

op de *weigering* een dergelijke conceptie in de basisinstituten van de maatschappij in te bouwen.

In tegenstelling tot wat De Beus suggereert, betekent een dergelijke oplossing allerminst dat mensen voor een regime van ruige vrijheid zullen kiezen, waarin ze politiek gelijk maar economisch vogelvrij zijn. Wat voor conceptie van het goede leven men ook mag hebben, het is onrechtvaardig voor een dergelijk regime te kiezen, omdat iedereen weet dat banen op het ogenblik schaars zijn en geen mens van werk verzekerd is. Bovendien ligt de arbeidsproductiviteit in Nederland zo hoog dat er grote kans bestaat dat mensen het tempo niet bijhouden en vervroegd moeten uitreden. Daarbij komt dat de financiële markten zo onzeker zijn dat ieders financiële toekomst er precair uitziet. Wie poogt samen te leven volgens regels die niemand redelijkerwijs zou kunnen verwerpen, kiest voor een sociaal vangnet, dat iedereen tegen de wispelturigheid van de markt indekt.

De reden om voor rechtvaardigheid in plaats van het goede leven te kiezen is simpelweg dat concepties van het goede leven tot dusver eerder de oorzaak dan de oplossing van maatschappelijke conflicten zijn geweest. Juist omdat er chronische onenigheid over opvattingen van het goede leven bestaat, is het belangrijk dat mensen die opvattingen tijdens discussies over de inrichting van hun samenleving tussen haakjes leren plaatsen. Uitgaand van het verlangen overeenstemming te bereiken, en gegeven de onzekerheid die over concepties van het goede leven bestaat, is neutraliteit in dergelijke discussies het enige alternatief. Zou De Beus werkelijk gelijk hebben, en zouden concepties van *gelijkheid* onlosmakelijk met concepties van het *goede leven* zijn verbonden, dan zou zijn egalitarisme bij

conflicten tussen haakjes moeten worden geplaatst. Maar gelijkheid is nu juist een goed dat bij dergelijke conflicten niet tussen haakjes te plaatsen valt, omdat het streven daarnaar de enige manier is op rechtvaardige wijze uit het conflict te komen. De kwestie is niet of er concepties van het goede leven bestaan, die iedereen (overeenkomstig de termen van die conceptie) gelijk behandelen; de kwestie is of degenen die elkaars concepties *afwijzen* bereid zijn hun eigen conceptie op een *faire* manier na te jagen, dat wil zeggen met middelen en volgens regels die voor iedereen gelijk zijn. Gelijkheid, kortom, is dat wat overblijft als je bereid bent elkaar ondanks de gerezen verschillen op een *faire* manier te behandelen. Dat daar een diepe overtuiging voor nodig is, is onbetwifelbaar, maar die wek je niet op door ieders zin voor het goede leven, maar door ieders zin voor rechtvaardigheid te scholen.

Het belang van de symbolische orde

Ans Vrerink

Recensie van P. Moyaert, Ethiek en sublimatie: over 'De ethiek van de psychoanalyse' van Jacques Lacan. Sun, Nijmegen 1994, 228 p., fl.34.50

Van de hand van Paul Moyaert zijn reeds verschillende artikelen over de Franse filosoof en psychoanalyticus Jaques Lacan (1901-1981) verschenen. Zijn bijdrage over Lacan aan de bundel *Denken in Parijs* uit 1979 heeft er toe bijgedragen dat diens werk voor het Nederlandse taalgebied toegankelijker werd gemaakt. Ook van *Ethiek en sublimatie*, een verkenning van en deels reflectie op *L'Éthi-*

que de la psychanalyse (1959-1960) van Lacan, kan dit gezegd worden.

In het séminaire *L'Éthique de la psychanalyse* stelt Lacan de vraag naar het goede van het verlangen centraal. In de psychoanalytische traditie is niet veel aandacht besteed aan deze vraag en behelst het antwoord veelal niet meer dan een verwijzing naar het nut van de psychoanalytische therapie. Ook in de wijsgerige ethiek is de vraag naar het goede van het verlangen verwaarloosd. Daar is het begrip verlangen suspect, omdat het ons er van zou weerhouden het goede te doen. Het verlangen wordt in verband gebracht met egocentrisch gedrag als het streven naar zoveel mogelijk lust, genots- of gelukservaringen. Terwijl het verlangen in de Platoonse en Kantiaanse traditie tegenover ethisch gedrag wordt gesteld, wordt het in de utilistische traditie begrensd door het te binden aan de nuttige consequenties van het handelen. Lacan beschrijft echter een totaal andere verhouding tussen ethiek en verlangen.

