het maakt u gelukkig omdat u beseft een ander mens te worden, of ongelukkig omdat u niet meer uw oude zelf kunt zijn.²¹ Dit soort dingen gebeurt als je een nieuwe baan krijgt, of als je voor een paar jaren het gevang in gaat, of: als je na een paar jaar gevangenisstraf in de samenleving een nieuw leven begint. Als we ons eigen zelf in eigen autonoom beheer hadden, waarom zouden zulke overgangen dan moeilijk zijn? Geen mens kan zomaar een nieuwe identiteit kiezen, eenvoudig omdat hij zijn huidige niet bezit.²²

Toepassing van cosmetische chirurgie suggereert dat men zich met enig ge-

²⁰ Wollheim 1984 voor een prachtig beeld van vriendschap. ²¹ Expressie is een succesnotie. ²² Volgens Parfit 1984 is ons bestaan geen diep feit over de werkelijkheid: op tijdstip 1 is er een persoon; op een later tijdstip 2 is er een persoon. Hoewel deze mensen een persoon lijken te zijn, zijn er verder geen feiten in de wereld die dat uitmaken. Het beeld dat de anderen van deze persoon hebben is echter wel een polymodaal samenhangende verzameling van dergelijke feiten die uw bestaan en aard én die van de ander bewijzen.

mak een nieuwe identiteit kan laten aanmeten, en ook nog binnen de oude sociale context. Ook het *Witness Protection Program* maakt getuigen soms onherkenbaar met cosmetische chirurgie, maar men bezorgt hen minstens ook een nieuwe naam en verhuist hen naar een nieuwe sociale omgeving waar ze zich een nieuwe persoonlijke identiteit kunnen verwerven. Dan nog zit een stroperige *psychologische werkelijkheid* volledige zelfvernieuwing in de weg. Dat men daar rauwig om moet zijn wil er bij mij niet in. Het leven dat men leidt, bestaat in een omgang met mensen, die een continuïteit in de beleving funderen. Zo zijn we lid van deze soort.

Heeft een door brand zwaar in het gelaat verminkt slachtoffer niet ook zijn zelf verloren, hoewel zijn psychologische geschiedenis in zijn geest toch voortbestaat? We kunnen ons nauwelijks voorstellen hoe erg de verminking voor het subject is. Zo zonder expressief uiterlijk zijn de mogelijkheden voor de anderen om het zelf van het slachtoffer te beheren zwaar gehinderd.

De beherende rol van andermans blik blijkt ook in de schaamte: men begrijpt andermans constitutie en beheer van het eigen zelf tijdelijk als moreel veroordelend; de ander kan een vroegere ander zijn van wie men een dergelijke veroordeling zou verwachten (het hoeft geen actuele waarnemer te zijn, maar kan een geïntrojecteerde figuur zijn). En verslaving bestaat uit het onwillekeurig getriggerd worden van bepaalde handelingen door objecten, locaties of gebeurtenissen. De gokverslaafde moet bij het omslaan van de straathoek onwillekeurig en onvermijdelijk aan de handelingsmogelijkheden van het casino denken en die realiseren. Die “trigger” beheert hem nu maar hij heeft hem daar eerder zelf achtergelaten—de straathoek beheert zijn zelf. Ik denk niet dat dit speciaal is: iedereen doet zoals de werkelijkheid hem aangeeft. Wat speciaal is aan het geval van de verslaafde is de soort handelingen die hij door de werkelijkheid laat “triggeren”.

Contexten waarin het sociale beheer van het zelf verstoord wordt: ▷ mobiele telefoon gesprekken: waarbij de sprekers hun zelf als het ware terugtrekken uit [19/20] hun lichaam en de anderen die present zijn de gelegenheid ontnemen het lichaam (van de spreker) als expressief te zien.²³ ▷ Alles verhullende sluiers gedragen volgens een vaststaand en niet te vermurwen cultureel systeem. Omdat zo’n keus niet als expressief te ervaren is wordt de ander het vermogen ontnomen het zelf van de gesluierde te beheren. Zo gesluierden maken hun eigen zelf onmogelijk. Voor *moderne* denkers is hun zelf nog even reëel, in de afgeschermdde ruimte van hun geest—vanuit mijn visie wordt het serieus verhinderd. ▷ Bestuurders van auto’s verstoren het sociale beheer van hun zelf doordat ze hun handelingsruimte inperken tot de logica van het auto-verkeer. De psychologische werkelijkheid van de autorit laat weinig zien van de mens erin.

²³ Recentelijk verloor iemand zijn vriend tijdens een GSM-gesprek. *Dagblad De Pers*, donderdag 24 januari 2008, p. 5.