Het verlangen verwijst volgens hem naar de menselijke zijswijze. De mens wordt gekenmerkt door een tekort of gemis, "un manque-à-être". De mens bevindt zich immers niet in een paradijselijke toestand waarin alles wat hij mogelijk zou kunnen verlangen onmiddellijk bevredigd wordt. In dat geval zou het verlangen als zodanig nooit voelbaar worden. Wij leven daarentegen met het besef van een gemis dat nooit volledig opgeheven kan worden. Het verlangen is onlosmakelijk verbonden met ons mens-zijn en is als zodanig pré-ethisch. In relatie tot ethiek verschijnt het verlangen in de vorm van gehechtheid aan een waarde. Volgens Lacan zijn waarden concretisering van het absoluut goede, dat bij het nastreven van waarden altijd op de achtergrond aanwezig is. Het is de eindterm

waarnaar impliciet verwezen wordt.

Geen enkele waarde valt samen met het absoluut goede. Wanneer een waarde de plaats van het absoluut goede dreigt in te gaan nemen, dan bestaat zelfs het risico van escalatie en excès. De inhoud van het absoluut goede dient verborgen te blijven. "De plaats van het absolute moet een lege plaats blijven." (p.146) Als de plaats van het absolute goede wordt ingevuld met één specifieke waarde als trouw, plicht of loyaliteit, dan bestaat het risico van ongevoeligheid en geweld. Moyaert noemt, in navolging van Lacan, als voorbeelden van mensen met een geëscaleerd verlangen Abraham en Antigone. Abraham wil onvoorwaardelijk gehoorzaam zijn aan God en is bereid zijn zoon te offeren. Zijn gehoorzaamheid kent geen grens en wordt daardoor wreed en onmenselijk. Door tussenkomst van een engel, die de al te rechtstreekse binding met het absolute goede doorbreekt, kan Abraham volstaan met een symbolisch offer, zodat de escalatie tot stilstand wordt gebracht. Ook Antigone wil tot het uiterste gaan in het vervullen van haar plicht tot begraven van haar broer. Zij is niet ontvankelijk voor de mening van anderen en sluit daardoor iedere mogelijkheid tot correctie of bijstelling van haar verlangen uit. Hierdoor dreigt een ongevoeligheid voor pijn te ontstaan die samenhangt met het onvoorwaardelijk gehecht zijn aan een waarde. In deze voorbeelden wordt het absoluut goede geïdentificeerd met één specifieke waarde die buiten het spel van substituerbare waarden wordt gehouden, waardoor het mogelijk wordt in een spiraal van geweld terecht te komen, die zowel het eigen leven als het menselijk samenleven kan bedreigen.

Verschillende keren stelt Moyaert dat men Lacans ethiek niet begrijpt als men

deze niet situeert tegen de achtergrond van grenzeloosheid en mogelijke wreedheid. Men kan, zegt Moyaert, de ethiek niet beschermen tegen de mogelijkheid van een zekere tragedie, aangezien men niet bij voorbaat kan vaststellen wanneer morele vastberadenheid omslaat in verblinding, dapperheid in roekeloosheid of waar matigheid verwordt tot mateloze ascese die een doel op zichzelf geworden is. "Maar uit het feit dat die omslag niet a priori kan worden vastgelegd volgt niet dat het onderscheid geen zin heeft. Indien er geen onderscheid zou zijn, zou de vraag naar de grens in de ethiek niet eens hoeven en kunnen worden gesteld. Deze vraag stelt zich alleen omdat het niet duidelijk is waar de grens ligt." (p.90)

De ethiek van het verlangen begint met het stellen van een grens aan het grenzeloze verlangen en aan een onmiddellijke gerichtheid op het absolute goede. De symbolische orde van taal en cultuur vervult hierbij een cruciale rol. De mens treft zichzelf aan in een wereld vol betekenissen en onderscheidingen waarvan noch hij noch enig ander het ontwerp op kan eisen. De symbolische orde kan niet begrepen worden als de neerslag van conventies en vrije keuzes: "men kiest geen symbolisch systeem, men wordt er in opgenomen; men kiest geen regels, men wordt er in ingewijd." (p.39)

De onderscheidingen die gemaakt worden binnen de symbolische orde, de ordening van waarden, de geboden, verboden, normen, verplichtingen, rituelen en gewoontes vormen de context bij het articuleren en concretiseren van het verlangen. Ze stichten een betekeniswereld die het handelen van het individu in verschillende omstandigheden richting geeft. Het individu kan die niet autonoom bepalen zonder het risico te lopen in een spiraal van escalatie terecht te komen. Wij

kunnen ons bijvoorbeeld afvragen of we in een bepaalde situatie dankbaar genoeg geweest zijn, of genoeg gerouwd hebben. Maar wat is genoeg? Er is altijd meer mogelijk. Door symbolische regels wordt er een grens aangereikt, bijvoorbeeld door het drie maanden dragen van een rouwband of in het geval van dankbaarheid het volstaan met het simpelweg uitspreken van een dankjewel.

De betekeniswereld die door de symbolische orde tot stand komt, kan volgens Lacan niet uit de natuur worden afgeleid. In de natuurlijke strevingen van de mens kan men geen aanknopingspunt vinden om het zedelijk goede te bepalen. Zo moet volgens Lacan het gevoel van walging dat sommige mensen ten aanzien van incest hebben, niet zozeer in verband worden gebracht met een natuurwet die stelt dat incest tegen onze natuur indruist, maar veeleer met het bestaan van een taboe. Door een verbod of wet uit de symbolische orde wordt walging pas mogelijk: "Walging gaat niet aan de wet vooraf, maar is het *effect van de wet*." (p.68)

Lacan noemt de symbolische orde noodzakelijk en arbitrair. Noodzakelijk omdat ze een bepaald betekenskader sticht dat het menselijk samenleven mogelijk maakt en arbitrair omdat het slechts één van vele mogelijke betekenis-kaders betreft. Dit wil overigens niet zeggen dat een betekenskader door de leden van een gemeenschap ervaren wordt als een "louter willekeurige en vrijblijvende ordening". (p.39) Het is wezenlijk voor een samenleving en men kan er nooit helemaal buiten treden. Een voorbeeld hiervan was enige tijd geleden te lezen in de Volkskrant, waar C. Omarova verslag deed van een televisie-uitzending: "een rij gewapende Tjetsjeense mannen tegenover Russische tanks; daartussen wierpen vrouwen hun traditionele witte hoofd-

doeken op de grond. In de regionale cultuur (niet alleen voor moslims) is dit een gebaar van uiterste zelfvernedering. Het betekent dat deze vrouwen het voorkomen van bloedvergieten hoger stellen dan hun eigen eer. Volgens de erecodes in de bergen is het dan een schande om door te vechten." (31 dec. 1994). De observatie van Omarova laat zien hoe een betekenis-kader tegelijk noodzakelijk én arbitrair kan zijn: de witte hoofddoeken hadden immers ook rode rozen kunnen zijn.

Hoewel de symbolische orde grenzen aangeeft, kan ze de mogelijkheid van geweld niet uitbannen. Onderscheidingen in een symbolische orde kunnen zelf ook aanleiding zijn voor conflict. Een voorbeeld hiervan geeft Moyaert aan de hand van het onderscheid tussen relaties met bloedverwanten en die met willekeurige anderen. Bloedverwantschap is een met veel hartstocht geladen begrip, dat soms de oorzaak is van dramatische conflicten. Zo werd in een ander krantenartikel beschreven hoe een Bosnische vader wraak zwoer nadat zijn zoon was vermoord. De man zei zeker te weten dat de wraakgelofte over genomen zou worden door andere familieleden mocht hijzelf komen te overlijden. Escalatie van geweld ligt op de loer als bloedverwantschap een absoluut goed wordt waarvoor al het andere moet wijken.

In een vergelijking van Lacans opvattingen met die van Kant, signaleert Moyaert dat beiden de ethiek funderen in een 'onvoorwaardelijk moeten' dat noch een fundament heeft in de natuurlijke strevingen van de mens, noch in de orde der dingen. Hiermee houdt de overeenkomst echter op. Terwijl Kant zijn ethiek heeft verankerd in de rede, die ons de noodzakelijke en algemeengeldige zedelijke verplichting in de vorm van de categorische imperatief voorhoudt, stelt Lacan

dat we de oorsprong van de zedelijke verplichting niet kunnen achterhalen. Het 'moeten' waarop de ethiek is gefundeerd, heeft volgens hem niet de transparantie die Kant eraan toeschrijft. Voor Lacan is en blijft het 'moeten' een volledig duister motief. Doordat bij Kant het 'moeten' voortkomt uit de wet van de rede kan volgens Lacan de illusie ontstaan dat we weten waarom het goede goed is.