6 De psychologische werkelijkheid

Voor mijn these dat sociale wederkerigheid zowel existentiële als evolutionaire de kern van het zelf vormt, is het van centraal belang dat ook de psychologische werkelijkheid van expressie begrepen wordt in termen van sociale wederkerigheid en niet als een in de geest te lokaliseren database-achtige verzameling gegevens en verhalen. Geïntrojecteerde figuren zijn de handelingsmogelijkheden die we associëren met bepaalde mensen die soms tot modellen voor typen mensen worden—wanneer we op mannen reageren zoals we onszelf geleerd hebben op de eigen vader te reageren. Van even groot belang is het idee dat hoewel het waarnemen van de ander als een anticipatie op handelingsmogelijkheden wordt begrepen dit niet betekent dat de ander tot een instrument voor de eigen vrijheid geobjectiveerd wordt, zoals metafysisch existentialist Sartre meende.²⁴ In “anticipatie op handelingsmogelijkheden” met de ander is immers inbegrepen dat de ander zo ook naar mijn zelf kijkt. Eventueel misbruik van de ander als een object voor mijn verlangens kan niet de primaire vorm van sociale wederkerigheid vormen, maar moet altijd de uitzondering blijven of we zouden geen sociale werkelijkheid van de grond hebben kunnen krijgen, geen liefdesrelaties, enz.

Wat dan, is de psychologische werkelijkheid van het zelfbeeld? Het eigen lichaam verzamelt, of het vormt het focale punt van, alle aspecten van het eigen zelf zoals die door anderen beheerd worden.²⁵ Kijkt de ander naar u dan ziet hij dat het aspect van uw zelf dat hij beheert coherent is met aspecten van uw zelf die anderen beheren en waarbij u zich thuis voelt. Reageert u echter afwijzend op zijn projecties (u mag hem niet) dan heeft die ander hier weet van als een afwijzing van het zelf-aspect dat hij beheert—hij kan zijn poot stijf houden (en denken “dat u toch zus of zo” bent) of zijn eigen visie afzwakken. Dat laatste zou hij kunnen doen omdat hij dergelijke afwijzingen vaker meemaakt (hij is onzeker). [20/21]

Wanneer het zelf begrepen wordt als een beantwoorden aan door anderen geprojecteerde zelf-aspecten is het begrepen als een intentionele structuur in het lichaam waarin anderen de expressie van de persoon zien. Het volstaat om het zelf als een in handelingen gedragen identiteit te zien zonder te moeten claimen dat de persoon eigenlijk verborgen is in iemands geest. Niet voor niets zoekt de cognitieve psychologie in de hersenen. Men zoekt daar niet naar de geest of het zelf, maar naar lichamelijke processen die er de randvoorwaarden voor vormen zonder er ooit een reductieve verklaring voor te kunnen bieden. Dat laatste kunnen ze niet omdat het zelf evenzeer bij de anderen berust als in dit lichaam.

²⁴ In Sartre 1956. ²⁵ Vgl. Wittgenstein 1980, 1: “We tend to take the speech of a Chinese for inarticulate gurgling. Someone who understands Chinese will recognize language in what he hears. Similarly I often cannot discern the humanity in a man.” en Wittgenstein 1967, 39:219: “We don’t understand Chinese gestures any more than Chinese sentences.”

Referenties

- Clark, Andy, and David Chalmers. 1998. "The Extended Mind." *Analysis* 58:7–19.
- Gibson, J.J. 1986. *The Ecological Approach to Visual Perception*. London, Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gregory, Richard L., ed. 1997. *The Oxford Companion to the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Hacking, Ian. 1983. *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Hume, David. 1739. *A Treatise Of Human Nature*. Mineola, New York: Dover Publication Inc. (2003).
- Lacan, Jacques. 1966. "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique." In *Écrits*, 93–100. Paris: Éditions du Seuil.
- Locke, John. 1690. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Printed for Tho. Basset.
- McDowell, John. 1994. "The content of perceptual experience." *The Philosophical Quarterly* 44:190–205.
- Mooij, Antoine. 2001. "Het zien en de blik." In *Bij nader inzien. Over kijken en psychoanalyse*, edited by A. de Bruyne and W. Heuves, 87–99. Amsterdam, Meppel: Boom.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Sartre, Jean-Paul. 2003 (1956). "The Look." In *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*, 276–325. Translated by Hazel E. Barnes. New York and London: Routledge.
- Sellars, Wilfrid. 1956. "Empiricism and the Philosophy of Mind." In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, edited by Herbert Feigl and Michael Scriven, 253–329. Minnesota: University of Minnesota Press.
- van Leeuwen, Cees. 1998. "Perception." In *A Companion to Cognitive Science*, edited by William Bechtel and George Graham, 265–81. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1938–1946. *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Edited by Cyril Barrett. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 1953. *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

- . 1981 (1967). *Zettel. Second edition.* Edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- . 1980. *Culture and Value.* Edited by G.H. von Wright. Translated by Peter Winch. Chicago: University Of Chicago Press.
- Wollheim, Richard. 1984. “Cutting the Thread: Death, Madness, and the Loss of Friendship.” Chapter IX of *The Thread of Life*, 257–84. Cambridge, New York: Cambridge University Press.