Lacan oefent zelfs expliciete kritiek uit op Kant als hij er op wijst dat de rede de mens "...in de nabijheid brengt van een nieuwe barbarij: de barbarij van een logisch consistent gedrag. Om te weten of een handelen moreel goed is hoeft men zich niet meer te laten leiden door ervaring, de traditie en de wetten van de gemeenschap en hoeft men evenmin te rade te gaan bij deugdzaame, wijze mensen. Men kan zich blindelings toevertrouwen aan het gezag van de rede..." (p.82)

In een relatief klein laatste hoofdstuk gaat Moyaert in op het tweede element uit de titel: de sublimatie. Hij geeft daar een uitvoerige en interessante analyse van de wijze waarop Lacan 'sublimatie' begrijpt. Anders dan bij Freud gaat het bij Lacan niet om sublimatie als deseksualisatie, maar om de ervaring waarin onze aandacht wordt gericht op dat wat aan onze betekeniswereld ontsnapt: het onbepaalde absolute. Met name in de kunstbeleving wordt het mogelijk, voor een moment, bevrijd te worden van het eigen perspectief en open te staan voor het absolute.

Wat in de kunst wordt opgeroepen is geen aanvullende oriëntatiemogelijkheid voor ons verlangen. Sublimatie kan volgens Moyaert juist gezien worden als de keerzijde van ethiek. In de ethiek wordt onophoudelijk getracht het absolute aan een menselijke betekeniscontext te binden, terwijl sublimatie juist ontbindt:

"De sublimatie richt onze aandacht rechtstreeks op wat aan onze betekeniswereld ontsnapt." (p.201)

Moyaert schrijft dit vermogen tot sublimatie niet alleen toe aan esthetische contemplatie, maar ook aan religie. Een rituele zuivering treedt bijvoorbeeld ook op als de gelovige de sacramenten van de biecht heeft ontvangen. Zijn zonden zijn vergeven en ten overstaan van God is hij een nieuw persoon. Hij kan zijn leven opnieuw beginnen: "dat wil zeggen mijn leven als voorheen met al zijn zondige gepruuts gewoon voortzetten. Terzelfdertijd is alles en niets veranderd." (p.58) Overigens staat Moyaert niet alleen hier maar ook op verschillende andere plaatsen in *Ethiek en sublimatie* kort stil bij religie. In het werk van Lacan lijkt hij een context gevonden te hebben voor zijn eigen denken over religie.

De analyse die Lacan van de ethiek geeft, maakt duidelijk dat er zijns inziens geen alomvattende functionalistische of utilistische verklaringen van de ethiek mogelijk zijn. Waarin het besef van een 'moeten' is gegrond, is en blijft duister. Voor de moderne mens een moeilijk gegeven, evenals de acceptatie van het feit dat hij niet de autonome persoon is die hij misschien dacht te zijn. Het is de symbolische orde die ons draagt en waardoor we zin kunnen verlenen aan ons bestaan en morele handelen.

Ethiek en sublimatie is méér dan wat op de achterflap van het boek wordt gezegd, een uitstekende gids voor degenen die nader kennis willen maken met het denken van Lacan. Moyaert maakt tevens duidelijk dat de inzichten van Lacan van belang kunnen zijn bij een kritiek op de huidige ethiek, waarbinnen aan autonomie de plaats van het absoluut goede lijkt te worden toegekend.

De kunst van het profileren

Marijke Laurensse

Recensie van: Pierre Bourdieu, De regels van de kunst. Wording en structuur van het literaire veld. Vertaald door Rokus Hofstede. Van Gennep, Amsterdam 1994, 475 p., fl. 69,50.

Pierre Bourdieu is een beroemd man in de Europese cultuursociologie. En terecht. Zijn internationale reputatie vestigde hij in 1979 met het lijvige *La distinction. Critique sociale du jugement*, waarin hij met veel gevoel voor provocatie de arrogantie van de intellectuele elite onder vuur nam, vooral waar die dacht geen boodschap te hebben aan rationele, wetenschappelijke kennis over kunst en cultuur. Bourdieus 'barbaars-wetenschappelijke' benadering van zoiets heiligs als schoonheid en esthetica riep veel weerstand op onder de hoeders van de toch al zo bedreigd geachte, 'zuivere' kunst. Ook zijn sterk idealiserende beschrijving van de ongewijde, onzuivere, 'populaire smaak' moet menig *connaisseur* zijn voorgekomen als een apocalyptisch visioen. De faam die Bourdieu met *La distinction* oogstte, bewees meteen een van de sociale wetten die volgens hem in de wereld van wetenschap en kunst gelden: om 'iemand' te zijn, om 'naam' te hebben of te maken, moet je voor alles 'anders' zijn, opvallen, je onderscheiden van de rest. Zo nodig ten koste van de nuance, het detail en je geliefdheid.

Toch was het niet alleen zijn talent voor branie dat de aandacht trok. Bourdieus sociale kritiek op de manier waarop de culturele elite haar maatschappelijke positie veilig probeerde te stellen, sprak ook een juist opkomende, nog niet gevestigde generatie intellectuelen aan, die